

Эмиль Бенвенист

**СЛОВАРЬ  
ИНДОЕВРОПЕЙСКИХ  
СОЦИАЛЬНЫХ ТЕРМИНОВ**

- I. Хозяйство, семья, общество  
II. Власть, право, религия

*Перевод с французского*

Общая редакция и вступительная статья  
академика Ю.С. Степанова  
Комментарий Ю.С. Степанова  
и доктора филологических наук  
Н.Н. Казанского

Москва  
Издательская группа «ПРОГРЕСС»  
«УНИВЕРС»



Émile Benveniste

**LE VOCABULAIRE  
DES INSTITUTIONS  
INDO-EUROPÉENNES**

- I. Économie, parenté, société  
II. Pouvoir, droit, religion

LES ÉDITIONS DE MINUIT  
1970

Перевод с французского  
*Н. Н. Казанского, Б. П. Нарумова, С. Г. Проскурина,  
О. М. Савельевой, Н. Л. Сухачева*

Редактор *В. Д. Мазо*

Это издание осуществлено при содействии  
Министерства иностранных дел Франции и посольства Франции в Москве.

**Бенвенист Э.**

Б46 Словарь индоевропейских социальных терминов: Пер. с фр./Общ. ред. и вступ. ст.  
Ю. С. Степанова. — М.: Прогресс—Универс, 1995. — 456 с.

Автор «Словаря индоевропейских социальных терминов» Э. Бенвенист (1902—1976) — французский ученый, лингвист с мировым именем. Статьи словаря охватывают одновременно как исследование «культурных концептов» — основных «ценностей духовной культуры (понятия «семья», «друг», «враг», «свой», «чужой», «торговля», «богатство» и т. д.), так и исследование этимологии и истории соответствующих слов. Словарь выполнен в форме развернутых очерков о словах и соответствующих понятиях; это словарь индоевропейских социальных институтов — семьи, права, религии и т. п.

Словарь Бенвениста заинтересует специалистов разных областей знания — историков, лингвистов, этнографов, культурологов, специалистов по мифологии.

4602000000—030  
Б  $\frac{4602000000-030}{006(01)-95}$  без объявления

ББК 81 + 60.55

© 1969 by Les Éditions de Minuit

© Вступительная статья, перевод на русский язык и комментарии — «Прогресс», 1995

ISBN 5-01-003860-9

# «СЛОВА», «ПОНЯТИЯ», «ВЕЩИ». К НОВОМУ СИНТЕЗУ В НАУКЕ О КУЛЬТУРЕ

## 0

В настоящем издании, впервые в полном русском переводе, читателю предлагается двухтомный труд французского лингвиста Эмиля Бенвениста (1902–1976) — в известной мере итог научной деятельности этого замечательного ученого. В свое время, при выходе в свет в 1970 г.<sup>1</sup>, эта работа стала событием для историков языков и культур. И в настоящее время она по-прежнему остается для них настольной книгой.

Как показывает само ее французское название (кстати, трудное для буквального русского перевода) — «Vocabulaire des institutions indo-européennes», — автор поставил своей задачей описать ту часть лексикона древних индоевропейских языков, которая является их общим, т.е. общеиндоевропейским, достоянием и отражает явления социальной жизни. Таким образом, речь идет о *социальных* явлениях (принадлежащих к кругу семьи, хозяйства, власти, религии и т.д.), которые одновременно и *социально осознаны*, и зачастую даже «терминологизированы» естественным образом в языке<sup>2</sup>. Именно их автор и называет «Institutions». В русском языке имеются, конечно, слова для буквального перевода — «учреждения», «установления», «социальные институты», и кое-где далее они используются для перевода в частных случаях. Однако очевидно, что они не передают содержания этой работы. (По-русски это, во-первых, «учреждения» или «установления», произведенные некоей властью, а она, очевидно, могла быть совершенно различной в разное время в разных частях индоевропейского ареала; во-вторых, по-русски это слова ограниченной стилистической сферы — бюрократического языка, ср. *Установления Екатерины Второй*, и т. п., а «социальные институты» вообще не слово русского языка, но термин социологии). Поэтому мы выбрали при переводе слово *термин* — «Словарь индоевропейских социальных терминов». В самом деле, только язык ограничивает область исследований, которой посвящена эта книга, и только социально осознанное понятие, закрепленное в специальном слове, хотя и общего (а не научного) языка, составляет ее главный предмет. (Напомним, между прочим, что и «индоевропейские народы» Э. Бенвенист определяет только на основании языка — как народы, говорящие (или говорившие) на индоевропейских языках (см. здесь с. 26)

По широте охвата предметных областей и языкового материала книга Э. Бенвениста — явление беспрецедентное. Но, в более узких областях, у Бенвениста были два вели-

<sup>1</sup> Иногда как год выхода указывают 1969 г., но это лишь год регистрации авторского права, Copyright. В конце томов французского издания указано, что они закончены печатанием соответственно 23.III и 23.IV. 1970 г.

<sup>2</sup> Хотя и не обязательно прямо поименованы; одна глава так и называется — «Ремесло без имени: торговля» (гл.11, кн. 1).

ких и остающихся непревзойденными предшественника, один в германской, другой в русской науке, — Т. Моммзен (1817–1903) и В. О. Ключевский (1841–1911). Колоссальные труды Моммзена по собиранию и изданию древней латинской эпиграфики в свое время произвели переворот в истории, филологии и археологии и положили начало грандиозному предприятию берлинской академии наук — созданию Корпуса латинских надписей (*Corpus inscriptionum latinarum*), а его исследования по истории римского государственного права (*Römisches Staatsrecht*. Leipzig, 1871–1875) представляют собой синтетический — близкий в этом отношении к книге Бенвениста — труд юриста, историка и филолога.

Говоря о В. О. Ключевском, мы имеем в виду его курс лекций 1880–1890 гг. «Терминология русской истории». Впервые типографски он был опубликован в 1959 г. (в Сочинениях, т. VI) и переиздан в 1989 г. (Ключевский В. О. Сочинения в 9-ти тт. Т. VI. Специальные курсы. М.: «Мысль», с. 94–224). «Под терминологией русской истории, — писал автор (указ. соч., с. 94), — я разумею изучение бытовых терминов, встречающихся в наших исторических источниках ... Мы расположим изучаемые нами термины не в алфавитном порядке, а по разрядам обозначаемых ими бытовых явлений. Поэтому сначала изучим термины политического быта, потом юридического и, наконец, экономического». (Лекции начинаются очерком о слове *Русь*.) Работа В. О. Ключевского на русском материале покрывает в значительной части те самые предметные области, которые выбраны и Э. Бенвенистом (и в которых у него русский материал как раз почти полностью отсутствует). Исследование В. О. Ключевского замечательно еще и тем, что оно тематически примыкает к его работе о методе — «Методология русской истории». Последняя, по причине ее великолепных расхождений с марксизмом, типографски вообще была издана впервые только в 1989 г. Оба эти исследования В. О. Ключевского еще ждут своего нового осмысления в свете современных данных, и это осмысление, несомненно, будет очень своевременным и полезным.

Работа Э. Бенвениста открыла новый этап. Но после появления этого труда Э. Бенвениста прошло уже довольно много времени, и, конечно, очень многое сделано в области исследования социальной терминологии индоевропейцев. Поэтому наиболее естественным для настоящей Вступительной статьи представляется следующий план: (1) сказать сначала (разумеется, кратко и суммарно) хотя бы о самом главном: что после Э. Бенвениста или параллельно с его трудом сделано в этой области; затем (2) о том, почему работа Э. Бенвениста по-прежнему остается в ней очень важным, а может быть, даже и центральным звеном, а это, конечно, благодаря прежде всего его методу; и наконец, (3) о том, какие новые перспективы — а это главным образом новые синтезы более частных выводов — открываются здесь теперь. При этом, конечно, приходится сделать попытку охватить все исследовательское поле хотя бы одним общим взглядом, выбрав точку обзора где-то вблизи от позиции Э. Бенвениста (вообще близкой автору этих строк как его ученику).

## 1

В основном списке литературы к своему труду (см. в конце книги) Э. Бенвенист упоминает почти исключительно этимологические словари различных индоевропейских языков и только одну работу — из области «древностей культуры»<sup>3</sup>, что по-немецки удачно называется специальным термином *Altertumskunde*. Между тем наиболее значительные качественные изменения произошли с тех пор, пожалуй, именно в этой области.

<sup>3</sup> См.: Schradet O. Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde. 2. Aufl., herausgeg. von A. Nehrting. Berlin, 1917–1928.

Завершен (и вышел также в английском переводе) трехтомный труд по истории религий: Eliade M. Histoire des croyances et idées religieuses. Paris: Payot. Vol. 1, 1974; vol. 2, 1978; vol. 3, 1983; англ. перев.: Eliade M. A History of Religious Ideas. Chicago and London: The Univ. of Chicago Press. Vol. 1, 1978; vol. 3, 1985; в Германии продолжается грандиозное издание «Reallexikon für Antike und Christentum» (см. о нем ниже).

Сравнительно недавно переиздан бывший труднодоступным (особенно в последних томах, вышедших в свет в Германии во время второй мировой войны) десяти томный Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Hrsg. von H. B ä c h t o l d - S t ä u b l i. Bd. 1–10, 1972–1942. Berlin–N.Y.: De Gruyter, 1987; это — богатейшее описание немецких народных верований и представлений с этимологиями соответствующих слов из германских и других индоевропейских языков, с подробными параллелями из культур индоевропейских народов; при переиздании сделаны обширные добавления (в т. 9).

Далее, следует назвать многотомный словарь Й. Хоопса в Германии (1-е изд. 1911–1919 гг., 4 тома), который начал выходить в свет вторым, полностью переработанным изданием при участии многих специалистов разных областей истории культуры: Reallexikon der germanischen Altertumskunde. Von Johannes Hoops. Zweite, völlig neu bearb. und stark erweiterte Auflage unter Mitwirkung zahlreicher Fachgelehrter. Berlin – N. Y.: De Gruyter, I. Bd. 1973 (до наст. времени вышло 7 томов, последний вышедший, 7-й т., «Einfache Formen – Eugippius», 1989). Многие статьи второго издания этого словаря (объем некоторых достигает многих печатных листов) очень важны и для тем данной книги. Назовем для примера хотя бы статью «Arme (Бедные, неимущие)». Автор (H. Beck) показывает, что в контексте германской культуры понятие «arm» стоит в семантических оппозициях, с одной стороны, к «heil» (ср. лат. salvus) 'здоровый' и, с другой стороны, к «reich» (ср. лат. dives) 'богатый'; что латинской формуле pauper et dives 'бедный и богатый' отвечают устойчивые древнегерманские словосочетания: д.-в.-н. arm unde rīhi; англос. ge arm ge eadig; др.-норв. fátoekr ok rīkr, и что конкретные «семантические наполнения» этого общего противопоставления зависят от понятия «имущество, богатство»: связывается ли оно со скотом, или с рабами, или с драгоценными металлами, или с урожаем, солью, мехами, янтарем и т. д. (Ср. темы I тома настоящей книги; что касается устойчивых словосочетаний такого рода, то о них см. здесь ниже.) Важны также такие темы указанного словаря, как «Abstammungstraditionen 'Традиции в понимании происхождения своего народа'», «Axt 'Топор'», «Chronologie 'Хронология'», «Curtus лат. 'Двор, царский двор'», «Dux 'Вождь'», «Eibe 'Тис, священное дерево'», «Don 'река Дон'» и многие другие.

Упомянутые словари и работы подобного типа отражают современное состояние той научной среды, того исследовательского контекста, в котором только и могут возникать столь выдающиеся работы, как данная книга Э. Бенвениста. Однако словарь Й. Хоопса опирается преимущественно на античный и германский материал.

Поскольку мы тем самым затронули область *германских языков*, то следует сказать, что вышел 22-м изданием в новой переработке Э. Зеебольда словарь Фр. Клуге (K l u g e Fr. Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. Berlin–N. Y.: De Gruyter, 1989), который отныне называется в ученом мире «Клуге–Зеебольд». Библиографический указатель в этом издании широко представляет исследования «германских древностей» культуры. Не иссякает традиционная для Германии научная линия, представленная такими сериями, как: Untersuchungen zur germanischen und vergleichenden Religionsgeschichte, herausgegeben von Franz Rudolf Schröder (1940-е гг.); Schriften der Monumenta Germaniae historica (Deutsches Institut für Erforschung des Mittelalters, 1950-е гг.) и др.

Вышел вторым изданием (без изменений) Готский этимологический словарь У. П. Лемана: L e h m a n n W. P. A Gothic etymological dictionary. Based on the 3-d ed. of Vergleichendes Wörterbuch der Gotischen Sprache by S. Feist. Leiden: Brill, 1986. Словарь

З. Файста (3-е изд. — 1939 г.) использовался Э. Бенвенистом как источник этимологических наблюдений над германскими языками вообще. Так же нужно рассматривать и словарь У. П. Лемана, который к тому же учитывает всю новейшую литературу в области германистики. Очень важны также Этимологический словарь исландского языка А. Йоуханнессона (1956) (см. ниже) и Древнесеверный этимологический словарь Я. де Фриса (1961).

Для мира *славянской культуры* такие обобщающие труды по языку и культуре, как, скажем, словарь Й. Хоопса, отсутствуют. Но совершенно несомненно, что такая же научная среда существует и на основе славянского материала. Надо упомянуть такие большие коллективные работы, как «Słownik starożytności słowiańskich» (т. 1–7, 1961–1982, с дополн. 1986) и, меньшего масштаба, «Mały słownik kultury dawnych słowian» (pod redakc. Lecha Leciewicza. 3 wyd., 1989). Правда, здесь приходится иметь в виду скорее монографические труды. Если, опять-таки, говорить о работах, вышедших *после* книги Э. Бенвениста, то нужно упомянуть: V a s m e r M. Schriften zur slawischen Altertums-kunde und Namenkunde. Wiesbaden: Harrasowitz. 1. Bd., 2. Bd. Berlin, 1971; издание представляет собой итог работы этого исследователя, собрание статей разных лет, отражающих в основном вопросы географического расселения славян, их прародин, контактов с соседними народами и т. д., по данным языка и главным образом — географических названий. Этому же кругу тем посвящены исследования многих славистов (О. Н. Трубачева, В. В. Мартынова, А. И. Непокупного и др.).

Непосредственно для темы данной книги очень важен цикл работ Б. А. Рыбакова «Язычество древних славян» (1981), «Язычество Древней Руси» (1987) и др. И пожалуй, наибольшее значение в этой связи имеет новая работа, которая осуществляется по инициативе и под руководством Н. И. Толстого, — «Словарь славянских народных древностей», пять томов, под ред. Н. И. Толстого<sup>4</sup>.

И конечно, очень важны новые этимологические словари — прежде всего «Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический Фонд», под ред. О. Н. Трубачева (Вып. 1. М.: «Наука», 1974—; к 1992 г. вышло 19 выпусков); Słownik prasłowiański, pod redakc. Fr. Sławskiego. T. I (A–B). Wrocław, etc. 1974—; Этимологичний словник української мови. Головн. редактор О. С. Мельничук. Т. I. Київ, 1982— (до 1989 г. вышло 3 тома) и словари других славянских языков.

В области исследования *балтийской культуры* в последнее время работа очень оживилась. Наряду с новыми этимологическими словарями древнепрусского языка — В. Н. Топорова, с 1975 г., и В. Мажюлиса, с 1988 г. (оба еще не окончены), в которых широко представлен культурно-исторический материал, — появились специальные работы: P u h v e l J. Comparative Mythology. Baltimore and London: The Johns Hopkins Univ. Press, 1987<sub>1</sub>, 1988<sub>2</sub> (в сравнительно-историческом плане представлены все индоевропейские мифологии, но особенно много нового в балто-славянском разделе); G r e i m a s A. J. Tautos atminties beiėškant. Apie dievus ir žmones. Lietuvių mitologijos studijos (В поисках памяти народа. О богах и людях. Штудии по литовской мифологии). Vilnius—Chicago: Mokslas — Alg. Mackaus Knygu leidimo Fondas, 1990; D u n d u l i e n ė P. Pagonybė Lietuvoje (Язычество в Литве). Vilnius: Mintis, 1989; е е ж е. Senovės lietuvių mitologija ir religija (Древние литовские мифология и религия). Vilnius: Mokslas, 1990, и др.

В области *кельтской филологии* примечательным явлением стала книга двух молодых русских кельтологов В. П. Калыгина и А. А. Королева «Введение в кельтскую филологию». М.: Наука, 1989. К идеям как настоящей Вступительной ста-

<sup>4</sup> См. предварительную работу: Этнолингвистический словарь славянских древностей. Проект словника. Преварительные материалы. Отв. ред. Н. И. Толстой. М.: Институт славяноведения и балканистики, 1984.

ты, так и словаря Э. Бенвениста близок основной тезис этой книги — «язык в контексте культуры», «язык в реальных текстах». Его четко выразил А. А. Королев: «Сам этимологический метод в приложении к галльским текстам, несомненно, правомерен, поскольку его генетические связи и положение сомнений не вызывают. Возражения против его огульной применимости вызываются другим... в галльском языке, как, впрочем, и в других континентальных кельтских, существовало множество слов, исчезнувших позднее и в ирландском, и в валийском. Тем самым даже все лексическое богатство этих языков не может прийти к нам на помощь, и попытки обязательного нахождения соответствий в них для всех галльских лексем заранее обречены на неудачу. ...Подобная «насильственная» интерпретация (текстов. — Ю.С.) вызывает принципиальные возражения: ради искомого перевода «исправляется» реальный текст, принимается сомнительная даже после этого форма и тем самым отрицается своеобразие лексики галльского языка» (указ. соч., с. 103).

В области *иранских языков* начал выходить словарь: M a u r h o f e r M. Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen. 1. Bd. Heidelberg: Winter Verlag, 1986; постоянно публикуются: Sitzungsberichte Österreichischer Akademie der Wissenschaften. Philos.-histor. Klasse. Veröffentlichungen (oder: Sonderpublikationen) Iranischer Kommission.

Для *протоиндоевропейского*, помимо основного словаря — Ю. Покорного, — теперь существует двухтомный труд: Г а м к р е л и д з е Т. В., И в а н о в Вяч. Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Сравнительно-исторический и типологический анализ праязыка и протокультуры. Тт. 1, 2. Тбилиси: Изд-во Тбилисского университета, 1984.

Опыт синтеза данных лингвистики, археологии и мифологии представлен в работе Дж. Мэллори: M a l l o r y J. P. In Search of the Indo-Europeans: Language, archeology and myth. Thames and Hudson. London, 1989. Этот опыт, сам по себе, может быть, и не вполне удачный, особенно в части языка (ср. рецензию У. П. Лемана на эту книгу в журнале «Diachronica», 1990, vol. VII, N°1), свидетельствует тем не менее о складывающемся новом положении дел в этой научной области — об образовании «континуума» данных (см. об этом ниже).

Развернулись *микенологические* штудии. Если говорить об их семантическом и словарном аспектах, то следует упомянуть: К а з а н с к е н е В. П., К а з а н с к и й Н. Н. Предметно-понятийный словарь греческого языка. Крито-микенский период. Л.: «Наука», 1986 (с библиографией); Молчанов А. А., Нерознак В. П., Шарыпкин С. Я. Памятники древнейшей греческой письменности. Введение в микенологию. М.: Наука, 1988; Chadwick J., Godart L., Killen J. T., Olivier J.-P., Saccoccioni A., Sakellakis I. A. Corpus of Mycenaean inscriptions from Knossos. I—II, 1986—1988; а также более ранние работы: Морпурго А. Mycenaean graecitatis lexicon. Roma: Ateneo, 1963 (= Incunabula graeca, III); Lejeune M. Index inverse du grec mycénien. P.: Centre Nation. de la Rech. Scient., 1964 (обратный индекс к указанному словарю А. Морпурго); Palmer L. R. The interpretation of Mycenaean Greek textes. Oxford: At the Clarendon Press, 1963; Ventris M., Chadwick J. Documents in Mycenaean Greek. Second ed. by J. Chadwick. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1973; Olivier J.-P., Godart L., Seydel C., Sourvinou C. Index généraux du Linéaire B. Roma: Ateneo, 1973. В Техасском университете (США) под руководством проф. Th. G. Palaima ведется машинная обработка микенских текстов и всей выходящей литературы по микенологии; составляющийся там словарь является, по-видимому, самым полным из имеющихся в настоящее время. На микенском материале имеются уже монографические исследования, близкие по теме к настоящей книге: Морпурго Davis A. Terminology of power and work in Greek and Linear B. — Colloquium Mycenaeanum. Genève: Librairie Droze, 1979; Gérard Rousseau M. Les mentions religieuses dans les tablettes mycéniennes. Roma: Ateneo, 1968. Начал выходить микенский словарь в Испании: Ауга Jorro F. Diccionario micénico. Vol. 1, 1985; vol. 2. Madrid, 1991.

Столь же широким фронтом идут исследования в области *хеттологии*. Одновременно издаются четыре словаря хеттского языка: *Kammhuber A. Materialien zu einem Hethitischen Thesaurus. Lfr. 1—*. Heidelberg: Winter Universitäts Verlag, 1973—; *Friedrich J., Kammhuber A. Hethitisches Wörterbuch. 2. Aufl.* Heidelberg: Winter Verlag, 1975—; *Tischler J. Hethitisch etymologisches Glossar.* Innsbruck: Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft, 1977—; *Puhvel J. Hittite etymological dictionary.* Berlin — N. Y. : Mouton — De Gruyter, 1984—; сохраняют определенное значение и ранее вышедшие работы: *Kronasser H. Etymologie der hethitischen Sprache.* Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 4 Bde. 1962—1966; *Tischler J. Hethitisch-deutsches Wörterverzeichnis mit einem semasiologischen Index.* Innsbruck: Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft, 1982; *The Hittite Dictionary of the Oriental Institute of Chicago.* Ed. by Hans Götebock. Chicago: The Univ. of Chicago Press, 1983.

Для *древнегреческого языка* сложилось совершенно исключительное, благоприятное положение. Но прежде, чем охарактеризовать его, напомним методологический принцип Э. Бенвениста: если исследователь хочет сделать свои выводы при семантической реконструкции доказательными, он должен опираться по возможности на *все употребления рассматриваемых им слов*. Так поступал обычно и сам Э. Бенвенист. Что касается древнегреческого языка, то в настоящее время исследователю во многом уже не нужно делать труднейшую первичную работу — он может почерпнуть исчерпывающие данные из словарей. Лучший мировой словарь, так называемый "Лиддел-Скотт-Джонз", *Liddel-Scott-Jones (A Greek-English Lexicon. Compiled by H. G. Liddel and R. Scott. Revised and augmented throughout by Sir H. S. Jones. With a Supplement 1968.* Oxford: At the Clarendon Press. Ninth ed. Reprinted 1985), выбрал все накопленные данные, в частности из знаменитого *Thesaurus Linguae Graecae*, имеющего многовековую традицию (история «Словаря» подробно излагается в его Предисловии). Последний, т.е. «Тезаурус», имеет в настоящее время компьютерную версию, в которую введены все греческие тексты от Гомера до Василия Великого (см. об этом: *Cannon of Greek Authors and Works. 3-d ed. Lici Berkowitz, Karl A. Squitter (eds.).* N. Y. — Oxford, 1990). В Германии начал выходить обширный «Словарь раннегреческого эпоса» (*Lexikon des frühgriechischen Epos. Bd. I. «А».* Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1979); появилась первая часть другого обобщающего словаря — собственных имен — *A Lexicon of Greek Personal Names. Ed. by P. M. Fraser and E. Matthews. Vol. I. The Aegean Islands, Cyprus, Cyrenaica.* Oxford: At the Clarendon Press, 1987, который на сегодняшний день завершает серию словарей греческих собственных имен (таких, как словари *Rafe W., Benzecker G. F., 1875 [3. Aufl.]; Landau O., 1958*). Завершен Этимологический словарь П. Шантрена, имеющий характерный подзаголовок (что важно в связи с темой данной книги) — «История слов» (*Chantraine P. Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots. T. I—IV (1, 2).* P.: Éd. Klincksieck, 1968—1980). Появился новый превосходный комментарий к «Одиссее»: *Heubeck A., West S., Hainsworth J. V. A commentary on Homer's Odyssey.* Oxford: At the Clarendon Press, 1988 — (вышли два тома из трех, к I—XVI Песням). Не говоря уже о том, что постоянно переиздаются труды «золотого фонда» греческой филологии конца XIX — начала XX в., такие, как: *Ebeling H. Lexicon Homericum. Vol. 1, 2 (1885).* Hildesheim: Olms Verlag, 1963, и многие другие. Постоянно издаются новые многочисленные словари к отдельным древнегреческим авторам.

Аналогичное благоприятное положение — и в исследовании *латинского языка*. В начале XX в. начал выходить *Thesaurus Linguae Latinae*; прерванный второй мировой войной, он был возобновлен после ее окончания и доведен теперь до буквы Т; имеется наиболее полный из законченных словарей — *Oxford Latin Dictionary. Ed. by P. G. W. Glare.* Oxford: At the Clarendon Press, 1982. Подготовлен и Латинский компьютерный словарь (*The Packard Humanities Institute, U. S. A.*), который включает весь классический период (до 200 г. н. э.), ряд позднейших авторов (Сервий, Порфирий, Юстиниан), а

также библейские тексты, в том числе Вульгату. И наконец, продолжает оставаться настольным издание Этимологического словаря латинского языка Эрну-Мейе, созданного (как и более поздний словарь П. Шантрена) в духе французской школы, т.е. как «История слов» (Ernout A. et Meillet A. Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots. 4-e éd. P.: Éd. Klincksieck, 1959).

Кроме основных обобщающих работ, упомянутых (далеко, впрочем, не исчерпывающим образом) выше, научный контекст, окружающий эту книгу Э. Бенвениста, состоит как бы еще из «второго круга» работ — конкретных, зачастую небольших статей или отдельных параграфов в монографиях. На такие работы ссылается и Э. Бенвенист в своем тексте. Конечно, здесь бегло проходят такие знаменитые имена, как А. Мейе (в некотором смысле учитель Э. Бенвениста), Я. фон Ваккернагель, В. Шульце, П. Кречмер, Ед. Швицер, Ж. Вандриес и некоторые другие. Но других совсем немного. Сноски Э. Бенвениста крайне скупы. Если не считать отсылок к своим собственным статьям (обычно тоже немногочисленных, и даются они чаще всего тогда, когда соответствующие статьи представляют собой более полные версии того, что кратко сказано в тексте книги), то в 1-м томе всего около 20, а во 2-м — около 40 ссылок. Для такой работы это совсем немного. (Наиболее густо другие авторы упоминаются в связи с темами «Религия», «Священное», «Суеверие» и т. д. — оказавшимися, естественно, самыми трудными даже для Бенвениста. См. также ниже.)

Этот исследовательский круг, конечно, также изменился. В настоящее время этимологическая работа, в частности работа над основными этимологическими словарями, протекает в контексте *непрерывных* частных этимологических исследований, которые обычно находят отражение в специальных серийных изданиях, а также в различных «Сборниках в честь», «Festschrift» и т. п. Помимо основных журналов, таких, как «Kuhn's Zeitschrift», в которых публикуются подобные работы, очень важны такие серии, как, например, Innsbrucker Beiträge zur Kulturgeschichte, «Sitzungsberichte» Австрийской академии наук, русская серия «Этимология» и др.

Имеются журналы, специально посвященные изучению культурных традиций во всех их аспектах — концептуальном, языковом, изобразительном<sup>5</sup>.

Проведенный выше краткий обзор работ не выполнил бы существенной доли своей задачи, если бы остался только обзором. Но нет, из него вытекает важный методологический вывод: в области индоевропейской культуры (в той части, в какой она связана с языком) начинает создаваться качественно новое положение: исследовательская область уже в значительной степени покрыта густой сеткой «тригонометрических знаков» (монографических, зондажных работ), и местами эта сетка уже настолько густа, что становится непрерывной, становится *континуумом*. (Напомним еще раз, что к этому же стремился и Э. Бенвенист, говоря, например, о том, что надо знать «все употребления того или иного обследуемого слова».) Мы подошли, таким образом, к методу.

## 2

Как уже было сказано выше, «континуум» исследовательского поля в сфере истории культуры создается тем, что смыкаются три исследовательские области — «история духовных ценностей (концептов культуры)», «история слов», «история вещей». Конечно, изучение «слов и вещей» как направление оформилось уже очень давно. Превосходное начало было положено еще классическими работами М. М. Покровского (1868—

<sup>5</sup> См.: Journal of the History of Ideas (N. Y.). Vol. I, 1940—; *Traditio*. Studies in Ancient and Medieval History, Thought and Religion. N. Y.: Fordhan Univ. Press. Vol. I, 1944—, и др.

1942)<sup>6</sup>, а специальный журнал «Wörter und Sachen», основанный Ф. Мерингером в Германии, начал выходить в 1909 г. Но к 1943–1944 гг. это издание заглохло. И лишь сравнительно недавно немецкая традиция этого направления снова ожила и ознаменовалась выходом в свет интересной коллективной монографии под тем же названием, но посвященной исключительно раннесредневековой культуре<sup>7</sup>. В дальнейшем, т.е. после журнала «Wörter und Sachen», это направление было отмечено такими крупными работами, как книга: Трубачев О. Н. Ремесленная терминология в славянских языках. Опыт групповой реконструкции. М.: Наука, 1966. Если иметь в виду, что основная философская терминология во всех индоевропейских языках Европы восходит к терминам *обработки дерева (материя, ср. лат. materies u materia), гончарного производства (ср. гр. ὄλη 'материя', букв. и первоначально 'глина') и прядения и ткачества (ср. русск. основа)* (именно эти три сферы рассматривались в их взаимодействиях в книге О. Н. Трубачева), то становится понятным, что реконструкция ремесленной терминологии, важная и сама по себе для истории материальной культуры, составляет к тому же необходимый фундамент для некоторых (не всех) сфер культуры духовной. Несмотря на отмеченные тенденции к смыканию исследований «слов» и «вещей», все же в массовом порядке применительно к «группам» или «полям» явлений, а тем более в принципе, этот переход не был совершен. Заслуга формулировки соответствующего принципа принадлежит Э. Бенвенисту.

Нам уже не раз приходилось отмечать, что Э. Бенвенист является подлинным новатором в области лингвистических методов<sup>8</sup>. Как ставится вопрос о методе применительно к сфере языка и культуры, которой посвящена эта книга? В своем Предисловии (см. с. 29 наст. изд.) Э. Бенвенист подчеркивает: занимаясь семантической реконструкцией, мы должны проводить четкое различие между «значением» как отнесением слова к предмету (*désignation*) и «смыслом» (значением-сигнификатом (*signification*)). Без этого разграничения многие споры о „смысле“ погружаются в хаос. Речь идет о том, чтобы посредством сравнения и диахронического анализа выявить „смысл“ там, где сначала мы знаем только „значение“. И Э. Бенвенист показал себя виртуозом семантического описания, производимого на этой основе.

Но как обстоит дело с самой основой, т.е. с изучением и описанием той *вещи*, с которой связано тончайшее духовное произведение – понятие, концепт или «значение-сигнификат»?

Принцип, сформулированный Э. Бенвенистом, остался непоколебленным, но в области фактов положение дел, пожалуй, изменилось больше всего. И может быть, именно в этом отношении работа Э. Бенвениста кажется – местами – уже чуть-чуть превзойденной.

Э. Бенвенист, например, очень тонко и аргументированно обсуждает, главным образом на греческом материале, семантику понятия «богатство» в связи с тем, какое место в хозяйстве индоевропейцев отводилось *овце*. Но что мы в действительности знаем о древнем овцеводстве *независимо от данных языка*? Э. Бенвениста такие вопросы мало интересовали. А между тем они очень важны. И здесь ситуация существенно изменилась хотя бы уже потому, что в 1967–1990 гг. вышел в свет замечательный в своем роде серьезный труд: «Archaeologia Homerica. Die Denkmäler und das frühgriechische Epos. Im Auf-

<sup>6</sup> См.: Покровский М. М. Избранные работы по языкознанию. М.: Изд-во АН СССР, 1959; там же очень важное в данной связи Предисловие В. В. Виноградова. Идеи и этюды М. М. Покровского (о смыкании «сфер вещей» и «сфер представлений» в семантике, о понятии «машина» и многом другом) полностью сохраняют свое значение.

<sup>7</sup> См.: Wörter und Sachen im Lichte der Bezeichnungsforschung. Hrsg. von Ruth Schmidt-Wiegand. Berlin: De Gruyter, 1981 (см. с. 14).

<sup>8</sup> См., в частности, нашу Вступительную статью «Эмиль Бенвенист и лингвистика на пути преобразований» в кн.: Бенвенист Э. Общая лингвистика. Перев. с фр. М.: Прогресс, 1974.

trage des Deutschen Archäologischen Instituts hrsg. von Friedrich Matz und Hans-Günter Buchholz. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht . Bde. I–IV. Göttingen: 1967–1990. Выше мы сказали, что создается «исследовательский континуум», — и вот его конкретный пример: почти одновременно начинают выходить в свет «Словарь раннегреческого эпоса» и «Гомеровская археология», они смыкаются и покрывают исследовательское поле.

Остановимся на «Гомеровской археологии» подробнее. Издание осуществлялось по тетрадям, затем собранным в тома. Каждая тетрадь состоит из разделов, нумеруемых заглавными буквами латинского алфавита и посвященных одной-двум темам — предметным группам. Так, Т. I (1967): А) Одежда (здесь же: ткачество, ткани и т. д.), В) Волосы, ношение бороды, С) Украшения, D) Военное дело, оборонительное оружие; наступательное оружие: меч, кинжал, пика, копье; Е) Ехать и скакать. Т. II (1990): F) Морское дело (море, корабли, плаванья), G) (1968) Сельское хозяйство в гомеровское время (здесь, между прочим, мы находим главу об овце и козе, главу о свинье, и т. д.), H) Охота и рыболовство, J) Строительство, каменоломни и типы домов, L) Ремесла, K) Торговля, L) Изобразительное искусство. Т. III (1988), M) Греческое строительное дело в геометрический период (строительные планы, материалы, техника), N) Домашнее хозяйство, убранство дома, O) Кухня и пища, P) Положение женщины, Q) Медицина и культура тела (болезни, лечение и проч.), R) Спорт и игры. Т. IV (1982): Музыка и танцы, S) Культ богов, T) Культ мертвых, U) Письменность.

Возьмем для примера такой предмет, как *плуг*, важность которого в истории культуры вряд ли нужно доказывать. Сама пахота в античном мире, особенно первая борозда и вообще проведение борозды, имела культовое значение, т. е. была социальным институтом. (Упомянем хотя бы свидетельство Гесиода о культовом значении пахоты или предание об основании города Рима Ромулом и проведение борозды вокруг места будущего города, изложенное у Плутарха<sup>9</sup>.) Но если пахота — социальный институт, то разве не важен в этом же отношении ее инструмент — плуг? Итак, о плуге.

Древнегреческий плуг, как он представляется, сначала, по данным языка, а именно по терминологии Гесиода, имел два типа устройства. Один, называемый *πηκτόν*, описан самим Гесиодом (ор. 430–431): *ἐν ἐλύματι πήξας // γόμοισιν πελάσας προσαρήρεται ἰσοβοῆι* (в перев. В. В. Вересаева: «К рассохе кривую ту скрепу // Прочно приладив, гвоздями прибьет ее к плужному дышлу»). (Далее, в стихах 432–434, у Гесиода говорится: «Два снаряды себе плуга, чтоб были всегда под рукою, — // Цельный один, а другой составной; так удобнее будет: // Если сломаешь один, остается другой наготове».) Второй тип плуга назван у Гесиода *αὐτόγυον*, букв. «сам имеющий *γύης* или «вместе с *γύης*» (см. рис. 1 и 2).

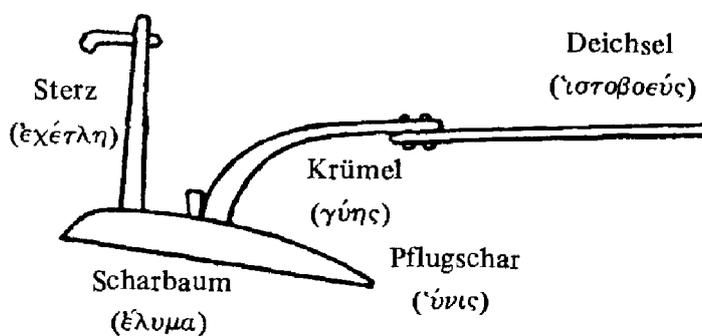


Рис. 1.

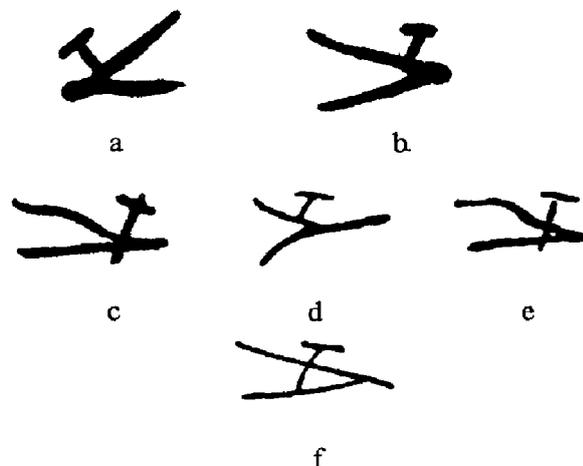


Рис. 2.

<sup>9</sup> См.: Плутарх. Избранные жизнеописания. В 2-х тт. Т. 1. М.: «Правда», 1990, с. 63 («Ромул»).

Но дальнейшее здесь оставалось неясным<sup>10</sup>. В настоящее время, с помощью археологических (в широком смысле) данных, а именно статуэток и изображений на вазах, установлено, что под этим термином Гесиода следует понимать плуг (или, по-русски, точнее, соху), сделанный из одного куска дерева, т.е. из одного сука. Именно этот тип плуга обнаружен на рисунках-идеограммах, означающих «плуг», в микенских текстах (см. рис. 2). (Этим, между прочим, может быть *типологически* аргументирована этимология слав. соответствия русск. *соха* как родственного лит. *šakà* 'сук, ветка'.)

Оба эти типа древнегреческого плуга (или сохи) резко отличаются от плугов, известных в Древнем Египте и в Двуречье, — там плуги имеют две рукоятки, за которые пахарь при работе берется обеими руками. В греческом же плуге пахарь держится одной рукой за единственную рукоятку (*ἐχέτλη*), а во второй руке у него палка, чтобы погонять волов. Этот тип сохи имеет большое сходство с индоевропейскими сохами, сохранившимися в болотах Дании в виде вотивов (см. «Archaeologica Homerica», «Н», 147—152). Сравним греческий и микенский плуги со славянскими и балтийскими:

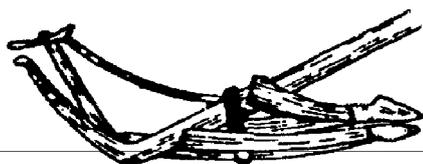


Рис. 3.

Что касается самого слова *плуг*, то предполагается, что оно заимствовано из германского (\**ploga*), так же как и сам плуг<sup>11</sup>; тогда как соха является исконным балто-славянским орудием<sup>12</sup>.

Подобное сопоставление языковых данных с данными археологии и этнографии, естественно, расширяет исследовательское поле и ставит все такие проблемы в контекст *типологии*, с одной стороны, и *культурных контактов* — с другой. Уже на примере плуга видно, что типологическое сходство плуга в разных ареалах вызвано его всюду общим происхождением — из сука дерева, — в то время как различные виды дальнейших технических усовершенствований могут свидетельствовать уже о контактах и заимствованиях. Таких вопросов Э. Бенвенист в своей книге, к сожалению, избегает.

Исследовательский «континуум», о котором мы говорим, создается и в этом фрагменте индоевропейской культуры: к «технологическим» разысканиям о плуге и пахоте можно присоединить теперь и их «духовную» параллель — этюд Я. Пухвела о героине «Рамаяны» Сите, которая связана с культом пахотной земли<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> Впрочем, и до сих пор не все в этом месте Гесиода ясно. Отсутствует общепринятая этимология слова *γίγης*, неясна форма глагола *προσαρῆρεται* в стихе 431. Этим вопросам посвящен обширный комментарий Вилламовиц-Меллендорфа: Hesiodos erga. Erklärt von U. von Wilamowitz-Moellendorf. Berlin, 1928, S. 93—427.

Примечательно, что в упомянутой выше коллективной монографии «Wörter und Sachen» 1981 г. первая статья посвящена как раз теме плуга, но только в период раннего средневековья. — См.: Schmidt-Wiegand R. Wörter und Sachen. Zur Bedeutung einer Methode für die Frühmittelalterforschung. Der Pflug und seine Bezeichnungen. S. 1—41.

<sup>11</sup> См.: Мартынов В. В. Язык в пространстве и времени. М.: «Наука», 1983, с. 24.

<sup>12</sup> Специально о славянских и балтийских сохах: Этнография восточных славян. Очерки традиционной культуры. Отв. ред. К. В. Чистов. М.: «Наука», 1987, с. 187—192; Gimbutienė M. Baltai priešistoriniai laikais (Балты в доисторические времена). Vilnius: Mokslas, 1985, p. 126; ср. также: Сергиенко М. Е. Очерки по сельскому хозяйству Древней Италии. М.—Л.: Изд-во АН СССР, 1958 (автор употребляет для обозначения рассматриваемого здесь орудия слав. слово *рало*).

<sup>13</sup> См.: Puhvel J. Transposition of Myth to Saga in Indo-European Epic Narrative. — In: Antiquitates Indo-Germanicae. Gedenkschrift für Hermann Güntert. Hrsg. von M. Mayrhofer et al. Innsbruck, 1974; эта тема связана с более ранней работой того же автора: The Indo-European and Indo-Aryan plough: A linguistic study of technological diffusion. — «Technology and Culture», v. 5, t. 2, 1964.

Посмотрим, однако, в большем приближении, «вблизи», как производится подобный анализ «слов и вещей». В другой своей работе<sup>14</sup> Э. Бенвенист рассматривает два французских глагола (или два резко различных значения одного глагола — этот вопрос нас здесь не занимает) — 1. *voler* ‘летать’ и 2. *voler* ‘красть’. В латыни известно только первое значение этого глагола, и, таким образом, второе возникло на французской почве. Но как совершился этот переход? Если для ответа на этот вопрос мы будем строить хитроумные гипотезы и выискивать причудливое «развитие смыслов» от ‘летать’ к ‘красть’, то как раз и впадем в тот хаос произвольных выкладок, против которого предостерегает Бенвенист. Посмотрим, говорит он, прежде не на «смыслы», а на *вещи*, к которым прилагались эти глаголы. Попытаемся обнаружить такую вещь, к которой они оба могли относиться одновременно. Такая «вещь» действительно существовала. Это был обычай соколиной охоты в средневековой Франции. Охотник, как правило знатное лицо, обладатель ловчих соколов, во время охоты выпускает сокола на добычу. Сокол «летит» и «ловит», т. е. «похищает», куропатку (*Le faucon vole la perdrix*) — оба «смысла» представлены в одном слове и относятся к одной «вещи». Отсюда позднее вполне естественно развивается и отпочковывается значение «красть». Таким образом, первоначальный семантический переход совершился не в области «смыслов», а в области «значений» — приложений «слов» к «вещам».

### 3

Именно этот метод анализа открывает новые, современные перспективы. Остановимся на них подробнее, опять-таки с помощью одного развернутого примера.

В некоторых индоевропейских языках наблюдается тесная семантическая ассоциация, «сцепление смыслов», между понятиями «дерево» и «середина». Прежде всего это отмечается в корне \**medh-*, который дает, с одной стороны, например в балто-славянском ареале, лит. *medis* ‘дерево’, а с другой — слав. \**medja*, русск. *межа* ‘середина, граница между двумя участками земли’ (сюда также и предлог *между*).

На первый взгляд сразу можно было бы предположить, что здесь перед нами какое-то специфическое «отношение смыслов» ‘дерево’ и ‘середина’, нечто вроде частного «семантического закона». Наподобие, например, такого семантического закона, как перенос обозначения «сосуд» на «содержимое сосуда» (напр., *две ложки масла*) или перенос обозначения «граница пространства» на «все пространство в данных границах» (напр., *войдите в круг*). Но последние — действительно универсальны, тогда как отношение «дерево — середина» в других языковых ареалах не встречается и, следовательно, вовсе не является универсальным.

Сделаем тогда следующий шаг и учтем предупреждение Бенвениста (заниматься там, где это возможно, прежде не «смыслами», а «обозначениями вещей») и допустим, что этот случай подобен французскому *voler* (‘летать’ = ‘красть’). Иными словами, предположим, что и здесь в основе лежит какой-то культурный обычай, связанный с чем-то, что обозначалось словами от корня \**medh-*. Например, древний балто-славянский обычай оставлять дерево или несколько деревьев в качестве метки, вехи на границе между двумя участками земли. Действительно, такое предположение было сделано уже очень давно<sup>15</sup>, и оно вполне оправданно.

Но — и в этом «но» весь современный поворот проблемы — те же семантические отношения мы находим и в другом индоевропейском корне. В литовском языке имеется

<sup>14</sup> *Problèmes sémantiques de reconstruction* (русск. перев. в кн.: Бенвенист Э. *Общая лингвистика*. М.: «Прогресс», с. 331–349).

<sup>15</sup> См.: *B ū g a K. Rinkiniai raštai*. Т. II. Vilnius: Mokslas, 1952, p. 257–258 (работа 1922 г.).

1. *viðs* 'середина, внутренность' и 2. *viðulis* 'дерево с сухой сердцевиной, но еще живое, зеленое'<sup>16</sup>. Нечто очень близкое мы видим в исландском языке: 1. *viðr* наречие и предлог 'напротив, при, с, посредством' (ср. англ. *with*), первоначально, вероятно, 'между двумя предметами, посередине' (ср. *viðrini* ср. род 'двуполюе существо, гермафродит'), 2. *viðr* 'дерево' (ср. англ. *wood*). Многие этимологи возводят обе эти пары слов к одному корню и.-е. \**ǰi(d)*-. А. Йоуханнессон считает, что в исландском языке первое слово восходит к корню и.-е. \**ǰi-* с суффиксом сравнительной степени, т.е. к слову \**ǰi-tero*, а второе — к и.-е. \**ǰidhu-*. Однако несомненно, что это деление отражает лишь сравнительно поздний этап и что по происхождению это один и тот же индоевропейский корень<sup>17</sup>.

Об их связи в древнеисландском говорит многое. И «смысл» (именно «смысл», сигнификат, а не «значение-десигнат»): сам же Йоуханнессон трактует *viðr* как 'дерево-межа' или 'лес, разделяющий поселения' и относит его к корню и.-е. \**ǰ(e)idh-* 'делить', т.е. рассуждает так же, как К. Буга (см. выше). И мифологические ассоциации у обоих слов сходные: *viðr*<sup>1</sup> ассоциируется с *Viðurr*, одним из побочных имен бога Одина, означаящим *der Kampfgott* 'Бог-воитель', от глагола *viða* 'убивать'. Сюда же относится лат. *di-videre* 'разделять, разлучать' и имя малого римского бога *Viduus*, ведавшего разлуками супругов, а также обозначение «вдовы» — лат. *vidua* и др. В англосаксонском эпосе «Беовульф» упоминается *Weder-Géatas*, или *Wederas*, на основании чего можно предположить, что *Viðurr* первоначально было эпонимом одной из ветвей племени *Gautar* (ср. название населенного пункта *Wedermearc* и собственные имена *Vædher*, *Vidher*). Что касается *viðr*<sup>2</sup>, то и оно имеет мифологические ассоциации *viðja* ж. род 'лесная баба', название мифического существа; *viðnir* м. род, обозначение волка в поэзии. Производные от *viðr*<sup>2</sup> встречаются в «Эдде», в прорицании Вэльвы и т. д.<sup>18</sup> Таким образом, смыслы «дерево» и «середина» прочно ассоциированы и в этом индоевропейском корне.

Итак, в этом фрагменте индоевропейского словаря и культуры мы констатируем, с одной стороны, некий достаточно общий семантический фактор — сильную ассоциацию между понятиями «дерево» и «середина», а с другой — эта ассоциация никоим образом не носит характера универсальной семантической закономерности. Мы, таким образом, имеем дело с *ареальным явлением* в индоевропейской культуре.

Нетрудно теперь, помимо географического ареала, в котором дерево или группа деревьев, лесок использовались как межевой знак между полями или поселениями, указать еще и «ареал семантический» — некоторое более общее основание, а именно миф (мифологема, представление, верование — как бы это ни называть) «мирового древа», или «древа жизни»<sup>19</sup>. Семантически его можно резюмировать следующим образом: мир имеет середину, центр; в этом центре мира находится дерево, которое является основой мира, его осью, хранителем его жизненных сил; корни дерева уходят в подземное царство нижних, хтонических богов и духов, в царство мертвых; ствол и пышная крона расположены в срединном мире, на земле; а верхние ветви упираются в небесный свод — область пребывания высших богов.

Первое краткое научное описание концепта мирового древа на материале герман-

<sup>16</sup> См.: Fraenkel E. Litauisches etymologisches Wörterbuch. Bd. 1. Heidelberg: C. Winter. Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1962, S. 452.

<sup>17</sup> См. также интересные детали в обсуждении этого корня (или корней) в работе: Maurhofer M. Vedisch *vidhú* «vereinsamt» — ein indogermanischer Mythos? — «Studien zur Sprachwissenschaft und Kulturgeschichte. Gegenkschrift für W. Brandenstein». Innsbruck, 1968, S. 103–105.

<sup>18</sup> См.: Jóhannesson A. Islandisches etymologisches Wörterbuch. Bern: Francke Verlag, 1956, S. 168.

<sup>19</sup> Следует вспомнить, что еще Адальберт Кун, один из основателей, если так можно выразиться, «сравнительно-мифологической текстологии», сопоставлял в указ. работе нем. *die Esche* 'ясень' и *die Esche* 'межа в поле' как синонимы к *Weltesche* 'мировой ясень' или *Weltbaum* 'мировое дерево'.

ской культуры дал Я. Гримм в «Немецкой мифологии»<sup>20</sup>. Этому сюжету уделил внимание и А. Веселовский<sup>21</sup>. Первое развернутое монографическое описание, с многочисленными параллелями между индоевропейскими и внеиндоевропейскими представлениями народов Европы и Азии (особенно евразийского Севера, Финляндии и России), принадлежит Уно Хольмбергу<sup>22</sup>. Он, в частности, показал (опубликовав и фотографию), что в финских деревнях можно встретить «мировой столп» (аналог «мирового дерева») прямо в центре поселения. Этим осуществлялась естественная для многих народов ассоциация понятий «центр мира» и «центр нашего мира» — «центр мира там, где мы живем». (Ср. бытующие до наших дней представления литовцев о том, что Голгофа, Kalvarija, находится «где-то здесь, неподалеку от того места, где мы живем», и соответственно многочисленные «голгофы», kalvarijos, горки с крестами на всей территории Литвы.) Этим разъясняется также, каким образом «дерево-межа» и «мировое дерево» легко ассоциируются в рамках одного концепта.

Весь процесс нужно представлять себе, по-видимому, следующим образом. В культуре данного народа имеется устойчивое, традиционное представление о «мировом дереве», занимающем середину мира. Тем самым понятия «дерево» и «середина» уже соотнесены и ассоциированы независимо от того, какими словами (корнями) они будут обозначаться. Естественно поэтому, что слова, обозначающие «дерево», и слова, обозначающие «середину», будут постоянно ассоциироваться, или с и н о н и м и з и р о в а т ь с я. (Этот удачный термин, так же как и обозначение всей такой культурно-семантической сферы как «концептуализированной области», предложены молодым исследователем С. Г. Проскуриным в его диссертации<sup>23</sup>.) Естественно также, что при этом не только слова, но и вещи могут «синонимизироваться», т.е. приобретать сходные символические (или иные семантические) смыслы. Так, дерево, обозначающее середину поселения или границу между участками земли, принадлежащими разным хозяевам, может получать символическое значение «центра нашего мира». (Поэтому объяснения К. Буги и А. Йоуханнессона, хотя и частные, кажутся нам вполне верными: эта частность включается в общую «концептуализированную область».)

Выше мы упомянули о том, что в сфере исследований культуры образуется сплошной «континуум», — теперь мы можем привести еще один конкретный пример этого. Йост Трир в детальнейшем исследовании о немецком слове First (1. 'вершина горы', 2. 'конек крыши') показал, как это слово с соответствующими понятиями включается в «поле», «фрагмент культуры», где сплошная сетка отношений связывает в континуум целые ряды слов: нем. First, Firstbaum, Firstsaub, — которые определенным образом противопоставляются слову и понятию Säule 'столб, колонна'. Далее, аналогично этому вскрываются подобные же соотношения между латинскими словами columna : culmen 'колонна, вершина'; postis, переходящее в postis 'столб, косяк двери, дверь'. В немецком, еще далее, выясняются отношения между First и Frist 'срок' и Forst 'лес' и, опять-таки подобным же образом, устанавливаются связи между лат. postis и далее pestlum, которое в сравнении с оскским pestlum вскрывает свое исконное значение 'храм', т.е. templum; последнее же первоначально значит 'ограниченное, или огороженное, пространство' и в свою очередь оказывается родственным tempus 'срок, время'; т.е. и здесь вскрываются те же отношения, что и между нем. First 'строительная балка' — Frist 'срок'.

<sup>20</sup> Во втором издании: Deutsche Mythologie von Jacob Grimm. 2. Aufl. 1. Bd.; 2. Bd. Göttingen, 1844, S. 756–760. А уже через несколько лет (1859) А. Кун посвящает этому концепту обширный этюд — сравнительно-историческое исследование. — См.: Mythologische Studien von Adalbert Kuhn. Hrsg. von Ernst Kuhn. 1. Bd. Zweiter, vermehrter Abdruck. Gütersloh, 1886.

<sup>21</sup> См.: W e s s e l o f s k y A. Yggdrasil. — «Archiv für Slav. Philol.», 13, 1890, 13, S. 149–153.

<sup>22</sup> См.: H o l m b e r g U. Der Baum des Lebens. — «Annales Academiae Scientiarum Fennicae», Serie «B», t. 16, N°3. Helsinki, 1922.

<sup>23</sup> См.: П р о с к у р и н С. Г. Древнеанглийская пространственная лексика концептуализированных областей. Автореф. дисс. канд. фил. наук. М., 1990.

Таким образом, «дерево» — «столб» — «балка» — «ограда» — «храм» — «время» как явления («вещи»), как слова и как понятия («культурные концепты») оказываются взаимосвязанными в семантике языка (точнее, двух различных языков — немецкого и латинского) и в семантике культуры<sup>24</sup>.

Таким образом, явления материальной культуры, с одной стороны, и явления духовной культуры — с другой, постоянно соотносятся, ставятся в параллельные ряды, «синонимизируются». При этом соответствующие концепты, представляющие собой духовные ценности культуры, как бы парят над их материальным и над их чисто духовным проявлениями, вполне реализуясь лишь в совокупности тех и других. Этот принцип устройства вообще свойствен культуре в тех ее фрагментах, где так или иначе участвует язык. Ведь и сам язык устроен таким же образом. Возьмем для сравнения, например, фонему. Фонема есть нечто такое, что полностью реализуется лишь в совокупности своих аллофонов. Фонема в принципе не может проявиться в каком-либо одном аллофоне, т.е. в одном материальном явлении — звуке. По аналогии с этим можно было бы сказать, что в разобранным нами примере «материальное дерево» и «нематериальное понятие середины» являются «аллофонами» и «аллосемами» концепта «дерево как середина, центр, ось мира».

Из этого положения вытекают существенные следствия.

Как в таком случае должны мы определить текст? Что есть «текст» в истории культуры?

#### 4

Очевидно, что записанный, словесный текст, с одной стороны, и некое изображение — с другой, могут быть поняты как аллотексты, варианты некоего более общего духовного образования, аналогичного концепту в приведенном выше примере.

И такие толкования понятия «текст» уже имеются. Можно указать на работу также одного из переводчиков данной книги, Н. Н. Казанского<sup>25</sup>. Этот исследователь поставил своей задачей реконструировать, насколько это возможно, текст поэмы Стесихора о взятии Трои, прежде всего установить последовательность стихов. Как известно, поэма дошла до нас в сильно поврежденном виде, расположение стихов перепутано и напоминает, к примеру, зашифрованные главы «Евгения Онегина». Для своей реконструкции Н. Н. Казанский использовал «зрительный текст» — барельефы знаменитой Илионской колонны, изображающие те же эпизоды «Илиады». Исследователь предположил, что последовательность барельефов и последовательность эпизодов поэмы Стесихора должны быть одинаковыми. Произведенная на этом основании реконструкция оказалась удачной. Но каким «текстом» оперировал исследователь? Очевидно, не только изобразительным и не только словесным, а чем-то, что стоит за тем и другим одновременно. Впоследствии сам Н. Н. Казанский обобщил это понимание текста (в указ. дисс.).

Из всего сказанного вытекают и другие следствия.

<sup>24</sup> См.: Trier J. *First*. Über die Stellung des Zauns im Denken der Vorzeit. — «Nachrichten von der Akad. der Wissenschaften zu Göttingen. Philol. -hist. Klasse. Neue Folge. Fachgruppe IV (= Nachrichten aus der Neueren Philologie und Literaturwissenschaft. 3. Bd. 1940–1941). Göttingen, 1941.

<sup>25</sup> См.: Казанский Н. Н. Стесихор. Фрагменты. — «Вестник древней истории», 1985, №2, с. 225–245; его же. Проблемы ранней истории древнегреческого языка (языковая реконструкция и проблема языковой нормы). Автореф. докт. дисс., Л., 1990.

Изменяется ли теперь наш способ анализа «культурного текста»? Несомненно, да. Уже после работы Э. Бенвениста кое-что сделано в этом направлении, и намечается новая методология.

Возьмем снова для примера наиболее устойчивые части какого-либо древнего «культурного текста» в его словесном облике — фиксированные, или устойчивые, словосочетания, или формулы. Такие, скажем, какие составляют своеобразие фольклорного текста или поэм Гомера. Долгое время казалось, что два-три классических этюда останутся здесь основными работами — как, например, А. Куна об общендоевропейской формуле «бессмертная слава» или А. Н. Веселовского «Из истории эпитета» (1896)<sup>26</sup>. Только 70 лет спустя на примере гомеровских текстов было показано, как работает механизм сохранения или изменения устойчивых словосочетаний-формул<sup>27</sup>. Оказалось, что изменения происходят первоначально под воздействием почти «механических» или «формальных» факторов: например, исчезает форма двойственного числа в дательном падеже существительных, она заменяется формой множественного числа; но, скажем, в родительном падеже такая замена по ритмическим законам стиха невозможна; поэтому родительный падеж сохраняется в архаической форме двойственного числа, и наличие этой формы слова обеспечивает сохранность всей формулы. Глубинные семантические отношения этим, конечно, не затронуты и соответственно в исследовании не освещены. Но в самое последнее время ряд авторов одновременно в разных странах снова и по-новому стали изучать семантику устойчивых словосочетаний в их культурном аспекте с помощью сравнительно-исторического метода<sup>28</sup>.

Если теперь учесть сказанное выше о новом понимании «текста», то по-новому представляется и его анализ (мы по-прежнему для примера рассуждаем все еще на материале формул). На первой ступени устанавливается «морфология формулы», в частности в связи со структурой стиха, если речь идет о стихотворном тексте. Выделяются архаические или, напротив, инновационные формы падежа, глагола и т.д. — то, что А. Хукстра в упомянутой выше работе удачно назвал «склонением» и «спряжением» формулы.

Далее в формуле выделяются инновационные замены, повлекшие семантические изменения (например, новая лексема на месте прежней, архаичной).

И наконец, старая и новая формы одной формулы, или две параллельные формулы, старая и новая, рассматриваются в семантическом пространстве «концептуализированной области». Здесь формулы могут представать как «мотивы» в семантике культуры.

Так (пример С. Г. Проскурина), др.-англ. (1) *weorold wendeth* 'мир вращается (по кругу)' и (2) *weorold gewiteth* 'мир уходит' представляют собой соответственно архаическую и инновационную формы одной и той же формулы. Но в то время, как первая принадлежит целиком языческому мировоззрению, вторая отражает новое, христианское представление о порядке мира, о его линейном движении, в котором было начало и

<sup>26</sup> См.: Веселовский А. Н. Историческая поэтика [Сост. В. М. Жирмунский]. М.—Л.: Худ. литер., 1940 (переиздание и частично первое издание неопубликованных работ А. Н. Веселовского конца XIX в.).

<sup>27</sup> Hoekstra A. Homeric modifications of formulaic prototypes. Studies in the development of Greek epic diction. — «Verhandelingen der Koninkl». Nederlandse Akad. van Wetensch., Afd. Letterkunde. N. R. Deel LXXXI, N<sup>o</sup>1 (1965), 5–168.

<sup>28</sup> Толстой Н. И. К реконструкции праславянской фразеологии. — В сб.: Славянское языкознание: VII Междунар. съезд славистов. Доклады сов. делегации. М.: Наука, 1973; Watkins C. The comparison of formulaic sequences. — «IREX Conference on comparative linguistics». Austin (Texas), 1986 (a pre-print); Проскурина С. Г. Указ. соч., с. 12–14. Но начало этому, кажется не замеченное последующими исследователями, было положено работой «классика»: Зелинский Ф. Ф. Рудиментарные мотивы в греческой трагедии. Одесса, 1912 (брошюра, 9 стр.).

будет конец. Последнее в свою очередь должно быть поставлено в связь с «линейным временем», берущим начало в древнееврейской библейской культуре.

Теперь, когда мы таким образом обрисовали инновации — уже не текстов, а работы исследователей над текстами, — мы неожиданно обнаруживаем, что основы всего этого теоретического подхода были намечены уже очень давно, но оставались как бы вне поля зрения позднейших исследователей. Впрочем, здесь нужно видеть не какое-либо пренебрежение, либо невнимательность, или случайность, а закономерность: отсутствовала та общая позиция, та новая точка зрения, с которой только и можно было заметить целое. Она сложилась в работах Э. Бенвениста. Упомянем хотя бы трех из «давних» — А. А. Потебню (1835–1891), с его учением об исторических «заменах частей речи» (в текстах), Ф. Ф. Зелинского (1859–1944) и его понятие «рудиментарных мотивов» в древнегреческой трагедии и Германа Узенера (1834–1905). Работа Г. Узенера об именах богов в индоевропейской культуре остается очень значимой<sup>29</sup>. Но было забыто, что Узенер предполагал различать «морфологию» мотивов, например в сравнительной мифологии, и их «синтаксис», сцепление в тексты<sup>30</sup>. И это как раз то, что становится теперь очень актуальным.

## 6

Одна линия осталась не намеченной, а может быть, даже и не замеченной Э. Бенвенистом в его книге. Мы имеем в виду глубокий водораздел индоевропейской культуры — между язычеством и христианством. Взглянем на хронологическую таблицу языков в конце книги. Черта — начало нашей эры («от Рождества Христова») — разделяет ее на две почти равные части: не меньше языков засвидетельствовано в памятниках до н.э., чем в памятниках н.э. Но это лишь количественная сторона. Глубокий качественный перелом отделяет языческий мир индоевропейской культуры от христианского. Э. Бенвенист уделил этому, к сожалению, мало внимания. (Между тем, как мы уже отметили выше, наибольшее количество авторских ссылок приходится на разделы «Религия» и смежные. И это, конечно, не случайно: автор нуждался в таких отсылках.) Правда, можно было бы подумать, что эта тема находится за пределами данной книги. Как целое, как специальная тема — конечно, да. Но дело в том, что многие мелкие и, казалось бы, частные изменения в европейской (индоевропейской) культуре, начиная от устройства семьи, организации власти, концепта власти, от мифологии и т.д. и до семантики отдельных слов, запечатлены этим великим переломом — от язычества к христианству. Взглянем на некоторые детали.

Резюме главы 15 (книги 1-й) у Э. Бенвениста прекрасно формулирует ядро проблемы: «Точное формальное соответствие между лат. *crēdo* 'верю' и скр. *śrad-dhá-* гарантирует древность этого общего индоевропейского достояния. Анализ употреблений *śrad-dhá-* в Ригведе обнаруживает в этом слове смысл (сигнификат) 'акт доверия (оказываемого богу), влекущий за собой возмещение (в виде божеской милости, ниспосылаемой верующему)'. Языковой носитель этого сложного концепта, и.е. термин *\*kred-*, обнаруживается, с другой стороны, уже во внерелигиозном проявлении, в лат. *crēdo* 'доверять какую-либо вещь и быть при этом уверенным, что она будет получена назад'».

Но где здесь столь важное для культуры понятие 'верить', лат. *credere*, в христианском смысле?

<sup>29</sup> Usener H. Die Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung. Bonn, 1896.

<sup>30</sup> На это обратил внимание другой проницательный исследователь индоевропейской культуры, А. Дитерих, в некрологе Узенера: Dietrich A. Kleine Schriften. Teubner, Leipzig und Berlin, 1911, S. 23.

В главе «Личная преданность» («La fidélité personnelle») (с. 95), рассматривая на примере переводов Евангелий значения готских слов, Бенвенист замечает: «Итак, в готском языке (речь идет о глаголе *beidan* 'верить'. — Ю. С.) нет никакого разрыва с древним смыслом и.-е. \**bheidh-*, но лишь эволюция от 'возлагать свое доверие на кого-либо или на что-либо' к 'ждать'; и даже в тех случаях, когда этот глагол берется в самом тривиальном значении, он всегда связан с понятием 'необманутого ожидания'». Но сводится ли к этому понятие 'верить', 'верить в Бога'?<sup>31</sup>

Сам Э. Бенвенист несколькими строками ниже (с. 95) говорит, что еще А. Мейе (в 1922 г.) показал, что древняя связь между двумя разнокоренными словами латинского языка — глаголом *credo* и существительным *fidēs* 'вера' — снова ожила с христианством; что же касается германских языков, то в ослаблении старого смысла этой группы слов сыграло роль новое выражение веры и преданности, а именно *Treue* и родственные термины (о последнем см. здесь, с. 85)<sup>32</sup>.

Мы не обнаруживаем в этом описании никаких следов или, напротив, предвестников нового, христианского концепта, который стал «разрывом» и «прорывом», но лишь его предпосылки. Все это закономерно и вполне понятно. Но вот вопрос: неужели христианское понятие «верить» не наложило печати на семантику соответствующих индоевропейских слов и новый мир получил их в «чистом» индоевропейском виде? Э. Бенвенист был, по-видимому, склонен к такому ответу.

С такой общей позицией связано одно из самых тонких (и поэтому вряд ли опровержимое, хотя и очень доброжелательное) критических выступлений против концепции «смысла» («signification») Э. Бенвениста. Мы имеем в виду эту знаменитую католического историка философии Этьена Жильсона<sup>33</sup>. Как известно, в ряде работ Э. Бенвенист — аналогично англосаксонским лингвистам, предложившим различать «то, что имеет в виду предложение» (*the sentence means*) и «то, что имеет в виду человек, высказывающий предложение» (*the speaker means*), — ввел различие между двумя аспектами семиотики — «собственно семиотикой» и «семантикой». «Собственно семиотика, семиотическое» (*le sémiotique*) характеризуется как свойство языка, как заданный смысл слова-знака; «семантика, семантическое» (*le sémantique*) характеризуется как результат деятельности говорящего, который приводит в действие язык. Э. Жильсон, отстаивая единство семантики, по этому поводу замечает: «Я принадлежу как раз к тем, кто обычно живет в третьей сфере семиотики, которая, как нас уверяет г-н Э. Бенвенист, не существует. Для меня услышать слово-знак — это и есть воспринять смысл» (с. 273). Философ, не противореча различению, введенному г-ном Бенвенистом, говорит Э. Жильсон, все же будет считать, что, например, Стефан Малларме остается для нас одним и тем же и когда он пишет свою работу «Английские слова» для обучения школьников, и когда он создает воображаемый мир своей «Катастрофы Игитур». Э. Жильсон утверждает здесь важное и общее положение: он говорит о недостаточности лингвистического

<sup>31</sup> Заметим попутно, что за несколько лет до работы Э. Бенвениста древнеанглийский термин *dryht* (родств. нем. *Treu*) и слова этой семьи были исчерпывающе описаны в монографии: *D i c k E. S. A E. dryht und seine Sippe. Eine wortkündliche, kultur- und religionsgeschichtliche Betrachtung zur altgermanischen Glaubensvorstellung vom wachstümlichen Heil.* Münster: Verlag Aschendorff, 1965. Обширные разделы своей книги Э. Дик отвел взаимоотношениям языческих и христианских понятий 'Бог' (*Dryhten*), 'Возрождение' (*Dryht*) и др.

<sup>32</sup> Христианское понятие «вера» вообще формируется очень сложными путями. Вероятно, процесс его формирования следует представлять себе как некое «суммирование» во многом различных, хотя равно христианских, частных понятий, каждое из которых связано с определенным текстом или автором. Здесь снова становится видна важная роль текста. См. также статью «Вера» («Glaube») в XI томе «*Reallexikon für Antike und Christentum*». Hrsg. von Th. Klausen. Stuttgart: Hiermann Verlag, 1981, Bd. XI.

<sup>33</sup> *G i l s o n E. La forme et le sens.* — In: *G i l s o n E. Linguistique et philosophie. Essai sur les constantes philosophiques du langage.* Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1969, p. 263–282.

подхода к такому объекту, как «смысл» в культуре. Тем более это относится к смыслу такого понятия, как «вера».

В целом же в этой исследовательской области — «От язычества к христианству» — сделано в последнее время очень много. Подчеркнем еще раз уже упомянутый важнейший коллективный труд, обратив особое внимание на его подзаголовок: *Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt. Hrsg. von Theodor Klausen. Stuttgart: Heirseemann Verlag, 1950* —, словарь «Вещей и понятий» для со- и противопоставления христианства с античным миром. (К настоящему времени вышло 15 томов. — Bd. XV. *Hibernia — Hoffnung, 1991*).

В обширной (ок. 4 печ. л.) статье «Представление о боге» («*Gottesvorstellung*») Г. Дёррие отмечает решающий христианский перелом в этом представлении и продолжает: «Могут возразить, что в подчеркнутом нами противопоставлении — с одной стороны, варьирующее представление о боге, с другой, в христианском мире, — вера в одного Бога, — указан лишь один аспект многосторонней проблемы, что у нехристианских и христианских представлений есть еще много других общих, черт: бог как отец, как спаситель, как наставник, как искупитель и т. д. — и что по крайней мере учение о свойствах божества в античности соизмеримо с христианским учением. Однако это сходство имеет место лишь на языковом уровне, где терминология с той и другой стороны почти одна и та же. И именно это обстоятельство может ввести в заблуждение... Как раз такие важные аспекты понятия о боге, как «отец», «спаситель», «наставник», «искупитель», должны интерпретироваться независимо в контексте каждого данного автора»<sup>34</sup>. Г. Дёррие приводит далее пример: ученик Плотина Амелий пользуется случаем написать пролог к Евангелию от Иоанна для того, чтобы изложить платиновское учение о Логосе (см.: *Eusebius. Preparatio evangelica, 11, 19, 1/4*). Статья заканчивается выводом, к которому мы должны присоединиться: нигде в античном мире, ни в одном свидетельстве, мы не найдем хотя бы намека на представление о Боге, который со дня творения обнимает собою весь мир и руководит им, *ὃς περιέχει, ὃν περιέχεται* 'который обнимает собою все, сам же не объят ничем'.

Указанный словарь и вообще многие работы такого типа — заслуга главным образом протестантских (евангелических) теологов и историков культуры в Германии. Россия за последние 70 лет сильно отстала в этом отношении. Однако напомним, что много томная «Православная богословская энциклопедия»<sup>35</sup> была — и остается — трудом такого же масштаба. И именно в ней была напечатана замечательная, все еще целиком сохраняющая свое значение работа о греческом языке в этом плане, и в плане предлагаемой читателю книги Э. Бенвениста: *С о б о л е в с к и й С. И. Κοινή 'общий' греческий язык (по связи с библейским) (указ. Энциклопедия, т. IX, столб. 603–754 (статья). СПб., 1908, т. X (библиография к ней).*

Эта исследовательская работа возобновилась у нас только в самое последнее время — началась публикация «Материалов к Богословско-церковному словарю» («Богословские труды»). Сборник 27-й. М.: Изд-во Московской патриархии, 1986, с. 323–332, — здесь первый выпуск «Материалов»; «готовится в ознаменование 1000-летия крещения Руси... Замечания и предложения по поводу публикуемых материалов будут учтены редакцией при окончательном редактировании статей предполагаемого словаря»).

<sup>34</sup> Dörrie H. *Gottesvorstellung*. — In: *Reallexikon für Antike und Christentum*. Stuttgart: Heirseemann Verlag, 1981, Bd. XII, Kol. 152–153.

<sup>35</sup> См.: *Православная богословская энциклопедия*. Под ред. проф. А. П. Лопухина и проф. Н. Н. Голубовского. СПб. Т. 1, 1900—; издание оборвано революцией.

Посмотрим теперь, для удобства читателя, как организована книга Бенвениста изнутри, как она «устроена».

Во французском языке имеется три основных слова с общим (для них) значением 'словарь': 1) *le dictionnaire*, 2) *le vocabulaire*, 3) *le lexique*. Последнее, *le lexique*, означает обычно 'лексикон какого-либо писателя' или лексику какого-либо достаточно компактного социального явления, например 'лексикон рынка', 'лексикон театра'. Вообще говоря, этот термин мог бы быть приложим и к книге Бенвениста. Мешает этому лишь одно обстоятельство — эта книга гораздо более широка по охвату социальных явлений, чем это допустимо при слове *le lexique*. Можно применять его к отдельным словам или к частям (это в некоторых местах действительно и делается), но если уж называть всю книгу при помощи этого слова, то следовало бы скорее употребить его во множественном числе — *les lexiques de...* 'лексиконы индоевропейских..' и т. д. Но тогда было бы потеряно внутреннее единство книги.

Другой термин, *le dictionnaire*, означает обычно 'словарь в алфавитном порядке', т.е. 'лексикон, выравненный в порядке первых букв слов'. Очевидно, что для книги Бенвениста это мало подходит.

Остается третий термин, *le vocabulaire*, который означает 'лексикон', но лексикон достаточно полный или же лексикон достаточно обширной области, и притом не выравненный в простом алфавитном порядке. Так именно книга и названа.

Но таким образом мы подошли к следующему вопросу: каков же внутренний порядок лексикона Бенвениста, какова его внутренняя сеть?

Словарь Бенвениста принадлежит к типу «идеографических», или «аналитических», или «синтетических», или «топикальных», словарей (ср. англ. *topical dictionary*), или «словарей, построенных „от идей к словам“». А среди этих словарей, как известно, нет двух похожих, т.е. таких, внутренняя сеть которых была бы одной и той же. Но зато есть словари, которые более авторитетны, чем другие. Таковым является «Словарь индоевропейских синонимов» К. Бака<sup>36</sup>. Возьмем его как эталон для сравнения.

Словарь Бака во много раз превосходит словарь Бенвениста по количеству слов, но его внутренняя сеть отношений, пожалуй, проще, а может быть, даже и примитивнее (что нисколько не умаляет величайших достоинств словаря Бака — он прекрасно отвечает своему назначению).

Группы слов, соответственно и разделы словаря у Бака строятся на двух очень ясных и очень «компактных» основаниях: тематическом и генетическом. Т.е. в одну рубрику попадают слова одной определенной *тематической* группы (скажем, «Сельское хозяйство, растительность», «Владение, собственность, торговля», «Закон», «Религия и суеверия» и т.д.), но при этом сами группы — *общие по происхождению* (как говорит сам Бак, это «*semantically cogeneric groups*»).

Группы Бенвениста устроены по-другому. Семантически это также единые, компактные *тематические* группы, даже более компактные и узкие, чем у Бака. Но единство происхождения, «единство этимологии» для них не обязательно, это группы «синонимизированных явлений» в указанном нами выше смысле. Именно благодаря этой черте работа Э. Бенвениста оказывается чрезвычайно современной и актуальной и выгодно отличается от работ, организованных по этимологическому, или «архетипическому», признаку (т.е. по признаку «единого лексического архетипа» для группы). (Это достоинство работы Бенвениста мы подробно осветили выше.)

Каждая такая группа — *основная таксономическая единица* в словаре Бенвениста,

<sup>36</sup> См.: В u c k C. D. A dictionary of selected synonyms in the principal Indo-European languages. A contribution to the history of ideas. Chicago & London: The Univ. of Chicago Press, 1949 (1515 p.).

и она обычно совпадает с «главой» («chapitre») из 10–12, реже 15–16 или 18 страниц (по французскому оригиналу). (Имеется два отклонения: в томе II, кн. 3, главы 1 и 2 распадаются еще на подразделы; но причина этого, по-видимому, только в том, что глава 1 оказалась слишком длинной — 30 стр., а глава 2, по-видимому, лишь по редакторскому недосмотру.)

Главы имеют названия, но различного свойства. Иногда они называются обобщающим термином (напр., «Царь и его народ»), а иногда по основному слову (напр., «Rex»), т. е. тематический принцип выдержан не единообразно.

Основные таксономические группы, т. е. главы, далее группируются в «книги» (livres) (в кн. 1 имеется отклонение — «sections»). Эти книги также имеют названия, здесь уже вполне обобщающие. Таким образом, название книги дается не словом индоевропейского лексикона, который является предметом анализа автора, а словом французского языка автора, т. е. по отношению к анализируемым языкам термином «метаязыка».

Такова основная семантическая сеть отношений. Она уже позволяла бы, если бы возникла в том необходимость, легко, на современном уровне формализовать словарь Бенвениста. Сравним пример такой формализации (слово «радость» в лексиконе Спинозы), проведенной нашим безвременно скончавшимся лингвистом-теоретиком Ю. К. Лекомцевым и его замечательное теоретическое обобщение формализаций этого типа<sup>37</sup>.

Но сеть отношений в словаре Э. Бенвениста этим не исчерпывается. У нее есть, кроме того, более низкий и более высокий уровни.

Более низкий уровень семантических отношений представлен внутри каждой главы, и он, естественно, в каждой главе специфический, в соответствии с основной таксономической группой. (Термин «специфический» — специфические значения, специфические условия того или иного языка и т. п. — часто возникает в работе Э. Бенвениста.) Однако во всех главах есть и нечто общее: везде последовательно проводится направление отношений от обозначаемой вещи, от «денотата» (в терминологии Бенвениста, «от десигната») — к понятию, или смыслу, «к сигнификату». И конечно, везде при этом действует оппозитивный принцип, в особенности принцип «бинарных семантических оппозиций» между словами или их значениями, с помощью чего легко выявляются «интегральные» и «дифференциальные» семантические признаки каждого слова. Эта «инфраструктура» — основное достоинство словаря Э. Бенвениста; благодаря ее выявлению и блестящим демонстрациям в действии словарь становится тончайшим исследованием культуры. (Посмотрим ниже, как он сам пишет об этом в своем Предисловии.)

Более высокий уровень семантической сети в словаре Э. Бенвениста, а это «Книги» («Livres»), составляет проблему. Собственно говоря, он не исследуется, а просто постулируется, или «задается».

Проблема состоит в том, что он «задается», по-видимому, двумя различными способами. Некоторые книги называются вполне последовательно индуктивно от материала более низкого уровня — глав (так, например, книга 1 второго тома, «Царская власть и ее привилегии»). Некоторые же, с большим «отскоком» от материала предшествующего уровня, глав, в сторону слишком высокого обобщения, как, например, книга 3 того же тома — «Религия».

Между тем если «царская власть» является в индоевропейском обществе «культурной ценностью», которая непосредственно осознается как таковая, т. е. как «власть» и как определенная «ценность», самими членами общества (и как раз поэтому имеет осо-

<sup>37</sup> См.: Лекомцев Ю. К. Введение в формальный язык лингвистики. М.: Наука, 1983, с. 16 и сл.

бые индоевропейские термины для своего именованья), то «религия» (в отличие, например, от «веры») — это не «ценность» члена общества, а категория метаязыка исследователя, и индоевропейское слово «религия» не случайно отсутствует. Сам Бенвенист прямо, хотя и другими словами, говорит об этом явлении — но применительно лишь к одному случаю: право (т. II, кн. 2, гл. 1 — начало) не имеет общеиндоевропейского термина и, следовательно, не имело общего концепта, не осознавалось как «установление» — в отличие, например, от понятия «царская власть».

Однако все это очень сложные и далеко еще не решенные проблемы и семантического описания, и вообще исследования культуры. Надо только помнить, что словарь Э. Бенвениста раскрывает не «экономику», «родственные отношения», «социальное устройство», «власть», «право», «религию» индоевропейских обществ, а компоненты этих социальных явлений, притом в той мере, в какой они являются «ценностями» в сознании этих обществ.

Но, наверное, поэтому делается «ценностью культуры» и сама работа замечательного французского ученого.

*Ю. Степанов  
Август 1992 г.*

Нашему труду, первый том которого\* перед читателем, мы дали достаточно развернутое заглавие. Этот труд — результат исследований, объектом которых явилась значительная часть индоевропейской лексики. Тем не менее природа слов, выбранных для изучения, применяемые нами методы и предлагаемые толкования требуют некоторых разъяснений.

Из всех языков мира индоевропейская семья языков позволяет проводить самые обширные в пространстве и времени, самые разнообразные, глубокие исследования. Это обусловлено тем, что названные языки распространены от Центральной Азии до Атлантики, засвидетельствованы письменными памятниками на протяжении почти четырех тысяч лет, связаны с культурами хотя и разного уровня развития, но одинаково древними, в том числе и такими, которые принадлежат к самым богатым из всех когда-либо существовавших в мире; наконец, на некоторых из этих языков возникла обширная литература, представляющая большую ценность. Это последнее обстоятельство обусловило и тот факт, что данные языки долгое время являлись едва ли не единственным объектом лингвистических исследований.

Термином «индоевропейский» обозначается семья языков, которые развились из одного общего языка и в результате постепенного разделения стали отличными друг от друга. Таким образом, мы имеем дело с величайшим событием глобального масштаба, которое мы можем охватить в целом благодаря тому, что, совершаясь на протяжении многих веков, оно распадается на ряд отдельных процессов, каждый из которых представляет собой историю отдельного языка.

Удивительным образом, несмотря на то что нам неизвестны этапы миграции и расселения народов, мы тем не менее с уверенностью можем указать народы, которые образовывали эту первоначальную общность, и назвать их индоевропейцами, исключив из нее все другие народы. Основания для этого дает язык, и только язык. Понятие «индоевропейский» относится прежде всего к языку, и если мы можем распространить его и на другие аспекты культуры, то только опираясь опять-таки на язык. Ни в одном другом языковом ареале понятие генетического родства не имеет столь точного смысла и столь ясного обоснования. В индоевропейских языках мы обнаруживаем образцовую модель отношений соответствия, которые позволяют выделить семью языков и реконструировать ее предыдущие состояния вплоть до первоначального единства.

\* Во франц. издании I и II-тома были опубликованы отдельными книгами. — *Прим. ред.*  
Здесь и далее звездочками обозначаются примечания редактора и переводчиков, цифрами — авторские примечания.

Вот уже в течение века сравнительное изучение индоевропейских языков протекает в двух противоположных, но дополняющих друг друга направлениях. С одной стороны, производятся реконструкции, опирающиеся на элементы, простые или сложные, которые, принадлежа различным языкам, допускают сравнение и позволяют восстановить общий прототип; это могут быть фонемы, целые слова, флексии и т. д. Таким образом, создаются модели, которые в свою очередь служат для новых реконструкций. С другой стороны, при исследовании в обратном направлении берется какая-либо твердо установленная индоевропейская форма и прослеживается судьба тех форм, которые произошли от нее, изучаются пути диалектной дифференциации и новые языковые единства, которые возникают в результате этого процесса. Элементы, унаследованные из общего языка, оказываются составными частями независимых структур отдельных языков; в этом случае они изменяются и приобретают новые значимости в составе заново создающихся оппозиций, которые они же и определяют. Поэтому, с одной стороны, необходимо изучать возможности реконструкции с привлечением многочисленных рядов соответствий, позволяющих обнаружить структуру их материала, с другой — необходимо изучать развитие отдельных языков, ибо в них берут начало, зарождаются инновации, которые видоизменяют прежнюю систему. Между этими двумя полюсами и действует компаративист, и усилия его направлены именно на разграничение унаследованных черт и инноваций, на выяснение как сходств, так и расхождений.

К общим условиям, проистекающим из применения сравнительного метода, добавляются особенности, свойственные сфере лексики, которой и посвящена данная книга.

Индоевропеисты уже давно заметили, что лексические соответствия между древними языками проливают свет на основные, прежде всего материальные, аспекты общей культуры; так были собраны свидетельства общего лексического наследия в области терминов родства, числительных, названий животных, металлов, сельскохозяйственных орудий и т. д. Целый ряд авторов начиная с XIX в. и до недавнего времени занимались составлением списков этих общих понятий, оказавшихся, в общем, очень полезными.

Наше исследование носит совершенно иной характер. Мы никоим образом не пытались составить заново перечень индоевропейских реалий, основываясь на важнейших лексических соответствиях. Напротив, большая часть рассматриваемых нами слов не принадлежит общей части словаря. Они имеют специфическое употребление в качестве терминов социальных институтов, но только в отдельных языках; и мы анализируем их и их связи в пределах индоевропейской семьи языков. Таким образом, наша задача — изучить образование и внутреннюю организацию терминологии социальных институтов.

Термин «институт» (institution) следует понимать здесь в широком смысле: это не только классические институты права, государства, религии, но и те менее заметные институты, которые обнаруживаются в производстве, повседневной жизни, социальных связях, в процессе речевого общения и образа мысли. В сущности, это безграничная тема, и целью нашей работы является исследование именно происхождения этой части словаря. Исходной точкой при этом нам обычно служит термин того или иного индоевропейского языка, чреватый дальнейшими широкими связями и ассоциациями, и на этой основе, начиная с прямого анализа особенностей его формы и смысла, его актуальных связей и противопоставлений, далее, посредством сравнения с родственными формами других языков, мы воссоздаем тот контекст, в котором сформировался этот термин, часто в результате глубоких преобразований. Таким образом, мы пытаемся восстановить лексические ряды, распавшиеся в результате эволюции, выявить скрытые структуры, свести воедино различные употребления технического характера и в то же время показать, как в языках происходит реорганизация системных различий и обновление семантического аппарата.

Изучение исторического и социологического аспектов этого процесса мы оставляем другим. Так, если мы исследуем греческий глагол *hēgēomai* и его производное *hēgemon*, то целью анализа является выяснение того, как образовалось понятие «гегемония», но в отвлечении от того факта, что гр. *hēgemonía* значило поочередно превосходство индивида либо нации или было эквивалентно лат. *imperium* и т. д.; здесь нас интересует только трудноуловимое отношение между термином власти, таким, как *hēgemon*, и глаголом *hēgēomai* в смысле 'думать, полагать'. Таким способом мы выясняем значение-сигнификат (*signification*) и оставляем другим заняться обозначением вещи (*désignation*). Когда мы обсуждаем германское слово *feudum* в связи с терминологией животноводства, то лишь попутно упоминаем феодальный строй. В таком случае историкам и социологам лучше будет видно, что они могут взять из нашего анализа, в котором не содержится никаких допущений экстралингвистического характера.

Таким образом, мы ограничиваем задачу лингвиста. Свой материал он черпает из обширной сокровищницы установленных соответствий, которые переходят без особых изменений из одного этимологического словаря в другой. Эти данные по своей природе довольно разнородны. Они черпаются из разных языков и входят в состав отличных друг от друга систем, каждая из которых имеет свое собственное непредсказуемое развитие. Прежде всего необходимо доказать, что выбранные формы соответствуют друг другу и являются продолжением одной и той же исходной формы; необходимо также объяснить их возможные различия, иногда значительные, как фонетического и морфологического, так и смыслового характера. Так, например, возможно сближение армянского *k'cup* 'сон' и латинского *somnus* 'сон', поскольку известны правила соответствий, которые позволяют восстановить общую форму *\*sworpo-*. Можно сблизить латинский глагол *capro* 'собирать' с немецким существительным *Herbst* 'осень', ибо *Herbst* в древневерхненемецком имело форму *herbist*, а *herbist* восходит к догерманской форме *\*karpisto-*, которая, собственно, значит '(время) наиболее удобное для сбора урожая' (ср. англ. *harvest*); это подтверждается и греческим существительным *καρπός* 'плоды земли, урожай'. Однако такое же простое и на первый взгляд такое же удовлетворительное сближение латинского корня *teks-* (в глаголе *texo*) и корня *taks-* в санскрите, форм, которые находятся в точном соответствии друг с другом, наталкивается на серьезное препятствие: лат. *texo* значит 'ткать', а скр. *taks* 'обтесывать топором'; невозможно понять, как одно из этих значений может быть производным от другого и от какого более древнего значения они оба могли бы происходить, поскольку в основе «ткачества» и «плотничества», по-видимому, нельзя найти какую-то общую технику.

Но даже и внутри одного языка формы одного и того же слова могут распадаться на разные группы, трудно согласуемые друг с другом. Так, от корня *\*bher-*, представленного в латинском языке в виде *fero*, образовались три разные группы производных, которые образуют столько же лексических семей: 1) *fero* 'вынашивать' (в смысле беременности, откуда *forda* 'беременная самка') составляет группу с *gesto*; 2) *fero* 'нести' в смысле 'быть чреватым' обозначает проявления судьбы, откуда *fors*, *fortuna* и их многочисленные производные, которые приводят также к понятию 'состояние, богатство'; 3) *fero* 'уносить' в смысле 'похищать' группируется с *ago* и соотносится с понятием хищения и добычи. Если мы привлечем для сравнения форму *bhar-* в санскрите, то у нас получится еще более пестрая картина: к указанным значениям добавится значение 'нести' в смысле 'брать на себя', откуда *bhartr-* 'муж'; значение 'везти', когда говорят о верховом животном, откуда 'ездить верхом' и т. д. Итак, если подробно изучить каждую из этих групп, то становится очевидным, что каждая группа представляет собой сплоченное лексическое множество, члены которого связаны между собой неким центральным понятием; в пределах такой группы и могут возникнуть термины, относящиеся к общественным институтам.

Мы старались показать, как слова, первоначально с мало различающимися значения-

ми, постепенно приобретали специализированные значения; так возникли группы слов, в которых отражены многовековая эволюция социальных институтов, становление новых видов деятельности, нового мировоззрения. В результате культурных контактов этот внутренний для того или иного отдельного языка процесс может оказать влияние и на другой язык. Так, лексические связи, установившиеся в греческом в результате внутреннего развития этого языка, послужили моделью, через перевод или прямое заимствование, для установления подобных же связей в латинском языке.

Мы старались подчеркнуть двойкий характер описываемых нами явлений: с одной стороны, сложное переплетение различных линий их развития, которое происходило в течение веков и даже тысячелетий и первоначальные факторы которого лингвист должен выявить; с другой стороны, имеется возможность все же выделить некоторые весьма общие тенденции, которые определяют конкретные направления развития. Мы можем понять их, обнаружить в них определенную структуру, рационально их упорядочить, если только сумеем подойти к их изучению непосредственно, отбросив упрощающие переводы, а также если мы сумеем установить определенные существенные различия, прежде всего то, на котором мы особенно настаиваем: различие между обозначением [денотатом] и значением-сигнификатом; без него все многочисленные дискуссии о «смысле» порождают лишь одну путаницу. Речь идет о том, чтобы с помощью сравнения и диахронического анализа выявить значение там, где вначале мы имеем лишь обозначение. Таким образом, временной параметр становится параметром объяснения.

Природа нашего исследования диктует и способы доказательства. Читатель не найдет здесь ни подробных обсуждений, ни библиографических отсылок. Материал нашего исследования можно найти в любом этимологическом словаре, но мы не можем указать на какие-либо предыдущие разыскания, с которыми можно было бы сравнить наши собственные. Все, о чем мы здесь говорим, представляет собой исследование «из первых рук», хотя и на использовавшемся другими материале. Мы пытались сделать изложение понятным для читателей-неспециалистов, не нарушая требований доказательности, но следует признать, что разнообразные разветвления и перекрестные связи, которые обнаруживались во время исследования, затрудняют последовательность изложения. Между обсуждаемыми темами нелегко провести четкие границы, и в нашей работе они неизбежно частично перемещаются, как это имеет место и в соответствующих областях лексики. И все же мы надеемся, что те, кто пожелает следовать до конца нашему изложению, найдут в нем предмет для размышлений общего характера, особенно в том, что касается возможности применения некоторых из предложенных нами моделей к изучению языков и культур, в отношении которых из-за отсутствия письменных свидетельств отсутствует историческая перспектива.

Настоящая работа возникла в результате нескольких циклов лекций, прочитанных во Французском коллеже (Collège de France), которые г-н Люсьен Гершель любезно согласился скомпоновать. Первая редакция подверглась серьезной переработке, часто текст переписывался заново, и некоторые темы получили новое развитие. Часть из них уже была освещена в более пространственных публикациях, на которые даются ссылки. Чтобы сделать изложение более доступным, по совету г-на Пьера Бурдьё, просмотревшего весь текст и сделавшего ряд ценных замечаний, каждой главе предпослано резюме. Эти краткие вводные тексты были составлены г-ном Жаном Лалло; он же подготовил рукопись к печати и составил список языков и указатель. Мы благодарим его за помощь и за то старание, которое он вложил в выполнение этой задачи.

*Эмиль Бенвенист*



---

Том первый

**ХОЗЯЙСТВО, СЕМЬЯ,  
ОБЩЕСТВО**



---

---

---

---

---

---

---

---

---

---

Надгробная стела Трасея и Эвандрии. Древняя Греция, 3-я четверть IV в. до н. э. Государственные музеи Берлина, ФРГ (Grabstele des Thraseas und der Euandria. 3. Viertel des 4. Jh. v. Ch. Staatliche Museen zu Berlin).

С любезного разрешения музея.

Отец семьи, Трасей, умер. Он уходит и рукопожатием прощается с женой. Стела иллюстрирует этот момент и одновременно самый дух античной – и, как нам думается, индоевропейской – семьи: достоинство, взаимное уважение и спокойствие. Разлука не вечна. Любящие встретятся вновь. На фронтоне стелы, кроме имени Трасея, читается и позднее подписанное имя Эвандрии; она скончалась позже и была похоронена рядом с мужем. О дочери, сидящей за матерью, не сказано ничего, кроме того, о чем говорит ее облик.

Ред.





# Книга первая

## ХОЗЯЙСТВО

### Раздел I

#### СКОТ И БОГАТСТВО

#### Глава 1

##### САМЕЦ И ПРОИЗВОДИТЕЛЬ

*Резюме.* В противоположность традиционным этимологиям в праиндоевропейском следует различать два понятия:

- понятие природного характера – «самец», и.-е. \*ers-,
- понятие функционального характера – «производитель», и.-е. \*wers-.

Сближение значений этих двух корней наблюдается только в санскрите и должно рассматриваться как вторичное явление.

Сначала мы рассмотрим некоторые термины, типичные для животноводства, и проанализируем терминологические разграничения, характерные для определенных его отраслей; в лексике, как и вообще в языке, различия одинаково поучительны, независимо от того, лежат ли они на поверхности или выявляются в результате анализа единой совокупности фактов. Основное различие, с необходимостью возникающее в скотоводческих обществах, – это различие животных мужского и женского пола. Оно обозначается с помощью слов, которые можно считать общепраиндоевропейскими, поскольку они обнаруживаются во многих языках, хотя и не всегда с одними и теми же морфологическими и лексическими детерминантами.

Для первого слова, которое мы хотим проанализировать, имеется ряд довольно твердо установленных соответствий, не лишенных, однако, вариативности; речь идет о названии самца:

скр.	{ ṛṣabha vṛṣabha	авест.	{ arəšan *varəšan	гр.	{ árṛēn ársēn
------	------------------------	--------	-------------------------	-----	---------------------

Мы постулируем существование в авестийском слова, которое лишь случайно не засвидетельствовано; однако оно предполагается наличием таких производных, как авест. varəšna- “мужской”, varəšni- “самец; племенной баран”.

В том же греческом мы обнаруживаем ряд несколько менее сходных форм: e(w)érsē (έ(ω)έρση), hérsai (έρσαι) (ср. форму с *v* в индо-иранских языках), смысл которых следующий: 1) в единственном числе они означают ‘дождь, роса’, в то время как 2) форма множественного числа применяется по отношению к животным; сюда же относится и лат. uerḡēs ‘домашний кабан’, обозначающее самца конкретного вида животного и имеющее соответствия в балтийских языках: лит. veĩšis ‘теленочек’, латыш. versis ‘бык, вол’. Все эти формы связаны с глагольным корнем \*wers-, обнаруживаемым в санскрит-

ском безличном глаголе *varsati* со значением 'дождить' (ср. гр. *eérsē*); с этим можно соотнести также ирл. *frass* 'дождь' < \**wr̥stā*.

Между этими глагольными и приведенными выше именными формами наблюдается определенное морфологическое различие, которое не помешало, однако, ни одному этимологу рассматривать эти формы вместе, но нас оно должно насторожить: с одной стороны, имеется форма с начальным *w*, с другой — форма с начальным гласным в индо-иранских языках; также и в греческой форме *ágr̥tēn* (*ἄρρητιν*) нет никакого *w*, в то время как в метрике гомеровского эпоса *eérsē* = *ewérsē*, откуда *hérsai*.

Компаративисты сделали из этого несоответствия чередование. Но до тех пор, пока у нас не будет достаточных оснований для допущения подобных «чередований», следует по возможности обходиться без них. В индоевропейской морфологии нельзя найти обоснования для объединения форм без *w*- с формами с *w*-.

Гипотеза о наличии в данном случае единой группы взаимосвязанных слов безосновательна; нет ни одного другого примера, который позволил бы постулировать чередование *w*-/ноль. Что же касается самого смысла соотносимых таким образом слов, то там, где анализ это позволяет, сближение, как будет показано ниже, осуществляется не без труда.

В санскрите *vṛṣabha*- и *ṛṣabha*- обнаруживают одинаковый способ словообразования и одинаковые особенности значения: 'мифологический бык' и 'самец вообще'; они также употребляются как эпитеты богов и героев. Напротив, в авестийском эти два слова (с *w* или без него) соотносятся с разными понятиями, и это несоответствие важно и за пределами индо-иранских языков; в иранском *arəšan* и \**varəšan* совершенно различны — в текстах Авесты *arəšan* всегда противопоставляется слову, которое обозначает самку, иногда это *xšathī* (чисто иранский термин), обычно же это *daēnu*. Этот последний термин — индо-иранский (ср. скр. *dhenu*) и входит в группу гр. *thēlus*, ср. скр. корень *dhay*- 'кормить грудью; питаться'; таким образом, в данном случае мы имеем дело со специфическим обозначением самки животного по ее функции.

Оппозиция *arəšan*- : *daēnu*- постоянна; в перечнях животных мы обнаруживаем два ряда терминов в том же порядке:

'лошадь'	<i>aspa-arəšan</i> -	<i>aspa-daēnu</i> -
'верблюды'	<i>uštra-arəšan</i> -	<i>ušta-daēnu</i> -
'корова'	<i>gau-arəšan</i> -	<i>gau-daēnu</i> -

Ав. *arəšan* вовсе не обозначает особый вид животного наподобие скр. *ṛṣabha*, которое, являясь наименованием не только быка, часто употребляется в этом значении. С *arəšan* ничего подобного не происходит; это слово обозначает просто самца в противопоставлении самке, и больше ничего.

Лексическое противопоставление «самец / самка» в авестийском может выражаться несколько по-иному: когда речь идет о человеке, употребляются слова *nar/xsathī*; второе слово представляет собой не что иное, как форму женского рода прилагательного, означающего 'королевский'; то есть оно значит 'королева'. Это может показаться несколько странным, но вовсе не невозможным, если вспомнить соответствие между гр. *gynē* 'женщина' и англ. *queen* 'королева'. Имеется также несколько незначительных вариантов: *nar/strī* — здесь второе слово является индо-иранским наименованием женщины, ср. со сложным словом *strīnāman* (ср. лат. *pōmen*) 'женского пола'; иногда наблюдается употребление *xšathī* в применении к животным. Все это не вызывает никаких сомнений, противопоставление здесь однозначно. За пределами иранского мы имеем такие точные соответствия форме *arəšan*, какие только можно пожелать; ср. гр. *ársēn*, *ágr̥tēn* с совершенно тем же значением, что и в авестийском: самец в противоположность самке, *ágr̥tēn* противопоставляется *thēlus*; этимологическое тождество двух терминов свидетельствует о пережитке общеиндоевропейской эпохи.

Рассмотрим теперь авестийское слово \*varəšaṇ. Оно выражает иное понятие — понятие *производителя*; это уже не характеристика некоего класса живых существ, а определение по функциональному признаку. Слово varəšaṇ (на самом деле varəšni-) употребляется совместно с названием барана для обозначения «племенного барана»: maēša-varəšni-; это словосложение не оставляет никаких сомнений относительно смысла целого. Впрочем, имеются также доказательства исторического порядка: в соответствии с фонетическими законами \*varəšaṇ дало в персидском gušaṇ, которое обозначает не «самца» (в персидском он обозначается формой, производной от paṅ), а именно «производителя».

Фактам иранских языков совершенно симметрично и по форме, и по смыслу латинское слово uertēs. Действительно, оно обозначает не самца (для самца есть слово sūs; к нему мы еще вернемся), а производителя; uertēs 'племенной хряк' употребляется совершенно так же, как и соответствующая ему авестийская форма \*varəšaṇ.

Какой вывод можно извлечь из нашего анализа? Именные основы \*ers- и \*wers-, считавшиеся до сих пор тождественными, на самом деле представляют собой разные формы и имеют совершенно разное значение; различны они и с морфологической точки зрения. Перед нами два слова, которые фонетически похожи («рифмуются»), которые могут накладываться друг на друга, но в действительности относятся к двум совершенно разным группам слов: одно обозначает «самца» в противоположность самке, другое же обозначает животное по его функции производителя потомства, а не вид животного, как первое слово. В санскрите же, и только в этом языке, произошло довольно тесное сближение между ṛṣabha- и vṛṣabha-. Благодаря тому что бык занимает видное место в мифологии, а ее стиль изобилует возвеличивающими эпитетами, два термина стали до такой степени эквивалентными, что первый стал употребляться с суффиксом, принадлежавшим ранее только второму.

Таков наш первый вывод. Его необходимо уточнить, обратив внимание на дальнейшее развитие изучаемых слов. Между гр. eērsē и hērsai, возможно, есть какая-то связь, но как ее определить? Форма единственного числа eērsē обозначает утреннюю изморось, росу. Кроме того, у Гомера один раз встречается форма множественного числа hērsai (Од. 9, 222); в пещере Полифема была устроена овчарня, в которой животные стояли по возрасту, отдельно взрослые животные, отдельно самые маленькие: hērsai. Но hērsai — это форма множественного числа от eērsē. Чтобы понять эту необычную ассоциацию, необходимо привлечь другие параллели в греческом: drósos значит 'капля росы', но drósos во множественном числе у Эсхила\* означает детенышей животных. Еще один факт подобного рода: слово psakás 'мелкий дождь' имеет производное psákalon 'новорожденный детеныш животного'. Эта лексическая связь объясняется следующим образом: совсем молодые животные уподобляются росе, только что выпавшим капелькам росы. Речь идет именно о новорожденных, о детенышах, которые только родились. Такое развитие смысла, характерное для греческого, вероятно, не могло бы иметь места, если бы \*wers- обозначало первоначально «самца» животного. Таким образом, можно считать твердо установленным, что в индоевропейском необходимо постулировать различие двух рядов терминов, которые сблизились и стали сходными только в индийских языках. Во всех же других языках имеются два различных лексических знака: один, \*ers-, означает 'самца' (гр. árgēn), другой, \*wers-, транспонирует первоначальное понятие «дождя» как оплодотворяющей влаги в понятие «производителя».

\* Как все нежное, молодое (Aesch. Ag. 141). — Прим. перев.

## Глава 2

### ЛЕКСИЧЕСКАЯ ОППОЗИЦИЯ SUS : PORCUS И ЕЕ ПЕРЕСМОТР

*Резюме.* Обычно делается следующее допущение:

1) и.-е. \*rogko- (лат. *porcus*) обозначает домашнюю свинью в противоположность дикой, обозначаемой словом \*sū- (лат. *sūs*);

2) разная представленность \*rogko- в и.-е. диалектах приводит к выводу, что разведением свиней занимались только те племена, которые обитали в Европе.

Однако при внимательном анализе обнаруживается следующее:

1) во всех тех языках, включая и латынь, в которых сохраняется противопоставление \*sū- : \*rogko-, оба слова относятся к домашней разновидности животного: \*rogko- обозначает 'поросенка' в противоположность взрослому животному, именуемому \*sū-;

2) в действительности \*rogko- засвидетельствовано не только в западной, но и в восточной части индоевропейского ареала. Следовательно, все индоевропейцы занимались когда-то разведением свиней, но этот вид хозяйственной деятельности рано исчез в Индии и Иране.

Латинский термин *ueggēs* входит в группу слов, обозначающих конкретный вид животных — свиней. Необходимо уточнить характер отношений между членами этого ряда обозначений свиньи в латыни, а именно между тремя терминами: *ueggēs*, *sūs*, *porcus*.

Оба слова — *sūs* и *porcus* — в одинаковой мере являются индоевропейскими; и то и другое имеют соответствия в большинстве индоевропейских языков. Каковы же их смысловые взаимоотношения? По общему мнению, здесь идет речь о противопоставлении дикой и домашней свиньи: *sūs* обозначает свинью в ее дикой разновидности, т. е. как 'кабана', далее свинью как вид вообще, а *porcus* обозначает только домашнюю свинью.

Предполагается, что в данном случае мы имеем дело с очень важным с точки зрения материальной культуры индоевропейцев разграничением, поскольку слово *sūs* засвидетельствовано во всех диалектах, от индо-иранских до кельтских, в то время как распространение слова *porcus* ограничено европейской частью индоевропейского ареала, и оно отсутствует в иранском. Такое несоответствие означает, что индоевропейцам была неизвестна домашняя свинья и одомашнивание этого животного произошло уже после распада индоевропейского единства, когда часть племен обосновалась в Европе.

Сегодня мы можем задать себе вопрос: каким образом подобная интерпретация могла считаться сама собой разумеющейся и что заставляло предполагать, будто различие между *sūs* и *porcus* отражает различие между дикой и домашней свиньей? Необходимо обратиться к латинским писателям — авторам сельскохозяйственных трактатов: к Катону, Варрону, Колумелле, — которые использовали в своих произведениях язык сельских жителей. Словом *sūs* они называют как домашнее, так и дикое животное. Конечно, можно встретить примеры, в которых *sūs* обозначает дикое животное, но

Варрон то же слово всегда употребляет для обозначения домашней свиньи: *minores pecudes* 'мелкий скот' — это *ouis, capra, sūs*, то есть животные домашние.

Другое доказательство предоставляет нам термин *suouetaurilia* 'жертвоприношение свиньи, овцы и быка', который означает тройную жертву во время обряда очищения; в этом термине фигурируют названия трех видов символических животных, из которых два последних (*ouis, taurus*), вне всякого сомнения, относятся к домашним животным, из чего следует, что и *sūs*, стоящее в том же ряду, также обозначает домашнее животное. Наше предположение подкрепляется тем фактом, что в Риме дикие животные никогда не использовались в качестве жертвенных. Также и гр. *hūs* (ὑς) (= лат. *sus*) во многих случаях обозначает домашнее животное. Конечно, различие между диким и домашним животным проводилось, но только с помощью определения: дикая свинья в отличие от домашней именовалась *hūs ágrios*. Таким образом, можно считать, что в доисторическую эпоху, предшествовавшую образованию латинского языка, и.е. \*su- = гр. *hūs* обозначало полезную, т. е. домашнюю, разновидность животного.

В других индоевропейских диалектах условия употребления этого слова иные. В индо-иранском *sū-* означает дикую свинью. Исторически засвидетельствованные формы, скр. *sukara*, авест. *hu-*, образованы от одной и той же основы. По Л. Блумфилду, следует исходить из *sūka-*, древней основы, к которой, по его мнению, затем был добавлен суффикс *-ra* по аналогии с другими названиями животных, такими, как *vuāghra* 'тигр'; *sūka-ra* же становится *sū+ka-ra*, букв. 'животное, производящее *sū*', в результате паронимической интерпретации. В иранском, кроме авест. *hu-*, обнаруживается также форма *xūk*, предполагающая \**hūkka*; следовательно, в индо-иранском имела форма с суффиксом *-k*, которая в индийском и авестийском ареалах относилась только к дикому виду. Дело в том, что в Индии и Иране в древности не занимались разведением свиней. В текстах нет никаких упоминаний об этом. Однако же, анализируя данные латинского языка, мы убедились в том, что в Европе одомашнивание свиньи произошло задолго до того, как сформировался латинский язык; наименование вида в целом употреблялось в нем уже для обозначения домашней разновидности. Именно в значении «домашняя свинья» почти всегда и употреблялось слово *sūs*; оно обозначало «кабана» лишь в таких контекстах, в которых употребление общего термина не порождало двусмысленности.

Изучая смысл слов, которые употреблялись в латыни для обозначения свиньи, мы сталкиваемся с проблемой, которая может показаться мелкой, но ее последствия довольно значительны. Если *sūs* является общим наименованием данного вида животных, но обычно обозначает домашнюю разновидность, то в этом случае исчезает предполагаемое обычно противопоставление *sūs* и *porcus*; оба слова, обозначая домашнюю свинью, оказываются синонимами. Подобный плеоназм вызывает удивление и заставляет внимательнее отнестись к тем фактам, которые помогают установить точное значение слова *porcus* (причем речь идет не о переводах, которые в этом отношении единодушны).

Мы можем начать наш анализ с термина, в котором название свиньи фигурирует в устойчивом соположении: *suouetaurilia*. Об этом термине мы уже говорили выше; он обозначает освященную обычаем тройку животных, приносимых в жертву во время очистительной церемонии. Форма *suouetaurilia* считается нерегулярной; действительно, перед нами

1) сложное слово, состоящее из трех элементов, однако подобные сложные слова засвидетельствованы в древних индоевропейских языках, ср. гр. *nykth-ēmeron* 'ночь и день; сутки'; поэтому здесь нет ничего необычного;

2) трудность фонетического порядка: форма *oue*, а не *oui*. Эта трудность может быть устранена, если выяснить точное значение термина и восстановить условия его создания. Это не обычное сложное слово, а соположение, причем не именных основ, а па-

дежных форм. Оно представляет собой последовательность трех форм аблатива: \*sū — древний аблатив от sūs (ср. sūbus, древняя форма множественного числа); oue — регулярная форма аблатива, и; наконец, taurō. Итак, мы имеем соположение трех форм аблатива, а целое воспринимается как единое слово с суффиксом прилагательного -ilis, -ilia, присоединенным к последнему элементу с элидированным -o. Каким образом возникло такое соположение? Оно было создано на основе ритуальной формулы, в которой название жертвенного животного стоит в аблативе: sū facere, букв. 'совершить жертвоприношение посредством свиньи', а не 'принести в жертву свинью'. *Facere + аблатив*, несомненно, является древней конструкцией, следовательно, речь идет о совершении священного обряда посредством трех названных животных. Перед нами древнее, освященное обычаем сочетание наименований трех видов животных, в котором sūs обозначает свинью как вид. Здесь надо обратиться к одной из глав трактата Катона «De agricultura» (141), известному тексту, в котором описывается обряд очищения полей, ритуал, совершаемый в частном порядке. В этом тексте, который столько раз использовали, цитировали и комментировали, говорится как раз о suoetaurilia. Приступая к жертвоприношению, владелец земельного участка должен был произнести следующие слова: suoetaurilibus lactentibus esto; это молитва, обращенная к Марсу, просьба, чтобы он принял suoetaurilia lactentia, трех совсем молодых, «молочных» животных. Молитва произносится затем еще раз в следующем виде: Mars, pater, eiusdem rei ergo, macte hisce suoetaurilibus lactentibus esto 'Отец Марс, во имя этого же будь славен вот этим жертвоприношением молодых животных'. Затем Катон продолжает: ubi porcum immolabis, agnum vitulumque, oportet... 'когда ты совершишь заклание porcus, agnus, vitulus, необходимо будет...'. Следовательно, жертвоприношение на самом деле включает трех животных, которые и называются здесь porcus, agnus, vitulus. Сравним термины молитвы: sūs, ovis, vitulus — и названия реально приносимых в жертву животных: porcus, agnus, vitulus. Эти названия следуют совершенно в том же порядке, обозначая жертвенных животных. Отсюда следует, что vitulus есть детеныш taurus, agnus — детеныш ovis, а porcus есть детеныш sūs; это выводится, так сказать, математически путем сопоставления ритуальных наименований и реальных видов жертвенных животных. Напрашивается вывод: porcus может означать только «поросенка». Различие между sūs и porcus вовсе не есть различие между диким и домашним животным; речь идет о возрастном различии, sūs — это взрослое животное, а porcus — молодое. Есть еще один текст, который поможет нам увидеть истину. В сочинении Варрона «De re rustica» (кн. II, гл. 1) рассказывается об уходе за животными и автор дает ряд наставлений хозяевам. Молодых животных можно отнимать от матки только через несколько месяцев после их рождения: agni 'ягнята' — через четыре месяца, haedi 'козлята' — через три месяца, porci 'поросята' — через два месяца. Таким образом, наименование porcus параллельно наименованиям agnus и haedus. Мы могли бы переписать большую часть этой главы, так много там подобных примеров. Варрон учит, что sues хорошей породы можно узнать а progenie 'по потомству': si multos porcos pariunt 'если они приносят много porci'. Что касается кормления, то porcus обычно оставляют на два месяца cum matribus 'с матерью', и немного далее: porci qui nati hieme fiunt exiles propter frigora 'porci, родившиеся зимой, бывают хилыми из-за холодов'; здесь показательна связь между porcus и mater.

В религиозной лексике обнаруживается следующий архаизм: porci, которым десять дней от роду, habentur puri 'считаются чистыми' и называются поэтому sacres 'священные' — древняя форма вместо sacri от прилагательного \*sacris; sacres porci — это очень древнее выражение, означающее 'десятидневные porci'. Так же часто встречается выражение lactens porcus 'молочный поросенок', но никогда \*lactens sūs. Встречается уменьшительная форма porculus или porcillus 'поросенок', подобно agnus/agnellus 'ягненок/ягненок', vitulus/vitellus 'теленочек/теленочек', но нет формы \*sūculus; название

взрослого животного не допускает диминутива. Таким образом, значение слова *porcus* – а в этом тексте оно встречается раз сорок! – постоянно. Оно остается таковым и у более поздних авторов. Цицерон использует это слово в том же значении: по поводу некоей *uilla* ‘поместье’ он пишет: *abundat porco, haedo, agno* ‘изобилует поросятами, козлятами, ягнятами’; здесь *porci* фигурируют наряду с названиями других молодых животных *haedi* ‘козлята’ и *agni* ‘ягнята’. Нам известны два слова со значением ‘свинарь’: *sūbulcus* ‘тот, кто выращивает *sues*’ (параллельно *būbulcus* ‘волопас’) и *porculator* ‘свиновод’; какой смысл имело бы создавать два различных термина, если слова *sūs* и *porcus* равнозначны? В действительности же *porculator* ухаживал за поросятами, требующими особого ухода, а *sūbulcus* – за взрослыми свиньями. Итак, можно считать твердо установленным, что в древней латыни всегда, вплоть до классического периода, слово *porcus* означало не что иное, как «поросенок». Теперь нам понятна разница в значении двух терминов; удивительно только, что до сих пор она не была замечена и укоренился ошибочный перевод такого довольно обычного слова, как *porcus*. Противопоставление *sūs* и *porcus* совершенно аналогично противопоставлению гр. *hūs, sūs* (ῥς, οῦς) и *khōiros* (χοῖρος). Это различие очень важно; в семейном или общественном культе жертвенным животным чаще всего являлся *porcus*, поросенок.

То, что для нас является открытием, было хорошо известно латинянам; Варрон точно подметил эквивалентность греческого и латинского слов, хотя и предложил при этом фантастическую этимологизацию. «*De re rustica*», II, 1: *porcus graecum est nomen... quod nunc eum vocant khōiron*: ‘...*porcus* – это греческое слово, сейчас его называют *khōiron*’. Следовательно, он знал, что *porcus* значит совершенно то же, что и *khōiros*. Но слово *porcus* бытовало не только в латыни, оно обнаруживается и в других италийских языках. Совершенно аналогично противопоставление *si* и *purka* в умбрском языке, в Игувинских таблицах – тексте ритуального характера, где фигурируют оба эти слова. Необходимо выяснить, каково их противопоставление в этом языке.

Перевод Игувинских таблиц дается обычно по-латыни, что не придает ему достаточной ясности. Однако обратимся к прилагательным, которые сопровождают *si* и *porco*. С одной стороны, мы имеем *si*, которое сочетается с *kumia*, переводимым как *grauida* ‘беременная’, и с *filiu*, переводимым как *lactens* ‘молочный’; с другой стороны, имеется *purka*. Но *lactens* не может сочетаться с *sūs* в латинском языке. В таком случае различие в умбрском становится непонятным: если умбрское слово *si* может означать животное, определяемое как *grauida* ‘беременная’ и *lactens* ‘молочный’, что же тогда обозначает *porcus*? Поскольку одно и то же слово применяется в отношении к взрослому животному и к новорожденному, различие в наименовании ничем не оправдано и *purka* становится излишним.

Почему же в ритуальном тексте, отличающемся большой точностью, соблюдается это различие: в одном месте употребляется *si*, а в другом – *purka*? На самом деле суть проблемы заключается в значении слова *filiu*. Кроме общепринятого перевода, существует и другая возможность интерпретации. Слово *filiu* можно толковать двояким образом: или как *lactens* ‘молочный’, или же как *lactans* ‘кормящий грудью’. Действительно, *filiu* родственно гр. *thêlus* и лат. *femina*, которое и значит ‘та, которая кормит грудью’; гр. *thêlus* имеет то же значение. В ирландском и литовском разновидность этого корня с суффиксом -i- употребляется для обозначения кормящей самки: лит. *pig̃m-delù* ‘животное, которое вскармливает детеныша в первый раз’. Следовательно, мы можем интерпретировать умбрское *filiu* не как *lactens*, а как *lactans*. Свиноматка определяется то как *grauida*, то как *lactans* в зависимости от того, опоросилась она или нет. В таком случае слово *purka* является наименованием детеныша, оно значит ‘поросенок’, как и лат. *porcus*. Ситуация, которая ранее представлялась совершенно непонятной, становится ясной. Итак, мы можем с уверенностью утверждать, что различие, наблюдае-

мое в латинском и умбрском, есть унаследованное лексическое различие. Фактически оно унаследовано итальянскими языками из более древнего состояния.

В кельтских языках существительное, фонетически соответствующее слову *rogcus*, т. е. ирл. *ogs*, всегда приводится в ряду слов, соотносимых с *rogcus*, и переводится как 'свинья'. Однако в подробном словаре Ирландской академии дается ожидаемое нами уточнение; в нем *ogs* переводится как 'молодая свинья'; таким образом, итальянская и кельтская серии соответствий оказываются объединенными одним значением.

В древнегерманском два соответствующих слова представлены производными формами; с одной стороны, имеется *swein* (нем. *Schwein*), с другой — *farh*, *farhili* (нем. *Ferkel*). В данном случае, и на это указывают современные формы, слово *Ferkel* значит 'поросенок', представляя собой диминутив, в то время как слово *swein* 'свинья', производное от *sū-*, не является диминутивом. Германское соответствие слову *rogcus* имеет совершенно четкое значение 'молодая свинья', которое оно сохраняет издревле. Обратимся, наконец, к славянским и балтийским языкам. Лит. *paŗšas*, слав. *praŗę* (откуда русское слово *поросенок*, являющееся формой диминутива к последнему) противопоставляются слову *svin*. Но славянское и балтийское *\*paŗŗa-*, соответствующее *rogcus*, значит 'поросенок'. Таким образом, в славянских языках мы имеем то же противопоставление, что и в германских. Мы могли бы провести наше доказательство, выбрав две противоположные исходные точки; если исходить из германских и славянских языков, то можно прийти к точно такому же выводу, что и в случае, если бы мы исходили из латинского языка, не опираясь ни на какие предвзятые мнения. Так или иначе, все данные согласуются между собой, и лексические соотношения оказываются идентичными во всех западных индоевропейских диалектах.

Новая проблема возникает при противопоставлении двух терминов уже в общевропейском плане. Распределение двух форм представлено неравномерно. Форма *\*sū-* относится к общеиндоевропейской лексике; она засвидетельствована как в индоиранском, так и во всех собственно европейских диалектах, в то время как *\*rogko* присутствует только в европейских диалектах индоевропейского, но не в индоиранском.

На основе такого распределения по диалектам и на основе того значения, которое приписывалось *\*sū-* и *\*rogko-*, был сделан вывод, что индоевропейцы знали лишь дикую разновидность свиньи. Полагали, что само значение слова *rogcus* указывает на то, что разведение этого животного началось именно в Европе уже после установления определенных этнических границ.

Однако реконструкция подлинных значений данных слов заставляет по-иному взглянуть на эту проблему. Она приобретает иной смысл, ибо теперь противопоставление имеет вид «взрослый/новорожденный», а не «дикий/домашний». Почему же тогда название новорожденного животного (*\*rogko-*) не имеет того же ареала распространения, что и наименование взрослого животного (*\*sū-*)? Но действительно ли ареалы распространения *sūs* и *rogcus* настолько не совпадают? Все рассуждения основывались на том доводе, что в индоиранском ареале не осталось и следов от *rogcus*. Между тем решение этой проблемы продвинулось далеко вперед, и традиционные утверждения должны быть сегодня пересмотрены.

То же слово *\*rogkos* засвидетельствовано в соседнем ареале, относящемся, однако, к совсем иной языковой семье, а именно финно-угорской: финское *porras*, мордовское *purrs*, коми-зырянское *porŗ*.

Все согласны в том, что в данном случае мы имеем дело с общим заимствованием в финно-угорские языки формы на *-s* из индоевропейского языка определенного периода; но в какое же время проникло это слово в финно-угорские языки?

Прежде всего отметим, что значение заимствованного слова определяется совершенно точно, в финском оно значит 'поросенок, детеныш свиньи'; в других языках лексические соотношения менее определены, но данный смысл весьма вероятен. Уже давно

была замечена связь этого слова с индоевропейскими формами, обсуждалась возможная хронология заимствования. Представляется твердо установленным, что финская форма *porſas* предполагает основу на *-o*; финаль *-as* является адаптацией этой основы, при которой *-o* заменяется на *-a*, ибо в финно-угорском не допускается *-o* во втором слоге: *\*porso* становится *porſa*. Корень *\*porso* обнаруживает характерную палатализацию  $k > s$ . В исходной форме, заимствованной финно-угорским, уже имелась эта палатализация, которая произошла до перехода коренной гласной *-o* в *-a*; последняя характерна для индо-иранского состояния, в котором теоретически восстанавливаемая форма должна иметь следующий вид: индийское *\*paṛśa*, иранское *\*paṛša*, индо-иранское *\*paṛśa*. Фонетический же облик заимствования в финно-угорском возвращает нас к той стадии, которая предшествовала индо-иранской, но следовала за общеиндоевропейской стадией, характеризовавшейся сохранением *k*. Таким образом, речь идет о древнем диалектном состоянии, которое предшествовало выделению индо-иранского. Вот к какому выводу приходят финноугроведы. Однако они наталкиваются на следующую трудность: та форма, которая предполагается заимствованием и которая существовала в период, предшествовавший выделению индо-иранского, не засвидетельствована в самом индо-иранском; этот факт поставил под сомнение определенность выводов.

Но недавно эта форма была обнаружена и в восточной части индоевропейского ареала. Открытие несколько лет назад среднеиранского восточного диалекта — хотанского — привело к обнаружению слова *paſa*, генитив *paſā*, которое означает свинью. Это значение установлено точно, так как речь идет о текстах, переведенных с санскрита и с тибетского, в которых встречаются датировки по восточному календарю с животной символикой; в нем имеется год свиньи и месяц свиньи. Таким образом, хотанский позволяет нам восстановить ожидаемую индо-иранскую форму *paṛśa* и дает нам доказательство того, что слово *\*rogko-* было известно и в индо-иранском ареале.

В результате отрицательный довод не имеет более силы. Разумеется, в индийских языках не осталось никакого следа от *\*rogko-*, но подобное слово подвержено всякого рода случайностям. Есть народы, которые по религиозным соображениям исключили свинью из ритуала жертвоприношения и не употребляют ее мясо в пищу, в то время как народы Европы очень ценят это животное. Теперь мы знаем, что соответствующее слово существовало и в иранском. Поэтому нет никаких препятствий для допущения, что в принципе индоевропейская основа *\*rogko-* является общей для всех диалектов; мы обнаружили ее наличие в восточноиранском, а заимствования в финно-угорских языках дают еще одно подтверждение этому.

Правда, пока мы не можем определить точно значение этого слова в хотанском, свидетельства которого относятся к позднему времени, к VII и VIII вв. н. э. Но поскольку *\*sū-* является общим для индо-иранских языков и языков Европы, то в случае, если и *\*rogko-* бытовало в иранском, оно должно было отличаться по значению от *\*sū-*. Предполагаемые или косвенно устанавливаемые особенности значения согласуются с достоверными фактами, извлеченными из текстов.

Все эти факты — существование уже в общеиндоевропейскую эпоху двух слов и дифференциация их значений, о которой мы говорили выше, — позволяют утверждать, что общеиндоевропейское слово *\*rogko-* обозначало 'детеныша свиньи'. Отрицательный вывод в рамках традиционной концепции не представляется более обоснованным: индоевропейцы занимались разведением свиней. Об этом свидетельствуют данные словаря, в котором проводится различие между *sūs* и *rogcus*, симметричное тому различию, которое обнаруживается среди наименований других домашних животных.

По поводу противопоставления *sūs* и *rogcus* необходимо также отметить, что данное лексическое различие позднее стало выражаться с помощью других слов. Противопоставление *sūs* : *rogcus* сохраняется на всем протяжении истории латинского языка вплоть до постклассического периода; однако затем значение *sūs* перешло к слову *rogcus*,

которое стало выполнять функции *sūs*; последнее слово к тому времени вышло из употребления.

В Рейхенауских глоссах, представляющих собой ценный памятник для изучения процесса перехода от латыни к французскому, слово *sūs* толкуется как *porcus salvaticus* (= 'дикая свинья'). Таким образом, *sūs* ограничило свое значение и стало обозначать только дикую свинью, а *porcus* заняло его место в качестве наименования «свиньи» вообще. Но необходимо было воссоздать слово, которое могло бы заменить *porcus* в его исходном значении; отсюда возникает *porcellus*, фр. *porcseau*.

Затем под влиянием языка Нового Завета, в котором *porcellus* значит 'свинья', для обозначения молодого животного прибегли к специальному термину *goret*. Произошло обновление выражения смыслового различия, но само это различие осталось неизменным; ведь здесь важно было сохранить разные наименования того, что различается в экстралингвистической реальности, в данном случае в сфере животноводства.

---

---

---

---

## ΠΡΟΒΑΤΟΝ И ГОМЕРОВСКОЕ ХОЗЯЙСТВО

*Резюме.* — Считалось, что термин *próbaton*, греческий по образованию, обозначает мелкий рогатый скот, впоследствии 'овца', потому что в стаде, состоящем из разных домашних животных, овцы обычно идут впереди стада (*pro-baínein*).

В этой главе показывается, что такое мнение неприемлемо:

- 1) *próbaton* изначально обозначает как крупный, так и мелкий рогатый скот;
- 2) у греков не было смешанных стад;
- 3) *probaínein* не означает 'идти во главе', 'идти впереди'.

На самом деле *próbaton* — форма ед. числа от *próbata* — должно быть сближено с *próbasis* 'движимое' имущество'. Овца называется *próbaton*, так как рассматривается как главный пример «имущества, которое передвигается», противопоставленного добру, которое хранится в сундуках (*keimēlia*).

Выше мы рассмотрели проблему, которая встает в связи с сосуществованием нескольких различных терминов, имеющих внешне одинаковое значение в составе одного и того же языка или в составе некоторых индоевропейских языков. Аналогичная ситуация возникает в греческом языке, где мы также имеем для наименования одного вида животных, в данном случае овец, два термина: *ówis* (*ὄwis*) и *próbaton* (*πρόβατον*). Оба эти термина обозначают овцу, начиная с самых древних текстов.

Первый является древним, унаследованным из общего индоевропейского фонда; он сохранился в неизменном виде в греческом, в латыни, в санскрите и недавно был обнаружен в лувийском в форме *hawī-*. Второй термин ограничен греческим. Можно предположить, исходя из самой формы, его позднее возникновение.

У Гомера *ówis* и *próbaton* сосуществуют, затем *ówis* исчезает и остается *próbaton*; этот последний и сохраняется вплоть до настоящего времени. Возникает вопрос: зачем нужны два различных термина? Что обозначает новый термин? Ибо в отношении первого достаточно констатировать, что это — общеиндоевропейское слово, которое не поддается разложению на составные элементы.

Второй термин — *próbaton*, если его рассматривать безотносительно к тому, что он обозначает, — легко связать с гр. *probaíno* (*πρὸβαίνω*) 'идти, двигаться вперед'. Что же в точности означает это соотношение между словами «овца» и «идти», как его толковать? Существует объяснение немецкого компаративиста Ломмеля (L o m m e l 1914, 46-54), которое стало уже классическим и всюду подается как очевидное: *probaíno* означает 'идти вперед', тогда *próbaton*, по всей видимости, должно обозначать 'мелкий скот', так как он идет впереди. Но впереди чего? В некоторых африканских странах стадо формируется из животных нескольких видов, и впереди идут именно овцы. Отсюда *próbaton*, вероятно, обозначает животное, которое идет во главе стада, составленного из различ-

ных животных. Это объяснение, принятое Ваккернагелем, вошло в общий обиход и в таком виде фигурирует в словаре Лидделла — Скотта.

Именно к истории этого термина мы должны вернуться, чтобы посмотреть на примерах различных его употреблений, действительно ли развитие значения слова на протяжении того отрезка эволюции, который мы можем проследить, подтверждает предложенное толкование.

Прежде всего нужно заметить, что форма *gróbaton* не является наиболее обычной; первые примеры появляются во множественном числе, *tà gróbata*, — формы единственного числа в древнейших памятниках не засвидетельствовано. У Гомера и Геродота употребляется только множественное число, в особенности это касается Геродота, у которого найден 31 пример множественного числа и ни одного примера для единственного. В поэмах Гомера для обозначения животного используется *oîs* и никогда *gróbaton*. На самом деле единственная форма у Гомера — *gróbata*, и это не только морфологическая деталь. Мы должны говорить не о множественном числе, но о собирательном значении слова: *tà gróbata*. Форма же *gróbaton* — это именно то, что называется подчеркнуто единичным обозначением, сингулятивом: ср. отношение *tálanda* и *tálandon* — ‘весы’ и ‘ценность, сумма денег’; *dákrua* и *dákruon* — ‘плач’ и ‘слеза’. Общие названия животных чаще всего являются собирательными: *tà zôa* ‘животные’ древнее, чем *tò zôon* ‘живое существо, животное’. Имеется новый термин, греческого образования, который существует и в современном языке, — *tò álogon* (получивший специальное значение ‘лошадь’ уже в папирусах в самом начале нашей эры). Необходимо считать форму *tò álogon* сингулятивом от *tà áloga* ‘животные’, ‘неразумные’ — о животных самых привычных, самых полезных, т.е. о лошадях. Точно так же в латыни *animalia* — более древний термин, чем *animal*. Это очень распространенный тип обозначения: значительная часть названий животных является именами собирательными.

Но морфологические отношения между *tà gróbata* и *grobaínō* еще нужно уточнить. На первый взгляд *gróbaton* или *gróbata* представляются сложениями на *-batos*, отглагольным прилагательным, производным от *baínō*. Но оно в таком случае не имело бы здесь своего обычного смысла: например, *ábatos* ‘непроходимый’, *dúsbatos* ‘непроходимый, неприступный’, *diábatos* ‘проходимый, доступный’. Но таким образом они были бы лишены своего «нормального» значения: например, все приведенные формы характеризуются пассивным значением — ‘то, что пройдено’, а определение придается им первым элементом сложной формы, как ‘то, что можно пройти, преодолеть’. Также пассивное значение имеет простое прилагательное *batós* (*βατός*) ‘доступный’. Другое значение появляется в таких сложных формах, как *hupsíbatos* с активным значением ‘тот, кто поднялся высоко; высоко ходящий’.

Но слову *gróbaton*, второй элемент которого функционирует как причастие настоящего времени ‘идуций’, не подходит ни активное, ни пассивное значение. В действительности античные грамматисты различают *gróbaton* и прилагательные на *-batos*; по их мнению, дательным падежом мн. числа от *gróbaton* является *gróbasi* (*πρόβασι*), и, таким образом, мы имеем здесь основу на согласный; *pro-bat-* (*про-ват*) является единственной формой, которая объясняет дательный падеж, и именно она должна быть постулирована. Она может быть обоснована с морфологической точки зрения, потому что имеются корневые суффиксированные формы на *-t-* (ср. скр. *-jit-*; *ksit-*), которые греческий приспособил к более обычному суффиксальному типу и к более обычной флективной категории: санскритскому *paṅi-ksit* соответствует в греческом *peri-ktít-ai* (Од. 11, 288), ср. лат. *sacer-dōt-*. Форма же *-thet-* приняла вид *thét-ēs*, что составляет один из способов приведения к норме архаичных и несколько отклоняющихся от общего правила форм. Аналогичное явление, но другой способ мы видим в случае с *gróbaton*. Здесь прибегли к тематизации (что было облегчено наличием формы *gróbata*), для того чтобы нормализовать особую форму на *bat-*, которая свидетельствуется одновременно формой да-

тельного пад. множ. числа *próbasi* и значением причастия настоящего времени этого слова.

Теперь, когда мы рассмотрели морфологический аспект углубленно, взглянем на проблему смысла. По Ломмелю, как мы видели, *próbata* обозначает мелкий скот, овец, как «тех животных, которые идут впереди стада». Для утверждения Ломмеля обязательным условием является то, что *próbata* — это, собственно, «мелкий скот». Действительно ли это — обычное употребление слова? Вовсе нет. Имеется большое количество примеров из литературных текстов и античной диалектной эпиграфики.

Прежде всего, у Гомера, Ил. 23, 550: «в твоём доме много золота, бронзы, *próbata* и служанок»; что же обозначает здесь *próbata*? Очевидно, «скот» в общем значении, поскольку здесь специально не выделяется никакой особый вид скота. Геродот пишет *τὰ λεπτὰ τῶν προβάτων*, чтобы сказать «мелкий скот», что было бы абсурдным, если бы уже *próbata* обозначало «мелкий скот». Отсюда вытекает, что это скот без специального указания на его вид и величину. Мы можем утверждать после изучения всех этих примеров, что у Геродота этот термин обозначает любой скот, крупный или мелкий. У Гипократа, который пишет на древнеионийском и словарь которого представляет большой интерес, мы находим явное противопоставление *próbata* / *ánthrōpoi*, животные/люди.

А вот довод — пример из аркадской надписи, относящейся к Афине Амитской в Тегее: *τὸ μὲν μέζον πρόβατον ... τὸ δὲ μεῖον* ‘крупный и мелкий *próbaton*’\*, рядом есть еще один похожий пример с *μεῖος* ‘меньший’ и *μεῖζων* ‘большой’. Все свидетельствует о том, что это слово обозначает весь скот в целом, пока еще без выделения отдельных его видов. Можно определить момент, когда смысл сузился до смысла ‘мелкий скот’. Это произошло в аттическом диалекте.

Нет необходимости идти далее: если *próbata* означает прежде всего и везде ‘скот’ вообще, то становится невозможным основывать предысторию термина на значении ‘мелкий скот’, значении относительно позднем.

Второй важный пункт: существовали ли в доисторические времена в Греции большие смешанные стада, впереди которых шли овцы? Как нам говорят, такой обычай есть в Африке. Но здесь, в Греции, было ли заведено у пастухов собирать большие стада из различных животных? Мы не знаем прямых описаний, но имеем косвенные свидетельства о составе стад, это известные факты словаря, которые нам следует напомнить. Нет унифицированного наименования, ни однословного, ни композита, для обозначения стада, существуют только особые термины для наименований стад разных животных наряду со специальными словами для обозначения пастухов каждого из таких стад.

$\rho\acute{o}\ddot{\upsilon}$	исключительно для	стада овец (пастух <i>oiopólos</i> )
<i>agélé</i>	— ” —	стада быков, волов (пастух <i>boukólos</i> )
<i>subósiōn</i>	— ” —	стада свиней (пастух <i>subótēs</i> )
<i>aiπόλιον</i>	— ” —	стада коз (пастух <i>aiπόλος</i> )

Нужно отметить, что имя пастуха овец (*berbicarius*) образовано от *ówis*, а не от *próbaton*. Это различие существует также в других языках: в латыни *pecudes* обозначает ‘овцы’ (ср.  $\rho\acute{o}\ddot{\upsilon}$ ) в отличие от *argenta* ‘крупный рогатый скот’. Можно сравнить также английские термины *flock* и *herd*. В английском есть ряд слов, различающихся между собой в зависимости от вида животных. Итак, если мы находим только названия особых

\* Ср. также *τὸ μεῖον* в значении ‘жертвенный ягненок’. — Прим. ред.

стад, то это потому, что большие смешанные стада не существовали; каждый вид животных имел своего специального пастуха и имел отдельное пастбище.

Вот это и есть решающий аргумент против объяснения Ломмеля. Практика скотоводства в Греции является достаточно древней, поэтому можно полагать, что задолго до гомеровской эпохи существовало разделение труда между пастухами. Мы обнаруживаем даже в микенском диалекте слово *suqota-*, соотносящееся с гомеровским *subōtēs*, и слово *qoukogo*, которое соотносится с *boukólos*; известно также микенское имя существительное *aikipata* 'козопас'. Нет ничего ни в традициях, ни в словаре, что позволяло бы предположить существование смешанных стад. Второй аргумент Ломмеля, таким образом, должен быть отброшен.

Тем не менее остается этимологическое соотношение *próbata/probaínō*, которое, казалось бы, придает слову *próbata* значение 'тот, кто идет впереди'. Но даже когда речь идет о глаголе с такой прозрачной формой, как *probaínō*, не нужно бояться верификации. Когда же перечитываешь примеры, замечаешь, что *probaínō* никогда не обозначает 'идти впереди, во главе', хотя все словари приводят именно это значение. Нужно еще посмотреть, на примеры какого типа они опираются, приводя это мнимое значение. В действительности наиболее частотным значением является 'идти, передвигаться, продвигаться вперед'; это значение не нуждается в доказательстве, соответствующие примеры сразу ясны; у Гомера (Ил. 13, 18) *κραίνα ποσὶ προβίβας* 'продвигаясь вперед быстрыми шагами'; у Лисия (169, 38) *προβεβήκως τῆ ηλικία* 'продвинувшийся вперед в возрасте, престарелый'. Здесь везде присутствует значение 'продвигаться вперед'.

Но ведь устанавливают и второе значение: 'идти впереди кого-либо', — а это уже нечто совершенно иное. Этот смысл подкрепляется тремя однотипными примерами из Гомера: *ὁ τε κράτει προβεβήκη* (Ил. 16, 54) 'кто превосходит силой других, кто превосходит других мощью', ср. еще Ил. 6,125; 23, 890. Но во всех этих отрывках перед нами форма перфекта и происходит серьезное смещение смысла перфекта и значения глагола: *probaínō* 'я продвигаюсь вперед, я устремляюсь вперед', также *probēbēka* 'я нахожусь в продвинутом состоянии'; также Ил. 10, 252: *ἄστρα δὲ δὴ προβεβήκε* — со значением 'ночь уже шла (букв. звезды уже продвинулись вперед)'. Итак, если говорят *προβεβήκε ἀπάντων* или *κράτει*, это означает, что находятся 'в позиции, продвинутой по отношению ко всем' или 'продвинуты в силе'. Действительно, у Гомера мы имеем (Ил. 6, 125) *πολὺ προβεβήκας ἀπάντων*, что означает 'сильно продвинутый по отношению ко всем'. Именно потому, что *probaínō* не значит 'идти впереди, во главе', а значит 'продвигаться вперед', ограничиваются этими примерами в перфекте, чтобы извлечь отсюда значение 'быть впереди кого-либо'. Но этот смысл иллюстрирует лишь обычное значение перфекта; что касается идеи превосходства, то она является результатом формы генитива-аблатива, обозначающей точку, начиная с которой находятся в продвинутом положении. Нет различия в значении глагола между *ἄστρα προβεβήκε* и всеми тремя приведенными примерами. Это единственный смысл, всегда один и тот же. Не следует подразделять его на категории, чтобы выявить различие в сходных примерах. В латыни есть различие между *progredior*, чему точно соответствует *probaínō*, и *praegredior* 'я иду впереди, во главе других'. Но *probaínō* соответствует только *progredior*.

Следовательно, *próbata* не обозначает 'тот, кто идет впереди стада'. Один за другим все доводы, опиравшиеся на это объяснение, отпадают: 1) *próbata* — это не 'мелкий скот'; 2) греческое стадо не является смешанным; 3) смысл *probaínō* не 'идти впереди, во главе', но 'продвигаться вперед'.

И что же у нас остается? Отношение между *próbata* и *probaínō*. Итак, нам нужно исходить из смысла 'продвигаться вперед', чтобы понять это соотношение: *próbata* — это 'то, что продвигается'; а что еще? Обозначение представляется необычным и несколько загадочным. Является ли это привилегией рогатого скота и не продвигаются ли 'вперед' обычно все животные?

Решение подсказывает термин, морфологически близкий слову *rgóbata*, который еще не принимался во внимание. Это гомеровское слово *rgóbasis* (*próbasis*), абстрактное производное на *-ti-* (*-ti-*) от того же глагола *rgobáinō*, которое встречается всего лишь один раз у Гомера, но в условиях, для нас идеальных (Од. 2,75) *keimēliá te rgóbasín te* 'недвижимое (лежащее) и движимое имущество'. Это гомеровское выражение обозначает 'богатство'. *Rgóbasis* — это слово на *-sis* из класса абстрактных слов, способных обозначать собирательное понятие. Способность к подобному обозначению иллюстрируется такими словами, как *árosis* 'пахота, обработка поля' и 'пашня как обработанная земля' (ср. французское выражение *marcher dans les labours* 'идти по пашне'); *ktêsis* 'обладание, владение', а *ktēmata* 'совокупность предметов обладания', подобно *árosis*, которое обозначает 'вспаханные земли в целом'.

Также и *rgóbasis* означает 'совокупность того, что называется *rgóbata*', и оппозиция *keimēlia/rgóbasis* употребляется по отношению к формам владения, соотносимым с двумя категориями, в соответствии с подразделением, которое являлось, по-видимому, важным в экономике гомеровского мира: *имущество лежащее, недвижимое/ имущество передвигающееся*. В итоге *rgóbasis* — это *бoа прoвaиwei* 'все, что движется вперед (т.е. об имуществе)'

Такой способ понимать богатство в этих двух формах напоминает, в самом общем виде, наше подразделение имущества на движимое и недвижимое. Для нас недвижимое имущество — это строения, движимое — наличные деньги и ценности. В гомеровской Греции это подразделение было весьма конкретным: то, что 'лежит' (*keítai*), *keimēlia*, драгоценные металлы в слитках, золото, медь, железо — противопоставляется *tà rgóbata*, т.е. 'имуществу на ногах', которое состоит из стад всякого рода скота. Таков действительный смысл слова *rgóbata*, который мы могли наблюдать у авторов.

Это объяснение открывает новую перспективу понимания экономики гомеровской цивилизации. Ломмель представлял себе крайне примитивный тип стад, которые образованы из громадного числа животных. В действительности же *rgóbata*, сближаемое с *rgóbasis*, указывает на социальную организацию, значительно более развитую. В гомеровском обществе богатство или имущество — это многогранная реальность, представляющая собой различные ценности, которые противопоставляются как *keimēlia* и *rgóbata*.

То же самое различие сохранялось в гораздо более позднюю эпоху в германской цивилизации. В скандинавских языках имеется обозначение, которое напоминает *rgóbata*. Это — исландское *gangandi fé* 'идуший скот', но где *fé* представляет *pecus* в германском значении, т.е. 'имущество, богатство'; гот. *faihu*, переводит гр. *argúrión* 'серебро, деньги'. Смысл этого выражения — 'передвигающееся богатство', и оно обозначает рогатый скот (см. ниже, в гл. 4). Еще одна возможность сближения (не более) представлена в хеттском слове *iyant-* 'баран', которое имеет форму причастия от *i-* (ср. гр. *eími*) 'идти, ходить ногами'. Еще точно неизвестно, обозначает ли это слово только барана как родовое имя, а не какой-либо частный вид. Если это значение подтвердится, сближение будет поразительным.

Таково главное. В остальном, когда речь идет о семантическом развитии, нет необходимости подробно останавливаться на эволюции, представленной многочисленными примерами во всех языках во все времена.

Смысл общего термина ограничивается за счет понятия доминирующего вида; это явление — факт общеизвестный и надежно засвидетельствованный. Например:

лат. <i>bestia</i> 'животное, зверь'	>	фр. <i>biche</i> 'лань'
»	>	энгадинский диалект <i>bescha</i> 'баран'
лат. <i>animal</i> 'живое существо, животное'	>	сев.-итал. диал.: <i>nimal</i> 'свинья'
»	>	другие регионы: <i>petal</i> 'бык, вол'.

Общим именем всегда обозначается самое обычное животное, т.е. тот вид, который наиболее представлен и является самым полезным в данной местности; как, например, итал. *pecora* 'овца' из лат. *pecus* 'скот'.

Таким образом, можно и *próbata* отнести к группам слов, которые постоянно обновляются. Конкретный смысл *próbaton* обусловлен местными условиями скотоводства; исходное значение, связанное со словом *próbaínō*, может быть понято лишь в рамках определенной экономической структуры<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> В целом для глав 1, 2, 3 см. нашу статью: Veneniste 1949, 74–103.

## Глава 4

### СКОТ И ДЕНЬГИ: PECU И PECUNIA

*Резюме.* – Для всех компаративистов и.е. \*реку означает 'скот', или, в более узком значении, 'овца'. Значение «богатство», когда это значение обнаруживается в этом слове или его производных (напр., лат. pecūnia), считается вторичным, и его рассматривают как результат семантического расширения слова, означавшего первоначально то, что было основным богатством, т. е. 'скот'.

Исследование \*реку и его производных в трех больших диалектах, где это слово представлено, — индо-иранском, итальянском, германском — заставляет пересмотреть традиционную интерпретацию, как бы перевернув ее: \*реку первоначально означает 'личное движимое имущество' и лишь позднее, посредством последовательных видовых уточнений термина, получает возможность — в некоторых языках — обозначать 'скот', 'мелкий скот', 'овца'. Эволюция этого слова параллельна эволюции rǝbata (см. гл. 3).

В экономическом словаре индоевропейских народов, занимавшихся скотоводством, особого внимания заслуживает термин \*реку, который представлен сразу в трех больших диалектных ареалах: индо-иранском, итальянском и германском (лит. rekus, наиболее вероятно, является заимствованием из германского или какого-нибудь из западных языков).

Все компаративисты едины во мнении, рассматривая \*реку как индоевропейское название скота и объясняя его как рефлекс корня \*рек- 'стричь'. Таким образом, согласно этой точке зрения, рассматриваемое слово первоначально употреблялось для обозначения собственно овцы, поскольку последняя является поставщиком шерсти, и лишь позднее, в результате вторичного развития стало использоваться для обозначения скота вообще. Такое объяснение выдвигалось начиная с ранних этапов развития сравнительной грамматики.

В настоящей главе предпринята попытка показать, что эта концепция \*реку не выдерживает критики и что необходимо заново рассмотреть накопленный материал. Здесь будут последовательно проанализированы данные индо-иранских, итальянских и германских языков, а затем подведены итоги и сделаны выводы, простирающиеся далее рассматриваемой проблематики.

#### I

#### Индо-иранский

Обратимся к ведийской и авестийской формам raṣu и rasu.

В ведийском, в общем и целом, значением этого слова было 'скот', что подтверждается различными употреблениями слова в сочетании с vṛaja 'стойло', с gorā 'пастух', uītha 'стадо' и т. д. Тем не менее необходимо заметить, что:

1) *raśu* — имя собирательное, обозначающее разные виды домашних животных (лошадей, коров), и только их: *aśvāvantam gomantaṃ raśum* (R. V. I, 83, 4): *raśum aśvyam gavyam* (V, 61, 5),

2) *raśu* включает даже человека, который обозначается как двуногий *raśu* наравне с четвероногим *raśu*: *dvipāde cātus padesa raśāve* (III, 62, 14). Это явствует не только из приведенного отрывка, об этом говорится и в учении Шатапатха-Брахмана (VI, 2, 1, 2) о пяти *raśu*: *puṅṣam aśvam gām avim aṅam* ‘человек, лошадь, бык, овца, козел’, а также в других текстах, которые переводят это определение в теорию жертвы.

Включение человека в число *raśu* указывает на скотоводческий характер общества, где движимое имущество состояло как из людей, так и из животных и где термин *raśu*, который первоначально обозначал движимое имущество, стал также обозначать двуногих и четвероногих существ.

Иранский материал подтверждает эту точку зрения. Ассоциация людей и животных, имплицитно представленная в ведийском определении, эксплицируется в авестийской формуле *rasu vīga* ‘скот-люди’, древность которой — давно установленный факт.

Каково же истинное значение *vīga* ‘человек’ в авестийской формуле *rasu vīga*, с которой на другом конце индоевропейского мира перекликается *uigo requo* из Игувинских таблиц? Для санскрита Людерс показал, что *vīga* — в контексте, где оно связано с упоминанием скота, — обозначает раба. Это значение, взятое в прямом смысле или только как ‘слуги’, ‘челядь’, присутствует также в авестийском *vīga* в *rasu vīga*.

Мы можем привести новые подтверждения этому, которые мы извлекаем из одной *gāthā* Заратустры. В строфе, написанной в патетическом тоне, Заратустра печалится по поводу своей неспособности преодолеть вражду, которая окружает его со всех сторон: «Я знаю, почему я бессилён, о Мазда; это из-за того, что я *kamna-fšū* (= у меня мало *rasu*) и потому что я *kamna-naṅ* (= у меня мало людей)». Два определения — *kamna-fšū* ‘тот, у кого мало *rasu*’ и *kamna-naṅ* ‘тот, у кого мало людей’, очевидно образованное на основе формулы *rasu vīga* путем замены *vīga* на *naṅ*, — известны также из Авесты. То, что у Заратустры мало *rasu* и мало *naṅ*, ставит его в «бессильное» положение: эти два вида движимого имущества наделяют человека властью. Теперь мы можем добавить выражения из Гат *kamna-fšū-kamna-naṅ* к авестийским двусложным композитам, образованным на основе формулы *rasu vīga*, которые всегда представлены в виде парных терминов.

Разнообразие лингвистических данных отражает важность *rasu* для пастушеского общества северо-востока Ирана, идеологией которого пронизаны наиболее древние части Авесты.

Мы ограничимся разбором наиболее ранних этапов развития *rasu*, не обращаясь к позднему материалу, который, впрочем, известен. В наши дни в одной из частей иранского ареала рефлекс древнего термина обозначает барана. Новая специализация, таким образом, следует в русле более ранних этапов, на которых *rasu* имело значение ‘скот’.

Точно так же, а именно как составную часть движимого имущества, следует понимать авестийское *vīga* в формуле *rasu vīga*. Таким образом, этим выражением обозначается совокупность видов частного движимого имущества, как людей, так и животных, причем человек иногда включается в *raśu* (*rasu*), а иногда упоминается отдельно.

Такая же интерпретация может быть распространена на умбрское *uigo*, и не только потому, что формула *uigo requo* имеет общий индоевропейский источник, а вследствие специфических данных, типичных для двух италийских народов — умбров и латинян. До сих пор недостаточно внимания уделялось поразительной близости между умбрской формулой и отрывком из древней молитвы, приводимой Катонем. В умбрском одно и то же ритуальное выражение встречается одиннадцать раз: *uigo requo... salua seritu* «*salua seguato*». Сравним эту фразу с отрывком из Катона: *pastores pecuaque salua seruassis*. Достаточно расположить эти два текста один над другим:

умбр. *uīro pequo ... salua seritu*  
лат. *pastores pecuaque salua seruassis,*

чтобы выявить близкое соответствие двух формул. Обе последовательности слов этимологически связаны, за исключением первого слова в каждой из фраз, где один и тот же смысл выражается разными словами, а именно: для умбрского *uīro* латинским эквивалентом является не *uīros*, а *pastores*. Из этого можно заключить, что умбрское *uīro*, связанное с *pequo*, обозначало людей, в обязанности которых входили заботы о скоте. Таким образом, в умбрском мы имеем точное соответствие смыслу *vīga*, ассоциируемому с *rasu* в индо-иранском.

То, что *rasu* с самого начала имело экономическую значимость, подтверждается термином *kṣu*, который, хотя и соотносится с *raśu* — как авест. *fšū* с *rasu*, но рано выделен и лучше сохранил первоначальный смысл. Прилагательное *rigukṣu* значит 'полный богатства и имущества', но не в специфическом смысле, связанном с владением скотом; это эпитет богов Агни, Индры и Сомы, который часто ассоциируется со словами, обозначающими «богатство».

Все полученные данные указывают на то, что значение «скот» является сужением более древнего и более широкого по своему значению термина «движимое имущество», который употреблялся для обозначения главной формы собственности скотоводческого общества.

## II

### Латинский

Форма *resūnia* с точки зрения словообразования — случай, уникальный для латыни. Это придает слову ценность, но и создает трудности при его анализе. Тем более здесь нужно подчеркнуть, что до сих пор морфология этой лексемы не рассматривалась. Формальное отношение *resūnia* к *resū* является отношением вторичной деривации, что выражается в удлинении конечной гласной основы. Важным представляется вопрос о суффиксе. А. Мейе, как и другие исследователи, указывал на словообразовательное соответствие лат. *resūnia* — ст.-слав. *-unji* (< \**ūnia*). Суффикс *-unji* в старославянском участвует в образовании абстрактных существительных от прилагательных, например *dobrunji* 'доброта': *dobrŭ* 'добрый'; или имен женского рода, образованных от соответствующих имен мужского рода — *bogunji* 'богиня': *bogŭ* 'бог'. Мы можем даже добавить славянское производное на *-unji*, извлекаемое из основы на \*-u: *lĭgunji* 'облегчение', *lĭgŭkŭ* 'легкий' (ср. скр. *laghú-*, *raghú-* 'легкий').

С таким сопоставлением можно было бы согласиться. Однако мы должны принять во внимание и следствия. Поскольку латинское *resūnia* — абстрактное существительное, постольку необходимо допустить наличие имени прилагательного, как и для славянских абстрактных существительных на *-unji*, в качестве его базовой формы. В таком случае \*реки следует интерпретировать как очень древнее, архаическое прилагательное среднего рода, не сохранившееся в исторических языках. Если подобный вывод неизбежен, как это и есть на самом деле, то наше утверждение представляется очень смелым: в результате такого анализа постулируется форма, которая не может быть продемонстрирована иным способом. Остается альтернативное объяснение происхождения *resūnia* на основе данных латинской морфологии.

В таком случае *resūnia* связывается с производными женского рода на *-nus*, *-nā*, образованными от имен на *-u*, ср. *fortūna* судьба, (счастливый) случай, участь' от \**fortū-*

(ср. *fortu-ītus* ‘случайный, мечаянный’), или *Portūnus\**, *op-portūnus* (*opportunus* ‘удобный, благоприятный, подходящий’) от *portu-*. Тогда необходимо допустить, что соответствие между лат. *resūnia* и славянскими формами на *-upji* является только внешним и это лишь результат вторичного процесса и что *resunia* – абстрактное существительное на *-ia*, образованное в латинском от производных на *-nus / -nā*, наподобие *portūnus*, *fortūna* (ср. *portus* ‘порт, пристань, гавань, убежище’ и *fortu-ītus*) или, в крайнем случае, на базе форм женского рода на *\*-nī-*.

Именно такова дилемма, с которой мы встречаемся в анализе данного абстрактного существительного, у которого нет параллелей в латинском: или *resūnia* относится к тем же образованиям, что и славянские формы на *\*-upua* и должно быть связано с древним прилагательным, но не с исторической формой среднего рода *resū*; или *resūnia* прямо образовано от формы среднего рода *resu* посредством суффиксации, которая несравнима непосредственно с образованием славянских абстрактных существительных на *-upji*.

Другой субстантив, также образованный от *resū*, – это *resūlium*. Здесь мы снова имеем дело с изолированной формой без аналогичных образований среди слов среднего рода на *-ium*. Тем не менее возможно распутать его происхождение. Между *resū* и *resūlium* необходимо расположить некоторую промежуточную форму – *\*resūlis*, – которая относится к *resū* как *īdūlis* к *īdūs*, *tribūlis* к *tribus*. Для сопоставления *resūlis* и *resūlium* следует обратиться к сравнению *edūlis* и *edūlia* (откуда *edūlium*). От *resūlium* образован отсубстантивный глагол *resulo(r)*, от которого происходит существительное *resulātus*, *-ūs*. Таким образом, серия *resūlium* : *resulo(r)* : *resulātus* является параллельной к *dominium* : *dominor* : *dominātus*. Целая цепочка дериватов, которые группируются вокруг *resūlium*, предстает, таким образом, рационально организованной.

Однако теперь существо проблемы заключается в значениях *resūnia* и *resūlium* и в их отношениях к *resū*. По мнению всех этимологов, *resū* значит ‘скот’, *resūnia* – ‘богатство в виде скота’, а *resūlium* – ‘часть скота, отданная рабу’. Такую информацию можно почерпнуть во всех этимологических словарях и в работах по латинской морфологии. Каждое исследование повторяет интерпретацию трех терминов – *resū*, *resūnia* и *resūlium*, – интерпретацию, уходящую в глубь столетий и даже тысячелетий, поскольку она дошла до нас от римских этимологов.

Формальные отношения между этими тремя терминами установлены. Остается проблемой, как их трактовать. Сказанное заставляет нас обратиться к установлению значений *resūnia* и *resūlium*.

## 1. PECUNIA

Недостаточно просто объяснить формальную связь, существующую между *resūnia* и *resū*. Необходимо также выявить смысловые взаимоотношения, являющиеся следствием такой словообразовательной связи. Даже если мы заново пересмотрим произведения ранней и классической римской литературы, перечитаем все примеры, цитируемые в латинских словарях, мы нигде не обнаружим связи между значениями *resūnia* и *resū* ‘стадо, скот’. Во всех приводимых там примерах *resūnia* значит исключительно ‘состояние’, ‘деньги’, и это определяется как *сорiа пиптогит* ‘количество денег [находящихся во владении кого-л.]’. У нас нет иного выбора, как только методически продолжать исследование, не принимая во внимание традиционных взглядов. Если

\**Portunus* – Поргун, римское божество портов, гаваней, пристаней. – *Прим. перев.*

дериват *resūnia* с самого начала его фиксации в языке означает исключительно 'деньги, состояние', *χρήματα*, то только потому, что *resū* имеет исключительно экономический смысл и означает 'движимое имущество'. Только таким путем мы можем объяснить постоянное значение *resūnia*, которое как абстрактно-собирательное существительное обобщает собственный смысл *resū*.

Только ввиду особого развития – прагматического и вторичного – слово \**реку*, означающее 'движимое имущество', стало использоваться, в частности, для обозначения конкретной реалии – 'скота'. В этом анализе необходимо различать два разных теоретических плана: а) сигнификативный и б) десигнативный. Следовательно, мы должны различать а) собственное значение \**реку*, как оно реконструируется при помощи древних производных от этого корня, б) исторически засвидетельствованное употребление слова для обозначения скота. На определенном этапе, когда устанавливается семантическая связь между родовым термином \**реку* и данной реалией – скотом, – его десигнация на некоторое время становится фиксированной. Но история не стоит на месте, и могут появиться новые конкретно-видовые значения. Так и случилось с дифференциацией смысла, обнаруживающейся в латинском языке между *resū*, *pecus*, *-oris*, *pecus*, *-udis*. Эти процессы являются уже частью истории латинской лексики и не влияют на фундаментальные отношения, составляющие цель наших разысканий.

Именно эти последние отношения и не были поняты. В результате оба слова, *resū* и *resūnia*, получили ошибочную интерпретацию. Эти ошибочные представления были восприняты первыми римскими, а затем и современными учеными, которые предложили наивный перевод *resūnia* как 'богатство в виде скота', противоречащий всему имеющемуся материалу. Напротив, мы, отвергнув эти отношения, можем утверждать, что первоначальное значение *resū* разъясняется исторически засвидетельствованным смыслом слова *resūnia*.

Значение 'движимое имущество', выражаемое словом *resūnia*, могло охватывать другие виды собственности помимо 'скота'. Некоторые представления о его первоначальном значении могут быть почерпнуты из замечания П. Феста\*, который отсылает к архаическому речению: *pecunia sacrificium fieri dicebatur cum fruges fructusque offerebantur, quia ex his rebus constant quam nunc pecuniam dicimus* 'говорилось, что *pecunia* становилось жертвоприношением, когда подносились [Богу] фрукты и плоды, поэтому из этого [из этих вещей] ясно, что мы сейчас называем *pecunia*'.

Для этого глоссатора *fruges fructusque* 'фрукты и плоды' входят в разряд *resūnia*. Учтем это расширенное толкование, при этом не отбрасывая, но лишь реинтерпретируя следующее определение Варрона: *pecuniosus a pecunia magna, pecunia a pecu: a pastribus enim horum vocabulorum origo Pecuniosus 'богатый' от большого количества pecunia, pecunia от pecu – ведь эти слова первоначально принадлежали языку пастухов'*.

Нам достаточно обратиться к комментариям Варрона, чтобы определить, что понималось в его время под *resūnia*. К *resūnia* он относит *dos* 'дар, приданое', *arrabo* 'здаток, залог', *merces* 'заработная плата', *corroliarium* 'чаевые' (V, 175); затем *multa* 'штраф' (177), *sacramentum* 'священный дар' (180), *tributum* 'дань' (181), *sors pecunia in facpoge* 'деньги под процент' (VI, 65), *sponsio* 'соглашение, обязательство, взаимное соглашение о внесении залога' (VI, 70). Кроме того, существовали *pecunia signata* 'чеканенные деньги', *puncipatae pecunia* 'названные, назначенные деньги' в текстах законов (VI, 60). Короче, слово *resūnia* охватывает все возможные способы использования денег и как хозяйственной ценности, и как денежного знака. Но – подчеркнем еще раз –

\* *Фест Секст Помпей* (ок. II в.) – римский грамматик, автор большого сочинения в 20 кн., представляющего собой извлечение из труда М. Веррия Флакка «О значении слов» «*De significatu verborum*», содержащего толкования устаревших слов, древнейших государственных установлений и религиозных обычаев. Сочинение Феста дошло в больших отрывках рукописи 11 в. Известно ее издание: Скалигер 1565. – *Прим. ред.*

оно никогда не относилось к имуществу в виде скота. Это значит, что в латинском языке *pecū* и *pecūnia* стали отдельными терминами вследствие того факта, что, когда *pecū* стало обозначать скот, это не повлияло на *pecūnia*, которое сохранило первоначальный смысл 'движимое имущество'.

## 2. PECULIUM

То, что выше говорилось о *pecūnia*, в большей своей части верно также для *pecūlium* 'собственность, имущество, сбережения, деньги'. Здесь мы имеем дело со словом, которое, если говорить в общем, еще дальше отошло в своем значении от *pecū*, чем *pecūnia*. Известно, что *pecūlium* означает имущество, дарованное тому, у кого нет законного права на имущество как таковое: личные сбережения, дарованные хозяином своему рабу или отцом сыну. Значение 'личное имущество' является здесь ключевым для понимания, так как всегда включает движимость: деньги или овец. В нашу задачу не входит выяснять, почему *pecūlium* относится к сбережениям раба, а *pecūnia* — к состоянию хозяина; эта проблема принадлежит истории общественных учреждений, а не лингвистике. Такое распределение значений позволяет увидеть значение *pecūlium* в деривате *pecūliaris* 'составляющий личную собственность, относящийся к *pecūlium*' или 'данный как *pecūlium*'. В действительности *pecūliaris* является только прилагательным, образованным от *pecūlium*. Получается, что любое движимое имущество может стать *pecūlium*. Это видно уже у Плавта: мальчик может быть отдан как *pecūlium* сыну хозяина и часто называется *pecūliaris puer* — таков элемент сюжета в комедии «Пленники» (стихи 20, 982, 988, 1013). В обычных условиях раб вряд ли мог составить себе иное *pecūlium*, чем небольшую сумму денег или несколько овец. Такое ограничение, однако, не подразумевает, что *pecūlium* означало скорее голову скота, чем монету.

Итак, в употреблении *pecūlium* обнаруживается второе подтверждение того, что базовый смысл *pecū* не относился только к скоту. В слове *pecūlium* даже больше, чем в слове *pecūnia*, подчеркивается отношение личной принадлежности, несмотря на то что это отношение ограничивается определенным социальным классом. Однако имущество неизменно остается недвижимым, берем ли мы *pecūlium* в прямом или в переносном смысле. Эти два значения — личное и движимое имущество — относятся также к производному глаголу *peculo(r)* 'похищать государственные деньги', от которого происходит термин *peculātus* 'присвоение (обманным путем) общественных денег'. Таким образом, между этим юридическим термином и базовым словом *pecū* параллельно с морфологической словообразовательной связью может быть восстановлена функциональная преемственность. Здесь можно прибегнуть к рассуждениям по аналогии. Тем же способом, каким мы от *edūlium* 'вкусное блюдо' восходим к *edūlis* 'съедобный' и далее к \**edu* примерно 'корм (для скота)', так же от *pecūlium* 'личное движимое имущество' мы возвращаемся к \**pecūlis* 'могущее быть присвоенным', а от \**pecūlis* — к *pecū*, которое мы в таком случае должны определить как 'движимая собственность'. Какой бы путь мы ни выбрали, мы всегда приходим к одному и тому же выводу: *pecū* означает 'личную движимую собственность'.

## III

### Германские языки

Слово \**реки* засвидетельствовано во всех древнегерманских языках, но его значение варьируется от диалекта к диалекту; именно в этих вариациях и устанавливается

первоначальное значение слова. Нам нужно рассмотреть его непосредственно в контекстах каждого из древних языков.

В германской группе только д.-в.-н. форма *fihu* (варианты *feho*, *fehu*) обозначает 'скот'. В переведенных с латинского текстах это слово используется для передачи *pecus*, *pecudes* и более общего по значению слова *iumenta* 'тягловый скот', ср. также *fēhelfih* 'звериный', *fihu-stērbo* 'коровья чума', *fihu-wart* 'пастух', *fihu-wari* 'водопой для скота'. Однако все эти слова являются латинизмами, и здесь, как и во многих других примерах, латинские образцы были определяющим фактором. Ниже мы увидим, что д.-в.-н. *fihu* далеко отошло от значений, которые исходное слово сохранило в остальных древнегерманских языках. Инновации и специализация при этом должны быть полностью отнесены за счет самого древневерхненемецкого — в противоречии с общепризнанными представлениями. Но иначе невозможно уяснить как ситуацию с \*реку во всех других диалектах, описываемых ниже, так и роль самого этого древневерхненемецкого слова в процессе образования среднелатинского термина *feudum* 'вотчина'.

Прежде всего обратимся к готским данным. Готское слово среднего рода *faihu* означает исключительно 'деньги', 'состояние' и никогда не употребляется для обозначения животных. Например, *gahaihaitun imma faihu giban* 'они обещали дать ему деньги', *epēggeīlanto autōi argūriōn doūnai; promiserunt ei pecuniam se daturōs* (Ев. от Марка 14, 11).

Этого примера достаточно, чтобы продемонстрировать, что слово *faihu*, выбранное для перевода гр. *khrēmata*, *argūriōn*, лат. *pecūnia*, *possessiones*, относилось исключительно к деньгам, богатству. Это можно показать так же на примере готских композитов с *faihu*: *faihufriks* 'жадный до денег, *pleonēktēs*, *philārguros*', *faihufrikei* 'алчность, *pleonexía*', *faihugarns* 'жадный до денег, *philārguros*' и т. д.

Ясно, что слово *faihu* было совершенно чуждо скотоводческому лексикону, который состоял совсем из других терминов: таких, например, как *hairda* 'стадо, *poimnē*, *agēlē*', *hairdeis* 'пастух, *poimēn*'; *awepi* 'стадо, *poimne*'; *wriþus* 'стадо, *agēle*', *lamb* 'овца, *prōbaton*'. Семантическое же окружение слова *faihu* — это слова, обозначающие деньги и богатство: *gabei* 'богатство, *ploutos*', *gabeigs* (*gabigs*) '*plousios*, богатый' и отыменные глаголы *gabigjan* 'обогащать, *ploutizein*' и *gabignan* 'обогащаться, *ploutein*', далее *silubr* 'деньги, серебро, *argūriōn*' (как металл и как деньги), *skatts* 'монета, мина, *denāriōn*, *mnā*', мн. число 'серебряные монеты, *argūria*'.

Другим примером, свидетельствующим о том, что гот. *faihu* никак не связано со сферой животноводства, является лексическая связь, которая до сих пор ускользала от внимания исследователей и которая должна быть восстановлена.

В готском языке известен глагол *gafaihon*, *bifaihon*, использовавшийся для перевода гр. *pleonektein* 'иметь большую часть чего-л., присваивать себе больше, быть жадным'. От этого глагола образовано существительное *bifaih* '*pleonexía*, излишек, избыток, корыстолюбие'. Во Втором послании к Коринфянам, которое включает все эти слова, Ап. Павел употребляет *pleonektein* для передачи смысла 'получить выгоду за счет кого-нибудь, обогатиться за чужой счет, использовать кого-нибудь в своих интересах'. Готские *bifaihon* и *gafaihon* применяются для перевода этих выражений.

Представляется возможным объяснить *faihon*, используя данные самого же готского языка; *faihon* — отыменный глагол от *faihu*. Его структура совпадает со структурой глаголов, образованных от существительных на *-u*, например, *sidon* : *sidus*, *luston* : *lustus*. Семантическую связь между *faihon* и *faihu* можно проследить на употреблении композитов с *faihu*. Так как *faihu* обозначает деньги и богатство и так как *faihu-friks* является переводом *pleonēktes*, подобно тому как *faihu-frikei* и *faihu-geiro* передают смысл *pleonexía*, был образован глагол *faihon* (*bi-*, *ga-*) в качестве эквивалента *pleonektein* в особом значении 'обогащаться (за чужой счет)'.

Обратимся к материалу северногерманских языков\*. Обычный перевод др.-сев. fé как нем. Vieh, Besitz, Geld, т. е. 'скот, имущество, деньги', должен быть поправлен: базовым и первичным значением является 'богатство, движимость'. Это вытекает из трех обстоятельств.

1) Выражение gangandi fé 'скот' явно подразумевает, что fé, употребленное изолированно, означает не 'скот', а 'богатство, имущество'; в сочетании же gangandi fé появляется значение, букв. 'богатство на ногах, скот' (ср. гр. próbasis, próbaton).

2) Композит félag 'общая собственность', от которого произошло слово félagi 'товарищ, друг, спутник' (вошедшее в древнеанглийский язык как feolaga 'друг', англ. fellow), указывает на значение fé 'состояние, добро', а отнюдь не 'скот'.

3) Отыменный глагол féna имел значение 'обогащаться, приобретать состояние'. От него образовано существительное fénaðr 'богатство', которое иногда обозначало и 'скот', но лишь в результате специализации значения.

Для древнеанглийского достаточно обратиться к известному словарю Холла и Мерритта (Hall J. R. C. and Merritt. Concise Anglo-Saxon Dictionary), чтобы увидеть, что в статье о féoh значение 'стадо', традиционно приводимое первым, иллюстрируется только несколькими примерами, которые в наши дни, впрочем, требуют вдумчивого пересмотра. В то же время большинство примеров приводится при значениях 'движимость, собственность' и особенно 'деньги, богатство, драгоценность'. Можно отметить, что в древнеанглийском féoh первоначально и прежде всего использовалось по отношению к богатству вообще или движимому имуществу, и лишь изредка и как бы во втором значении это слово стало употребляться по отношению к такой форме движимой собственности, как скот. В «Беовульфе» оно обозначает только 'богатство' и 'сокровище'. Встречающееся у Эльфрика выражение ut liegendum fēo 'за наличные деньги' подтверждает древность этого значения. Кроме того, известно только три композита с féoh в значении 'скот', но тридцать, в которых оно имеет значение 'деньги, богатство'.

Такой же вывод может быть сделан и для среднеанглийского, если заглянуть в статьи о fe в «Middle English Dictionary» (Kurath-Kuhn) (III, 430). Там представлено совсем мало примеров в значении, которое обычно помещают в начале словарной статьи, — 'скот', но зато в гораздо большем количестве даны примеры употреблений в значении 'движимое имущество, собственность в виде скота, товаров или денег; богатство; драгоценности', а также 'деньги' как средство обмена или средство уплаты налогов, дани, выкупа, подкупа и т. п.

Необходимо заново проанализировать примеры и классифицировать употребления в соответствии с их реальным контекстным значением, освобождаясь от традиционных схем и навязывания любой ценой значения «скот» в качестве первичного. Такой пересмотр имел бы, вероятно, некоторые последствия для истории англ. fee и фр. fief 'лен, фео́д' (ст.-фр. feu). Согласно традиционному объяснению, франкское fehu 'скот' стало будто бы латинским feus 'движимое имущество'. Следует скорее думать, что fihu, подобно гот. faihu, означало всякую форму движимого имущества и что это слово сохранило свое значение, перейдя в латынь. И здесь, по нашему мнению, необходим новый анализ.

\*В этом значении далее используется термин «древнесеверный», соответствующий в лингвистической традиции термину «altnordisches»; ср., например, название словаря: De Vries J. Altnordisches etymologisches Wörterbuch. Leiden, 1961. — Прим. ред.

## Выводы

Наш обзор показал, что традиционная концепция значения индоевропейского \*реку должна быть полностью пересмотрена. Наш первый вывод таков: \*реку означает 'личное движимое имущество'. То обстоятельство, что такое имущество в действительности заключается в скоте, — это уже особый факт, зависящий от социальной структуры и форм производства. И лишь вследствие частой ассоциации между термином \*реку и материальными условиями скотоводства слово \*реку, выходя за пределы класса животноводов, стало обозначать «скот», что явилось его первой специализацией; затем, получив видовую спецификацию, оно стало обозначать «мелкий скот» — его вторая специализация, и, наконец, 'овцы, бараны' — его третья, и последняя, специализация. Но само по себе \*реку не означает ни стадо, ни какой-либо вид животных.

Таким образом, мы можем установить корреляцию между собственным смыслом \*реку, восстановленным в таком виде, и его диалектным распределением. Интересно отметить (компаративисты не уделили этому достаточного внимания), что \*реку отсутствует в греческом. И это не простая случайность. Столь важное понятие не могло просто исчезнуть. И в самом деле, общеиндоевропейский термин был заменен в греческом новым обозначением, с тем же смыслом: это гомер. *gróbasis* вместе с его гораздо более обычным эквивалентом *gróbata*. Наш анализ этого последнего термина (см. выше, с. 45 сл.) выявил во всех деталях модель эволюции, которую мы принимаем для \*реку: исходной точкой является термин, означающий «движимое имущество». Этот последний по внеязыковым причинам особенно часто оказывается применяемым к владению скотом; он становится поэтому термином, обозначающим «скот», и, наконец, обозначением одной из преобладающих разновидностей скота — «овцы».

Но как мы видели выше, эта специализация, рано завершившаяся в индо-иранском ареале, реализовалась не везде. В латыни и в значительной части германского ареала мы имеем восходящие к глубокой древности свидетельства того, что первоначальным было значение «движимое имущество», что и объясняет всю деривационную цепочку. Эта эволюция не может быть обратима. В высшей степени невероятно, чтобы \*реку, первоначально обозначая «скот», могло бы от этого значения перейти к обозначению «денег» и «богатства» вообще, что является основным значением лат. *rescūnia* и гот. *faihu*.

Это и будет нашим вторым выводом: в лексическом процессе такого характера именно общий термин оказывается приложимым к специфической реалии и становится ее обозначением, а не наоборот. Мы выступаем здесь решительно против того понимания отношения между *resci* и *rescūnia*, которое установилось начиная с римских этимологов и принималось вплоть до наших новейших этимологических словарей.

Итак, можно утверждать, что термины, указывающие на различные формы владения, — это общие термины, обозначающие отношение к владельцу, но ничего не говорящие о природе объекта владения. Общее значение, таким образом, делает возможным специфические, видовые обозначения, которые в ходе истории столь прочно закрепляются за своими частными объектами, что первоначальный смысл оказывается совершенно забытым. Яркий пример такого рода мы имеем в гр. *gróbasis*, *gróbata*. Точно так же специальный английский термин *cattle*, фр. *cheptel* восходит к латинскому *capitale* 'основное имущество'; уже в тексте, датированном 1114 г., слово *capitale* значит 'стадо, движимость' (Вахтер, Джонсон 1934, 64). Но еще в средние века это слово сохраняет значение 'богатство, имущество, доходы', а испанское *caudal* до сих пор означает 'имущество, богатство'. Переход «движимое богатство > скот» типичен. Но, раз совершившись, он оказывается необратимым. Таким образом, «скот» очень часто обозначается терминами, относящимися к имуществу вообще, т. е. называется просто «имущество»; обратное же не имеет места никогда.

Наша интерпретация термина \*реку и его эволюции оказывается, таким образом, соотносимой с тем, что можно было бы назвать нормой для терминов собственности: общее или родовое наименование употребляется в среде некоторого класса производителей в качестве обозначения типичного для этой среды объекта или элемента деятельности; в этом качестве оно распространяется за пределы первоначальной среды и тогда становится обычным обозначением данного объекта или элемента. Именно с этим мы и столкнулись в данном случае. Путем сравнительного анализа данных трех диалектных групп мы смогли проследить для слова \*реку этапы этого процесса и, таким образом, в известной мере верифицировать нашу внутреннюю реконструкцию.

Последний вывод касается этимологии \*реку. Если приведенное доказательство приемлемо, то тем самым отвергается традиционное сближение с \*pek(t) 'стричь'. Становится очевидным, что \*реку, будучи экономическим термином, не обозначающим никакого животного, тем самым не может иметь ничего общего с терминами, производными от \*pek(t), которые относятся к технике стрижки и чесания шерсти: гр. rékō 'чесать (шерсть)', rókōs 'стриженная шерсть, руно', pektéō 'стричь', rékos 'руно', rokízō 'стричь шерсть', kteís 'гребень'; лат. pecto 'расчесывать, чесать шерсть', pecten 'гребень', rexus 'мохнатый, пушистый'; арм. asr 'шерсть'. Общее между этими словами и \*реку сводится лишь к фонетическому сходству. Сближение такого рода должно быть отведено, и \*реку, пережиток самого древнего слоя индоевропейского словаря, остается, по-видимому, не сводимым ни к какому известному корню<sup>1</sup> \*.

---

<sup>1</sup> \*Значительно расширенная версия настоящего очерка будет опубликована в США в коллективном сборнике, озаглавленном «Indo-European and Indo-Europeans» (Chicago University Press). — Прим. Э. Бенвениста во франц. изд. этой книги.

Статья появилась в 1970 г.: см. Benveniste 1970. — Прим. ред.

## Раздел II

### ДАВАТЬ И БРАТЬ

#### Глава 5

#### ДАР И ОБМЕН

*Резюме.* — В греческом имеется пять слов, которые обычно переводят одинаково как «дар». Тщательный анализ их употребления показывает, что они в действительности соответствуют многим различным представлениям о даре: от чисто глагольного действия 'дарить' до 'предоставления чего-либо по договору согласно обязательствам, накладываемым соглашением, союзом, дружбой, гостеприимством'.

Готское слово *gild* и его производные отсылают нас к весьма древней германской традиции, в которой аспекты религиозные — 'жертва', экономические — 'корпорация торговцев' и юридические — 'выкуп' (за совершенное преступление), оказываются тесно связанными.

Метаморфозы слов, родственных гр. *dáritō*, лат. *daps*, с одной стороны, указывают на практику «потлача» в индоевропейском прошлом, а с другой — показывают, как древний смысл «престижная трата» вырождается в смысл «издержки, убыток».

Ганза, ставшая в качестве гильдии экономической группировкой, продолжает традицию *comitatus* молодых воинов, спланивавшихся вокруг полководца, о которых пишет Тацит в «*Germania*».

#### Введение

Мы приступаем к исследованию группы экономических понятий, которые весьма трудно определить иначе, как через сумму индивидуальных признаков: «дарить», «обменивать», «торговать». Терминология, относящаяся к «обмену» и «дару», образует чрезвычайно обширную главу индоевропейского словаря.

Начнем с идеи *дарения*. Принято считать, что эта идея является простой; между тем она демонстрирует довольно своеобразные вариации в индоевропейских языках, и различия, обнаруживаемые между отдельными языками, заслуживают анализа. Кроме того, эта идея имеет продолжение в понятиях, которые обычно не рассматриваются как ассоциируемые с ней. *Обмен* и *торговля* характеризуются как специфические виды деятельности по отношению к идее, которая нам кажется отличной от них, — бескорыстному дару. Дело в том, что обмен предстает скорее как серия даров, чем как собственно коммерческая сделка. Отношение обмена к купле и продаже становится более ясным при исследовании терминов, используемых для обозначения этих разных процессов.

В этой области отмечается высокая лексическая стабильность. Одни и те же термины остаются в употреблении довольно длительное время, часто они вообще не обновляются в отличие от слов, которым соответствуют более сложные понятия.

## Греческие слова со значением «дар»

Начнем анализ с корня \*do-, о неизменности формы и значения которого свидетельствуют совокупные данные всех языков. Именные формы соответствуют древней структуре, т.е. производным на -no- и -ro-: скр. dānam, лат. dōnum, гр. dōron (δῶρον), арм. tug, слав. darŭ.

При всех своих сходствах и различиях эти формы, по-видимому, хорошо сохранили древнее чередование r/n, маркер архаичного типа склонения, называемого гетероклитическим, которое часто обнаруживается благодаря сосуществованию производных на -r- и на -n-. Более того, в греческом имеется ряд именных форм, различающихся только способом словообразования, все они обозначают 'дар'. Это гр. dōs (δῶς), dōron (δῶρον), dōreá (δωρεά), dōsis (δόσις), dōtine (δωτίνη), т.е. пять разных слов, которые одинаково переводятся как 'дар'.

Первое из них встречается весьма редко: в нашем распоряжении имеется только один пример. Четыре других слова являются более употребительными и могут встречаться у одного и того же автора. Является ли такое лексическое разнообразие случайным или для него имеются причины? Такова проблема, которую нам предстоит рассмотреть.

Первая форма, dōs, с основой на -t, соответствует латинскому dōs (основа dōt-). В латинском слово получило специальное значение; это — «приданое», дар, который приносит при замужестве супруга, иногда также дар будущего супруга для выкупа невесты.

Для того чтобы определить значение гр. dos, которое не является специальным, обратимся к строкам из Гесиода: δῶς ἀγαθῆ, ἀρπαξ δὲ κακῆ, θανάτοιο δότεира (Трав. 356) 'dōs хорош, но грабеж (hágrax) плох, поскольку он приносит смерть'. Этот стих взят как раз из отрывка, где «дар» оценивается высоко как средство установления выгодных отношений. Dōs и hágrax являются корневыми именами существительными и поэтому не случайно, что не обнаруживается других подобных примеров; эти слова представляют идею в ее наиболее абстрактной форме: 'дарение' хорошо, 'похищение' плохо.

Может показаться, что dōron и dōreá имеют один и тот же смысл. Но когда Геродот употребляет их одновременно, то можно видеть, что он различает их по признаку, который нетрудно уловить. Так, III, 97: Κόλχα ... ταξάμενοι ἐς τὴν δωρεήν... δῶρα... ἀγύεον 'Жители Колхиды, будучи обложены данью, приносили дары (dora) для dōreá. Dōreá, собственно, значит 'акт приношения dōron'; это абстрактное имя, образованное от dōréo (δωρέω), которое в свою очередь является отыменным образованием от dōron. Глагольная семантика отчетливо проявляется в dōreá и объясняет смысл наречия dōreáiv (δωρεάιν) (аттическая форма) 'в качестве дара, для дара, бесплатно, ни за что'. Таким образом, dōron — это дар как материальный предмет, собственно подарок; dōreá — акт приношения, подношения дара. От dōron образован глагол dōreísthai (δωρεῖσθαι) 'приносить дар', который требует дополнения в виде имени даруемой вещи или же человека, которому приносится дар; dōreá — это 'даруемая вещь, подарок, который служит вознаграждением'.

Dōsis имеет совсем другое значение. В имеющихся переводах dōsis и dōron не различаются. Однако значение dōsis легко установить на основе следующего употребления у Гомера (Ил. 10, 213): καὶ οἱ δόσις ἐσσεταὶ ἐσθλή 'ему и награда будет прекрасная'. Требуется доброволец для опасной миссии. Ему обещают хороший dōsis, но не dōron, так как сам предмет дарения еще не существует. Dōsis — это именная транспозиция глагольной формы настоящего времени или, как здесь, будущего времени: «Мы дадим ему, сделаем ему подарок». У Гомера встречается еще и другая формула, в которой проявляется глагольная значимость этого абстрактного имени (Од. 6, 208): δόσις

δ'ὀλίγη τε φίλη τε — такие слова говорили люди, которые приносили дары и извинялись за то, что не дарят много: «Хотя этот дар невелик, но от чистого сердца». Данное выражение представляет собой транспозицию глагольной формы: «Мы дарим мало, но от чистого сердца». *Dósis*, стало быть, — 'акт дарения'. В самом деле, образования на *-ti* указывают на реализацию действия, которое именно поэтому может — но не обязательно — материализоваться в предмете. *Dósis* может обозначать также юридический акт. В аттическом праве так называлась передача наследства по чьему-либо волеизъявлению помимо правил обычного наследования.

Кроме того, *dósis* употребляется как медицинский термин, означая дачу лекарства, отсюда количество данного лекарства — «доза». Здесь нет и намек на идею подарка или подношения. Рассматриваемое значение перешло в немецкий язык в результате семантического заимствования — Gift; и поскольку гр. и лат. *dósis* употреблялось в качестве замещения слова *ιενεπιμ* 'яд', то и в немецком возникло слово Gift ср. р. со значением 'яд' наряду со словом (Mit)gift ж. р. 'приданое'. С самого начала *dósis* никоим образом не смешивалось ни с *dōron*, ни с *dōreá*.

Наконец, остается определить специфику употребления *dōtínē*. Этот термин является наиболее специализированным из всех; примеров на его употребление немного, но они весьма показательны, являясь принадлежностью ионийского поэтического языка. Это слово встречается у Гомера, а также у Геродота, но вскоре выходит из употребления. Вне всякого сомнения, *dōtínē* означает 'дар', но какой именно?

Дабы убедить Ахилла вернуться в бой, ему обещают среди прочего надел земли вместе с богатыми жителями, которые станут его подданными: «...которые будут его почитать (*timēsousi*) как бога посредством *dōtínai* и под его началом платить *liparàs thémistas*» (Ил. 9, 155–156).

Два слова — *timēsousi* и *thémistas* — представляются существенно важными для определения значения *dōtínēsi*. Под *thémistas*, словом, обозначающим очень сложное понятие, имеются в виду преимущественные права вождя: в частности, что касается отдания почестей и подношения дани правителю согласно божественным установлениям. Еще более важной представляется лексема *timé*, образованная от *tíō*. Это слово относится к группе, в которую входит скр. *śáuati* 'иметь почтение, уважение к кому-либо', и происходит от корня, который следует строго отличать от корня со значением 'мстить, карать', гр. *poínē*, хотя последнее часто с ним ассоциируется. Это совершенно разные понятия. Так, *poínē* точно соответствует авест. *kaēnā* 'мечь, злоба' и означает вознаграждение, предназначенное для компенсации убийства, искупление крови. У слова появилось также эмоциональное значение 'ненависть' — отмщение, которое рассматривается как плата (ср. также значение в иранском).

Другая же рассматриваемая здесь группа слов, в которую входит *timé*, означает почести, оказываемые богу, правителю, а также дань, которая им платится общиной. Это одновременно знак уважения и оценки в социальном, эмоциональном и экономическом плане<sup>1</sup>. Приписываемая кому-либо ценность соизмеряется с подношениями, которых, как считается, заслуживает это лицо. Именно при помощи этих слов объясняется значение *dōtínē*.

Гомер (Од. 9, 266–268): «Мы припали к твоим коленам, чтобы увидеть, предложишь ли ты нам *xeipéiōn* (дар гостеприимства) или ты дашь нам *dōtínē*, как подобает по закону гостеприимства (*thémis xeipōn*)». На этот раз в тексте, который как будто бы специально написан, чтобы разъяснить нам искомый смысл, устанавливается взаимосвязь между *dōtínē* и положенными в этом случае подарками, которые хозяин преподносит гостю согласно традиции гостеприимства. То же самое в Од. 11, 350: «Пусть наш

<sup>1</sup> О *timé* и группе слов, с ним связанных, см. т. II, кн. 1, гл. 5.

гость подождет до завтра перед тем, как покинуть нас, для того чтобы я был в состоянии собрать все *dōtínē*».

Бежав из Афин, сторонники Писистрата вновь захотели восстановить тиранию, из-за которой они и были изгнаны. Они обошли все города, которые могли иметь обязательства по отношению к ним, для того чтобы собрать *dōtínai: ἡγεῖρον δωτίνας* (Геродот I, 61).

Существует также глагол *dōtínázō*, встречающийся один раз у Геродота (II, 180). По случаю восстановления одного храма, которое было возложено на группу союзных городов, жрецы ходили из поселения в поселение, собирая дары: *περὶ τὰς πόλεις ἐδωτίναζον*.

Приведенные отрывки объясняют значение, которое сильно отличается от остальных. Это не только подарок, бескорыстный дар; это *дар, предоставляемый по договору, согласно обязательствам, накладываемым соглашением, союзом, дружбой, гостеприимством*; обязанность *хеῖρος* (гостя), подданных по отношению к правителю или богу, а также обязательства, вытекающие из союзнических отношений.

Установление значения этого слова способствует разрешению филологических проблем, которые возникают в текстовой традиции этих слов ввиду их вариативности. Так, в рукописной традиции Геродота (VI, 89) есть разночтения *dōtínēn* и *dōreēn*. Коринфяне, желая помочь афинянам, продали им 20 судов, но за невысокую цену, по пять драхм за судно, потому что закон запрещал безвозмездный дар. Таким образом, речь идет о символической плате, которая была возложена на афинян, так как по закону не позволялось одному городу дарить суда другому. Являлось ли это *dōtínē* или *dōreē*? По существу, имела место безвозмездная передача. Таким образом, следует читать *dōreēn*, а не *dōtínēn*, которое исключается ввиду того, что это был безвозмездный дар, запрещенный законом, а не дар, связанный с союзническими отношениями.

Вот каким образом различаются в греческом три существительных со значением «дар», которые, несмотря на то что все происходят от одного корня, никогда не смешиваются в употреблении. Исследуемое понятие специфицируется в соответствии с социальными институтами, а также с тем, что я назвал бы контекстом намерений: *dósis*, *dōron*, *dōtínē* — три слова для обозначения дара, потому что существует три способа его понимания<sup>1</sup>.

### Германский институт гильдии

От греческих слов, рассмотренных выше, мы переходим к германскому слову, которое в немецком языке приобрело значение «деньги», — *Geld*.

В готском слово *gild* использовалось для перевода гр. *phóros* «налог», а композит *kaisara-gild* — для гр. *kēnsos* «налог». Кроме того, имеются глаголы *fra-gildan*, *us-gildan* «отдавать, возвращать», *apodidónai*, *antapodidónai* и именное производное *gilstr*, которое также является переводом гр. *phóros* «налог».

В других германских языках значение совсем иное: др.-исл. *gjald* «награда, наказание, плата»; др.-англ. *gielð* «замена, возмещение убытков, жертва»; д.-в.-н. *gelt* «плата, жертва»; сложное слово *gotekelt* «Gottesdienst, богослужение, культ». Во фризском *jelde*, *jold* появляется особое значение, которому суждено было стать общим для германских языков, — «гильдия торговцев»; имеется также значение «торжественный обед, пир всего цеха». В целом эта группа значений в германском обществе оказывается весьма сложной, так как носит одновременно религиозный, экономический и юридический характер. Здесь мы, очевидно, сталкиваемся с весьма важным вопросом, который проходит

<sup>1</sup> Более детально о вокабуле «дар» см. нашу статью: *Benveniste* 1951, p. 7–20.

через всю историю экономики раннего средневековья, — речь идет об образовании гильдий, проблеме столь широкой, что она не может быть здесь рассмотрена и вообще касается скорее историка, чем лингвиста.

Мы собираемся рассматривать не собственно понятие, а всего лишь термин как точку отсчета для истории этих крупных средневековых ассоциаций, которые получили распространение между VI—VII и XIV вв., особенно на побережье Северного моря, на Фризских островах, юге Великобритании и в странах Скандинавии.

Учреждения, о которых идет речь, носили одновременно экономический и религиозный характер. В корпорации люди объединялись на основе как экономических интересов, так и, вероятно, общности культа. Эти объединения стали предметом исследования важной работы Мориса Каэна (C a h e n 1921). По мнению этого исследователя, винопития, пиршества, возлияния были своего рода ритуалами, которые совершали члены корпорации. В конце концов на их основе в германских странах сложились специфические экономические ассоциации.

Однако в своем исследовании автор столкнулся с большой трудностью: с точки зрения современных медиевистов, как исключительно экономический институт гильдии сформировались довольно поздно. Время их создания далеко не восходит к эпохе зарождения германского мира. В этих экономических группировках, объединявших людей на основе общих интересов, нельзя искать следы более древних религиозных ассоциаций.

Но уже в последующих исследованиях по истории средневековья эти выводы были опровергнуты. М. Корнер воссоздает в общих чертах историю этого учреждения в двух статьях (см. C o o r n e r 1948). Не довольствуясь только подтверждением древности и религиозного характера гильдии, автор упрекает Мориса Каэна за то, что тот опирается на суждения предшествующих историков, которые отрицали какую-либо возможность сравнительного анализа в этой области.

В настоящее время имеющиеся в распоряжении исследователя данные могут рассматриваться в контексте длительной исторической традиции, уходящей корнями в далекое прошлое. Так, утверждалось, что слово *ghilda*, латинизированная форма германского термина, появляется только в VIII в. Но теперь известно, что оно существовало уже в галло-романскую эпоху, поскольку присутствует в тексте, датированном 450 г. н. э.

Что такое гильдия? Прежде всего это — собрание по случаю праздника, жертвенная трапеза «братства», члены которого собираются для вольного причастия, и те, кто объединялся таким образом, назывались так же. Понятие священной трапезы лежит в основе этого выражения. Мы встречаемся с ним в тексте 450 г., т.е. сравнительно близко ко времени фиксации готских текстов на письме (ок. 350 г.).

Уместно будет, таким образом, провести тщательный анализ готских фактов. Основные термины *gild* и *fra-gildan* не имеют соответствий вне германского ареала. Это новые термины, и, следовательно, у нас нет какой-либо возможности для сравнительно-исторического анализа.

Готское *gild* обнаруживается в хорошо известном месте в Ев. от Луки XX, 22: *skuldu ist unsis kaisara gild giban?* ‘позволительно ли нам давать подать кесарю или нет?’. В соответствующем месте в Ев. от Марка XII, 14, вместо *gild* употреблено *kaisara-gild*. Существительное среднего рода *gilstr*, восходящее к *\*geld-strum* или *\*geld-trum*, представлено в том же значении в Послании к Римлянам XIII, 6: ‘Для сего вы и подати платите, *φóρους τελεῖτε*’.

Глагол *fra-gildan* означает ‘отдавать, возвращать’ (Ев. от Луки XIX, 8): «Я отдам, *ga-dailja* (*dídōmi*) нищим (букв. я поделю мое добро между бедными); и если кого чем обидел, воздам, *fragilda* (*apodídōmi* ‘выплачу’ в тексте) вчетверо». Ср. также Ев. от Луки XIV, 12, 14: «Когда делаешь обед или ужин, не зови друзей твоих, ни братьев твоих, ни родственников твоих, ни соседей богатых, чтобы и они тебя когда не позвали и не полу-

чил ты воздаяния (antarpódoma, гот. usguldan)». Во всех других примерах его значение — «возмещать в обмен на полученное», т.е. не возвращать саму вещь, а «нести расходы, компенсирующие полученную прибыль».

Здесь, чтобы понять значение готских слов, необходимо представить себе те трудности, с которыми сталкивался переводчик, когда необходимо было передать на готском языке греко-римские концепты, такие, как гр. *phógos*, лат. *census* 'налог, ценз, обязанность повиноваться верховной власти'. Ведь в те времена у германцев преобладали небольшие независимые племена, которые подчинялись своим вождям и не имели представления о какой-либо объединенной власти.

Итак, собственное значение *gild* — 'дань за взаимность', т.е. 'ответная дань'. Это налог, взимаемый с отдельного человека за участие в распределении коллективных благ внутри корпорации, плата за вступление (производимая тем или иным способом) в корпорацию, члены которой связаны общностью культа.

Таким образом, Вульфилла придает совершенно особый смысл изначально совсем другому выражению традиционного готского словаря — лексеме *gild* 'обязательный взнос (выплачиваемый группе ее членом, пользующимся ее благами)', когда использует ее для перевода гр. *phógos*. Это слово вызывает представление о «религиозно-культурной ассоциации» и об истинном братстве, царившем во время совместных застолий и общих празднеств, где решались вопросы большой важности.

Действительно, Тацит оставил нам рассказ о *coniuiia*, пиршествах германцев, бывших существенной частью их общественной и частной жизни. Тот факт, что они являлись на пиршества при оружии, свидетельствует одновременно о военном и гражданском характере обсуждавшихся там вопросов. Именно тут обсуждались возможности «примирения личных врагов, заключались семейные союзы, выбирались вожди, решались вопросы войны и мира, поскольку они считали, что нет лучшего момента для того, чтобы дух раскрылся до откровенности и разогрелся до величия».

Здесь мы имеем дело с очень важным концептом «причащения едой» (*communio alimentaire*), символизировавшего и одновременно укреплявшего корпорацию. Отправной точкой экономических объединений людей, называемых гильдиями, и были такие союзы, связанные общим интересами и общей деятельностью. Застолья, *coniuiia*, *ghilda*, характерные для внутренней жизни этих групп, относятся к числу наиболее специфических явлений германского мира. Делая взнос (*gildan*), член гильдии таким образом выплачивал свой долг за принадлежность к братству, а сама плата есть деньги, *Geld*.

Мы кратко описали длительные и сложные процессы, которые привели к образованию этих установлений и формированию коллективных ценностей. Но вначале слово *geld* связывалось с понятием личного порядка. В качестве доказательства служит слово *wergeld* со значением 'цена человеческой жизни' (от *werg* 'человек'); это цена, которую платят, чтобы искупить преступление, это выкуп. Обратимся снова к сочинению Тацита «*Germania*» (гл. 21): «Они обязаны разделять вражду как отца, так и своих родственников, а также и их дружбу, но вражда не продолжается бесконечно. Даже убийство человека может быть возмещено поголовьем скота, являющимся выгодным для хозяйства». *Wergeld* 'компенсация за убийство в виде определенной платы' соответствует гр. *tísis* и является одной из древних разновидностей *geld*.

Таким образом, здесь представлены три линии развития: во-первых, *религиозная* — жертва, плата божеству; во-вторых, *экономическая* — братство торговцев, и, в третьих, *юридическая* — компенсация, плата, наложенная вследствие преступления для искупления вины. В то же самое время это — средство примирения: когда за совершенное преступление выдана компенсация, союз снова восстанавливается, и здесь мы вновь возвращаемся к понятию гильдии.

В нашу задачу входило прежде всего определение значений древнегерманских слов в их взаимосвязи, а также выявление их специфики внутри германского ареала, чтобы

оценить семантическое расстояние между словами в их подлинном значении и греческими словами, для перевода которых они использовались. Последнему моменту не уделялось должного внимания. Исследователи всегда стремились исходить из непосредственной интерпретации готских фактов, не уделяя должного внимания имевшим место образованиям при переводе, а также сложностям, в связи с ними возникающим. При сравнении этих готских слов с греческими первые представляются совсем иначе структурированными.

Другое отличие заключается в способе отражения экономических понятий соответственно в германских и классических языках. Эти понятия часто связываются с религиозными представлениями, что в прошлом еще более удаляло их друг от друга, тем более что они реализовывались при совершенно разных обстоятельствах и в несходных социальных установлениях.

### Престижная трата

Мы должны помнить о том, что рассмотренные выше корпорации изначально были группами взаимной солидарности и в то же время имели традицию совместных застолий. Эти два аспекта данного объединения могли сохраняться также в других формах. С эволюцией общества эти группы с совместным расходом средств перерастают в корпорации, носившие экономический, утилитарный и коммерческий характер.

Один из двух аспектов — совместное застолье — напоминает о подобной практике в другом обществе. Это понятие может быть определено при помощи лат. *daps* 'пир'. Это слово входит в этимологическое гнездо слов, ясных с точки зрения формы, но с различными значениями. Помимо латинского, этот корень встречается в греческом *dáptō* (*δάπτω*) с более общим значением 'пожирать', а также в именной форме *daránē* (*δαράνη*) 'трата', которая близко связана с *daps*, несмотря на очевидное различие. Имеются соответствия и в других языках: др.-исл. *tafn* 'жертвенное животное, жертвенная пища', арм. *tawn* 'праздник'.

Заметим, что все эти формы имеют один и тот же суффикс -*n*. Этот формальный признак проявляется и в латинском *damnum* < \**dar-nom* 'ущерб', которое упоминается обычно отдельно ввиду того, что с первого взгляда данные слова кажутся разнокоренными. Итак, перед нами группа слов, значения которых не всегда согласуются.

*Daps* — слово, принадлежащее религиозному словарю, равно как и армянское и скандинавское слова — *tawn* и *tafn*, соответственно. Ранее в историческую эпоху *daps* имело значение 'пир, устраиваемый в честь богов; праздничная еда'. *Daps* описывается у Катона в «*De Agricultura*», где присутствует выражение, характерное для древнеримского религиозного лексикона: *darum pollucere* 'устроить священный пир'. Архаическое слово *pollucere* 'приносить в жертву' употребляется в отношении жертвенных трапез, влекущих за собой большие расходы: *polluctum*.

Кроме этого, имеются различные свидетельства того, что *daps* ассоциировалось с изобилием, большими расходами, щедрыми подношениями. Следует заметить, что прилагательное *daraticus* и наречие *daratice* принадлежат к числу устаревших форм, которые собраны и упомянуты у Феста: *Daratice se acceptos dicebant antique, significantes magnifice, et daraticum negotium amplum ac magnificum* 'Древние говорили, что их приняли *daratice*, что значит «великолепно», а *daraticum negotium* означало «большое, великолепное дело». С другой стороны, существовал и глагол *darino* от *daps* или, возможно, от гр. *daránān*, к которому первый очень близок по смыслу. В нашем распоряжении имеется один, но весьма показательный пример из Плавта (*Captivi* 897): *aeternum tibi darinabo victum* '(Если ты скажешь правду), я обеспечу тебе пожизненно обильное питание (и буду содержать тебя по-царски)'.  
3\*

Прямое свидетельство из первых рук позволяет точно определить значение *daps*, а *dapaticae*, так же как и *dapaticus*, подтверждают его: это «пышное пиршество». Овидий в пятой книге «Fasti» изображает бедного крестьянина, к которому является переодетый Юпитер и неожиданно называет себя. Крестьянин предлагает ему в качестве *daps* свою единственную собственность — быка, которого он зажаривает целиком: это — самое дорогое из того, что он имеет.

В греческом *dapanān* означает 'расходовать', *dapanē* — 'расточительность'. У Геродота это слово употребляется по отношению к «щедрым расходам». Прилагательные гр. *dapsilēs*, лат. *dapsilis* (калька с греческого) обозначают то, что имеется в избытке, изобилии; исл. *tafn* 'потребление пищи', арм. *tawn* 'торжество'. Из всего этого можно вывести некое общее значение: это 'расходы по случаю жертвоприношения, предполагающие потребление большого количества пищи'; расходы, требуемые для проведения праздника, для поддержания престижа, а также для демонстрации богатства.

Таким образом, в индоевропейском обнаруживается социальное явление, называемое на языке этнографов *потлач*, т.е. показ и потребление богатства по случаю торжества. Необходимо было выказать свою щедрость для того, чтобы продемонстрировать пренебрежение к своим богатствам, унижить соперника мгновенным расточительством накопленного богатства. Человек выходит победителем и подтверждает свой статус, если он превосходит своего соперника в этих безудержных тратах. Потлач — это вызов, бросаемый другим, делать ответные траты. Как это хорошо показал М. Мосс, соперники производят все более и более расточительные траты и отсюда возникает круговорот богатства, накапливаемого и расходуемого для престижа одних и наслаждения других.

В индоевропейском ареале не проявлялось так ярко подобное соперничество, атмосфера борьбы, столь характерная для общества, в среде индоевропейцев отходила на второй план. Тем не менее элемент соперничества присутствует в описанных тратах. Состязательность, соперничество оказываются тесно связанными с традицией гостеприимства (ср. *daps* и *dapaticus*). Социальные корни этой традиции обуславливались необходимостью ее поддержания в определенных сообществах, где входило в обязанность преподнести дар в виде пищи, рассчитывая на взаимность. Но это — представления и слова, восходящие к далекому прошлому, которые находятся в процессе исчезновения. В историческую эпоху остается только *damnum* с производным значением 'понесенный убыток; часть, изъятая из собственности насильно'. Это расходы, к которым человек принуждается обстоятельствами или определенными юридическими санкциями. Крестьянский разум и юридическая точность римлян преобразили древний смысл: расходы на роскошные пиршества являются не более чем пустыми тратами и приносят убытки. *Damnum* означает нанести кому-либо *damnum* 'ущерб', отнять у него часть богатств, отсюда и происходит юридическое понятие *damnum*, фр. *sol-damner* 'осуждать (на к.-л. наказание).

Рядом со словами, доносящими древние значения, имеют место инновации, которые соответствуют новым понятиям. А это означает, что перед нами предстают в одно и то же время два резко контрастирующих аспекта одного древнего представления.

### Ганза и ее военные истоки

Говоря о корпорациях, в которых участники совместных застолий имели особые привилегии, характерные для средневековой гильдии, необходимо упомянуть близкий сосед *ghilda* — слово *hansa*. Этот древний термин принадлежит тому же экономическому и религиозному словарю германского мира и сохранился до наших дней. В странах, лежащих на берегах Северного моря, так называлось учреждение большой исторической и экономической важности. Ганзы — это экономические корпорации, группы торговцев. Они представляют собой сообщество, состоящее из лиц, купивших или наследовавших

право быть его членом. Членство может быть продано и является частью различных коммерческих выплат. Проблеме функционирования этого учреждения посвящено большое количество работ. Результаты же лингвистов, занимавшихся историей этого слова, — довольно скромные: *hansa* до сих пор не имеет определенной этимологии. Поскольку слову *hansa* не найдено ни одной параллели вне германского ареала, мы сосредоточимся на его истории в германских языках.

Начнем с готского *hansa*, которое будет начальным пунктом нашего анализа, хотя здесь в нашем распоряжении всего несколько примеров. В одном из них *hansa* используется для довольно приблизительного перевода гр. *plēthos* 'толпа'. Зато в трех других случаях *hansa* соответствует гр. *speîra* (σπεῖρα) 'когорта'. В Ев. от Марка XV, 16: «А воины отвели Его внутрь двора, то есть в преторию, и собрали весь полк», гот. *alla hansa* 'totam cohortem'. Так же в Ев. от Иоанна XVIII, 3, 12. Если мы рассмотрим эпизод, где *plēthos* переводится как *hansa* (Ев. от Луки III, 17), в более широком контексте, то увидим, что переводчику нужно было переводить последовательно слова *ókhlos* и *plethos*. Он остановился на *hiuma* 'turba' для передачи *ókhlos*, а для перевода *plēthos* 'multitudo' использовал *hansa* 'когорта'. Эта когорта в действительности состояла из нескольких сотен людей, доходя до тысячи, и вполне могла представлять собой «толпу», которая была как бы мобилизована для встречи Иисуса.

Не случайно, что слово *hansa* встречается в древневерхненемецком у Тациана, который его использует для перевода *cohors*. В др.-англ. *hōs* значит 'свита'. Лишь позднее в с.-в.-н. *hans(e)* приобретает значение 'коммерческая ассоциация', которое сохранилось до сих пор. В поздней латыни в латинизированном немецком *hansa* означает налог на торговую лицензию, а также коммерческую ассоциацию.

Значение 'когорта' (военная) дает основания для представления *hansa* как воинского подразделения. *Hansa* не использовалась бы в готском для перевода *speîra*, если бы она, например, изначально обозначала религиозную группу или группу, связанную общими интересами. Когда Тацит (*Germania* 13, 14) описывает сообщества молодых мужчин (*comitatus*), сплотившихся вокруг своего вождя, то он дает нам представление о том, чем могла быть *hansa*. Эти молодые люди, присягнувшие на верность вождю, жили за счет его щедрости, получая в изобилии пищу, которая служила в качестве платы за службу (14, 4). Они всегда были готовы последовать за ним, защитить его, а также отличиться, выполняя его приказы.

Возможно, первую модель *hansa* составляли подобные группы молодых воинов, оспаривавших друг у друга благосклонность вождей, которые в свою очередь соревновались друг с другом, стремясь приблизить к себе как можно больше преданных последователей. С развитием общества группировки воинов, в которых и выгоды, и опасности были общими, трансформировались в сообщества компаньонов иного типа, занятых экономической деятельностью. Слово сохранилось, но стало использоваться для обозначения новой реалии.

## Глава 6

### ДАВАТЬ, БРАТЬ И ПОЛУЧАТЬ

*Резюме.* — 1) В хеттском корень \*do- значит 'брать', и этот факт заставляет предположить, что в индоевропейском языке 'давать' и 'брать' были слиты, если можно так выразиться, в едином жесте (ср. англ. to take to).

2) В противоположность традиционным этимологиям, в которых с готовностью сближают лат. *emo* 'брать' и гот. *niiman* 'брать' (нем. *nehmen*), но при этом решительно отделяют *niiman* от гр. *néto* 'раздавать, распределять', приводя в том и другом случае аргументы смыслового порядка, в настоящей работе доказывається, что:

а) связь между гот. *niiman* и гр. *néto* выявляется без всяких трудностей, стоит только обратиться к их первоначальному значению технического характера, которое сохранилось в неизменном виде в гот. *arbi-numja* и гр. *klēto-nótos* 'наследник';

б) лат. *emo* 'брать', обозначавшее первоначально соответствующий жест, невозможно этимологически соотнести с гот. *niiman*, исходное значение которого относилось к юридической сфере.

Слова, обозначающие *куплю* и *продажу*, невозможно отделить от слов со значением 'давать' и 'брать'. Во всех индоевропейских языках корень \*do- означает 'давать'. Тем не менее есть один язык, который странным образом нарушает это единство: в хеттском *dā-* значит 'брать', а *rai-* — 'давать'. Поскольку нотация хеттского консонантизма подвержена колебаниям, мы не можем категорически утверждать, что форма *dā-* — это именно индоевропейское \*dō-; теоретически она могла бы соответствовать и \*dhē- 'класть, ставить', но это мало вероятно. Обычно эту форму — независимо от семантического развития — отождествляют с корнем \*dō-; к тому же, если исходить из формы \*dhē-, то семантическое развитие, приводящее к значению 'брать', становится еще менее ясным.

Приходится констатировать, что значение хет. *dā-* 'брать' представляет собой инверсию значения 'давать'. Для объяснения этого факта привлекают в качестве сравнения санскритскую форму *ā-dā* 'брать'. Но здесь важную роль играет глагольная приставка *ā-*, которая указывает на движение к субъекту; при наличии этой приставки и окончаний среднего залога переход к значению 'получать, брать' можно объяснить, не выходя за пределы санскрита. Следовательно, данные санскрита не могут прямо помочь в интерпретации значения *dā-* в хеттском.

Чтобы объяснить это значение, мы сделаем предположение, что в древних языках происходило такое же скольжение смысла, сопоставимое с тем, которое произошло в английском языке со значением 'брать' в выражении *to take to* 'взять (чтобы дать) кому-л.', но в противоположном направлении. Это сравнение поможет найти связь между двумя противоположными значениями. Хеттский и другие индоевропейские языки по-разному конкретизировали значение глагола \*dō-, который сам по себе мог истолковываться в том или ином смысле в зависимости от синтаксической конструк-

ции. В то время как за хеттским *dā-* закрепилось значение 'брат', в других языках *dō-* употребляется в целевом смысле, то есть в значении 'давать'<sup>1</sup>.

И это построение вовсе не искусственное. Понятие «брат» в индоевропейских языках имеет несколько способов выражения, в каждом из которых оно определяется по-разному. Если допустить, что первоначальным смыслом является тот, который сохранился в хеттском, то становится понятной эволюция, в результате которой в остальной части индоевропейского ареала закрепился смысл «давать».

Равно архаичным является и хет. *rai-* 'давать'. Это слово объясняется как результат сложения глагольной приставки *re-* и корня *\*ai-* 'давать, предоставлять'; этот корень обнаруживается в тохарском *ai-* 'давать' и в нескольких производных существительных, как, например, авест. *aēta-* 'часть' и оскское *aeteis*, форма род. п. ед. ч., являющаяся переводом лат. *partis*.

Таким образом, понятия «давать» и «брат» оказываются связанными друг с другом в предыстории индоевропейских языков. В этой связи полезно обратиться к одной этимологической проблеме, касающейся латинского глагола, значение которого уже специализировано; ниже будет показано, что ранее он значил 'брат'. Корень с тем же значением существует в германских языках: *\*nem-*; от латинской формы он отличается начальным *n-*: гот. *nīman*, нем. *nehmen* 'брат'.

Итак, имеются два глагола с одним и тем же значением: лат. *em-*, герм. *nem-*; есть ли между ними этимологическая связь? Такая связь часто допускалась. Но как обосновать ее морфологически? Приходится прибегать к ухищрениям: предполагается, что *nem* является результатом сложения *\*(e)n + em* или же редуцированной формы *nī* с *em*. Но чтобы обойтись без подобных реконструкций, необходимо рассмотреть самое важное, на что до сих пор менее всего обращалось внимания, а именно на значение.

Самые древние германские формы засвидетельствованы в готском. Они очень многочисленны и показательны. Форма *nīman* предполагает *\*nem-*; нам известен такой корень, это гр. *némbō* (*νέμω*), но сближение приходится отбросить из-за смысла *némbō*, которое вовсе не значит 'брат'. Удовлетворимся пока констатацией этого факта и рассмотрим готское *nīman*. Наряду с простым глаголом имеются многочисленные приставочные глаголы, каждый из которых имеет ряд употреблений. Простой глагол соответствует следующим греческим: *lambánein*, *aírein*, *déxasthai* 'получать' (очень часто, особенно в выражении 'получать милость'); сложными глаголами с *and-* были переведены гр. *dékhesthai* (*apo-, para-*); глаголы с *ga-* (*an-ge-nem*) соответствуют глаголам со значением 'получать, понимать принимать', а также 'mente accipere, mathéin (постигать разумом, усваивать)'. Таким образом, явно преобладают такие случаи употребления, в которых *nīman* означает не 'брат', а 'получать'. В частности, заслуживает внимания сложное существительное *arbi-nimja* 'наследник' по причине специального, технического характера своего значения. Первый элемент, *arbi*, является отдельным словом, которое значит 'наследство', нем. *Erbe*; это слово само по себе примечательно в кругу терминов, относящихся к общественным установлениям. Его форма совершенно прозрачна; это — существительное среднего рода *\*orbhuom*; с одной стороны, оно связано с кельтскими словами с тем же значением: ирл. *orbe* 'наследство', *com-arbe* 'тот, кто наследует' (эта связь настолько тесна, что, как и во многих других случаях, можно предполагать, что кельтские слова были заимствованы германскими языками); с другой стороны, оно связано с прилагательным, которое может объяснить нам развитие смысла: лат. *orbus*, арм. *orb* 'сирота', гр. *orpho-*, *orphanos*. За пределами кельтских языков соответствия *arbi* означают лицо, потерявшее одного родственника, а также сироту. Связь между «наследством» и «сиротой» может показаться несколько странной. Однако имеется точная смысловая параллель в другой группе слов. Латинскому прилагательному *hēred-* 'наследник' точно

<sup>1</sup> Ср. нашу статью (Benveniste 1951), о которой говорилось выше.

соответствует в греческом языке имя агенса *khērōstēs* 'наследник по боковой линии', а также прилагательное *khēros* 'потерявший родителя', ж. р. *khēra* 'вдова'.

Как обосновать эту этимологическую связь? У Гомера *khērōstēs* обозначает лицо, которое наследует в случае отсутствия в семье детей; это родственник по боковой линии, к которому переходит имущество, оставшееся «брошенным» (*khēros*). Но в готском *arbi* 'наследство' существительное среднего рода, производное от формы \**orbhuom*, значит буквально 'то, что причитается *orbus*', то есть имущество, которое по закону переходит к лицу, потерявшему родителя по причине его смерти. Это тот же смысл, который содержится в словах *hērēs*, *khērōstēs*. Согласно обычаям индоевропейцев, имущество переходило непосредственно к прямому потомку, который не считался в таком случае наследником. В ту эпоху не было нужды в особой юридической точности, которая заставляет нас называть 'наследником' лицо, вступающее во владение имуществом независимо от степени его родства с умершим. В индоевропейских языках сын не назывался наследником; таковыми считались лишь те лица, которые наследовали имущество в случае отсутствия у покойного сына; сюда относятся и *khērōstaī*, родственники по боковой линии, которые делили между собой выморочное имущество.

Такова связь между понятием «осиротевший, потерявший родственника» (сына или отца) и понятием «наследство». Это можно проиллюстрировать определением, которое дает Тацит в «*Germania*», гл. 20: *Heredes... successorisque sui cuique liberi, et nullum testamentum* 'Наследники... и преемники каждому его собственные дети без завещания; *si liberi non sunt, proximus gradus in possessione fratres, patruī, auunculi* 'если детей нет, то во владение вступают ближайшие родственники в порядке степени родства: братья, дядья по отцу, дядья по матери'.

Вот какие лица обозначаются словом *arbi-nimja*. Буквальный смысл его — 'тот, кто получает (*nimja*) наследство (*arbi*)'. Но какой греческий термин переводится словом *arbi-nimja*?. Это *klēronómos* (*κληρονόμος*). Существует также и аналитическое выражение *arbi niman* 'наследовать', которое является переводом греческого *klēronomeîn* (*κληρονομεῖν*).

Поучительно строение этого греческого сложного слова. Второй элемент связан с *pémō*, *pómos*, *potós*; это очень многочисленная группа слов, послужившая предметом исследования Э. Лароша, в котором изучается их употребление во всех деталях. Речь идет об очень важном корне, так как от него образованы самые разные слова. В данном случае нас интересует понятие раздела имущества, осуществляемого исключительно на основе закона или обычая, но не в результате произвольного решения. В греческом есть другие глаголы со значением 'делить', например *datéomai*, но различие заключается в следующем: *pémō* — это 'делить согласно обычаю или закону'. По этой причине пастбище, отведенное в соответствии с обычным правом, получает наименование *potós*. Значение слова *pómos* 'закон' сводится к значению 'наделение по закону'. Таким образом, гр. *pémō* определяется как 'распределять по закону', а также 'получать в долю на законных основаниях' (этот смысл присутствует в самих формах актива).

Случайно ли гот. (*arbi-*) *nimja* имеет ту же структуру, что и гр. (*klēro-*) *nómos*, в то время как глагол *niman*, если бы он значил 'брать', вряд ли годился бы для перевода *klēronomeîn*? В данном случае ясно, как могут соответствовать друг другу специальные значения *pémō* и *niman*; дело в том, что гот. *niman* значит 'брать' в смысле 'получать по закону' (ср. употребление, в котором оно соответствует гр. *dékhesthai*); отсюда 'получать в удел, брать'. Можно считать, что в выражении *arbi niman* и сложном слове *arbi-nimja* 'наследник' сохранилось то же древнее значение глагола *niman*, что и в гр. *pémō*, на основе которого был создан термин *klēronómos* 'наследник'. Другие его употребления объясняются без всякого труда<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Что касается значения *pémō*, то можно сослаться на наш анализ слова *pémesis* в работе *V e n - v e n i s t e* 1948, 79.

Итак, герм. *niman* не имеет ничего общего с лат. *emo*. Необходимо постулировать германский корень *nem-*, который в результате данной нами интерпретации его значения следует отнести к группе индоевропейских форм с *\*nem-*, в изобилии представленных в греческом.

Если же провести подобный анализ значения и в отношении *emo*, то что обнаружится? Соответствия с начальным *e-* имеются в старославянском (*imъ\**) и в балтийских языках: лит. *imù, im̃ti* 'братъ'. Латинский материал помогает уточнить смысл самого *emo* 'убирать, поднимать'; *eximo* значит 'изымать'; *eximius* 'превосходный' соответствует по значению гр. *éxokhos*; далее, *exemplum*, слово, которое в результате довольно любопытной истории развития значения означает 'нечто, отложенное в сторону; выделенное в силу своих ярко выраженных особенностей', откуда 'образец, пример'; *pro* 'вынимать'; отглагольное прилагательное *promptus* 'находящийся в полной готовности, имеющийся наготове'; *per-imo* (с тем же значением приставки, что и в глаголе *per-do* 'губить') 'уничтожать, разрушать'; *sumo* (из *\*subs-emo*) 'братъ, поднимать'.

Все это говорит о том, что понятие 'братъ < вытягивать, снимать, вырывать' в латинском языке не имеет никакой связи с 'братъ < получать, принимать' в германских языках. Это понятия, которые различались с самого начала, и их особенности делаются ясны, когда выявляется их исходное значение. Каждое из них имеет свою область применения и свою историю; герм. *niman* и лат. *emo* сходны лишь в результатах своей эволюции, причем только в самом расхожем из своих значений.

Обратимся снова к глаголу *emo* 'покупать'. Конкретизация его значения в латыни указывает на то, что, по-видимому, значение 'покупать' предполагает совсем иное представление, нежели слова, относящиеся к группе гр. *répnēti*, и т. д. Ясно, что первоначально *emo* значило 'братъ себе, тянуть к себе'; это значение овладения предметом выражается жестом человека, который хватается за предмет и тянет его к себе. Значение 'покупать', вероятно, появилось вначале в тех случаях, когда речь шла о людях, которых забирали с собой после того, как договаривались о цене. Понятие покупки ведет свое происхождение от жеста, которым заключалась покупка (*emo*), а не от факта оплаты, выдачи денег<sup>1</sup>.

\* В соответствии с французским оригиналом и с французской традицией сохраняем латинскую запись для ст.-слав. слов (иногда дублируя ст.-слав.) и для праслав. (последнее общепринято), между тем как в русской традиции ст.-слав. слова должны были бы писаться ст.-слав. кириллицей. — Прим. ред.

<sup>1</sup> О гр. *répnēti* и лат. *emo* см. также ниже, с. 102 сл.

## Глава 7

### ГОСТЕПРИИМСТВО

*Резюме.* — В латинском языке «гость» обозначается словами *hostis* и *hospes* < \**hosti-pet-*. Каково значение отдельных элементов и значение сложного слова в целом?

1) Элемент *-pet-*, который встречается также в виде *pot-* (лат. *potis* 'могущественный', гр. *rósis* 'супруг', *despótēs* 'хозяин, господин', скр. *patih* и *-pt-* (лат. *-pte*, *i-pse* 'сам?'), первоначально обозначал тождественность лица. В терминах, относящихся к семейному кругу, *dem-* — это глава семьи, хозяин, 'сам' (у Плавта *ipsissimus* обозначает хозяина); поэтому гр. *despótēs*, хотя и отличается по морфологическому составу от лат. *dominus* 'хозяин дома, господин', подобно последнему, обозначает того, кто в наивысшей степени является воплощением семьи в целом.

2) Слово *hostis* первоначально обозначало равенство отношений между людьми в результате действия компенсации даров, обмена и т. п.; *hostis* — это тот, кто, получив от меня подарок, отвечает мне тем же. Слово *hostis*, как и его готское соответствие *gasts*, в определенную эпоху обозначало гостя. Значение 'враг', характерное для классической эпохи, появилось, вероятно, тогда, когда отношения обмена между родами сменились отношениями между отдельными *ciuitas* 'общинами', которые предполагали принадлежность каждого члена только к одной определенной общине (ср. гр. *xénos* 'гость < чужеземец').

3) С этого времени в латыни появляется новое слово для обозначения гостя: \**hosti-pet-*, при истолковании которого, вероятно, следует исходить из абстрактного значения элемента *hosti-* 'гостеприимство'; в таком случае оно значит 'тот, кто в наивысшей степени является воплощением гостеприимства'.

Анализ некоторых терминов, относящихся к обмену, особенно образованных от корня \**mei-* — лат. *mīlus* 'почетная должность, предполагающая определенные обязательства должностного лица перед подчиненными' ['милость, дар'], и.-ир. *Mitra* как олицетворение договора об обмене (см., например Ил. VI, 120–236), \**mei-t-* в лат. *mūtus*, скр. *mīthu-* 'вымененный (обманным путем) > лживый', авест. *mīθwara* 'пара', — также подводит нас к одному из наименований 'гостя': *mētmān* в средне- и новоперсидском.

Другое наименование «гостя» в современном персидском, *ētmān* < *āyaman*, отсылает к «гостеприимству» особого рода, принятому внутри группы ариев; одной из его форм является прием нового члена в группу в результате установления супружеских связей.

Терминология индоевропейских социальных установлений включает в себе ряд важных проблем; не все составные части этих установлений еще выявлены. Их приходится выделять, а иногда даже частично воссоздавать сам объект исследования, опираясь на слова, позволяющие предполагать наличие таких установлений, от которых в том или ином языке остались едва заметные следы.

Существует группа слов, относящихся к хорошо известному социальному явлению *гостеприимства* и к связанному с этим понятию «гостя». Основной термин, лат. *hospes*, является древним сложным словом. Анализ составляющих его элементов позволяет выявить два разных понятия, которые в конце концов сливаются в одно: *hospes* представляет собой \**hosti-pet-s*. Второй элемент, *pet-*, чередуется с *pot-*, который значит 'хозяин', поэтому *hospes*, собственно говоря, должно означать 'хозяин гостя'. Такое обо-

значение кажется несколько странным. Чтобы лучше понять, в чем здесь дело, необходимо проанализировать два элемента — *potis* и *hostis* — по отдельности и изучить их этимологические связи.

Следует кратко объяснить собственное значение элемента *\*potis*. Как самостоятельное слово он представлен в скр. *rátih* ‘хозяин’ и ‘супруг’ и в гр. *rósis* ‘супруг’, а также в таком сложном слове, как *despótēs*.

В санскрите два частных значения одной и той же основы *\*poti-* ‘хозяин’ и ‘супруг’ дифференцируются с помощью разных флексий; но это различие есть результат собственного развития санскрита. Что же касается гр. *rósis*, со значением ‘супруг’ в поэтических текстах, то это слово по значению далеко от *despótēs*, для которого значение ‘хозяин дома’ более не характерно; *despótēs* — это всего лишь характеристика могущества человека, и соответствующая форма женского рода *déspoina* ‘госпожа’ обозначает величие.

Греческий термин *despótēs*, как и его соответствие в санскрите *dám rátih*, относится к ряду древних композитов, первый элемент которых обозначал некую социальную общность разной величины:

<i>dam</i>	<i>rátih</i>	(хозяин дома)
<i>vis</i>	»	(глава рода)
<i>jās</i>	»	(глава потомства).

Кроме *despótēs* и *dam rátih*, есть еще только одно сложное слово, которое засвидетельствовано в нескольких языках: скр. *vis-rátih*, лит. *viẽš-pats* ‘глава рода’\*.

В латыни вокруг слова *\*potis*, будь то свободная форма или часть сложного слова, сложилась большая группа слов, связанных между собой этимологически. Кроме *hospes*, от этого слова образованы прилагательные *impro* ‘который не владеет собой; вне себя’ и *compro* ‘который владеет собой; в своем уме’, а также глагол *\*potēre*, от которого сохранился перфект *potui*, вошедший в состав форм глагола *possum* ‘мочь’; последний образован от прилагательного *potis* в предикативном употреблении: *potis sum*, *potis est*; это выражение редуцировалось, образовав простые формы *possum*, *potest*.

Все это достаточно прозрачно, и поскольку смысл остается одним и тем же, а формы хорошо согласуются друг с другом, то, казалось бы, не возникает никаких проблем; однако дело в том, что форма *\*potis* приобрела совершенно разные значения в двух точках индоевропейского ареала. В литовском она дала прилагательное *pats* ‘он сам’, а также существительное *pats* ‘глава’ (в сложном слове *viẽš-pats*). Параллельно в персидском образовалось сложное прилагательное *x<sup>v</sup>aē-raiθya* ‘свой собственный’, которое употребляется безотносительно к лицу, ‘мой, твой, его; который принадлежит по праву собственности’; *x<sup>v</sup>aē* — это иранская форма древнего возвратного местоимения *\*swe*, *\*se* ‘свой’, а *-raiθya* — это производное от древней формы *\*poti-*. Эти факты хорошо известны, но они заслуживают внимательного анализа, поскольку при этом возникает очень существенная проблема особого рода. В каких условиях слово, означающее ‘хозяин’, может приобрести значение тождества лица? Исходное значение слова *\*potis* можно определить совершенно точно, оно обозначает очень важное понятие: ‘хозяин’, откуда развилось значение ‘супруг’, если речь идет о семейных отношениях, а также ‘глава’ определенной социальной группы: дома, рода, племени. Но и значение ‘сам’ также хорошо засвидетельствовано. В этом случае важную информацию дает нам хеттский язык. В нем нет формы, которая соответствовала бы *\*potis* как прилагательному или существительному; несмотря на то что памятники хеттского относятся к очень древней эпохе, лексика этого языка успела претерпеть существенные изменения и многие понятия получили новое обозначение. Интересно, что в хеттском имеется энкли-

\* В современном литовском языке это слово значит прежде всего ‘Господь Бог’. — Прим. ред.

тическая частица -pet (-pit), которая значит 'как раз (он) сам'; эта частица выражает значение тождества и отсылает к названному ранее объекту. Приведем пример:

takku IR-iš huwāi	'Если убежит раб
naš kururi KURe paizzi	и направится во вражескую страну,
kuišan EGIR-pa uwatezzi	тот, кто его поймает, чтобы отвести обратно,
nanzan apāšpit dai	тот самый может взять его себе.'

В демонстративе arāš-pit 'именно тот; тот самый' частица -pit служит для установления отношения тождества. Эта ее функция сохраняется неизменной при употреблении с демонстративом, существительным или даже глаголом. Очевидно, что употребление этой частицы соответствует употреблению \*potis со значением тождества в литовском и персидском.

После того как мы уточнили значения, формы и употребления в названных языках, в других языках мы тоже обнаруживаем ряд форм, которые, по всей видимости, входят в ту же этимологическую группировку. Литовская частица pat, подобно хеттской -pet, значит 'как раз, именно'. С ней можно сравнить латинское utpote, толкование которого следует уточнить. Этимологически оно значит не 'насколько возможно' (т.е. не pote < pote est), а 'ведь, именно'; здесь pote указывает на тождество; utpote подчеркивает соотнесенность действия с его автором, предиката с тем, кому он приписывается. Следует также учесть латинский послелог -pte в suopte (Festus: *suopte pro suo ipsius*), 'свой собственный, принадлежащий тому самому'. Может быть, также, хотя и с меньшей долей уверенности, сюда можно отнести и таинственный элемент -pse в ipse? Во всяком случае, если ограничиться двумя фактами из латыни и литовским pat, то можно констатировать сохранение употребления \*pot- для указания на лицо и соотнесения с ним предиката, выраженного в высказывании. В таком случае то, что ранее рассматривалось как изолированное употребление, становится важным признаком, помогающим нам понять собственное значение potis. Если с трудом можно себе представить, чтобы слово, означающее 'хозяин', могло до такой степени ослабить свое значение, что стало значить 'он сам', то, напротив, совсем нетрудно понять, как прилагательное, указывающее на тождество лица, означающее 'он самый', смогло приобрести значение 'хозяин'. Этот процесс, иллюстрирующий образование понятия из области общественных установлений, обнаруживается и в других языках; довольно часто понятие «хозяин» обозначается с помощью слова, означающего «(он) сам». В разговорной латыни, у Плавта, ipsissimus значит 'хозяин, (хозяйка); глава', сам (герой пьесы), о котором в данном случае идет речь. В русском языке в речи крестьянина сам обозначает 'барина'. В замкнутой, но влиятельной общине пифагорейцев употреблялась формула autós épha (αὐτὸς ἔφα) 'сам сказал', в которой слово autós 'учитель' обозначало преимущественно Пифагора; эта формула употреблялась для подтверждения аутентичности цитируемого высказывания. В датском языке han sjølv (нем. er selbst) имеет то же значение.

Для того чтобы прилагательное, означающее «сам», смогло расширить свое употребление и приобрести значение «хозяин», необходимо одно условие — существование тесного круга лиц, подчиненных главному лицу, которое полностью берет на себя роль выразителя индивидуальности, самобытности группы; это лицо концентрирует в себе все признаки группы и является ее воплощением.

Это как раз и наблюдается в сложном слове \*dem-pot(i) 'хозяин дома'. Роль обозначаемого таким образом лица заключается не в отдаче приказаний, а в том, что оно в силу главенствующего положения в семье становится ее представителем, воплощает ее в целом.

Производные от \*poti- глаголы, такие, как скр. rátyate, лат. potior 'иметь власть над чем-либо, распоряжаться чем-либо', уже указывают на появление смысла «власть,

сила». Сравните с латинским глаголом *possidēre* 'владеть', возникшим из \**pot-sedēre*, который описывает владельца как лицо, которое сидит на предмете владения; этот образ перешел в немецкий глагол *besitzen*. В латыни также имеется прилагательное *compro* 'тот, кто сам себе хозяин, кто распоряжается сам собой'. Отсюда возникает (теоретическое) понятие 'власть, сила'; оно получает глагольную форму на основе предикативного выражения *pote est*, стяженная форма которого *potest* дает начало формам спряжения *possum, potest* 'я способен, я могу'<sup>1</sup>.

Стоит упомянуть следующий примечательный факт: в противоположность скр. *dam-pati* и гр. *despótēs* в латыни от того же корня был образован эквивалентный термин, но иным способом; речь идет о слове *dominus*, вторичном производном, которое входит в ряд обозначений понятия 'глава', например, *tribunus* 'глава племени', в готском *kindins* < \**genti-nos* 'глава gens'; \**druhtins* (д.-в.-н. *truhtin*) 'начальник дружины'; *riudans* < \**teuta-nos* 'король', 'предводитель народа'. С помощью этого морфологического способа, который заключается в добавлении суффикса \*-nos к названию социальной группы, в латинском и германских языках были образованы наименования глав политических и военных группировок.

Таким образом, два ряда наименований, полученных независимыми путями, объединяются: в одном случае с помощью суффикса, в другом — с помощью словосложения были созданы наименования главы исходя из наименования той социальной группы, которую он представляет.

Теперь следует вновь обратиться к тому сложному слову, которое и побудило нас проделать настоящий анализ, а именно к слову *hospes*, и проанализировать теперь исходный термин *hostis*. Среди терминов, общих для древнейшей лексики языков Европы, этот термин представляет особый интерес; латинскому *hostis* соответствует *gasts* в готском и *gostĭ* в старославянском, в котором имеется также и *gos-podĭ* 'хозяин', образование, подобное *hospes*.

Но гот. *gasts* и ст.-слав. *gostĭ* значат 'гость', в то время как лат. *hostis* означает 'враг'. Чтобы объяснить связь между значениями «гость» и «враг», обычно делается допущение, что и то и другое производны от значения «чужестранец», которое засвидетельствовано еще в латыни; отсюда «чужестранец с добрыми намерениями → гость», а «чужестранец с недобрыми намерениями → враг».

По правде говоря, «чужестранец, враг, гость» — это понятия довольно общего характера; их необходимо уточнить и проинтерпретировать в соответствующем социально-историческом контексте. Прежде всего следует обратиться к значению слова *hostis*. В этом деле нам помогут тексты латинских авторов, в которых содержится целый ряд слов, относящихся к той же группе, а также ряд интересных употреблений термина *hostis*. Его древнее значение «чужестранец» сохранилось в тексте закона Двенадцати таблиц. Закон гласит: *aduersus hostem aeterna auctoritas est(o)*; здесь ни одно слово, за исключением глагола *быть*, не употреблено в том значении, которое оно имеет в классической латыни. Эту фразу нужно понимать следующим образом: 'В отношении чужестранца имущественный иск должен оставаться вечным', т.е. иск никогда не аннулируется, если предъявляется иностранцу. О самом слове *hostis* Фест говорит следующее: *eius enim generis ab antiquis hostes appellabantur quod erant pari iure cum populo Romano, atque hostire ponebatur pro aequare*, букв. 'ведь (людей) этого происхождения издавна называли *hostes*, потому что они имели те же права, что и римский народ, и слово *hostire* употребляли вместо *aequare*'. Из этого высказывания следует, что *hostis* — это и не чужестранец, и не враг. Следует исходить из равенства *hostire=aequare*, откуда *rebhostire*,

<sup>1</sup> Относительно семантического анализа \**pot(i)*- см. нашу статью (В е n v e n i s t e 1954), перепечатанную в (В е n v e n i s t e 1966, 301 sq.).

которое у Феста толкуется как *refere gratiam* 'отблагодарить, воздать за благодеяние'. Это значение слова *hostire* засвидетельствовано еще у Плавта: *Promitto hostire contra ut merueris* 'Обещаю оказать тебе услугу со своей стороны, как ты этого заслуживаешь' (Asin. 377). Оно же обнаруживается и в существительном *hostimentum*, толкуемом как *beneficij pensatio* 'компенсация благодеяния', а также как *aequamentum* 'возмещение'. К более специальной сфере относится *hostus*, архаический термин из языка земледельцев, который приводится и объясняется Варроном (R. R. I, 24, 3): *hostum* vocant quod ex uno facto olei reficitur 'словом *hostus* называется то количество оливкового масла, которое получают одним нажатием пресса'. Здесь конечный продукт рассматривается как нечто противоположное исходному. Другим техническим термином является *hostorium* 'гребло' — дощечка, которой ровняют сыпучие вещества в мерном сосуде. Древнеримскому пантеону, согласно св. Августину, была известна богиня *Dea Hostilia*, в обязанности которой входило выравнивать колосья и следить за тем, чтобы каждый получал свою долю урожая в точном соответствии с выполненной работой. И наконец, хорошо известное слово *hostia* (церк. 'облатка'. — *Ред.*) также входит в эту группу: собственно, оно значит 'жертва, которая приносится как компенсация для смягчения гнева богов'; т. е. речь идет о выкупе, и этим *hostia* отличается в римском ритуале от *victima* 'благодарственная жертва за полученное от богов благодеяние'.

Удивительно, что ни в одном из этих слов, кроме *hostis*, нет понятия враждебности. Будь то исходные или производные существительные, глаголы или же прилагательные, древние термины религиозного или сельскохозяйственного характера, все они ясно свидетельствуют о том, что исходным является значение *aequare* 'компенсировать, оплачивать'.

Каким же образом можно истолковать значение самого слова *hostis*? Для этого необходимо исходить из приведенного выше определения Феста: *quod erant pare iuri cum populo Romano*. Здесь связь между *hostis* и *hostire* получает свое определение: 'hostes имели те же права, что и римляне'. Слово *hostis* вовсе не обязательно обозначало чужестранца вообще. В отличие от *peregrinus*, который обитает за пределами страны, *hostis* — это 'чужестранец, который наделяется теми же правами, что и римские граждане'. Такое признание прав предполагает определенного рода взаимность, наличие некоторого соглашения: словом *hostis* не называют тех, кто никак не связан с римскими гражданами. Между *данным* иностранцем и римским гражданином устанавливается отношение равенства и взаимных обязанностей, а это предполагает точно определенное понятие гостеприимства. Исходя из такого представления, значение *hostis* можно определить как 'тот, кто находится с кем-либо в отношении взаимных обязанностей', а это и составляет основу института гостеприимства. Этот тип отношений между отдельными лицами и группами напоминает понятие «потlach», прекрасно описанное и истолкованное Марселем Моссом в его мемуаре о «Даре как примитивной форме обмена» (M a u s s 1924). Речь идет о системе, известной индейским племенам северо-запада Америки, которая заключается в последовательности дарений и ответных дарений; получив подарок, партнер должен в силу некоего обязательства непременно отблагодарить дарителя более ценным подарком. Дарение — это вместе с тем и праздничный ритуал, привязанный к определенным датам и культам; это также феномен экономического характера, поскольку речь идет об обращении богатства; это некая связь, устанавливаемая между семьями, племенами и даже их потомками.

Институт потлача помогает объяснить феномен гостеприимства, которое является ослабленной формой первого. Гостеприимство основано на том, что один человек вступает в связь с другим (*hostis* всегда предполагает взаимность), беря на себя обязательство отплатить за некоторую услугу, которая ему была оказана.

Тот же институт существовал в греческой цивилизации, хотя и под другим названием: *xépos* (ξένος) указывает на те же отношения между людьми, связанными неким со-

глашением, в котором точно оговариваются обязанности, распространяемые и на потомство.  *Xenía (ξενία)*, находясь под защитой Зевса Ксениоса, предполагает обмен дарами между договаривающимися сторонами, которые заявляют о своем намерении распространить заключенное соглашение и на свое потомство. Так поступали и цари, и частные лица:  *ξενίην συνεθήκατο* (глагол, означающий договор)  *πέμπων δῶρα καὶ δεκόμενος ἄλλα παρ' ἐκείνου* 'заключил союз гостеприимства (с Амосисом), обменявшись дарами (букв. послав дары и в свою очередь получив их от него)' (Геродот III, 39). М. Мосс (Mauss 1921) обнаружил свидетельство существования того же института у фракийцев. Ксенофонт хочет заключить договор о снабжении армии; один из советников царя говорит ему, что, если он хочет остаться во Фракии и владеть огромными богатствами, ему надо лишь послать дары царю Севту, а тот в свою очередь пришлет ему еще более ценные дары (Anabasis VII, 237; VII, 3; 1; X, 10). Фукидид (II, 97) сообщает нечто подобное о другом фракийском царе, Ситалке: для него большой позор не дать ничего, когда его об этом просят, чем не получить ничего в ответ на свою просьбу. Во фракийской цивилизации, которая, по-видимому, была довольно архаичной, эта система взаимных обязательств сохранялась еще в значительной степени.

Одним из обозначений этого института в индоевропейских языках как раз и является латинский термин *hostis*, а также его соответствие в готском *gasts* и в славянском *gosrodī*. В историческую эпоху этот институт уже потерял свою силу в римском мире, поскольку он предполагает наличие таких отношений, которые были уже несовместимыми с установившимися к тому времени порядками. Когда древнее общество превращается в нацию, отношения, устанавливаемые между отдельными людьми и родами, отмирают; остается лишь различие между тем, что является внутренним, и тем, что является внешним по отношению к *ciuitas*, гражданскому обществу. По причине каких-то изменений, условия которых нам точно неизвестны, слово *hostis* стало значить 'враждебный', и с тех пор оно употребляется только по отношению к 'врагу'.

Вследствие этого понятие гостеприимства стало выражаться другим термином, в котором, однако, сохраняется древнее *hostis*, но в сложении с *\*pot(i)s*; это *hospes* < *\*hostire/ot-s*. В греческом гость обозначается словом *xénos*, а тот, кто его принимает, называется *xenodókhos (ξενόδοχος)*. В санскрите *atithi* 'гость' коррелирует с *atithi-pati* 'тот, кто принимает'; это образование параллельно лат. *hospes*. Тот, кто принимает гостя, не является его 'хозяином'; как мы только что убедились, *-pot-* первоначально не значило 'хозяин'. Другим доказательством является гот. *bruþ-faþs* 'молодожен, *υἰός*', эквивалентом которого является *Bräutigam*. На основе слова *bruþ* 'молодая жена' было создано соответствующее обозначение для 'молодого мужа' или с помощью *\*potis*, как в гот. *bruþ-faþs*, или с помощью *guma* 'человек', как в нем. *Bräutigam*.

Привлекает внимание строение слова *\*ghosti-* (*hostis*); по-видимому, первоначально это было абстрактное слово на *-ti*, которое затем стало употребляться для обозначения лица. Действительно, все древние сложные слова с *-poti-* имеют в качестве первого элемента слово общего характера, обозначающее группу людей, например *\*dems-poti*, *jās-pati*. В таком случае становится понятным буквальный смысл слова *\*ghosti-pets*, *hospes*, которое обозначало некое лицо как воплощение гостеприимства. Таким образом, мы снова приходим к тому смыслу слова *hostis*, которому мы дали определение выше.

Итак, история слова *hostis* отражает те изменения, которые произошли в римских общественных установлениях. Также и *xénos*, обозначая у Гомера 'гостя', позже стало значить просто 'чужестранец, незлдин'. В аттическом праве существовало понятие *graphē xenías*, т.е. судебное преследование «иностранца», который выдавал себя за «гражданина». Однако *xénos* не приобрело значения 'враг', подобно лат. *hostis*.

Семантический механизм, выявленный нами при анализе слова *hostis*, имеет параллель в другом ряду понятий и в другом ряду терминов. Речь идет о тех словах, которые образованы от корня \**mei-* 'обменивать', скр. *ni-mayate* 'он обменивает', и прежде всего о латинском термине *mūnūs* 'обязанность; должность; милость; дар' (< \**moi-nos*; ср. архаическую форму *moenus*). В этом слове имеется суффикс *-nes*, значение которого было изучено Мейе (Meillet 1911) на примере слов *pinus* 'залог', *facinus* 'поступок, проступок', *fūnus* 'похороны', *fenus* 'процент на ссуду'; все эти слова, как и *mūnus*, относятся к понятиям социального характера; ср. также скр. *tek-nañ* 'наследство' и т. д. Действительно, *mūnus* значит 'должность, официальный пост'. От него были образованы прилагательные *mūnis* 'услужливый, обходительнейей', *immūnis* 'свободный от обязанностей, неприкосновенный', *commūnis* 'общий'. Последнее слово имеет параллель в готском: *ga-mains* 'общий'.

Но как можно связать понятие 'должность', обозначаемое словом *mūnus*, с понятием 'обмена', на которое указывает его корень? Фест дает нам подсказку, когда определяет *mūnus* как *donum quod officii causa datur* 'дар, который преподносится в силу занимаемой должности'. В действительности же словом *mūnus* обозначались зрелища и игры, которые устраивались римскими магистратами. Здесь содержится имплицитное понятие 'обмена'. При назначении какого-либо лица на высшую должность ему предоставляются определенные преимущества и оказываются почести. А это в свою очередь обязывает его к ответным услугам в виде расходов на общественные нужды, в частности на зрелища; таким образом, эта «официальная должность» предстает как результат некоего «обмена». В таком случае становится понятной связь между *gratus* и *mūnis* (Plaut., *Men.* 105), и древнее значение слова *immūnis* — это 'неблагодарный' (*ingratus*), т. е. тот, кто не отвечает благодеянием на благодеяние. Если *mūnus* — это дарение, которое обязывает к ответному дарению, то *immūnis* относится к тому, кто не выполняет данной обязанности. Сказанное подтверждает и кельтский материал: ирл. *moín* (*main*) 'ценные вещи', *dag-moíni* 'дары, благодеяния'. Поэтому *commūnis* значит не 'тот, кто разделяет с другим обязанности', а, собственно говоря, 'тот, кто обменивается с другим *mūnia* 'дарами'. Когда же эта система компенсаций действует в пределах одного и того же круга людей, она приводит к возникновению некой 'общности' (фр. *communauté*) группы людей, объединенных взаимными обязанностями.

Таким образом, у этого сложного механизма дарений, которые как бы в принудительном порядке обязывают к ответным дарениям, оказывается еще один способ обозначения с помощью терминов, производных от корня \**mei-*, как, например, *mūnus*. Если бы у нас не было точного представления о характере этого института, было бы трудно уловить смысл соответствующих терминов, ибо они обнаруживают единство и взаимосвязь благодаря наличию некоего центрального понятия, совершенно определенного и специфического.

В таком случае возникает вопрос: существует ли выражение, которое значит просто 'давать', т. е. обозначает дарение, не предполагающее ответного дара? Ответ на этот вопрос уже найден. Он вытекает из предыдущих рассуждений: речь идет об индоевропейском корне, обнаруживаемом в лат. *dō*, *dōnum*, гр. *dōnon*. Конечно, мы убедились выше (с. 70), что этимологическая предыстория \**dō-* не проста и включает в себе как бы противоречивые данные. Тем не менее, в историческую эпоху понятие «давать» повсюду оказывается связанным с формами, ведущими свое происхождение от \**dō-*, и в каждом языке (кроме хеттского) они образуют ряд параллельных образований. В греческом языке термин *dōnon* сам по себе не указывает однозначно на такой 'дар', который не предполагает ответного дарения, однако значение наречия *dōgeán* 'даром, бесплатно' недвусмысленно свидетельствует о том, что *dōnon* — это именно бескорыстный дар.

Кроме того, следует упомянуть о формах, образованных от другого корня, мало известного и мало представленного в языках; речь идет о древнем корне \**ai-*, важность

которого необходимо подчеркнуть. От него произведен глагол ai-tsi 'давать' в тохарском, а также хет. pai- (образованный с помощью преверба re- + ai-) 'давать'. В греческом сохранилась соответствующая именная форма aîsa (αἶσα) 'доля, часть'. В оскском абстрактное имя \*ai-ti- 'часть' засвидетельствовано в форме генитива единственного числа aeteis, которое по смыслу соответствует латинскому генитиву partis. Наконец, в иллирийском ономастиконе мы обнаруживаем собственное имя Aetoi, которое представляет собой имя агенса от того же корня ai-. Таким образом, мы получаем еще одну исходную точку для создания нового выражения для понятия «давать», которое мыслится как «наделять».

Возвращаясь к тем членам этимологической группы слов, которые представлены в латыни словами mīnus и immīnis, commīnis, укажем на наличие в индо-иранском производного слова, которое играет важную роль в языке и имеет необычную форму. Речь идет об олицетворении божества, об индо-иранском боге Митре, имя которого образовано от корня \*mei- в его редуцированной форме с помощью суффикса -tra-; этот аффикс обычно образует имена среднего рода, обозначающие орудия. В ведийском языке слово mitra- может быть двух родов; в мужском роде это — наименование божества, в среднем роде оно имеет значение «дружба, договор». Мейе в своей знаменитой статье (Meillet 1907) определил *Митру* как обожествление социального становления, как олицетворение договора. Но понятия «дружба» и «договор» можно уточнить, поместив их в тот контекст, в котором мы рассматривали выше другие понятия; речь идет не о дружеских чувствах, а о договоре, основывающемся на обмене. Чтобы представить себе эти понятия в том виде, в каком они осмыслились и использовались в древнем обществе, обратимся к одному из эпизодов гомеровского эпоса, который дает нам, так сказать, их «социологическую» иллюстрацию. Речь идет о знаменитом эпизоде из 6-й песни «Илиады», стихи 120–236 (цитируются \* по переводу Мазона).

Главк и Диомед, столкнувшись лицом к лицу и пытаясь узнать что-то друг о друге, обнаруживают, что их отцы были связаны узами гостеприимства (174). Тогда Диомед определяет свое положение по отношению к Главку:

«...ты гость (xēnos) мне отеческий, гость стародавний (215) ... отныне тебе я средь Аргоса гость и приятель,/ ты же мне — в Ликийи, если приду я к народам ликийским./ С копьями ж нашими будем с тобой и в толпах расходиться (224–226) ... обменяемся нашим оружием; пусть и другие/ Знают, что дружбою мы со времен праотцовских гордимся» (230–231).

В подобной ситуации каждая из договаривающихся сторон приобретает более значительные права, чем общество в целом; эти права в принципе могут быть наследованы, но их необходимо периодически подкреплять с помощью дарений и обмена, чтобы они сохранили свой личный характер; вот почему Главк и Диомед решают обменяться оружием. «Так говорили они — и, с своих колесниц соскочивши,/ оба взялись и на дружбу взаимно клялись./ В оное время у Главка рассудок восхитил Кронион: /Он Диомеду-герою доспех золотой свой на медный,/ Во сто ценимый тельцов, обменял на стоящий девять» (232–236).

Поэту такой обмен представляется чем-то вроде рынка дураков; в действительности же обмен неравными по ценности дарами происходит сознательно: один дарит оружие из бронзы, другой в свою очередь дарит оружие из золота; один предлагает подарок, равный стоимости девяти быков, другой же чувствует себя обязанным отплатить подарком стоимостью в сто быков.

Этот эпизод позволяет нам выявить те представления, которые в древнем обществе сопровождают тип обязательств, называемый нами «договором», и восстановить ис-

\* Бенвенистом; в наст. изд. дан перевод Н. И. Гнедича. — Прим. перев.

тинное значение такого термина, как скр. *mītra-*. *Mitra-* между Диомедом и Главком — это договор об обмене между двумя лицами, налагающий на них определенные обязательства; восстановление значения термина помогает также произвести его формальный анализ. С помощью суффикса *-tra-* образуются как имена *агенса*, так и названия *орудий*; грамматический род варьирует в зависимости от того, представляется ли действие как исходящее от орудия или от человека; поэтому наряду с формой среднего рода *mītram* имеется форма мужского рода *mītras*. Можно было бы произвести мифологические разыскания, выявить в функции Митры следы исходного значения этого наименования. Но сначала следует расширить список понятий, обозначенных словами того же корня, соприкасающихся с теми понятиями, которые мы изучаем.

Очень близка к *\*mei-* форма *\*mei-t-* с суффиксом *-t-*, обнаруживаемым в латинском глаголе *mūtō* 'менять, обменивать'. Его значение можно уточнить, сравнив с прилагательным *mūtūus* 'взаимный, обоюдный'. Кроме того, следует рассмотреть особый случай употребления этого прилагательного: *mūtua resūnia* 'данные или взятые в долг деньги', а также глагол, производный от этого прилагательного в данном употреблении: *mūtūare* 'брать займы', т. е. брать деньги с обязательством вернуть их. Таким образом, «ссужение» и «заем» также входят в понятие обмена. Но это еще не все. «Обмен» соседствует также с «даром». Латинским формам *mūtō*, *mūtūus* в готском соответствует форма *maidjan* 'обменивать'; однако производное от нее существительное *maifms* (из *\*mait-mo-*) является переводом гр. *dōron* 'дар', но в таком контексте, в котором предполагается ответный дар и, следовательно, своего рода «обмен».

Другие производные распределяются по двум различным категориям.

1) Одни получают более узкое значение, например скр. *mīthu-* 'ложный, лживый'. Как и в случае лат. *mūtō*, понятие «менять» часто приводит к понятию «ухудшать»; когда говорят, что кто-то изменился, то редко имеют в виду, что он изменился в лучшую сторону.

2) Однако ряд других производных сохраняет собственное значение; так обстоит дело в иранских языках, например авест. *mīθwara-* 'попарно, в паре'; *maēθman-* < *\*mei-t-men* 'подбор пары'. В результате изменений в сфере социальных отношений слово *maēθman-* получило значение 'взаимопомощь', а затем форма аккузатива *\*maēθmānam* > *mēθmān* превратилась в обозначение «гостя» в средне- и новоперсидском; таким образом, круглым путем мы снова приходим к исходной точке. Опять нам приходится определять понятие гостя с помощью понятия взаимопомощи и взаимных обязанностей<sup>1</sup>.

В современном персидском языке есть другое наименование гостя: *ētmān*, древняя форма которого засвидетельствована в виде *агуатап* 'близкий друг'; это слово хорошо известно в индо-иранских языках. Это также мифологический образ, наименование божества. *Агуатап* — это бог гостеприимства. В Ригведе и в Атхарваведе он ассоциируется прежде всего с женитьбой.

Как бы ни толковать в этом сложном слове элемент *-man* (это, по всей видимости, именная форма), имя божества *Агуатап* связано с термином *агуа*. В другом разделе этой книги будет показано, что *агуа* — это общее наименование, с помощью которого члены одного коллектива называют самих себя; это — обозначение человека того же племени, говорящего на том же языке. Тогда становится понятным, что функция *Агуатап* заключается в том, чтобы через женитьбу допускать новых индивидов в лоно экзогамного сообщества, называемого арийским; речь идет о своего рода внутреннем гостеприимстве в пределах племенного союза. *Агуатап* вступает в действие, когда женщина из другого рода вводится в качестве супруги в новую семью.

Впоследствии за словом *агуатап* закрепилось несколько разных значений. Выше упоминалось персидское слово *ētmān* 'гость'. В одном из иранских языков — языке осе-

<sup>1</sup> О корне *\*mei-* см. нашу статью (Veneniste 1951), цитированную выше.

тин, живущих на Кавказе, социальные установления и язык которых очень архаичны, — слово *limān* значит ‘друг’; но с фонетической точки зрения слово *limān* представляет собой результат развития *aguaman*. Подобные дружеские связи между семьями и племенами заново определяются в каждом языке параллельно с устойчивостью или изменчивостью соответствующей терминологии.

Итак, совершенно разные термины оказываются связанными с одной и той же проблемой — проблемой институтов гостеприимства и взаимопомощи, благодаря которым люди из одного племени находят прием в качестве гостя в другом племени и между отдельными коллективами заключаются союзы и производится обмен. Мы смогли обнаружить глубокую связь между различными формами этих институтов и постоянное возобновление одних и тех же понятий, получающих иногда разные обозначения.

---

---

## Глава 8

### ЛИЧНАЯ ПРЕДАННОСТЬ

*Резюме.* — В работе Остгофа (Osthoff 1901) излагается точка зрения о происхождении германских слов с корнем *treu* от индоевропейского названия дуба, отраженного, в частности, в гр. *drūs*: быть преданным означает быть твердым, как дуб. Если взаимосвязь между этими словами действительно существует, то развитие их значений происходило в обратном направлении. Общий для этих слов корень означает 'быть твердым', в то время как прилагательное имеет значение 'дерево', букв. 'крепкое, твердое' (значение «дуб» ограничено историческими рамками греческой эпохи, и его не следует относить к периоду индоевропейского единства).

Отношения между герм. *\*drauhti-* (гот. *ga-drauhts* 'солдат') и *\*drauhtino* (др.-исл. *drottin* 'вождь, господин'), а также родственными славянскими и балтийскими именами со значением 'друг', товарищ' позволяют говорить о связи, на которую указывает также другой материал (в *dominus*, *tribūnus* и т. д.) между именной формой и ее производным на -но-: *\*drauhti-* — собирательное существительное со значением 'компания, группа людей' ('воинское подразделение' — значение отмечено у Тацита в «*Germania*» 13) и *drauhti-*но-, *prīncers*, 'олицетворяющий власть'.

В свете германских мифов об Одине (*Herjan*) и свидетельств Тацита (*Germania* 43) гот. *harjis* (нем. *Heer*) предстает как наименование «маскарадной» группы переодетых воинов, собиравшихся от случая к случаю для совершения опустошительных походов (хотя гр. *κοίρανος* можно рассматривать как формальное соответствие гот. *herjan*, значение греческого слова, встречающееся у Гомера, склоняет нас к отрицанию этой связи как лишь чисто формальной).

Лат. *fidēs* сохраняет свое древнейшее значение, ослабленное и упростившееся в других языках, где представлен корень *\*bheidh*. В самом латинском слово также претерпевает изменение в своем значении спустя некоторое время. Прежде его значение было не просто 'доверие', а 'качество, которым обладает личность, вызывающая доверие к себе и оказывающая покровительство тому, кто доверяется ей'. Это значение, очень близкое к значениям слов, образованных от корня *\*kred* (см. ниже, гл. 15), позволяет понять, почему лат. *fidēs* во все времена считалось существительным, соответствующим слову *credo*.

Рассматривавшиеся до сих пор слова относились к сфере межличностных отношений, в особенности к сфере «гостеприимства». И далее, имея в виду моменты как сугубо личностные, так и относящиеся к социуму, мы рассмотрим на материале группы языков понятие «личной преданности», но с учетом общеиндоевропейской лексики. В центре нашего внимания будут отношения, которые устанавливаются между человеком, наделенным властью, и тем, кто ему подчиняется по своей воле. Это понятие «преданности» дает начало в западной части индоевропейского мира одному очень древнему установлению, которое наиболее полно проявляется в германском мире.

Означающее анализируемого понятия представлено в современном немецком *Treue* и хорошо засвидетельствовано во всех германских языках: в готском — глаголом (ga-)trauan, используемым для перевода гр. *πέποιθέναί* 'иметь веру', существительным *trauains*, *πέποιθήσις* 'доверие, вера'; *trūa* в исландском; *trūōn* в англосаксонском (нем. *trauen*). Все вышеперечисленные слова являются производными от именной основы \**truwō*. Кроме того, от исл. *trū* 'уважение, оказываемое доверие' произведено в этом языке *trug* 'верный'. Имя действия, образованное от данного корня, прошло значительный путь развития и долгое время сохранялось в общегерманской лексике: гот. *trausti* 'договор, союз', используемое для перевода гр. *διαθήκη*, исл. *traustr* 'надежный, верный, преданный'.

В современных языках отсюда происходит ряд слов, среди которых одни означают договор о союзе, соглашение, клятву верности, в то время как другие — глаголы и существительные — имеют значение 'вызывать доверие, уверять, утешать'. С одной стороны, имеется группа слов, представленная англ. *trust* 'доверять', а с другой — группа слов, представленная нем. *trösten* 'утешать'. Эти моральные понятия отчетливо связываются с одним установлением. В германской лексике эпохи феодализма имеется слово с латинизированной формой *trustis*, которое обозначает узы верности, а также тех, кто связал себя этими узами, кто входит в свиту знатного лица. От д.-в.-н. существительного *Traue* происходит французское заимствование *trève* 'перемирие'.

Разнообразие германских форм указывает на сложность обозначаемого понятия, которое воплощено в таких разных словах, как нем. *Treue*, *trauen* 'иметь доверие', *Trost* 'утешение', англ. *trust* 'доверие', *true* 'истинный' и *truce* 'перемирие, союз'. Все они восходят к одному и тому же германскому корню \**dreu*, от которого образованы: германское абстрактное имя \**drou-sto-* (др.-исл. *traust* 'вера, доверие', нем. *Trost* 'утешение'), производная форма \**draust-wo-* (гот. *trausti* 'союз'), а также прилагательное \**dreu-wo* (гот. *triggws* 'верный', нем. *treu*).

Эту группу слов исследовал этимолог Г. Остгоф (O s t h o f f 1901). Данный труд представляет собой сборник разнообразных этимологических этюдов, один из которых озаглавлен «*Eiche und Treue*» («Дуб и преданность»). Этот необычный заголовок вбирает в себя содержание довольно обширного исследования (объемом в сотню страниц), где автор рассматривает данную группу слов, возводя ее к индоевропейской праформе, являвшейся, по его мнению, названием дуба. Основой для такого вывода послужила связь индоевропейского корня \**dreu-wo* с гр. *dṛūs* (δρῦς) 'дуб'. Г. Остгоф считает, что дуб как дерево с наиболее прочной и твердой древесиной служил символом качеств, самое абстрактное из которых обнаруживается в группе слов с общим значением «преданность». Дуб мог также быть первым символом «преданности», закрепленной общественным установлением. Этот анализ нашел свое отражение в этимологических словарях, и поэтому представляется важным проверить основания для такого подхода. Любая этимологическая реконструкция должна опираться прежде всего на дистрибуцию форм в разных родственных языках, а также на отношения, которые выявляются из нее и помогают классификации различных значений. Мы можем показать, что анализ Остгофа совершенно искажает всю историю этих слов, а подлинные связи получают у него интерпретацию, противоположную действительности.

В самом деле, если вывод, к которому приходит Г. Остгоф, правилен, то реконструируемое название дуба должно было быть общеиндоевропейским и присутствовать во всех языках в данном значении. Таким образом, нам следует отыскать в индоевропейском первичное имя, отмеченное постоянством формы и значения, которое служило в качестве обозначения дуба. В случае с реконструкцией Г. Остгофа дело обстоит совершенно иначе: слово со значением «дуб» представлено только в одном языке и даже

только в один определенный период существования этого языка. Перед началом обсуждения необходимо констатировать следующее: дуб — дерево, распространенное в определенном ареале. Индоевропейцы не могли его знать и обозначать общим именем, потому что это дерево растет не повсюду: не без основания в индо-иранском названии дуба не засвидетельствовано. Дуб — дерево, произрастающее в Центральной Европе, и только в языках Центральной и Восточной Европы существуют слова для его номинации.

По-видимому, такая лексическая дистрибуция соответствует движению индоевропейских народов к местам их исторического проживания. Все исторические, лингвистические и археологические факты свидетельствуют о миграции индоевропейцев с востока на запад. Германские народы были в числе последних переселенцев, разместившихся в местах их нынешнего проживания. Эта миграция протекала в несколько этапов по маршруту, который мы в состоянии проследить, и закончилась в регионе, где произрастают дубы. Со всей определенностью можно сказать, что миграция отнюдь не началась из этого региона.

Это подтверждается анализом имен со значением 'дуб'. Индоевропейская форма включает две разновидности --\*de/ogw- и \*drew-, первая из которых имеет полную ступень корня и редуцированную ступень суффикса, а вторая — редуцированную ступень корня и полную ступень суффикса в соответствии с четко установленной структурой индоевропейского корня. Отсюда, соответственно, гр. *doru* (δόρυ) и *drūs*. Поэтому для анализа значений следует взять формы, образованные как от того, так и от другого корня. Как явствует, корень \*dreu-, как и его формы с чередованием \*dṛū-, \*doru-, обозначает исключительно 'дерево'; также гот. *triu* используется для перевода гр. *xúlon* 'дерево, роцца'; это значение представлено в большинстве языков. Легко убедиться, что старославянское *drŭva* означает 'лесной материал, дрова' и что индо-иранские формы *dṛū*, *dāru* выступают исключительно в значениях 'дерево', 'лес', 'растительность'. Авестийское прилагательное со значением субстанции *dṛvaēpa*, как и соответствующее готское прилагательное *triweins*, используется как определение одного и того же объекта и означает 'деревянный'. В ряде языков имеет место вторичная дифференциация среди производных, например в ст.-слав. *drevo* 'дерево' (от \*derwo-) и *drŭva* 'дрова' (от \*druwo-).

Греческие формы представляют в этой связи особый интерес. От одного и того же корня в греческом образовано два исторически различных, но, очевидно, состоящих в родстве слова: *dóru* 'копье (из дерева)' и *drūs* 'дуб', которые заслуживают более детального анализа. Первоначальное значение *dóru* — 'дерево, пень'; таким образом, в Од. 6, 167, Одиссей говорит Навсикае: «Я никогда не видел, как растет из земли такое *дерево* (*dóru*)».

Это также дерево, используемое в строительстве кораблей: *δόρυ νηϊόν* 'киль корабля', затем это также 'дерево' для копья, древко из ясеня: *δόρυ μείλων* (Ил. 5, 666); наконец, само «копье», поскольку оно изготавливалось из дерева. Столь же разветвленными являются значения слов, называющих «дерево», так, во французском *bois* может обозначать кровать; деревянные духовые инструменты в оркестре; рога оленя.

С другой стороны, *drūs* не всегда имело в греческом значение 'дуб'. Древние недвусмысленно говорят нам об этом: по свидетельству одного из комментаторов Илиады (ad Ил. 11, 86), *δρῦν ἐκάλουν οἱ παλαιοὶ πᾶν δένδρον* 'древние называли любое дерево *drus*'. Подтверждение сказанному находим в употреблении этого слова у античных писателей; так, у Софокла (Трах. 766) *δρῦξ πίερα* 'смолистое дерево, сосна'. Слово становится специализированным очень рано. Уже у Гомера *drūs* употребляется в значении 'дуб', т. е. самое главное 'дерево', ассоциируемое с определенными культами, такими, как сакральный Додонский дуб. Но такая специализация слова обнаруживается в рамках исторического периода греческого языка и в один из его поздних периодов, так как из памяти еще не стерлось то время, когда *drūs* обозначало дерево вообще в соответст-

вии с данными всех других языков, в которых соответствующие термины использовались для обозначения древесины «дерева», но не дуба. Впрочем, и в самом греческом обнаруживается изначальное значение *drūs* в производном *druās*, при помощи которого назывались мифологические существа — дриады (*dryades*), нимфы, — жившие на деревьях и не обязательно на дубе.

Имеется другая древнегреческая форма, связанная с *drūs*. Это *déndron* (*δένδρον*), гом. *déndreon* (*δένδρεον*) ‘дерево’, образованная в результате диссимилиации \**der-dre-won* — редуцированной формы, созданной по типу «ломаной» редупликации (ср. лат. *cancer* от \**karkros*, гр. *karkínos*).

Здесь также значение корня — ‘древесина, дерево’. Таким образом, мы видим, как все эти данные сходятся и приводят в сравнительно поздний период греческого языка к эволюции смысла слова *drūs* от древнего значения ‘древесина, дерево’ к значению ‘дуб’. Отсюда следует, что перспектива, изложенная в работе Г. Остгофа, должна быть совершенно противоположной. Значение ‘дуб’ является позднейшим и завершает эволюцию смысла этого слова, промежуточным этапом которой было значение ‘дерево’ и которая начиналась с исконного значения ‘быть крепким, твердым’. В современных иранских языках отыскивается точная параллель этой эволюции. Персидское слово со значением ‘дерево’ — *diraxt*, среднеиранское *draxt*, является древним отглагольным прилагательным *draxta-* (причастие *drang-*), буквальное значение которого — ‘то, что стабильно, прочно’: смысловые связи аналогичны связям греческих *drūs* и \**dreu*.

Можно заметить, что ограничения в значении, которые ведут от значений «дерево» к значению «дуб», зависят от местных условий. И действительно, такое развитие не отражено в германских языках, где \**dreu* сохраняет значение ‘дерево’ вообще (гот. *triu*, ср. англ. *tree*) и в то же время имеется специальное слово для дуба — \**aik-* (нем. *Eiche*).

Теперь мы в состоянии реконструировать развитие индоевропейских форм в различных языках. От корня \**dreu-* образуются прилагательные: скр. *dhruva* (*dh* является вторичным, возникшим по аналогии и заместившим более древнее *d*); ир. *druva* ‘твердый, прочный, в добром здравии’; с начальным *su-* слав. *sŭdgravŭ* ‘saluus, здоровый’\*; в балтийских языках — лит. *drŭtas* ‘сильный, твердый’ (ср. прусск. *druwis* ‘вера, поручительство’, *druwit* ‘верить’, ‘иметь веру’). В греческом (в аргосском диалекте) имеется *dro(w)ón*, которое переводится как *iskhurón* ‘сильный’, в соответствии с глоссой Геси-хия. Если развитие значений представить таким образом, то в него естественно вписывается все семейство слов *Teue* (гот. *triggws* ‘надежный, верный’).

С другой стороны, \**dreu-* послужило основой для прилагательного \**dgŭ* ‘сильный, крепкий, твердый’, которое затем стало обозначать дерево. Отсюда следует, что лексическое развитие протекает на различных уровнях и связано с различными хронологическими пластами: значение ‘верность’, свойственное германскому ареалу, непосредственно восходит к индоевропейскому корню, тогда как значение ‘дерево’ является ранней специализацией, имевшей место лишь в отдельных языках, например в греческом.

Здесь можно в полной мере наблюдать как различие между *сигнификацией* и *десигнацией*, так и разделяющую их дистанцию: часто десигнация не проясняет нам сигнификацию, если мы не находим семантических мотивировок с помощью других слов<sup>1</sup>.

Отношения между «доверием» и «преданностью» эксплицируются в других выражениях, которые мы исследуем с опорой на древнегерманский материал. Одно из этих слов употреблялось для передачи значения ‘знать, дворянство’ и как военный термин.

\* Русск. *здрав.* — Прим. ред.

<sup>1</sup> О корнях \**dogu*/\**dreu-* см. нашу статью (Benveniste 1951), которая уже цитировалась выше.

Наше исследование можно начать с готского слова *ga-drauhths*, которое в переводе Евангелий используется в качестве эквивалента гр. *στρατιώτης* 'солдат'. Оно состоит из префикса со значением собирательности *ga-* и производного на *-ti* от глагола *dringan*, используемого для перевода *στρατεύεσθαι* 'вести войну, выступить в поход'. От того же абстрактного имени *drauhti-* образуется отыменная форма глагола настоящего времени *drauhtinon* '*στρατεύεσθαι*' и композит *drauhti-witof* '*στρατεία*, бой', в котором вторая основа имеет значение 'правило, закон'. Вне готского абстрактное имя в германском ареале обретает иное значение: др.-исл. *drōt* и параллели в других языках служат для обозначения вооруженной свиты, войска; таким же образом употребляется др.-англ. *dryht*, англосакс. *druht*, д.-в.-н. *truht*. Особенно выделяется именное производное *\*druhti-*, на его основе в свою очередь оформляется форма на *-no*, которая служит для обозначения 'вождя', 'господина': др.-исл. *drottinn*, др.-англ. *dryhten*, д.-в.-н. *truhtin*. Древнеисландское имя жен. р. *drotning* 'королева' все еще сохраняется в скандинавских языках.

Такой вид имеет это германское гнездо слов, морфологические отношения в котором четко выражены: с одной стороны, абстрактное существительное — гот. *drauhti-* и производное имя, букв. 'тот, кто имеет тот же *drauhti*', используемое для обозначения солдата. С другой стороны, иное производное имя на *-no*, обозначающее 'вождя', образуется на основе абстрактного *druhti-*. Таковы данные, которые следует разместить в семантическом контексте, способном прояснить их.

К собственному значению этих слов можно подойти через сравнение с одним из соседних диалектов — славянским или, до определенной степени, с балтийским. Из этих языковых источников становится ясно, что значения 'войско' и 'военачальник' развиваются из более общего значения 'товарищ, друг'. В старославянском и современных славянских языках *drugŭ* 'друг' или 'εταίρος' означает 'друг, товарищ'. Смысл 'связь, узы дружбы' представлен в этом слове настолько ясно, что при повторении прилагательное может передавать значение взаимности 'один, другой': русск. *друг друга*. То же значение обнаруживается в литовском, где *draugas* с иной ступенью гласного имеет значение 'друг, один из супругов, один из двух'. Отсюда абстрактное имя *draugē* 'содружество, компания, группа друзей'. В балтийских языках эта именная основа сохраняется в грамматической функции, как в лит. *draugė* 'вместе'. Таким образом, древнепрусский именной композит *draugi-waldūnen* означает 'тот, кто делит наследство, кто вместе с кем-л. другим вступает в права наследства'; нем. *Mit-erbe*'.

Интерес к такой «конфронтации» германского, славянского и балтийского заключается в том, что у исследователя появляется возможность объяснить собственно сигнификации германских слов. Здесь мы встречаемся с понятием 'товарищество', которое в определенных условиях специфицируется в особом видовом значении, превращаясь в германском в 'военное товарищество'. В старославянском сохраняется параллель — имя собирательное *družina* 'товарищи по оружию, *sv - στρατιώται*'. Готское наименование солдата — *ga-drauhths* букв. 'тот, кто имеет ту же *\*drauhti-*', следовательно, 'тот, кто входит в одно товарищество, в дружеские отношения', воспринимаемое как имя собирательное, обозначает группу людей, связанных вместе общностью военной службы. Абстрактное существительное *drauhts* имеет значение 'военное товарищество'; *drauhti-witof* «*στρατεία*» — 'сражение', как «правило, положенное для *\*drauhti-*».

Перейдем теперь к рассмотрению древнеисландского слова *drottinn* и слов, с ним связанных. Германская форма *\*druhti-naz* или *\*druhtinos* — пример особого типа словообразования. Данные формы — вторичные производные, как и латинское *dominus*, которые служат для номинации человека, стоящего во главе некоторой социальной группы. В германских языках такой тип словообразования представлен в нескольких важных производных: готском *ƕiudans* (от *\*teuta-nos*) 'царь, глава сообщества', *kindins* (от *\*genti-nos*) 'глава gens' — они параллельны лат. *tribūnus* от *tribus*. В древнеанглийском

*dryhten* ‘господин’ (в христианских текстах ‘Господь’) отражена форма \**drukti-nos* ‘предводитель *drukti*’.

Такие взаимоотношения были характерны для древнегерманского общества. В XIII и XIV главах «*Germania*» Тацита приводится описание тем более ценное, что в нем, безотносительно к рассматриваемым словам, излагается способ ведения военных действий у германцев – как они собирают и организуют войско, какие отношения существуют между ратниками и их предводителем: «С самого раннего детства некоторые из тех, кто имеет благородное происхождение или известен благодаря славным деяниям своих отцов, возводятся в ранг вождя; другие же закрепляются за военачальниками, находящимися в расцвете сил и прошедшими жизненные испытания; при этом быть членом такой группы не считается чем-то постыдным, это служит даже определенным знаком отличия в зависимости от ранга вождя, которому он служит. Среди таких *comites* существует единственный род соперничества – за то, кто займет первое место подле своего вождя; вожди в свою очередь борются за наиболее многочисленное войнство и за наиболее смелых ратников» (во франц. перев. Бюрнуфа). Подобные взаимоотношения, естественно, напоминают нам об отношениях между *princeps* и его *comites*: *princeps* здесь называется *drottinn*, а *comites* – *gadrauhts*. Итак, устанавливается определенная корреляция между описанием историка и лексическим анализом.

Словообразовательная модель *gadrauhts* сходна с моделью готского синонима *gahlaiba* ‘*συ-σπαριώτης*, товарищ по оружию, товарищ’, букв. ‘тот, кто делит хлеб’. Представляется очевидным существование тесной связи между гот. *ga-hlaiba* и лат. *com-panio*\*: одно из двух слов является калькой с другого. Вероятно, все же *gahlaiba* является первичным, а *companio* – имитацией германского названия.

Наименование ‘армии’ является общим термином для германских языков: гот. *harjis*, др.-исл. *hegr*, д.-в.-н. *hari*. Уже в форме *hari* это слово встречается несколько раз в рунических надписях. Его можно найти в германских именах собственных *Harjo-*, *Charjo-*, приводимых классическими авторами.

Это слово имеет соответствие в кельтском ареале; форма *harja* точно совпадает со среднеирландским *cuire* < \**koγyo* ‘армия’, что подтверждается галльскими этнонимами: *Vo-corii*, *Tri-corii*, *Petru-corii*; это народы получили такие названия в силу того, что они имели *два, три* или *четыре* войска и образовывали союз, включавший разное количество племен. К этому также имеется балтийская, если даже еще и не славянская параллель: лит. *karjas*, др.-прусск. *karjis* ‘армия’. Не исключено, что сравнение этого имени можно продолжить и за пределами западного мира, если допустить его родство с др.-перс. *kāra*, которое в отдельных отрывках надписей Ахеменидов означает ‘народ’, иногда ‘армия’ и, следовательно, могло использоваться для обозначения ‘вооруженных людей’. В этом случае соответствие менее близкое: здесь другая ступень гласного – долгий гласный, а само слово не является формой на \*-*yo*. Кроме того, *kāra*, которое обнаруживается в ср.-перс. *kārcār*, перс. *kārzār* ‘бой’, является изолированной формой, отмеченной только в персидском; в других языках индо-иранского ареала какая-либо параллель этому слову отсутствует.

Теперь мы можем попытаться уточнить значение германского слова с помощью древнего мифологического имени: др.-исл. *Heǰan*, или прозвища великого бога Одина. Это имя примечательно уже самим словообразованием, оно принадлежит к тому же типу производных на -*po-*, которые были упомянуты выше в связи с наименованиями «вождя»: *Heǰan* восходит к \**koγyo-nos* ‘военачальник’. Имя самого бога Одина (*Wotan*) образовано тем же способом: \**Wōda-naz* ‘предводитель *Wōda*’, букв. ‘предводитель ярости’ или ‘предводитель яростного воинства’.

Таким образом, в двух своих именах великий бог германцев обозначен как глава группы: как Один, он является главой яростного воинства, которое творит неблаго-

\* Из *com* ‘вместе с’ + *pan-is* ‘хлеб’. – Прим. ред.

видные деяния, прикрываясь его именем; как *Herjan*, он глава войска, чье мифологическое имя также известно, нем. *Einherjar* — погибшие войны, населяющие Вальгаллу и сражающиеся под предводительством верховного бога. В этой ипостаси Один предстает как бог мертвых. Воинство, которым он командует, образует его собственное *Heer* 'войско'.

Как они сражаются? Существует соответствие между действиями земного воинства — *Heer* и *Heer* в мире ином: те же объединения в мире земном и потустороннем, взаимоотношения между членами группы и их предводителем.

Здесь сочинение Тацита также может оказаться полезным, так как во многом проливает свет на значения рассматриваемых слов. В свою очередь в результате исследования этих слов текст римского историка проясняется. В главе XLIII «*Germania*» Тацит описывает внешний вид, этих воинственных людей: «Эти дикие люди, чтобы придать большую свирепость своему облику и усилить страх, ими вызываемый, прибегали к помощи искусства и времени суток: они чернили свои щиты, раскрашивали кожу и выбирали для сражения самое темное время ночи. Тьма и ужас, исходившие от этого мрачного воинства (*feralis exercitus*), повергали врагов в смятение, ибо нет противника, способного выдержать вид этого необычного и, так сказать, *адского зрелища*, потому что в любом сражении первыми должны быть побеждены глаза» (во франц. пер. Бюрнуфа). Что это за люди? Они — *Narii*. Здесь Тацит описывает то, что было позднее названо *\*Wuotanes heri* (нем. *wütendes Heer*) 'яростной армией' или «армией Вотана», маскировавшейся под армию мертвых: они принимают вид исчадий ада (в этом и состоит *маскарад*), выбирая ночь для сражения, чтобы повергнуть в ужас своих врагов. Это — своеобразное вторжение мертвецов в мир живых. С помощью такого маскарада имитировалась армия Одина, выступавшего как *Herjan*, повторялись на земле подвиги воинов Одина, тех самых, что в эпических произведениях называются *Berserkr*, букв. 'те, кто маскируется под медведя'.

Германское слово со значением 'армия', гот. *harjis* мотивируется в согласии с этими концепциями, а также в соответствии с лексическим окружением как войско, приносящее разорение: собственная деятельность *Heer* характеризуется глаголом, производным от этого имени: исл. *herja*, д.-в.-н. *herian* 'устраивать налет', нем. *heeren, verheeren* 'разрушать'. Этот лингвистический, этнографический и мифологический комплекс помогает раскрыть структуру и функции *Heer*, которые существенно отличаются от *exercitus* у латинян или *laós* у греков. Подобные военные группировки описывались Тацитом в XIII и XIV главах «*Germania*», выдержки из которых приводились выше для иллюстрации понятия *drauhti*: замкнутой группы людей, ведущих совместную жизнь и объединенных воинским братством. Такие формирования держались на преданности подчиненных своему вождю, за которым они следовали повсюду, выполняя его приказы. Иногда эти военные формирования совершали разорительные набеги, иногда принимали участие в племенных междуусобицах. Эта традиция существенно отличается от *philía* в эллинистическом мире, основывающейся на общепринятых отношениях между членами больших коллективов, будь то семья или племя. В этих группах люди жили по одним законам, говорили на одном языке и их связывали узы гостеприимства. В германском мире речь идет исключительно о дружбе мужчин, о дружбе, царящей в мужском обществе, члены которого заняты ратными делами. *Harjis, drauhti*, как и нем. *trauen*, всегда связываются с этим комплексом идей и установлений.

Однако остается открытым вопрос, является ли этот термин только словом, распространенным в западноевропейском ареале. С гот. *harjis* и т. д. часто связывают греческое существительное *koíranos* (*κοίρανος*) 'предводитель'. Действительно, любопытен факт точного соответствия формы *koíranos* исландскому *herjan* 'предводитель армии'. Это побуждает предположить в греческом то же слово со значением 'войско', но в фор-

ме \*когуо-. Однако нуждается в уточнении слово koíranos, которое переводят довольно общим словом 'вождь'.

В поэмах Гомера koíranos — командир. От этого слова с этим значением образуется производное — глагол koíranéō 'действовать, как koíranos'. Обратимся, например, к строкам Илиады (2, 207): «Так, как подобает koíranéōn, он обошел шеренги воинов». Роль koíranéōn (причастие настоящего времени) состоит в том, чтобы сделать замечания одним и воодушевить других; успокоить возбужденных и поднять дух оробевших. Для тех, кто желает навязывать свои взгляды и вмешиваться в дела руководителя советами, автор напоминает (там же, 204–205): οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη, εἰς κοίρανος ἔστω, εἰς βασιλεύς 'много-койрания — это плохо'; (в перев. Г. Гнедича): «да будет единым властитель, / Царь нам да будет единый», т. е. один koíranos, один basileús. Для поэта является принципиально важным не смешивать koíranos и basileús. Koíranos не выполняет функцию предводителя войска; он никогда не участвует в сражениях и не находится во главе войска. Он обходит шеренги воинов только для того, чтобы они почувствовали его личный авторитет. Он не руководит дебатами в собраниях. В «Одиссее» (18, 106) нищий по имени Ирос преследует тех, кто в свою очередь приходит попрошайничать. Такое поведение нищего заставляет Одиссея дать ему совет, чтобы тот не действовал, как koíranos, т. е. не вмешивался в чужие дела своими приказами и замечаниями. Таким образом, koíranos снова предстает как лицо, отличное от сражающегося вождя. У Гомера, а также в других текстах koíranéōn характеризуется как деятельность местного правителя, власть которого распространяется скорее на жителей его поселения, чем на целую армию. Если в «Одиссее» и говорится в нескольких местах о koíranéousi, так только в связи с тем, что они отдают приказы домашним и ведут себя как хозяева. Вместе с тем мы не можем рассматривать koíranos в качестве военного вождя, стоящего во главе войска. Этот титул соответствует совсем другой функции, чем древнесеверное heřjan.

Другой вопрос, который заслуживает внимания, касается связи между koíranos и хеттским kuriwanaš (варианты: kuriwanaš, kurewanaš) 'независимый, автономный, не являющийся вассалом'. Насколько можно судить о хеттском слове, оно имеет только случайное сходство с koíranos. Возможно даже, если учесть вариации формы, что он происходит из какого-либо местного языка.

Не совсем ясно, к каким выводам можно прийти, если принять во внимание, что имя собственное koíranos, встречающееся у Гомера, носят ликиец и один выходец с Крита. Так же не поддается интерпретации факт отсутствия koíranos в микенский период.

## II

Главным выражением понятия 'преданность' — наиболее общим и одновременно наиболее четко охарактеризованным в западном индоевропейском ареале — выступают латинское слово fidēs и семья этимологически с ним связанных слов. Область употребления этого термина весьма широка и охватывает сферу религии, морали, философии и даже юриспруденции. Здесь мы рассмотрим эту группу слов, чтобы определить, насколько это окажется возможным, различные употребления понятия «преданность» через соотношение форм, этимологически связанных.

Латинскому гнезду слов, родственных fidēs, в греческом соответствует peíthomai (πειθομαι). Глагольная форма появляется впервые в среднем залоге в раннегреческий период; форма настоящего времени активного залога πείθω 'убеждать' является вторичной; она была образована сравнительно поздно от 'поддаваться на убеждение, подчиняться'. В соответствии с правилами древнейшего аблаута peíthomai имеет в качестве

перфекта форму *repoitha*, подобно *gígnomai* : *gégona* ‘рождаться : родиться, быть рожденным’. От этого корня образованы абстрактное существительное *reithō* ‘убеждение’ и имя действия *ristis* ‘доверие, вера’ с прилагательным *pistós* ‘верный’. От последнего происходит новая форма настоящего времени гомер. *pistoûn* ‘обязывать к верности; давать клятву верности’, а также *pisteuō* ‘иметь веру’, которая стала превалирующей.

Помимо латинских и греческих форм, остается упомянуть еще албанскую *bē* ‘клятва’ от *\*bhoidā*, которая имеет близкое значение. Можно встретить также большое число фонетически сопоставимых форм, но столь отличных по значению, что здесь-то и начинаются трудности нашей проблемы.

Обратимся вначале к материалу германских языков. Готская форма *beidan* восходит к *\*bheidh-*, являющейся праформой также и для лат. *fidēs*, *foedus*, однако готский глагол имеет значение *προσδοκᾶν* ‘ожидать, терпеливо ждать, надеяться (или) терпеть; полагать’, как и др.-исл. *biða*. Рассмотрим, далее, готскую форму *baidjan* с иной ступенью аблаута и еще более далекую по значению, поскольку она используется для перевода *ἀναγκάζειν* ‘принуждать’, так же как и др.-англ. *bēdian* ‘принуждать, вынуждать’. Благодаря наличию значения ‘принуждать’ можно провести сравнение этой формы со славянским *běditi\**, используемым для перевода того же глагола *ἀναγκάζειν*, и существительным *běda\*\** ‘необходимость, принуждение, нужда’.

Вышеупомянутые связи фиксируются всеми этимологическими словарями с пометами о неопределенности и сомнениями в достоверности отмеченных отношений ввиду несоответствия в значениях слов. Не осмеливаются ни решительно отрицать, ни решительно утверждать реальность наблюдаемых соответствий, поскольку в распоряжении исследователей нет достаточных данных для того или другого вывода.

Однако представляется важным определить, насколько глубоко мы можем провести это сравнение. Следует ли ограничиться в реконструкции древнегреческим и латинским материалом? Если же ввести в анализ германский и славянский материал, то это изменит весь корпус семантических данных в целом. Прежде чем ответить на этот вопрос, нужно проанализировать значения слов в тех языках, где они поддаются точному определению.

Рассмотрим сначала латинские термины. Во-первых, необходимо отметить, что значение *fidēs* в современных словарях определено столь неточно, что это препятствует даже пониманию конструкций с его первичным употреблением. Для исследования значений обратимся к статье в латинском Тезаурусе, где различные значения этого слова правильно классифицированы.

Если мы будем продолжать переводить *fidēs* как ‘вера, доверие’, то есть риск того, что такие выражения, как *fidem habere*, *fides est mihi* букв. ‘у меня есть вера’, часто встречающиеся в языке комедии, могут быть поняты в совершенно противоположном смысле. Так, у Плавта (*Pseud.* 467): *parvam esse apud te mihi fidem ipse intellego* – если мы переведем здесь *mihi est fidem* как ‘у меня есть вера (в тебя), я доверяю (тебе)’, то мы придем к совершенно обратному смыслу по сравнению с тем, что это действительно означает: ‘(Я знаю, что ты давно презираешь меня, ибо) я хорошо понимаю, что у тебя очень мало веры в меня’. Возьмем другой пример из Плавта (*Amph.* 555): *facis ut tuis nulla apud te fides sit*, который должен быть понят в том же смысле: ‘У тебя нет веры в своих людей’.

Контекст и подлинные синтаксические связи в этом обороте приводят к переводу, который на первый взгляд нарушает предполагаемые связи: *fides est mihi apud aliquem* ‘кто-то имеет доверие ко мне’. Для того чтобы перевести *fidēs* более близко к буквальному значению, давайте заменим ‘доверие’ на ‘кредит доверия’. Буквальный перевод

\* Ср. русск. *убедить, убеждать*. – Прим. ред.

\*\* Ср. русск. *беда (бѣда)*. – Прим. ред.

выражения *fides est mihi apud aliquem* становится таким: 'У меня есть его кредит доверия', что в действительности равнозначно следующему: 'Я вызываю доверие у него' или 'Он имеет доверие ко мне'. Таким образом, латинское понятие *fidēs* устанавливает между партнерами отношение, обратное тому, которое устанавливается для нас посредством понятия (фр.) *confiance* 'доверие'. В выражении «У меня есть доверие к кому-либо» доверие предстает как нечто мое, что я передаю в руки другого и чем этот другой может распоряжаться. В латинской фразе *mihi est fides apud aliquem* имеется в виду именно кто-то другой, кто доверяет мне и этим доверием я располагаю.

Таким образом, слово *fidēs* связывается с конструкцией *est mihi*, т. е. перед нами собственно посессивный оборот. Отношение посессивности выражается при помощи предлога *apud* 'у, при', указывающего на партнера. «Обладатель» *fidēs*, следовательно, располагает некой ценностью, которую он разместил у кого-либо. Сказанное свидетельствует о том, что *fidēs* действительно является «кредитом доверия», который предоставляется партнеру. Все древние примеры подтверждают это толкование.

Это слово фигурирует в другом хорошо известном выражении, смысл которого также требует уточнения. Мы имеем в виду обращение: *pro diuom fidem* — оно произносится перед тем, как просить помощи у богов; или еще: *di, obsecro uestram fidem* 'О боги, я прошу у вас *fidēs*'. Поскольку *fidēs* означает доверие, которое говорящий *вызывает* у своего собеседника и которым он располагает, постольку для него это «гарантия», к которой он может прибегнуть. *Fidēs*, которой\* боги наделяют смертных, убеждает их в возможности существования даваемой за это взамен некой гарантии. Именно к этой божественной гарантии взывает человек в беде.

Для того, кто постиг эти синтаксические и семантические отношения, французское выражение *avoir confiance en quelqu'un* 'иметь доверие к кому-то' \*\* приобретает особый смысл. Говорят же *je donne ma foi, j'accorde ma confiance* букв. 'Я даю свою веру, я оказываю свое доверие'. Что-то от меня действительно отдается тому, кто отныне этим владеет («он *располагает* моим доверием»). Но как объяснить то, что мы также говорим «иметь доверие» к кому-то? Каким образом можно отдать что-либо и иметь это одновременно? Ответ не следует искать в самом французском языке; выражение *avoir confiance* 'иметь доверие к кому-либо' становится понятным только как перевод латинского *fidem habere*. Поэтому нужно объяснить *fidēs* в этой новой конструкции, которая существенно отличается от ранее рассмотренной. На этот раз необходимо заострить внимание на глаголе: глагол *habere* входит в различные идиоматические обороты. В действительности выражение *fidem habere alicui* должно быть понято так же, как *honorem habere alicui* 'оказывать кому-либо честь', и, таким образом, оно означает 'оказывать кому-либо *fidēs*, которая (отныне) принадлежит тому, кому она оказана'. Так, у Теренция (Eun. 197): *forsitan hic mihi paruat habeat fidem* 'возможно, этот человек будет иметь небольшое доверие ко мне, окажет мне небольшое доверие, небольшую *fidēs*'.

Здесь очевидна связь между выражением *hic mihi fidem habet* и древней формулой *est mihi fides apud illum*. Достаточно легко в рамках языка риторики мы переходим к выражению *fidem facere orationi* 'создать *fidēs* для речи', т. е. создать правдоподобие, сделать высказывание правдоподобным. После этого именно произнесенное слово обладает *fidēs*, и потому становится возможным сказать *est orationi fides apud auditorem* 'речь обладает *fidēs* у слушателя' и таким образом получает способность убеждать его. Отсюда путем сокращения высказывания получилось *fidem auditori facere* букв. 'создавать правдоподобие слушателю'.

\* Мы переводим здесь это лат. слово русской формой жен. р., так как в лат. яз. оно жен. р. — Прим. ред.

\*\* Букв. 'иметь доверие в ком-то'. — Прим. ред.

Далее *fidēs* развивается в субъективный концепт: это уже более не доверие, которое вызывается в ком-то, а доверие, которое оказывается кому-то. Такая конверсия явилась важным шагом в эволюции значения этого слова. Представляется возможным проследить развитие понятия в знакомых выражениях: *se in fidem ac dicionem populi Romani tradere* 'довериться *fidēs* и власти римлян', где *fidēs* связывается с *dicio* — способностью располагать кем-либо; или *se in fidem et potestam alicuius tradere* 'отдаться на милость (*fidēs*) и во власть кого-либо'. Подобно *potestas* и *dicio*, *fidēs* является качеством, которое признается за победителем.

Приведенные примеры проливают свет на другой аспект значения *fidēs*. Если мы проанализируем различные связи *fidēs*, а также обстоятельства, в которых они реализуются, можно увидеть, что партнеры в ситуации «доверия» находятся в разном положении. Тот, кто располагает *fidēs*, возложенной на него каким-либо лицом, держит это лицо в зависимости. Вот почему *fidēs* становится почти синонимом *dicio* и *potestas*. В своей упрощенной форме эти отношения влекут определенную взаимность: возложение чьей-либо *fidēs* на кого-либо обеспечило взамен защиту и поддержку. Но самый этот факт подчеркивает неравноправность условий. Значит, рассматриваемое явление принадлежит к сфере отношений власти, оно реализуется одновременно как *протекция*, оказываемая кому-либо, кто подчиняется власти, взамен *покорности* того, кто подчиняется. Такое отношение подразумевает осуществление власти одной стороной и подчинение ей, послушание, осуществляемое другой стороной. Этот смысл отчетливо проявляется в точном и очень жестком значении латинского термина *foedus* (от *\*bhoi-des-*) 'союз', заключенный между двумя изначально неравными партнерами. Рассмотрим употребление этого термина в некоторых поэтических текстах: *omnes foedere naturae certo discrimina seruant* 'все в соответствии с законами, определенными природой, сохраняют характеры, которые их различают' (Лукреций V, 923); *has leges aeternaque foedera certis imposuit natura locis* 'природа установила эти законы и эти вечные соглашения определенным местностям' (Вергилий, Георгики I, 60). Сила 'наложения обязательства', присущая *foedus*, была позднее распространена на обе стороны.

Латинские формы освещают различные аспекты значения благодаря фразеологии религиозного и юридического языка. За пределами латинского языка слово освобождается от религиозных коннотаций и становится специализированным. Тем не менее глагол *peithomai* в греческом, имеющий значение 'я поддаюсь на убеждение; я подчиняюсь', заставляет нас признать тот факт, что значение «убеждение» является эквивалентным или даже развивается из значения «послушание». Это в свою очередь предполагает определенную роль принуждения, хотя институционно такой принцип подчинения оказался неоформленным.

Теперь мы можем вернуться к уточнению этимологических связей в германских и славянских формах. До сих пор у этимологов оставался открытым вопрос, следует ли считать значение готского *beidan* 'ждать' близким к значению *fidēs* и т. д. Тот же вопрос встал при анализе старославянского *běda* 'принуждение, нужда, *ανάγκη*'. Сходные проблемы часто возникают при слишком поверхностном взгляде на соотношение значений. Первое условие, которое следует иметь в виду, заключается в необходимости точно определить круг слов, подлежащих анализу в самом данном языке. Если проследить, как в готском языке употребляется глагол *beidan* 'ожидать, *prosdéknesthai, prosdokân*', то можно заметить, в частности, в Ев. от Луки (II, 25) следующее выражение: '(Он был муж праведный и благочестивый), чающий утешения Израилева' *beidands laþonais Israelis, προσδεχόμενος παράκλησιν του Ἰσραήλ*. Здесь 'чаяние', 'ожидание' — это вера в осуществление пророчества Исайи (33, 20). В Ев. от Марка (XV, 43): *was silba beidands þiudangardjos gudis* '(Иосиф из Аримафеи, знаменитый член совета), который и сам ожидал Царствия Божия'. И здесь также 'ожидать' равнозначно выражению 'возлагать веру на кого-либо'. В Ев. от Луки (II, 38): *paim usbeidandam laþon Jairusaulwmos* 'всем, *ожи-*

давшим избавления в Иерусалиме»; это все еще событие, которое ожидается с уверенностью, подкрепляемой убеждением. Об этом косвенно свидетельствует контекст (I Посл. к Коринф. XIII, 7), где за словами *beidiþ* ‘*ὑπομένει*, вынес’ следует *þulaif* ‘извиняет’, *galaubeif* ‘верит’, *weneif* ‘надеется’. Таким образом, в готском нет перерыва связей с древним значением \**bheidh-*, но наблюдается лишь развитие значений от ‘возлагать веру на кого-то или на что-то’ до ‘ожидать’. И даже в своем обычном смысле этот глагол всегда соотносится с ожиданием, совмещенным с надеждой.

Больше нет препятствий для признания того факта, что *baidjan* является каузативом к *beidan*. Исследователи находили также непреодолимые трудности в семантике *baidjan*, слова, используемого для перевода гр. *anankázein* ‘принуждать’. Каким же образом значение ‘принуждать’ может быть каузативом к ‘ожидать’? Но дело заключается в том, что не было принято во внимание следующее обстоятельство: в готском имеются два различных глагола для перевода *anankázein*. Один из них — *paufjan* ‘осуществлять физическое принуждение’, а другой — *baidjan*, используемый только для обозначения морального принуждения, т. е. убеждения (ср. II Посл. к Коринф. XII, 11; Посл. к Гал. II, 3, 14). Значит, связь между *beidan* и *baidjan* можно представить как аналогичную соотношению в греческом языке: *peíthomai* ‘доверять кому-либо’ и *peítho* ‘склонять к доверию, заставлять подчиниться’. Отмеченное явление присуще также старославянскому *běda* ‘принуждение’. Таким образом восстанавливается древнее единство, и мы можем наблюдать в соотношении греческих и латинских форм, с одной стороны, и германских и славянских — с другой, ослабление связей и особенно ослабление и потерю социального аспекта в этом понятии. Это происходит главным образом в силу появления в германском другого выражения для обозначения веры и преданности — *Truene* — и родственных ему слов.

История слова *fidēs* выходит за рамки его этимологических связей. Уже давно отмечалось, что лат. *fidēs* является абстрактным именем, соответствующим глаголу другого корня — *crēdō*. Эта супплетивная связь исследовалась А. Мейе, который показал влияние христианства на восстановление древней связи между *crēdō* и *fidēs* (M e i l l e t 1922). Именно в эпоху христианизации внерелигиозное выражение *fidēs* обретает значение ‘религиозная вера’, а *crēdō* ‘верить’ — ‘исповедовать какую-либо *fidēs*, религию’.

Здесь мы несколько предварим выводы нашего анализа, которые приводятся ниже (с. 124 и сл.), для того чтобы продемонстрировать, что же предопределило функционирование *fidēs* и *crēdō* как супплетивных выражений. *Crēdō*, как мы увидим, имеет буквальное значение ‘возлагать \**kred-*’, т. е. обозначает ‘магическую силу’ в человеке, от которого какое-либо лицо ожидает защиты в силу своей ‘веры’ в него. Сейчас нам кажется вполне оправданным предположить, что первичное значение *fidēs* ‘доверие, правдоподобие’, подразумевающее зависимость от лица, которое *fidem habet alicui\**, обозначает понятие, очень близкое к тому, которое выражается корнем \**kred-*. Легко убедиться, что, как только старое корневое существительное с корнем \**kred-* выходит в латинском языке из употребления, его место занимает субстантивом, соответствующим глаголу *crēdō*. В этих двух словах мы вновь встречаемся с понятиями, в которых не делается различий между правом и религией: все древнейшее право было лишь одной из областей, регулируемых практикой и правилами, пронизанными мистикой.

\* См. об этом обороте в этой главе выше. — Прим. ред.

## Раздел III

### КУПЛЯ

#### Глава 9

#### ДВЕ РАЗНОВИДНОСТИ КУПЛИ

*Резюме.* — Были ли синонимичны в индоевропейском языке значения корней \*wes- и k<sup>w</sup>iī-, от которых в разных языках образовались глаголы с значением «покупать»? Данные греческого языка, в котором эти два корня сосуществуют и функционируют в качестве супплетивных форм, позволяют утверждать, что первый корень означал *делку*, а второй — *оплату*.

Ряд соответствий в нескольких языках позволяет выделить четко очерченную группу этимологически связанных слов, обозначающих «покупку»: скр. *vaspa-*, гр. *ᾠπος* (*ᾠπος*), лат. *uēnum*. Во всех этих языках первичной является именная форма: в санскрите от существительного *vaspa-* «цена покупки» была образована глагольная форма, впрочем мало употребительная, *vaspaṇyati* «договариваться о цене, торговаться»; в греческом от *ᾠπος* был образован глагол *ᾠπέομαι* (*ᾠπέομαι*); в армянском от *gin* (< \*wesno-) был образован глагол, который звучит как *gnem* «я покупаю»; в латыни существительное *uēnum* сочеталось с двумя глаголами: *uēnum dare* «продавать» и *uēnum īre* «поступать в продажу, продаваться». Отметим, что в той же латыни оборот *uēnum dare* дал глагол *uendere* «продавать». Здесь примечательна тесная связь, которая образовалась между *uēnum* и *dare*; понятие «продавать» мыслилось в латыни как «давать» некоторым определенным образом и уточнялось с помощью определения *uēnum*.

Индоевропейское слово \*wesno- является именной формой; все исторически засвидетельствованные глагольные формы представляют собой отыменные образования, они были образованы морфологическим или синтаксическим (лат. *uēnum dare*, *īre*) способом, однако и сама форма \*wesno- является производной. Доисторическую форму корня приходится восстанавливать в виде \*wes-.

Сравнительно недавно реконструкция корня \*wes- получила подтверждение на материале хеттского языка, в котором форма настоящего времени *waī* значит «он покупает». От этого же корня в хеттском был образован глагол *uīnyazi* «он продает», который представляет собой производное на -n- от существительного \*wesno-. Эти данные хеттского языка подтверждают, что корень \*wes- относится к древнейшему слою индоевропейской лексики.

Существует еще одно, хотя и косвенное, подтверждение нашей реконструкции. Его можно получить, если проследить историю хорошо известного персидского слова *bāzār*, означающего «рынок». Чтобы восстановить его первоначальную форму, придется обратиться к древнейшим этапам истории языков. В армянском сохранилась форма *vačar*, в которой *r* (раскатистое *r*) соответствует сочетанию «*r* + согласный». В средне-

иранском (согдийском и пехлеви) существовала форма *wāšarn* 'торговая улица', в которой сочетание *m* соответствует *r* в армянском. В конце концов эти данные позволяют восстановить сложное слово *\*wahā-šarapa*, второй элемент которого обозначает перемещение, хождение, а первый элемент происходит из *\*wah* (корень *\*wes-*). Следовательно, это слово обозначает 'место, куда ходят, чтобы сделать покупки', 'рынок'. Здесь хорошо видна неизменность формы.

Однако положение в индоевропейском было не такое простое. У нас есть свидетельства того, что столь же древним является другой корень, также означающий «покупать». Этот корень обнаруживается в скр. *kṛīnāmi* (производном от *\*k<sup>w</sup>ṛī-*), в современном персидском *harīdan*. Формы с *kṛī-* являются даже более употребительными лексемами, чем формы с *vaspa-*, которые в ведийском являются всего лишь пережитком.

Этот же корень обнаруживается в языке, называемом (неверно) тохарским, в котором «торговля» обозначается словами *kuṛuag* или *kaṛuag* в зависимости от диалекта; их связь с санскритским корнем устанавливается без всякого труда. В греческом этот корень присутствует в форме аориста *príasthai*, которая входит в качестве супплетивной формы в парадигму спряжения *ōpéomai*; в ирландском имеется *crenim* 'покупать'; что касается славянских языков, то укажем на древнерусское *kṛīnuti*. Этот корень существует и в балтийских языках, но его нет ни в латыни, ни в германских языках, которые в данном случае занимают особое положение.

Таким образом, по крайней мере в отношении индо-иранских языков и греческого возникает следующая проблема: как объяснить сосуществование двух этимологически различных групп слов для обозначения одного и того же понятия, которое, по всей видимости, не нуждается в дифференцировании? Если в данном случае одно и то же действие обозначается двумя разными глаголами, бывают и такие случаи, когда два понятия, «покупать» и «продавать», выражаются одним и тем же глаголом с некоторой вариацией в виде добавления префикса (нем. *kaufen/verkaufen*) или изменения тона (китайское *mai-mai* 'покупать—продавать' с двумя различными тонами); здесь одно и то же понятие получает некоторую дифференциацию в зависимости от обозначения той или другой стороны одного действия. Иногда уточнение смысла происходит исключительно с помощью контекста, например, сочетание *místhōn phérō*, в котором *místhōn* значит 'жалованье', может иметь двойной смысл: 'выплатить жалованье', букв. 'отнести кому-либо жалованье' и 'унести жалованье', если речь идет о том, кто его получает; следовательно, в зависимости от контекста сочетание имеет значение «платить» или «получать».

В нашем же случае, наоборот, для обозначения одного и того же действия «покупать» имеются два различных глагола. Оба корня, *\*wes-* и *\*k<sup>w</sup>ṛī-* засвидетельствованы в одном и том же значении, оба они одинаково древние, и ареал их распространения частично совпадает; *\*wes-* засвидетельствован в хеттском, греческом, латинском и индо-иранских языках, а *k<sup>w</sup>ṛī-* — в греческом, индо-иранских, кельтских, славянских и балтийских языках.

В большинстве индоевропейских языков было отдано предпочтение одному из двух корней. В одном языке, греческом, оба корня употребляются одновременно; *ōpéomai* и *príasthai* оказались вовлеченными в одну парадигму спряжения, являясь взаимодополняющими формами; *príasthai* выступает в качестве супплетивной формы аориста для *ōpéomai*. Однако обе формы ранее употреблялись независимо и обладают полной парадигмой спряжения. В индо-иранских языках *kṛī-*, *kṛīna-* очень употребительны и практически вытеснили другой корень, представленный лишь в форме *vaspa-* и в некоторых других именных формах, а также в отыменном глаголе *vaspayati*, употреблявшемся крайне редко; обычным являлся глагол *kṛī-*.

Факты греческого языка более поучительны. Употребления, свойственные гомеровскому эпосу, а затем ионической прозе, позволяют выявить собственное значение каж-

дого из этих двух корней. Обнаруживается, что *opéomai* означает 'купить, поторговавшись с продавцом'; также довольно часто он значит 'желать купить, прицениться', но *príasthai* имеет ту особенность, что предполагает определение материального способа сделки, как, например, *kteátessi* 'имущество, товары, собственность'. Очевидно, что употребление этого глагола предполагает обозначение вида платежа, в некоторых случаях и размера оплаты. В то время как *ōnos*, *ōnē*, *ōnéomai* имеет значение 'покупка вообще; действия лица, выступающего в роли покупателя', *príasthai* значит 'фактически осуществить покупку, произведя оплату'.

Такое толкование подтверждается производными, имеющими разную структуру в зависимости от корня, от которого они образованы. Возьмем прилагательное *ōnētós*, его форма женского рода *ōnētē* противопоставляется у Гомера форме *gametē*, обозначая «купленную» супругу, отличную от той, на которой «женятся» обычным порядком. Но нет формы *\*príatē*; понятие покупки выражается в этом случае специфической формой *ōnéomai*. Напротив, имеется прилагательное с отрицательным значением: *argiátē* 'некупленный, полученный бесплатно'; в одном эпизоде «Илиады» (1,99) за ним следует наречие *anároinon* 'без выкупа, даром'; отец юной пленницы, которую удерживает Агамемнон, требует вернуть ему дочь «без *príasthai* 'купли' и без *roinē* 'выкупа'». Он не хочет идти на сделку: ведь это его дочь и ему должны просто вернуть ее *anároinon* 'без всякого выкупа' и *argiátēn* 'бесплатно'; в отношении дочери неуместно говорить о покупке. Отец не должен платить за свою дочь: *argiátē* имеет тот же ранг, что и *anároinon* 'без *roinē*'; речь идет о материальных вещах, о разновидности оплаты.

Теперь понятно, чем различаются два глагола: более узкое и материальное значение имеет *príasthai*, более широкое — *ōnéomai*. Это различие наблюдается и в случае семантического противопоставления двух сторон операции купли-продажи; когда хотят сказать «купить» в противоположность «продать», употребляют глагол *ōnéomai*, а не *príasthai*.

Покупка и оплата мыслятся как два разных действия, по крайней мере как два разных момента одного и того же действия, как в древних цивилизациях, так и в некоторых современных цивилизациях, основанных на традиции: оплата следует за совершением покупки и за договоренностью о цене.

## Глава 10

### КУПЛЯ И ВЫКУП

*Резюме.* — В индоевропейском языке имелись слова со значением «стоять», «стоимость». Однако анализ употребления глагола  $\alpha\rho\eta\acute{\alpha}\nu\bar{o}$  'приносить доход, стоять' в гомеровском эпосе показывает, что слово  $\alpha\rho\eta\acute{\epsilon}$  первоначально обозначало меновую стоимость человека, выставленного на продажу. Это древнее значение подтверждается скр.  $arhat$  'достоинейший человек'.

Обычай германцев продавать человека, который в игре сделал ставкой свою личную свободу и проиграл ее, помогает понять, что смысл «продавать» у готского глагола  $saljan$  произошел от более древнего значения «приносить в жертву».

Многочисленные согласующиеся между собой языковые данные наводят на мысль о том, что в древние времена покупали не товары, а людей. Таким образом, купить ранее означало выкупить, потому что посредством купли человека вызволяли из неопределенного положения, когда он, например, попадал в плен.

Для обозначения понятия «цены», «стоимости» у нас имеется общеиндоевропейский термин, что является редким явлением в области экономической лексики. В греческом он представлен словом  $\alpha\rho\eta\acute{\epsilon}$  ( $\acute{\alpha}\lambda\phi\eta$ ) и прежде всего отыменным глаголом  $\alpha\rho\eta\acute{\alpha}\nu\bar{o}$  ( $\acute{\alpha}\lambda\phi\acute{\alpha}\nu\omega$ ) 'получить хорошую цену, извлечь выгоду'; в индо-иранских языках: скр.  $arh-$  'стоять',  $arh\acute{a}-$  'стоимость, цена'; авест.  $araj-$  'стоять',  $arajah-$  'стоимость, цена'; перс.  $arz\acute{i}dan$  'стоять, иметь стоимость',  $arz\acute{a}n$  'имеющий стоимость'.

Из других языков соответствие имеется только в балтийских: лит.  $alg\acute{a}$ , прусск.  $algas$  'жалованье'.

В греческом  $\alpha\rho\eta\acute{\epsilon}$  — редкое слово, имеющее мало производных; кроме одного сложного слова, о котором пойдет речь ниже, в классическом языке от этого корня было образовано лишь одно прилагательное  $\tau\acute{i}\mu\alpha\lambda\phi\eta\acute{s}$ , которое обычно переводится как 'ценный', а буквально значит 'который стоит свою цену'. Может показаться, что нам остается лишь констатировать наличие данного смысла, подтверждаемого, между прочим, приведенными выше соответствиями, и сделать из этого вывод, что в индоевропейском имелось выражение для обозначения «стоимости».

Однако интерес представляет как раз определение понятия «стоимости»; необходимо выяснить, насколько это возможно, к какому ряду представлений относится это понятие. О стоимости чего можно говорить и как определять ее величину? С этой точки зрения необходимо уточнить смысл слова  $\alpha\rho\eta\acute{\alpha}\nu\bar{o}$ , которое у Гомера встречается всего лишь несколько раз, но все его употребления весьма показательны.

Ил. 21,79. В этом эпизоде описывается поединок одного из сыновей Приама, Ликаона, с Ахиллом; Ахилл победил Ликаона и собирается убить его; Ликаон же, будучи не в состоянии защищаться, умоляет Ахилла сохранить ему жизнь: «У тебя я ел хлеб в тот день, когда ты взял меня в плен в доме моего отца и перевез меня ( $\epsilon\rho\epsilon\rho\alpha\sigma\sigma\alpha\varsigma$

букв. 'заставил пересечь границу', ср. ниже, с. 102) в Лемнос (чтобы продать меня)», *ἐκατόμβοιον δέ τοι ἦλφον* 'я принес тебе доход, равный цене ста быков'.

Таким образом, смысл *alphánō* 'иметь стоимость' более точно можно передать как 'принести определенный доход'; это тот доход, который человек, будучи проданным, может принести тому, кто захватил его в плен на войне и по праву считает своей ответственностью.

Од. 15, 453. «Этого человека я мог бы похитить, а затем отвести на корабль и *ὁ δ' ὑμῶν μύριον ὄνον ἄλφοι*». Речь идет о рабе, которого похищают, чтобы продать его; в этом случае он может принести доход (ср. выше *ōnos*) «в десять тысяч раз больший того, что он стоит».

Здесь видна связь между *alphánō* и *ōnos* 'цена покупки'; выше этот глагол связывался с *regāō* 'продавать'. Ниже будет показано, что слово *ōnos* также связано с торговлей людьми.

Од. 17, 250. «...человек, которого я на своем корабле отвез бы подальше от Итаки *ἴνα μοι βίοντον πολὺν ἄλφοι*, чтобы получить в обмен на него средства к существованию, позволяющие жить в довольстве».

Од. 20, 383. Женихи, уверенные в своей победе, злословят по поводу гостей, среди которых находится переодетый Улисс. «Выкинем этих гостей в дверь...» (360) «захватим этих чужестранцев, погрузим в корабль и отправим в Сицилию...» *ὄθεν κέ τοι ἄξιον ἄλφοι* «...где они принесли бы доход, достойный их».

Мы привели все случаи употребления этого глагола у Гомера. Какая-либо вариативность смысла здесь отсутствует совершенно; удивительно, что это постоянство смысла не было до сих пор замечено; *alphánō* значит 'принести доход', когда речь идет о человеке, выставленном на продажу его хозяином. Таков собственный смысл глагола «стоять».

Этот смысл мы можем подкрепить другим доказательством. Сложное слово *alphesíboios* в выражении *parthénoi alphesíboiai* (Ил. 18, 593) значит 'девушки, которые приносят быков' (своей семье), потому что такую цену предлагают за них женихи.

Следовательно, понятие «стоимости» проистекает из понятия личной материальной стоимости людей, которых можно выставить на продажу; в гомеровском мире *alphánō* еще обозначало исключительно ту выгоду, которую давала продажа пленника, захваченного на войне.

В индо-иранских языках соответствующий термин, *agh-*, авест. *agəj-*, употреблялся намного более широко; он обозначал любой вид стоимости. Однако в индийских языках мы находим намек на то, что значение, обнаруживаемое в гр. *alph-*, не есть результат развития, свойственного самому греческому; это — унаследованное понятие. Такой намек мы обнаруживаем в известном термине религиозного словаря Индии: это — причастие *aghat* 'достойнейший человек, который имеет заслуги', особенно характерное для языка буддизма.

Примечательно, что *agh-* употребляется только в отношении человека и никогда — в отношении предмета. Начиная с ведийского, это ограничение качествами человека, даже если оно переносится в область морали, указывает на то, что «заслуга» мыслится как личная «ценность, стоимость» человека. Благодаря данным греческого языка мы можем связать понятие личной «заслуги» с понятием «стоимости» в торговле, которое в свою очередь связано с глаголами «покупать» и «продавать». Все это свидетельствует об однотипности устройства разных обществ и об идентичности обычаев.

Право собственности берущего в плен на того человека, который попадает в плен, перепродажа пленников, продажа людей с торгов — таковы условия, в которых постепенно вырабатывались понятия «покупки», «продажи» и «стоимости».

В германском ареале у нас есть возможность наблюдать аналогичный процесс, который выявляется с помощью сопоставления исторических свидетельств с данными лексики. Эти свидетельства дает нам Тацит, который, рассказывая о пристрастии германцев к некоторым играм, показывает, до чего их доводит страсть к игре в кости: «Удивительным образом игра в кости является для них серьезным делом, которым они занимаются с утра; выигрыш или проигрыш доводит их до такого безумия, что, когда у них уже ничего не остается, они готовы поставить на кон свою свободу и свою собственную личность. Победенный добровольно становится рабом... даже будучи более молодым и более сильным, он позволяет себя связать и продать. Таково их упорство в безумной страсти; они называют это сдержать свое слово. От такого рода рабов они отделяются, продав их, чтобы и самим освободиться от стыда из-за такого выигрыша» (Germania 24, пер. Перре).

Следует обратить внимание на то, каким образом Тацит обозначает положение тех, кто проигрывает даже личную свободу: *seguos conditionis huius*. Это не рабы в понимании римлян; у германцев не было рабства в собственном смысле этого слова, и в другом месте Тацит прямо говорит об этом. Они продают таких людей (*per commercia tradunt*) не с целью извлечения выгоды, а для того, чтобы избавиться от чувства стыда за то, что они сделали рабом своего собрата.

Может быть, эти свидетельства помогут лучше понять значение древнего слова, которое в северной и западной частях германского ареала означало «продавать» и которое мы пока еще не рассматривали. Как мы убедились, нередки случаи, когда глагол со значением «продавать» является вариантом глагола со значением «покупать»; так обстоит дело в современном немецком языке: *kaufen* и *verkaufen*; так же обстоит дело и в других языках, в которых один и тот же глагол в зависимости от того, выступает ли он в форме актива или в форме среднего залога, обозначает взаимосвязанные понятия «покупать» и «продавать». Однако в значительной части германского ареала имеются два разных глагола «покупать»: гот. *bugjan*, англ. *buu*; эти слова будут объяснены немного позже. Но «продавать» обозначается в ст.-норв. *selja*, др.-англ. *sellan*, англ. *sell*, которым соответствует гот. *saljan*; однако этот глагол значит не «продавать», а «приносить в жертву» (= гр. *thúein*), например в выражении *hunsla saljan* - *λατρείαν προσφέρειν τῷ θεῷ* «поклоняться Богу», где *huns* обозначает жертвоприношение.

Гот. *saljan* «приносить в жертву божеству» объясняет происхождение др.-исл. *selja* «поставлять, продавать»; собственно говоря, здесь «продажа» мыслится как приношение. Вероятно, о продаже такого типа говорит Тацит, о продаже человека, к которой приходится прибегать, не имея в виду никакой наживы, чтобы избавиться от чувства стыда за свой выигрыш; такая продажа осуществляется в виде приношения, дара, как некое принесение в жертву человека.

История германского слова *saljan* показывает, что данное понятие предшествовало становлению лексики, относящейся к собственно торговым отношениям. Теперь можно указать на то, что подобное развитие значения совпадает с развитием значения глагола *bugjan* «покупать», который этимологически значит «освобождать, выкупать кого-либо», вызволяя его из рабства. Все оказывается взаимосвязанным: первоначально эти два понятия соотносились с человеком и были пронизаны представлениями о религиозных ценностях.

Если продолжить поиски обозначений понятия «продавать» в других языках, то можно обнаружить, что в рамках каждого языка эти обозначения образуют оппозиции.

Так, в греческом, с одной стороны, имеется глагол *pōleîn* (πωλεῖν) «продавать», с другой — глагол с корнем \**reg-*, представленным в формах настоящего времени *reg-nēti* (πέριπτι) *pirásko* (πιράσκω) (аорист *erégasa*, ἐπέρασα). Представляется возможным провести различие между этими двумя глаголами, которые, употребляясь в один и

тот же период времени, конкурировали друг с другом без видимого различия в значении. Точное значение глаголов второй группы легко установить, учитывая их производность от корня \**reg-*; фигурируя также в наречии *réran* 'по ту сторону; с другой стороны', этот корень означает 'перемещать, перевозить'. Следовательно, первоначально глаголы группы *répnēti* ассоциировались не с идеей торговой операции, а с фактом перевозки. Должно быть, у соответствующих народов издревле бытовал обычай перевозить с одного места на другое или везти на рынок то, что хотели продать; так, *erérasa* с именным дополнением, обозначающим лицо, значит 'перевезти' или, как бы мы сказали теперь, 'вывозить, экспортировать' (ср. Ил. 24, 752, где хорошо видна связь между *répnēti* и *réran*). Следовательно, часто встречающееся значение «продавать» следует считать вторичным; оно есть результат сужения общего смысла корня \**reg-*. Что касается морфологической дифференциации, наблюдаемой на примере *répnēti* — формы настоящего времени на *-pā-*, — то на нее следует обратить внимание по причине формального параллелизма с скр. *krīpā-* 'покупать', формой настоящего времени на *-pā-*, которая выражает противоположное понятие.

Этимология глагола *rōleīn* не так ясна. Может показаться, что в самом греческом есть родственная форма: у Гомера форма *rōléomai* (*πωλέομαι*) представляется параллельной форме *rōleīn*. Однако смысл *rōléomai* совсем иной: 'часто ходить, посещать', с обстоятельством места в аккузативе и с предлогами; эту форму следует соотносить с *rélomai* (*πέλομαι*) 'двигаться, направляться'. Поэтому глагол *rōleīn*, который всегда значил 'продавать', не имеет к этому никакого отношения. Его сближали с д.-в.-н. *fāli* (с древним *e*), нем. *feil* 'продающийся, выставленный на продажу', лит. *reīnas* 'заслуга, прибыль'. В таком случае итеративный глагол *rōleīn* в первую очередь должен означать 'получать прибыль', а затем 'продавать'.

Когда хотели сказать «купить и продать», то употребляли *rōleīn* в сочетании с *ōpéomai*. Однако каждое из этих понятий в отдельности допускает двоякую возможность выражения. Для выражения понятия «покупать» имеется сочетание двух глаголов *práimēnos ōpēisthai* (*πράιμενος ὀνειϊσθαι*) 'купить и заплатить цену'. Также есть два глагола со значением 'продавать': *rōleīn* 'назначить цену; искать выгоду' и *pipraskō* или *répnēti* 'продавать, перевозя товар (на рынок)', обычно в заморские страны.

Перейдем к рассмотрению данных латинского языка. Существительное *uēnum* 'продажа' все теснее связывалось с *do*, *eo*; отсюда *uendo*, *uēneo*; стяжение произошло уже в классической латыни, но еще употреблялось и *uēnum do*. Таким образом, понятие *uēnum* послужило созданию выражений для двух противоположных аспектов действия: 'давать за деньги' и 'идти на продажу'. Независимо от того, является ли *uēnum* сушином или существительным, что более вероятно, понятие «продавать» опирается в данном случае на понятие покупки. Отметим, кстати, что обозначение действия покупки было обновлено еще в древнюю эпоху, в основном с помощью формы *emo*.

Примечательным является тот факт, что, с одной стороны, обновлению подверглось именно понятие 'продавать' с помощью сочетания образованной в самой латыни производной формы *uēnum* (от индоевропейского корня со значением 'покупать') с глаголом *daŕe*, и это выражение получило значение 'продавать', а с другой — в значении «покупать» стали употреблять *emo*. Здесь произошло вторичное сужение смысла этого глагола; древним латинянам еще было известно, что *emo* значит 'брать'; например, у Феста: *antiqui emere dicebant pro sumere* 'древние говорили *emere* вместо *sumere* 'брать'. Это подтверждают следующие соответствия: лит. *imù* 'брать', ирл. *ag-fo-emat* 'они берут', где *ag-* и *fo-* являются превербами. И в самой латыни это значение сохранилось у ряда сложных глаголов: *dēmo* 'снимать', *sumo* 'убирать', *prōmo* 'вынимать' и т. д. Поэтому учтем ту особенность, что *emo* значило сначала 'брать', а затем 'покупать'.

Чтобы дать объяснение этим фактам, необходимо привести данные других языков.

В германских языках положение довольно запутанное, ибо как раз понятие «покупать» обозначается новыми словами, которые неоднократно подвергались трансформациям. Мы не будем учитывать немецкий глагол *kaufen* < гот. *kaupon* ‘торговать’, производный от заимствованного из поздней латыни существительного *сауро* ‘трактирщик, торгош’; обычное значение этого глагола было ‘спекулировать’. От гот. *kaupon* ведут свое происхождение ст.-слав. *купити*, русск. *купить*. Этим глаголом был вытеснен глагол, сохранившийся в готском: *bugjan* ‘покупать’, претерит 1-го л. ед. ч. *baúhta*, англ. *buy, bought*. У нас до сих пор нет убедительной этимологии этого древнего глагола; в словаре Фейста содержатся лишь туманные предположения, которые не имеют никакого отношения к истинному его значению. Его-то и нужно прежде всего истолковать.

Готским глаголом *bugjan* переводится гр. *agorázein* ‘покупать на рынке’, но он послужил и для создания глагола со значением ‘продавать’: *fra-bugjan* «*pōleîn, pipráskein*» с тем же превербом, что и в нем. *ver-kaufen*. Глагол с другим превербом, *uz-bugjan*, служил для перевода *exagorázein* ‘выкупать’. Этот же корень используется для образования сложных существительных: *andabauhts* (абстрактное имя на *-ti*), которым переводится гр. *antílutron* ‘цена покупки’, *faur-bauhts*, которым переводится гр. *apolútrōsis* ‘искупление’. Долгое время полагали, что этот корень каким-то образом связан с индоевропейским корнем *\*bheug(h)*. Однако формы, сводимые к этому корню, настолько неясны, их смысл настолько различен, что Фест предпочел не давать этимологию *bugjan*. Действительно, можно ли реконструировать этимологическую семью слов, объединяя *fungog* ‘выполнять какую-либо функцию’, *fugiō* ‘бежать’, гр. *phéugō* ‘бежать’, *phugé* ‘бегство’, *bhuj-* ‘есть, пожирать’, а также ‘сгибать’ (ср. гот. *biugan*, нем. *beugen* ‘сгибать’)?

Если все это возможно свести к одному-единственному значению, то оно получится чрезвычайно сложным. В действительности же перед нами мешанина несоотносимых друг с другом форм, требующих отдельного анализа.

I. Лат. *fungog* можно сблизить с *bhuñkte*, формой настоящего времени среднего залога с носовым инфиксом (ср. *bhuj-*); первоначальный ее смысл — ‘наслаждаться’; эта форма рано стала употребляться в более узком смысле ‘наслаждаться пищей, погреться’. Сюда следует отнести и арм. *bucanem* ‘кормить, растить’.

II. Гот. *biugan* ‘сгибать’ < *\*bheugh-* можно сравнить с формами, развившимися из *\*bheug-*: скр. *bhuj-* ‘сгибать’, лат. *fugio*, гр. *phéugō*.

III. И наконец, мы полагаем, что гот. *bugjan* ‘покупать’ следует сравнивать с корнем, который засвидетельствован лишь в древнеперсидском, однако значение его выявляется совершенно четко; это авест. *baog-*, который дал довольно значительное число производных в иранских языках и который значит ‘развязывать’, ‘расстегивать пояс, одежду’, затем ‘высвобождать’ и, далее, ‘спасать’. Авестийский глагол *baog-* употреблялся с несколькими приставками, от него было образовано имя деятеля *baoxtar* ‘освободитель’. Оно имеет как материальный, так и религиозный смысл. Как и многие другие персидские слова, оно было заимствовано армянским; существительное *boyz*, форма настоящего времени *buzem* ‘спасать’ (только от болезни), ‘вылечивать’.

Очень быстро на первый план выступил религиозный смысл: освобождение через Бога, «спасителя», который должен прийти и освободить пленника; именно это слово характерно для языка манихейцев, в котором оно используется для передачи идеи спасения, выкупа, освобождения: парфянское *bōzāyag*, перс. *bōzēyag* ‘освободитель’; естественно, что в христианских текстах оно стало обозначать понятие «искупления».

Сближение с гот. *bugjan* может быть произведено на основе анализа употребления этого глагола в готском вместе с названными выше греческими эквивалентами. Было показано, что *-bauhts* соответствует гр. *-lūsis, -lutron* ‘освобождение, выкуп’.

В каких условиях мог иметь место такой семантический переход? В данном случае

речь может идти только о покупке людей, об освобождении человека, который попал в плен и выставлен на продажу; единственный способ освободить его — это выкуп. «Купить» значит «освободить». Отсюда ясна связь с *anda-bauhts* 'выкуп, искупление'.

Обратимся теперь снова к фактам латинского языка: *uendo/emo*. Знаменательно, что *uēnim* заменяется на *emo* в значении 'покупать', ибо *emo* — это 'брать', но исконный смысл этого слова — 'тянуть к себе'. Такая специализация смысла, по-видимому, отражает те условия, в которых употреблялось *emo*. Этот глагол, вероятно, применялся в отношении человека, которого берут себе, а не в отношении предмета; покупка — это выбор человека, выставленного на продажу, которого берут за руку и тянут к себе после того, как заключена сделка.

Если проанализировать употребления *ḡnéomai* (корень \**wes-*) 'покупать' у Гомера, то мы увидим, что во всех примерах речь идет о *людях*: покупают рабов, пленников, ставших рабами, выставляемых на продажу в качестве таковых. Есть эпизоды, в которых пленник умоляет, чтобы его купили. Надо понять, что положение раба некоторым образом нормализуется только после того, как его купят. Находясь в руках того, кто взял его в плен, или в руках купца, пленник не имеет еще статуса слуги или раба, имеющего хоть какие-то гарантии своего существования; он получает их, только будучи куплен.

Итак, мы имеем одно и то же действие, которое выражается с помощью различных слов. Независимо от того, рассматриваем ли мы древние способы выражения понятия «покупать»: *uēnim*, *ḡnéomai*, или же более поздние, такие, как *bugjan*, мы всегда находим определенное указание на природу этого действия: речь идет о покупке или продаже не товаров, имущества или продуктов питания, а человеческих существ. Все эти выражения первоначально употреблялись для обозначения покупки рабов или тех, кому было суждено ими стать. Симметричным образом *regáō*, *pirgáskō* и т. д. 'продавать', собственно говоря, 'перевозить', употреблялись в отношении пленников, узников. Даже продукты питания, исключая деликатесы, вероятно, не могли быть предметом подобной торговли, или же их купля и продажа осуществлялись иным способом.

Таковы важнейшие сведения о древних цивилизациях, которые, по-видимому, можно выявить с помощью анализа данных выражений, связанных с теми или иными аспектами торгового обмена, покупки или продажи.

## Глава 11

### РЕМЕСЛО БЕЗ ИМЕНИ: ТОРГОВЛЯ

*Резюме.* – Сравнение индоевропейских языков не позволяет обнаружить какого-либо общего наименования торговли как специфического вида деятельности, отличного от покупки и продажи. Отдельные термины, обнаруживаемые в тех или иных языках, чаще всего оказываются заимствованиями (лат. *sauro*, гр. *kárēlos*) или же новообразованиями (гр. *émporos*).

Латинское слово *negōtium*, также представляя собой новообразование, имеет необычную историю:

1) Являясь калькой с гр. *a-skholía*, слово *neg-ōtium* приобрело те же положительные значения, что и греческий образец: 'занятие, трудность, помеха (в досуге)'.  
2) Затем *negōtium* соприкасается с гр. *prághma*, которое значит 'вещь', но также приобретает, прежде всего в производных, более специфическое значение «коммерческое предприятие». Представляя собой в этом случае семантическую кальку со слова *prághma*, *negōtium* становится обозначением «коммерции».

Приобретение словом, которое первоначально значило «занятие», более специального смысла «торговля», отнюдь не представляет собой изолированный случай и засвидетельствовано в современных языках (фр. *affaires*, англ. *business* и т. д.); оно свидетельствует о том, как трудно было подыскать специальный термин для обозначения такого рода деятельности, которая не являлась традиционной в индоевропейском универсуме.

Можно подумать, что анализ слов со значением «покупать» и «продавать» подводит нас к изучению терминов, относящихся к торговым связям. Однако в данном случае нам приходится констатировать принципиальное различие между покупкой и продажей, с одной стороны, и коммерцией в собственном смысле этого слова – с другой.

Необходимо с самого начала внести это уточнение. Понятие коммерции не является одинаковым для всех ареалов, оно варьирует в зависимости от типа культуры. Все, кто занимался изучением торговых связей, указывают на то, что в первобытных обществах или архаических цивилизациях эти отношения носят совершенно особый характер: они затрагивают все население в целом и осуществляются самим коллективом, а индивидуальная инициатива отсутствует. Наличие обмена способствует вступлению в особого рода связи с другими коллективами людей. Когда для обмена предлагаются какие-то продукты питания, то партнеры в свою очередь предлагают другие продукты. Если соглашение достигнуто, то могут быть организованы какие-то религиозные обряды, церемонии.

В индоевропейском ареале мы не обнаруживаем ничего подобного; в той мере, в какой языковые факты позволяют нам изучать социальные факты, мы можем заключить, что индоевропейцы были очень далеки от той стадии цивилизации, которую мы только что описали. Не обнаруживается таких слов, которые указывали бы на наличие коллективного обмена между первобытными племенами или на публичные церемонии, устраиваемые по этому поводу.

Понятие торговли следует отличать от понятий купли и продажи. Земледелец, обрабатывающий землю, заботится только о себе. Если у него есть излишки продукции, он отвозит их на место, где собираются другие земледельцы с той же целью, а также те, которым необходимо закупить продовольствие для личного потребления, однако это еще не торговля.

В индоевропейском универсуме торговля есть дело отдельного человека, торгового агента. Это — индивидуальное занятие. Одно дело — продавать излишки или покупать продукты питания для личного потребления, другое дело — покупать и продавать для других людей. Торговец, купец является посредником в обращении произведенной продукции, накопленного богатства. Мы не обнаруживаем в действительности общих для индоевропейских языков слов, обозначающих торговлю и торговцев; есть только изолированные слова неясного происхождения, свойственные тому или иному языку, которые переходили от одного народа к другому.

В латыни, например, трудно установить этимологию слова *pretium* 'цена'; в пределах самой латыни его можно с уверенностью соотнести только с *inter-pret-*; тогда его значение можно описать как 'торг; цена, устанавливаемая с общего согласия' (ср. *inter-*). Для понятия «торговля» в латыни, и только в ней, имеется постоянное, устойчивое выражение, отличное от обозначений купли и продажи: *commercium*, производное от *merx* наряду с *mercor*, *mercator*. Нам неизвестна этимология слова *merx*, которое значит 'товар', буквально 'предмет торговли'; отсюда *mercor* 'заниматься торговлей как ремеслом', обычно в дальних странах, и *mercator* 'торговец, коммерсант'.

Как можно видеть, эти слова совершенно не связаны с теми, которые обозначают факт купли или продажи; речь идет о разных понятиях. При этом надо отметить, что торговля, перепродажа не являлась делом полноправных граждан, ею обычно занимались люди низкого сословия, которые часто даже не были жителями данной страны; такого рода деятельностью занимались в основном иностранцы, вольноотпущенные. Такая ситуация характерна для стран Средиземноморья; здесь торговлей занимались в широком масштабе финикийцы, и многие термины торговли, например *arghes* (фр.) 'задаток', вошли в классические языки через финикийский. Классические языки заимствовали и многие другие широко распространенные термины. Лат. *sauro* каким-то образом может быть связано с гр. *kárēlos* 'мелкий торговец; торговец вразнос', хотя соответствие между этими формами неполное; ни та ни другая форма не поддаются морфологическому анализу; вероятно, это — заимствование из какого-либо восточного языка. Как уже было сказано, лат. *sauro* было заимствовано в германские языки и дало *kaufen* и *verkaufen*, а из германских языков оно попало и в славянские.

Развитие торговли приводило к необходимости создания новой терминологии, и она создавалась средствами каждого языка в отдельности. Так, в греческом *émporos* обозначает оптового торговца, привозящего товары из-за моря: *émporeúomai* 'путешествовать морем' употребляется, когда речь идет о крупных торговых делах, ведение которых требует поездок в заморские страны. Структура слова *émporos* указывает на то, что первоначально оно обозначало просто факт прибытия в порт после морского путешествия. Это не специфический термин, относящийся к определенному виду деятельности. Часто мы даже не знаем, существовало ли понятие торговли в предыдущие эпохи. Так, в иранских языках имеются древние обозначения действий «покупать» и «продавать», частично совпадающие с индийскими, но в Авесте нет ни одного термина, связанного с торговлей. По-видимому, это не случайно, так как, хотя в этом великом произведении преобладают религиозные понятия, в нем находят свое место также и понятия повседневной жизни. Следовательно, мы имеем право предположить, что торговля не относилась к числу обычных видов деятельности тех социальных слоев, к которым были обращены маздейские проповеди.

Известно, что в римском мире дела обстояли по-иному. Кроме уже упоминавшегося

ся *commercium*, в латинском было также слово *negotium*, термин, который обусловил бурное развитие экономической терминологии. Казалось бы, факты здесь настолько ясны, что достаточно было бы их простого упоминания. В действительности же мы имеем дело с довольно необычной историей развития терминологии, прежде всего потому, что исходной точкой послужило выражение с отрицательным значением.

Словообразовательная структура термина *negotium* не представляет никаких трудностей: *nes-otium*. букв. 'отсутствие досуга'; структура этого термина тем более не вызывает сомнений, что у Плавта мы находим аналитический вариант слова *negotium*: *fecero quanquam haud otium est* (Рoen. 858) 'я это сделаю, хотя мне недосуг' (букв. 'нет досуга', *haud otium est*). Комментаторы соотносят с этим пассажем другое место из Плавта: *dicam si uideam tibi esse operam aut otium* (Мerc. 286) 'я скажу тебе, если увижу, что у тебя есть время или ты расположен помочь мне', — говорит один персонаж, а другой ему отвечает: 'я расположен, хотя у меня нет времени', *quanquam negotium est*, то есть 'хотя у меня дела, хотя я занят'. Приводится также следующий пример: *quid negoti est*, простой вопрос (или же вопрос с *quin*) 'что мешает (сделать что-либо)?'.

Итак, ясно, что это понятие сформировалось в самой латыни в историческую эпоху. Тем не менее при анализе слова *negotium* упускается главное. Каким образом и по какой причине это отрицательное выражение становится положительным? Как «отсутствие досуга» становится эквивалентом «занятия, работы, профессии, должности»? Прежде всего, имелось ли в латыни основание для создания подобного оборота? Из того факта, что *negotium* предполагает наличие глагольного оборота *negotium est*, который действительно засвидетельствован, можно было бы сделать вывод, что архаическая форма отрицания *nes-* является формой отрицания исключительно при глаголе [предикате]. Но это неточно. Действительно, форма *nes* встречается в сочетании с глаголом в древних текстах, например в законе Двенадцати таблиц: *si adgnatus nes escit* 'если отсутствует *adgnatus\** (чтобы наследовать чье-либо имущество)'; здесь *nes* эквивалентно *non*. Но *nes* употребляется также как присловное отрицание, например, у Плавта: *nes ullus*=*nullus*, или в *Ciris*: *nes ullo uolnere caedi* 'быть неуязвимым' букв. 'быть недосыгаемым для каких-либо ранений'. Так же противопоставляются *res nes mancipi* 'нечто, не принадлежащее по праву личной собственности' и *res mancipi* 'нечто, принадлежащее по праву личной собственности', хорошо известные юридические термины, которые закрепились в узусе. В классическом языке сохранялись остатки употребления *nes* в качестве присловного отрицания: *nesopinans* 'неожидающий', *neglegens* 'нерадивый'. Таким образом, ничто не препятствовало тому, чтобы в латыни было образовано отрицательное сложное слово *negotium* независимо от наличия глагольного предложения *negotium est*. Однако остается открытым вопрос: почему возникло это отрицательное выражение и почему его значение развивалось указанным образом?

В самой латыни нельзя найти объяснение этим фактам. Основное предположение, которое мы постараемся обосновать, заключается в том, что *negotium* является не чем иным, как переводом греческого *askholía* (ἀσχολία). Значение латинского слова целиком совпадает со значением греческого *askholía*, которое буквально значит 'факт отсутствия досуга' и 'занятие'. Это слово древнее; интересующий нас смысл засвидетельствован с момента, когда оно вошло в употребление (начало V века). У Пиндара находим следующий характерный пример: поэт обращается с хвалой к городу Фивы (Isthm. I, 2):

...τὸ θεόν...

πρῶτα καὶ ἀσχολίας ὑπέρτερον θήσομαι

'я буду ставить твои интересы превыше всяких дел'. Это слово ни в коем случае не является принадлежностью поэтического языка; Фукидид употребляет его в смысле «помеха, занятость». Его можно встретить и в обиходном языке, примеры чего нахо-

\* Родственник по отцовской линии, агнат. — Прим. перев.

дим у Платона. Сократ говорит при прощании: *ἐμοί τις ἀσχολία ἐστί*; на латинский язык это можно перевести как *mihi negotium est* с совершенно тем же смыслом, который это выражение имеет у Плавта.

Кроме того, *askholía* 'дела, занятия' значит также 'трудности, заботы' в выражении *askholían parékhein* 'создавать заботы, трудности'; еще один пример из Платона: *τὸ σῶμα μυρίας ἡμῶν παρέχει ἀσχολίας* 'тело создает нам тысячу трудностей'; на латинский этот предикат передается буквально как *negotium praebere* или *exhibere*; эти выражения имеют тот же смысл: 'создавать кому-либо трудности'. *Askholía* употребляется также в значении 'дело' вообще: *askholían ágein* 'вести дело', подобно латинскому выражению *negotium agere*.

Наконец, укажем на прилагательное *áskholos*, от которого образовано *askholía*; оно значит буквально 'у которого нет досуга', 'который чем-либо занят'. В латыни же, наоборот, было образовано прилагательное от существительного *negōtium*. По модели *ōtium*: *ōtiōsus* 'досуг; досужий, свободный от дел' было создано *negōtiōsus*, которое точно соответствует во всех значениях слову *áskholos*.

Таким образом, именно греческий образец обусловил структуру и смысл латинского слова; поскольку гр. *skholé* означает 'досуг', то *askholía* с самого начала являлось положительным понятием. Поэтому при анализе слова *negōtium* нет необходимости искать истоки в предикативном выражении *nes-ōtium (est)*. Это — сложное слово типа *pefas* 'беззаконие'. Впоследствии, получив значение 'торговые дела, коммерция', слово *negōtium* дало ряд глагольных и именных производных: *negōtiāri* 'заниматься крупной торговлей', *negōtiātor* '(оптовый) торговец', *negōtiāns* 'делец'.

Здесь греческий язык вмещался еще раз, но уже в иной форме. Греческий термин *askholía* значит 'занятия, общественные или частные дела', но без четко выраженной ориентации на торговые дела, которая присуща слову *negōtium*. Сами латиняне указывали на то, что они создали эти термины по образцу греческих. Авл Геллий говорит о том, что *negōtiōsitās* 'занятость многими делами' используется для передачи гр. *polupragmosúnē*, а Цицерон создал слово *negōtiālis* 'деловой' для передачи гр. *pragmatikós*. Следовательно, ряд новых производных от *negōtium* был создан по образцу гр. *prágma*. Таким образом, мы наблюдаем любопытный семантический процесс: слово *negōtium* с этого момента воспринимает все значения гр. *prágma*; как и *prágma*, оно может значить 'вещь' и даже 'лицо, личность'.

Иногда выражалось мнение, что калькирование осуществлялось с гр. *khḗma*, но это не так; именно слово *prágma* со всеми своими производными послужило моделью для *negōtium* и его производных. Отсюда и глагол *negōtiāri*, имитирующий *pragmateúesthai* 'заниматься коммерцией', и имя деятеля *negōtiātor*, имитирующее *pragmateutés* 'негоциант'.

Таковы условия, в которых протекал в латыни сложнейший процесс создания многочисленных лексических форм, многие из которых и по сей день сохраняются в ряде европейских языков. Дважды имело место заимствование семантического характера из греческого языка; в первый раз произошло прямое и непосредственное калькирование смысла *askholía* с помощью слова *negōtium*; во второй раз заимствование заключалось в том, что по образцу производных от *prágma* некоторые производные от *negōtium* были наделены значениями, относящимися к сфере торговли. Если в первый раз сама форма явилась объектом подражания, то во второй раз произошло обновление смысла. Такова история этого развития, гораздо менее прямолинейного, чем это обычно представляется, поскольку до сих пор в этой истории игнорировалась одна существенная деталь, а именно те греческие термины, которые послужили источником создания латинских форм<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> О слове *negōtium* см. нашу статью (В е н е н и с т е 1951).

Полезно взглянуть на современные эквиваленты слова *negōtium*. Французское слово *affaires* является не чем иным, как результатом субстантивации выражения *à faire*: *j'ai quelque chose à faire* 'у меня есть дела' букв. 'у меня есть нечто, чтобы сделать', откуда *j'ai une affaire* 'у меня есть дело'. Однако семантическое содержание, которым обладает сегодня слово *affaire*, *affaire commerciale* 'торговое дело', чуждо его буквальному значению. Еще в греческом языке именно *prâgma*, слово с наиболее неопределенным значением, приобрело этот конкретный смысл. В латыни понятие «торговое дело» получило оформление с помощью отрицательного выражения: *negōtium* 'отсутствие досуга' есть в то же время 'занятие', но сам термин ничего не говорит нам о природе этого занятия. Независимыми путями современные языки пришли к созданию подобного же выражения. В английском языке прилагательное *busy* 'занятый, не имеющий свободного времени' дало абстрактное существительное *business* 'занятие, дело'. В немецком языке абстрактное существительное *Geschäft* также имеет неопределенное значение: глагол *schaffen* обозначает 'делание, создание, творение' в самом общем смысле. В русском языке слово *дело* также значит 'работа, труд', а затем и 'занятие, предприятие' в самом широком смысле.

В данном случае мы наблюдаем общее для всех языков важное явление, обнаруженное при анализе слов древних языков: торговые дела не имеют названия; их нельзя определить положительно. Ни в одном языке мы не обнаруживаем выражений, которые характеризовали бы их специфическим образом; причиной этого является то, что по крайней мере в древности занятие торговлей не относилось к тем видам деятельности, которые были освящены традицией.

Торговые дела находятся вне всякого ремесла, вне всякой производственной деятельности и технических усовершенствований, поэтому их невозможно было назвать иначе, как по признаку «занятости», «наличия дел у кого-либо».

Этот факт свидетельствует о новизне подобного рода занятий; таким образом, мы присутствуем при самом зарождении новой лексической категории во всем ее своеобразии и имеем возможность наблюдать процесс ее формирования.

Торговля впервые получила свое наименование в Греции, но именно через латынь это наименование распространилось дальше, и оно до сих пор продолжает жить в обновленных формах в индоевропейских языках, даже в словаре современных западноевропейских языков.

\* \* \*

Обратившись к понятиям экономической жизни, наиболее примечательные и наиболее своеобразные формы выражения которых мы изучили, можно заметить, что наиболее прозрачными терминами часто являются те, смысл которых определяется общим развитием экономики и которые обозначают новые виды деятельности и технические новшества.

Возникающие в данном случае трудности отличны от тех, с которыми мы сталкиваемся в других разделах индоевропейской лексики. Речь идет не столько о выявлении пережитков, сколько об интерпретации инноваций. Часто исследуемые выражения относятся к новому типу обозначений, который частично сохраняется в современных языках.

В качестве исходной точки нашего рассмотрения необходимо было выбрать конкретные термины, уже приобретшие технический характер или бывшие близкими к этому. Отсюда их разнообразие, неравномерное распределение по языкам, различное происхождение. Мы проследили создание специализированной лексики, которое иногда происходило в древнюю эпоху, обычно же оно имело место в ходе развития каждого языка в отдельности.

Термины, обозначающие имущество и такие виды деятельности, как обмен, купля, продажа, заем и т. д., всегда связаны с соответствующими институтами, которые развиваются зачастую параллельно. Отсюда аналогии между независимыми от друг друга процессами.

Читатель, вероятно, заметил также, что обычаи и технические приемы индоевропейских народов гораздо более развиты, чем у народов с архаической цивилизацией. Разница в уровне развития в отношении многих рассмотренных нами видов деятельности весьма значительна.

В тот исторический период, в который нам позволяют заглянуть наиболее древние межъязыковые соответствия, мы застаем у индоевропейских народов материальную цивилизацию уже очень высокого уровня. Проанализированные нами термины характеризуют социумы с хорошо дифференцированной структурой, часто обнаруживающей общие черты, хотя речь идет о разных эпохах и разных уровнях развития общества в Греции и Риме, у индо-иранских или германских народов.

С помощью некоторых из этих терминов иногда можно разглядеть сами истоки лексики современных языков. Речь идет не о безвозвратно ушедшем прошлом, не только о пережитках; анализ этих терминов позволяет нам увидеть зарождение понятий, которые продолжают жить в той или иной форме в современных языках, или передаваясь по традиции, или обновляясь в процессе перевода с одного языка на другой.

## Раздел IV

# ХОЗЯЙСТВЕННЫЕ ОБЯЗАТЕЛЬСТВА

### Глава 12

#### СЧЕТ И ОЦЕНКА

*Резюме.* – Лат. *duco* и гр. *hēgēomai* имеют одно и то же значение: прямое ‘вести, руководить’ и переносное ‘думать, судить, оценивать’. Из этого нельзя делать поспешный вывод о том, что переход от прямого значения к переносному осуществлялся в этих двух глаголах параллельно. Если в случае *hēgēomai* можно говорить о непосредственном переходе от значения ‘руководить’ к значению ‘(авторитетно) судить’, то в латинском языке между двумя значениями слова *duco* находится конкретное значение, обусловленное особенностями счета. Такое же, почти идентичное промежуточное значение обнаруживается между *putare (vineam)* ‘подрезать (виноградную лозу)’ и *putare (deos esse)* ‘думать (что боги существуют)’.

От значения ‘вести’ глагол *ducere* эволюционировал в сторону более абстрактного и более общего понятия ‘судить’. В этом случае конструкция должна быть либо предикативной, либо включать в себя инфинитивный оборот: *aliquem* (+ предикатное прилагательное в винительном падеже) *ducere* ‘считать кого-либо каким-либо’; или же глагол *ducere* управляет инфинитивным оборотом, когда употребляется в значении ‘думать, судить, оценивать’.

Это специфическое употребление имеет параллель в греческом, где глагол *hēgēomai* (*ἡγέομαι*) соответствует в данном значении лат. *duco*. Этот глагол также употребляется в переходной конструкции в значении ‘вести’ и может иметь значение ‘считать кого-либо кем-либо, рассматривать кого-либо в качестве кого-либо’. Чтобы объяснить эту особенность греческого языка, обращаются к развитию значений лат. *duco*. Однако и в самой латыни это развитие не получило удовлетворительного объяснения. Как правило, когда в ходе семантического развития возникают особые значения, необходимо посмотреть, не были ли они порождены связями особого рода.

Глагол *duco*, казалось бы, не был предназначен для обозначения мыслительных операций. Вначале он значил исключительно ‘тянуть, увлекать за собой, вести’. Однако единственный пример из текста архаичного поэта Луцилия: *sumptus duc* (в императиве) ‘подсчитай расходы’ — дает нам нужное объяснение; этот пример необходимо толковать, исходя из прямого смысла глагола *duco*, обусловленного в данном случае его управлением. Глагол обозначает операцию особого рода — сложение. В античных цивилизациях эта операция производилась способом, отличным от нашего. Цифры, записанные в столбик, складывали не так, как мы, сверху вниз, а снизу вверх, пока не получали того, что называется *summa*, т.е. ‘верхняя цифра’\*. По этой причине мы до сих пор называем

\* Ср. лат. *summa* ‘высшая точка, вершина’. — *Прим. перев.*

«суммой» итоговую цифру. Таким образом, в выражении *sumptus ducere* отразилась именно описанная операция, а глагол *ducere* имеет здесь свое исконное значение 'тянуть'. Ряд чисел «тянут» снизу вверх, чтобы получить итог.

Это подтверждается типичным для классической латыни выражением *rationem ducere* 'вести счет, подсчитывать'. *Ratio* — это специальный термин для обозначения «счета, подсчета». Итак, у нас есть отправная точка: речь идет о действии подсчета в его материальной письменной форме. Цивилизация совсем необязательно должна достичь очень высокого уровня развития, чтобы подобные термины стали необходимыми; даже в культуре сельского типа подсчеты, производимые собственником, являются важным элементом управления (ср. произведения Катона, Варрона).

Выражение *rationem ducere*, в котором глагол *ducere* означает 'вести счет до получения конечного итога', т.е. 'подсчитывать', помогает нам понять смысл выражения *aliquid honori ducere* 'считать что-либо честью' или *aliquem honestum ducere* 'считать кого-либо достойным'. И здесь сохраняется представление о «подведении итога». Таким образом, подобная специализация смысла была обусловлена особенностями техники счета. Именно исчисление, счет представляет собой такую операцию, которая предопределяет особенности мыслительных актов вообще.

Но как расценить любопытную параллель с греческим глаголом *hēgēomai*? Направление его семантического развития настолько сходно, что возникает соблазн дословно воспроизвести ход развития *duco* на греческом материале. Все же необходимо удостовериться, что условия развития двух глаголов сходны и что в греческом можно предположить с большой долей вероятности наличие таких же исходных данных, как и в латыни.

Однако на поверку в греческом не только отсутствует промежуточное значение глагола, но и его первоначальный смысл совершенно иной. Действительно, говорили *exēcītum ducere* и *stratōū hēgēīsthai* 'командовать войском'. Глагол *hēgēomai* также имеет смысл 'вести, возглавлять, руководить, быть впереди других в каком-либо деле'. Отсюда *stratēgōs* 'предводитель войска', титул, который, вполне вероятно, был скалькирован в древнегерманском в виде сложного слова; ср. д.-в.-н. *heri-zogo* 'тот, кто увлекает войско за собой' (военный титул, ставший затем дворянским титулом, нем. *Herzog*), а этот последний в свою очередь был скалькирован в старославянском: *vojevoda* 'предводитель войска, воевода'.

Но каким образом значение 'быть хозяином, быть главой' могло превратиться в значение 'считать кого-либо каким-либо'? Мы не видим возможности связать эти два смысла, следуя латинской модели; глагол *hēgēomai* не соотносится с понятием счета. Нам кажется, что переход от значения *hēgēomai* 'быть главой, вести' к значению предикативной конструкции совершился непосредственно. Значение последней следует толковать как 'быть руководителем, проводником во мнении о том, что', то есть 'полагать, беря на себя полную ответственность за свое суждение'. Здесь присутствует понятие авторитетного суждения; и в самом деле, глагол *hēgēomai* в значении 'считать, полагать' часто соотносится с тем, что представляет собой предмет веры или решения, например существование богов. В данном случае авторитет представляет собой авторитетность личного суждения, а не авторитет власти. Интересно отметить, что у Геродота глагол *hēgēomai* в данной предикативной конструкции употребляется в перфекте: 'авторитетно утверждать, что...'. Речь идет об авторитетном мнении того, кто в обществе обладает положением и весомо, необходимым, чтобы выносить суждение.

Несмотря на несколько иные условия развития смысла, лат. *iudicare* представляет собой настоящую параллель греческому глаголу; вначале он имел значение 'судить, будучи независимым судьей', затем стал просто значить 'высказывать суждение'. Сопоставив сходную эволюцию лат. *iudicare* и гр. *hēgēīsthai*, мы видим, насколько ложной

является кажущаяся параллель между *ducere* и *hēgeisthai*; развитие смысла этих глаголов совершенно независимо, и их сходство проявляется только в конечных результатах.

В значении ‘судить, считать, полагать’ в латыни употреблялся еще один глагол: *puto*; одна из его приставочных форм относится к счету. Этот глагол обнаруживает примечательную особенность. Пока неизвестно, следует ли допускать наличие одного глагола *puto* или двух. Один из них имеет конкретное значение ‘резать, рубить’. Другой глагол означает суждение, счет, полагание и допускает употребление с рядом приставок, в частности *com-*: *computo*.

Глагол *putare* в значении ‘резать, рубить’ засвидетельствован во многих примерах; это термин сельского быта. В сельскохозяйственных трактатах этот глагол сочетается со словами «деревья», «кусты», «виноградная лоза»; выражения *uitem, uineam putare* ‘подрезать виноградную лозу’ часто встречается у Катона, Варрона и Колумеллы. И не только *puto*, но еще с тем же управлением *de-puto* ‘подрезать’, *re-puto* (т. е. повторить операцию), *inter-puto* ‘разрезать, про-реживать крону’ (применяется также по отношению к оливковым деревьям – *oleam interputare* ‘разрезать крону оливкового дерева’), а также более известный глагол по причине его сохранности в новых языках: *amputare* ‘подрезать вокруг’. Глагол *puto* имеет специальное значение ‘вырезать’, прежде всего когда речь идет о ненужных ветвях.

Не объясняет ли все это значение другого глагола *puto*? Следует исходить из метафорического употребления: *rationem putare* – и интерпретировать его дословно в соответствии со специальным значением глагола *puto*: ‘выполняя счет (снизу вверх), последовательно отсекая все те элементы, которые были уже проверены’. Отсюда значение ‘выверять счет’. После того как каждый элемент оказывается проверенным и отсеченным, операция завершается. Отсюда *rationem putare* ‘заплатить по счету, рассчитаться’, где значение *putare* легко выводимо из его конкретного смысла: ‘проверить счет статья за статьей так, что в конец концов он признается правильным’.

Этот смысл, который мы переводим глаголами «судить» или «полагать», в латыни передавался с помощью метафоры: прийти к выводам после проверки всех элементов проблемы подобно тому, как проверяют счет, статья за статьей. Когда Цицерон говорит *deos esse puto* ‘я полагаю, что боги существуют’, это не есть акт веры. Этим он хочет сказать: «*произведя все подсчеты, я полагаю, что боги существуют*». Однако это все тот же самый глагол, получивший особое значение при описании операции счета и настолько отделившийся от изначальной семантики, связанной с сельским бытом, что он стал самостоятельным глаголом.

Все три глагола сходны между собой; они могли бы считаться синтаксическими синонимами: лат. *puto*, *duco* и гр. *hēgeōmai* употребляются в параллельных конструкциях. Но в то же время мы видим, насколько различны их происхождения и пути развития, которые привели к сходству в их употреблении.

## Глава 13

### СДАЧА ВНАЕМ

*Резюме.* – В отличие от французского языка в латыни противопоставляются *conducere* ‘взять в аренду, снять’ и *locare* ‘сдать внаем’. Специализация значения глагола *conducere*, который обозначает прежде всего ‘вести’, берет свое начало в военной практике набора солдат, когда предводитель (*dux*) вербует людей за деньги: *conducere mercede* ‘набирать за плату’. Параллельно глагол *locare* ‘помещать что-либо в надлежащее место’ приобретает особое значение ‘сдавать внаем’, когда он начинает соотноситься с людьми или их работой, и с тем большим основанием, если при этом уточняется цена найма; *locare operam suam tribus nummis* ‘наняться сделать что-либо за три сестерция’, – читаем мы у Плавта.

В германском мире выражение «сдача внаем» имеет другое происхождение; описанный Тацитом обычай, согласно которому древние германцы закапывали то, что хотели сохранить, объясняет странную многозначность гот. *filhan* ‘закапывать, зарывать в землю’ и ‘доверять, сдавать в аренду’.

Объектом нашего внимания в данном случае будет форма, производная от глагола *ducere*. Для значения ‘снимать, брать внаем’ мы имеем глагол *conducere*, а симметричное значение ‘сдавать внаем’ выражается глаголом *locare*, который во французском дал *louer*. В латыни эти два разных понятия выражаются разными терминами, а по-французски в обоих случаях говорится *louer*. Глагол *conducere* ‘нанимать, брать в аренду’ употребляется по отношению к объектам любого рода, будь то слуга, войско, поместье, дом, инструменты, исполнение какой-либо работы; это может быть даже постройка дома: *conducere templum aedificandum* ‘взять подряд на строительство храма’.

Этот особый смысл глагола *conducere*, вероятно, происходит от его более общего смысла «вести»: «вести рабочих, солдат, руководить ими», затем «нанимать» их. Мы имеем здесь дело со специальным выражением, которое, по всей видимости, возникло в самой латыни, и можно проследить специализацию его значений. Однако мы не можем проследить именно переход к значению «брать внаем»; иначе говоря, «вести» и «нанимать» остаются разными понятиями. Именно этот момент перехода нам и предстоит осветить.

Прежде всего нам необходимо рассмотреть простой глагол; *duco* означает ‘вести’, но этимологически он связан с гот. *tiuhan* (нем. *ziehen*) ‘тянуть’. Готский глагол широко употребителен, причем с многочисленными приставками, которые дифференцируют способы действия: «тянуть», «увлекать (за собой)», «приводить». Кроме того, с ним сблизается гр. *δαιδύσσειν* ‘ελκεσειν’ ‘тащить, тянуть, увлекать’; следует полагать, что в данном случае мы имеем форму настоящего времени типа \**duk-yō* (но с удвоением: *dai-dússesthai*), которая значит ‘тянуть’\*.

Уже на основе сопоставления готской и латинской форм мы можем определить

\* Собственно, ‘тянуть и дергать; тянуть дергая’. – *Прим. ред.*

исходное значение глагола *duco* как 'тянуть'. Действительно, в сочетании с существительным *ensem* он означает 'вытаскивать меч'. Глагол *duco* также употребляется в сочетании с *mugum, vallum* 'ставить стену, заграждение'. Однако в латыни имелся другой глагол со значением 'тянуть': *traho*, который дал фр. *traire*. Какова разница между этими двумя глаголами?

Если *traho* значит 'тянуть на себя, к себе; воздействовать силой тяги на нечто, что оказывает сопротивление', то *duco* означает 'вести по заранее установленной линии'; все оттенки значения *duco* подтверждают этот смысл. *Ducere aquam* (ср. *aquae ductus* 'акведук') означает 'вести' воду, но по подготовленному пути; *ductus* 'начертание' может употребляться по отношению к *littera* 'буква', если речь идет о почерке: форма буквы подчиняется заранее установленному образцу; имя деятеля *dux* используется для обозначения того, кто ведет, кто «тянет» на тот путь, по которому за ним должны последовать другие. Как военный термин *duco* означает увлекать за собой к определенной цели; с ним коррелирует глагол *sequor* 'следовать', присоединяясь к движению в результате полученного импульса. Кроме того, известно выражение *ducere uxorem, ducere in matrimonium* 'увести женщину, чтобы жениться на ней'.

Глагол с приставкой *conducere* означает не просто 'вести', а 'вести с тем, чтобы собрать'. Отсюда следует специальное значение 'сжимать, сокращать'; в медицине выражение *conducitur aut laxatur* применяется к мускулу, который сокращается или расслабляется. Чтобы объяснить значение *conducere* 'нанимать', нужно посмотреть, как употребляется этот глагол, когда речь идет о людях. В этом отношении является показательным следующий отрывок из Цезаря (В. Г. I, 4, 2). Один галльский вождь, которому было предъявлено серьезное обвинение, ищет всевозможные способы защитить себя. В день суда он «*omnem suam familiam coegit... et omnes clientes obaeratosque suos conduxit*». Он собирает всех своих людей, для того чтобы они поддержали его на суде; по отношению к 'своим, своей семье' *suos* употребляется глагол *coegit* 'толкать перед собой, чтобы объединить'; по отношению же к клиентам\* и должникам — *conduxit*. Этот глагол употребляется по отношению к тем лицам, на которых как на клиентов распространяются права патрона или как на должников распространяются права кредитора. Таково отношение, обозначаемое в данном случае глаголом *conducere*; это не только 'сбирать', а 'собирать, пользуясь определенной властью'. И действительно, в языке военных *conducere copias* означает 'мобилизовать' свои собственные войска; *conducere* всегда предполагает естественную власть вождя (*dux*), а также обязанность мужчин явиться к нему на службу.

Итак, мы уже видим условия употребления, в которых может совершиться переход к значению «нанимать». К этому добавляется то обстоятельство, что *conducere* в значении 'нанимать' сопровождается существительным *mercede* 'за вознаграждение, за плату'; этот добавочный элемент конструкции позволяет завершить специализацию смысла. Сам по себе глагол *conducere* достаточен для обозначения набора войска, который осуществляется человеком, имеющим полное право сделать это. Но даже вне такой ситуации существует возможность вербовать солдат за плату, *mercede*; именно вознаграждение дает возможность *conducere*. Отсюда *mercede milites conducere* 'нанимать солдат за плату' с различными вариантами: *auxilia, mercenarios conducere* 'вербовать во вспомогательные войска, вербовать наемников'. В основе этого значения лежит обычная практика предводителя войска, практика тех, кто обладал властью над подчиненными людьми. Как и в случае гр. *laós* 'народ, толпа', эта практика предполагает власть вождя над

\* Клиенты (*clientes* — подвластные) изначально происходили от побежденных италийских коренных жителей, были во многих отношениях зависимы от патрона, составляли его окружение, обязаны были сопровождать его за пищу и деньги, защищали патрона, брались за оружие вместе с ним и за него. Патрон со своей стороны обязан был поддерживать клиентов, защищать их в суде и проч. Цезарь привносит римские реалии в рассказ о галлах. — *Прим. перев.*

людьми, которые лично служат ему и всегда готовы взяться за оружие для защиты его дела.

Таким образом установился смысл «нанять»; первоначально речь шла о найме солдат, затем тех, от кого ожидали исполнения, возможно, трудной и опасной работы; это могли быть наемные убийцы или — гораздо чаще — рабочие. В народном языке у Плавта *conducere* часто обозначает 'наем' поваров, музыкантов, плакальщиц на похоронах и т. д. Таким образом, собственно экономический смысл глагола возник на основе отношения между предводителем и теми людьми, на которых распространяется его власть; но очень рано *conducere* стало употребляться для обозначения найма на какую-либо работу. Соответствующее имя деятеля также включает эти различные значения. *Conductor* — это тот, на кого возлагается обязанность набирать людей в поход. Это также и предприниматель, который набирает рабочих, 'нанимает' их для выполнения какой-либо работы. Как только это значение глагола 'нанимать' закрепилось, *conducere* стали употреблять для обозначения 'найма' участка земли, поместья (*agrum, fundum*), а не только рабочей силы.

Рассмотрим теперь термин *locare*. Лексическое противопоставление глаголу *conducere* могло появиться лишь тогда, когда последний приобрел значение «набирать солдат, брать внаем». Нам необходимо кратко осветить те обстоятельства, которые подготовили *locare* к функции коррелята глагола *conduco*. Выражению *ducere in matrimonium* 'взять (женщину) в жены' соответствует выражение *locare in matrimonium*, которое применяется по отношению к отцу невесты. В этом случае общепринятым юридическим термином является *dare* 'давать'. Но глагол *locare* часто встречается у Плавта, и его употребляет даже такой тонкий стилист, как Цезарь. Существует также выражение *collocare in matrimonium*.

Почему же здесь употребляется этот глагол? Это связано со значением *locare*, которое в свою очередь зависит от смысла слова *locus* 'место, положение'. В случае слов со столь расплывчатым значением, как значение 'места', необходимо приложить некоторые усилия, чтобы достичь определенности. Значение *locus* следует определять как 'место, естественное для чего-либо'. Легко установить, что таково значение и гр. *τόπος* (*то́πος*), для перевода которого служит слово *locus*; мы ограничимся лишь указанием на этот факт, так как его легко проверить.

Следовательно, *locare* означает не 'помещать что-либо где-либо', а 'сделать так, чтобы вещь обрела естественное для нее место, место, для нее предназначенное'; отсюда значение 'пристроить'; по-французски мы говорим в том же смысле *établir sa fille* 'пристроить дочь', т. е. 'выдать ее замуж'. Таким образом, *locare* очень отличается от *ponere* 'оставлять что-либо в каком-либо месте'.

Переход к значению «сдавать внаем» произошел, как и в случае с глаголом *conducere*, когда *locare* стало употребляться по отношению к людям или их работе: *locare operam suam tribus nummis* (Pl. *Trin.* 844), букв. 'помещать свою работу за три сестерция', т. е. 'сдавать' свою работу. Также если у кого-либо есть *fundus* 'земельное владение, поместье', которое не представляется возможным обрабатывать самому, в таком случае его 'помещают', 'сдают': *locare fundum*. С развитием городов и общественных работ начали «сдавать с торгов в подряд» различные проекты, предпринимаемые для нужд общества: *locare viam exstruendam* 'сдавать в аренду строительство дороги'. Тогда и закрепляется смысл 'сдавать внаем', симметричный техническому значению глагола *conducere*, но не совпадающий с ним по времени.

Эти глаголы употреблялись в паре лишь тогда, когда возникала необходимость уточнить, идет ли речь о 'взятии внаем' или о 'сдаче внаем'. В латыни использовались два различных глагола не только из стремления к юридической точности, но и по той причине, что латинский язык не обладал способностью, присущей греческому языку, использовать в этом случае один и тот же глагол, варьируя залог. В греческом долго сохраня-

лась возможность употребления одного и того же глагола в активном и среднем залогах для обозначения двух коррелирующих понятий; например, *daneízō* ‘давать в долг’, *daneízomai* ‘брать в долг’, *misthō* ‘сдавать внаем’, *misthoûmai* ‘брать в аренду’. Так как в латыни отложительные глаголы вышли из употребления, подобной возможности употребления одного и того же глагола не существовало. Пришлось прибегнуть к лексическим средствам с помощью специализации значений глаголов *locare* и *conducere*.

На основе сказанного можно сформулировать методологический принцип, на котором еще раз следует остановиться, не боясь повториться: когда происходит подобная специализация значения слова, необходимо попытаться найти те особые условия употребления, в которых мог возникнуть этот новый смысл.

Рассмотрим еще один термин совершенно иного рода, в значении которого объединены оба изучаемые нами понятия. Этот термин мы обнаруживаем в германских языках, в частности в готском: глагол *filhan* ‘прятать’, а также с различными приставками – *af-*, *ga-*, *us-* *filhan* ‘зарывать в землю’. Однако форма *ana-filhan*, как ни странно, значит ‘давать’, ‘отдавать’, а также ‘сдавать внаем’; как раз в этом своем значении она связана с предметом нашего анализа. Глагол *filhan* служит для перевода гр. *krúptō* ‘прятать’ и *tháptō* ‘зарывать, хоронить’: *let filhan*, *ἀφες θάψαι* ‘зарой его’ (в этом случае употребляется также *ga-filhan*). Глаголу *af-filhan* присуще значение ‘прятать, скрывать от взглядов’: Ев. от Луки X, 21: *ἀπέκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν* ‘ты скрыл (*affalht*) это от мудрецов’. Что касается *ga-filhan*, он также является переводом гр. *thápto* ‘хоронить’: *ἐτάφη* ‘он был похоронен’, *gafulhans* *wag*. Это подтверждается свидетельствами других германских языков: д.-в.-н. *fel(a)han* ‘хоронить, прятать’.

Совершенно особый случай представляет собой глагол *anafilhan*. Этот глагол, очень употребительный, передает значение гр. *paradidónai* ‘передавать кому-либо, отдавать, доверять’ и *ekdídosthai* ‘сдать в аренду’. В одной из притч мы находим характерное употребление этого глагола, Ев. от Луки XX, 9: один человек сажает виноградник и *сдает его в аренду* крестьянам, так как сам должен уехать: *anafalh ina waurstwjam*, *ἐξέδοτο γεωργοῖς* ‘и отдал его крестьянам’. Такое же соотношение наблюдается в ср.-в.-н. *bevehlen* ‘хоронить; доверять’; ср. нем. *befehlen*, *empfehlen*, где сохранились лишь понятия ‘приказывать; рекомендовать’.

Нельзя сказать, что это семантическое развитие было удовлетворительно объяснено. Поначалу подобный переход кажется непонятным: каким образом глагол, означающий ‘прятать’, будучи употреблен с приставкой, указывающей на движение к кому-либо, приобрел смысл ‘передавать, доверять, сдавать внаем’?

Однако исходное представление, которое лежит в основе всех этих различных значений, выявляется в описании некоторых обычаев германцев, которое дал Тацит; *Germania*, 16: «племена германцев не живут в городах, не любят жилищ, расположенных близко друг от друга; их поселения, в отличие от римских, изолированы друг от друга, а жилье в каждом из них окружено большим пространством...»; затем, подчеркнув, что у германцев были иные, чем у римлян, способы строительства, Тацит продолжает (16,4): *Solent et subterraneos specus aperire eosque multo insuper fimo onerant, suffugium hiemi et receptaculum frugibus, quia rigorem frigoribus eius modi molliunt, et si quando hostis aduenit, aperta populatur, abdita autem et defossa aut ignorantur aut eo ipso fallunt, quod quaerenda sunt* ‘Они имеют обыкновение вырывать подземелья, которые заполняют доверху большим количеством навоза, что служит им зимой убежищем от холода и хранилищем для урожая; таким образом они смягчают суровость климата, и, если появляется враг, он разоряет все, что можно обнаружить, но то, что спрятано и закопано в землю, ускользает от внимания врага, потому что это нужно искать’.

Этот обычай может объяснить употребление глагола *filhan*. Исходное значение *filhan* – это ‘прятать, зарывать’; было бы неудивительно, если бы действия, описанные Та-

цитом, германцы называли именно этим глаголом. Загадочное значение *anafilhan* (которым переводится гр. *paradidónai, parádosis*) 'передать, отдавать кого-либо или что-либо' толкуется в таком случае как 'отдавать то, что было надежно скрыто, спрятано' или 'отдавать что-либо с тем, чтобы это было надежно спрятано'. Таким способом прятались ценные вещи, продукты питания.

Итак, понятие «передать на хранение» берет свое начало в обычае прятать жизненно важные ресурсы. Затем этот смысл развивается в направлении к значению «сдавать в аренду», который в данном случае является специализацией смысла «доверять»; тогда *anafilhan* может передавать гр. *ekdídosthai, paradidónai* 'отдавать доверенному лицу, доверять ему то, что положено на хранение'.

Такова возможность объяснения этого особого семантического развития в германских языках, которое не может быть обосновано чисто этимологическими соображениями. В дальнейшем мы рассмотрим отношение между *bergen* 'помещать в укрытие' и *borgen* 'давать, брать в долг' в немецком языке.

Таким образом, в германских языках нет специальных выражений, передающих «отдавать, брать внаем», имеется лишь специальный смысл глагола «помещать в безопасное место, передавать (ценную вещь, спрятанную на хранение)». Денежные операции, возникшие довольно поздно, не могли обозначаться в готском особыми терминами. В этом случае становится ясной вся сложность обычаев хозяйственной жизни, возникавших в самое разное время на основе самых разных понятий; соответствующие обозначения брались при этом из словаря более древних установлений.

## Глава 14

### ВОЗНАГРАЖДЕНИЕ И ЗАРАБОТНАЯ ПЛАТА

*Резюме.* – В результате анализа наиболее древних употреблений слов со значением «заработная плата», в частности гр. *misthós* (*μισθός*), гот. *laun* (нем. *Lohn*), и после возведения их к их индоевропейскому источнику оказалось, что эти слова до того, как они стали обозначать «вознаграждение (за какой-либо труд)», имели значение «вознаграждение за доблестный поступок», «награда на состязаниях».

Что касается лат. *merces*, которое также не имеет значения «заработная плата» в современном смысле слова, его связь с *merx* 'товар' свидетельствует о проникновении денег в отношения между людьми, когда услуги стали покупаться подобно тому, как покупают съестные припасы.

При изучении терминов, обозначающих отношения обмена, следует отвести должное место термину, обозначающему «заработную плату», тем более что по крайней мере в данном случае мы имеем дело с хорошо документированными соответствиями между индоевропейскими языками при полной ясности смысла.

Речь идет о группе слов, в которую входят: гр. *misthós*, скр. *mīdha-*, авест. *mižda*, гот. *mizdo*, ст.-слав. *mīzda*; этот термин является общим для индо-иранских языков, греческого, для германских и славянских языков. Примечательно постоянство формы, а также и смысла. Между приведенными словами наблюдаются лишь незначительные расхождения в значении, которые на первый взгляд не дают возможности исследовать генезис смысла «заработная плата».

Тем не менее полезно будет немного более детально изучить эти соответствия, чтобы попытаться лучше определить данное понятие. Форма сама по себе не поддается анализу: мы имеем дело с производным, производящая основа которого не сохранилась; может быть, это глагольный корень, но мы не в состоянии его выделить и с чем-то отождествить. Следовательно, перед нами изолированное существительное (можно только сблизить вед. *mīdha-* с *mīdhvas-* 'щедрый'), которое принадлежит, однако, к древнейшему слою лексики.

Ведийский термин *mīdha-* значит, собственно, не 'заработная плата', а 'состязание' или 'награда на состязании'. Здесь следует учесть данные Авесты; слово *mižda* встречается в ней несколько раз, особенно в Гатах, и управляется (причем постоянно) глаголом *hap-*, которому в санскрите соответствует *ap-*, собственно говоря, 'добиваться, завоевывать'. Если мы изучим употребления *hap-* в сочетании с *mižda*, мы увидим, что в данном случае речь идет не о вознаграждении за определенный труд, а о награде — материальной или нематериальной — за некоторого рода деятельность, особенно за деятельность в религиозной сфере. Не следует удивляться, что термин имеет такое узкое значение: Гаты Авесты представляют собой поэтический и теологический текст, это пылкие проповеди в защиту зороастризма, и все важнейшие термины имеют здесь религиозную значимость.

Получить *mīḍda* можно только за труд или за заслуги в деле служения вере. Но по крайней мере один раз эта награда имеет конкретный характер (*Yasna*, 44, 18): «Дай нам *mīḍda*, которую ты нам обещал, а именно: десять кобыл вместе с жеребцами и одного верблюда». Это единственный случай, когда речь идет о материальном вознаграждении; в других примерах оно имеет духовное содержание: это блаженство, награда, которую получают в будущей жизни. Любопытно, что в Евангелии мы обнаруживаем сходное употребление гр. *misthós*. Это обусловлено одинаковостью исходных условий: в проповедях Заратустры на первом плане находится Царство будущего; «желанное господство», говоря словами Авесты; это царство, это обетованное счастье и составляет суть *mīḍda*.

При сравнении ведийских и авестийских терминов вырисовывается более точное значение, ориентированное совсем в ином направлении, чем это казалось вначале. Речь идет не о выгоде экономического характера и не о регулярном вознаграждении или об оплате обычной работы, а скорее о награде, материального или нематериального характера, которая дается тому, кто выходит победителем в борьбе или состязании. В свете этого становится вероятным допущение, что в ведийском *mīḍha-* родственно *mīḍhvas-* 'щедрый'.

Наиболее обильно документировано употребление греческого термина; действительно, гр. *misthós*, начиная с гомеровских текстов, имеет значение 'заработная плата' в ее современном понимании. Примеры не вызывают сомнений; так, в Ил. 21, 445, Посейдон вспоминает, что он работал на Приама *misthōi epì rhētōi*, *μισθῶ ἐπὶ ῥητῶ* 'за условленную плату'; здесь идет речь о настоящем вознаграждении за труд.

Что же представляло собой это вознаграждение? В одном эпизоде из «Одиссеи» (18, 358 и сл.) некий человек, работающий за *misthós*, перечисляет нам, что он зарабатывает: пропитание, одежду, обувь; в этом и заключается *misthós* наемного работника. Мы узнаем также, что часто возникали споры из-за того, что поденщик не получал плату или получал только часть ее.

Однако есть примеры, в которых значение «заработная плата» не подходит; в таких случаях употребление слова *misthós* заставляет думать о более древнем смысле. В Ил. 10, 304, рассказывается о том, как в троянском лагере ищут добровольца для того, чтобы послать его в опасную разведку к ахейцам; за это ему обещают щедрое вознаграждение: *δώρω ἐπὶ μεγάλῳ; μισθὸς δὲ ἄρκιος ἔσται* 'μισθός ему будет обеспечен': колесница с двумя прекрасными лошадьми\*.

Положение того, кто получит этот *misthós*, будет совершенно иным по сравнению с положением наемного работника. Ему предстоит совершить подвиг, а *misthós* представляет собой вознаграждение, которое предлагается за совершение этого подвига. Здесь мы приходим к тому значению, которое обнаружили уже в индо-иранском; *misthós* — это не регулярная плата, а награда, которую получает победитель на состязаниях или герой, совершивший подвиг.

В пользу такого толкования мы можем привести еще одно доказательство, на котором следует остановиться, поскольку до сих пор на него не обращали внимания. Со словом *misthós* сочетается особый глагол для выражения значения «получать заработную плату»: *mistharneîn* (*μισθαρνεῖν*) 'работать за плату, быть наемным работником'. В этом сложном слове можно распознать глагол *árnumai* (*ἀρνύμαι*) 'добывать, получать', который у Гомера употребляется однозначным образом; примеров довольно мало, и они легкообозримы.

Прежде всего примечательным является тот факт, что античные грамматисты передавали этот глагол с помощью глагола *antikatalálassēsthai* 'получить за победу в поединке'; это определение, которое современные лексикографы совсем не ушли, конечно,

\* В перев. Н. И. Гнедича: «А награда богатая будет: /Дам колесницу тому и ярменных коней гордовыйных/ двух... (10, 304–306). — Прим. перев.

верное, и примеры из Гомера подтверждают его; в самом начале «Одиссеи» (1, 5) идет речь о невзгодах Улисса, и поэт просит Музу воспеть героя: ἀρνύμενος ἥν τε ψυχὴν καὶ νόστον ἐταίρων ‘того, кто спасает свою жизнь и добивается возвращения своих друзей’. В борьбе и испытаниях, из которых он вышел победителем, Одиссей завоевал награду, которая заключается в том, что он спас свою душу и добился возвращения своих друзей. Ср. другие примеры: Ил. 1, 159: timēn árnuσthai ‘получить свою timē’, т. е. получить почетную долю, которая причитается Агамемнону как вождю на войне или в состязаниях (ср. 5, 553): также árnuσthai méga kléos (6, 446) ‘снискать великую славу в бою’. И наконец, когда описывается преследование Ахиллом Гектора во время последнего боя, следует наиболее показательный текст (22, 160): οὐχ ἱερήϊον οὐδὲ βοεῖην ἀρνύσθην ἅ τε ποσσὶν ἀέθλια γίγεται ἀνδρῶν ‘они не старались завоевать награду, которую оспаривают во время состязаний в беге’; настоящей ставкой являлась жизнь Гектора, преследуемого Ахиллом.

Таким образом, árnumai означает ‘завоевать награду в открытом бою’. Случайно ли, что в состав mīstharnēn входит такой специфический глагол, который предполагает именно награду, связанную с состязаниями? Впрочем, не говорим ли мы сами gagner un salaire ‘получать зарплату’ подобно тому, как мы говорим gagner un prix ‘завоевывать награду’, gagner une victoire ‘завоевывать победу’?\* Итак, прямо или косвенно mīsthós обозначает то же понятие, которое мы обнаружили в индо-иранском: награда на соревновании, учреждаемая заранее. Этот смысл лучше сохранился в героической традиции ведийских гимнов. Но его можно обнаружить и у Гомера. Таково изначальное употребление слова mīsthós. Но и в значении «заработная плата» еще сохраняется представление о «вознаграждении, определяемом заранее и выплачиваемом после завершения работы». «Награда» на состязаниях стала «платой» за труд.

Материал готского и славянских языков дает нам мало нового; гот. mizdo используется для перевода гр. mīsthós и не обнаруживает никаких интересных вариаций смысла. Между тем в готском наряду с mizdo есть другой термин, который также передает гр. mīsthós; это laun (д.-в.-н. lon, нем. Lohn), которое является продолжением древней формы среднего рода \*launom. Его конкуренция с древним индоевропейским термином сама по себе заслуживает изучения.

Гот. laun не занимает изолированного положения в индоевропейской лексике; тем не менее, прежде чем изучить его соответствия, мы рассмотрим значение, которое оно имеет в различных употреблениях. Это слово одновременно является переводом гр. mīsthós, orsónia и kháris; вероятнее всего, оно не соответствует точно ни одному из этих трех греческих терминов.

Особенно показателен один пример, который ясно демонстрирует, как разграничиваются значения laun и mizdo, в то время как в греческом оригинале употреблен один и тот же термин mīsthós. Ев. от Матфея VI, 1: laun ni habaif fram attin izwaramma ‘вы не получите laun (μισθὸν οὐκ ἔχετε) от Отца вашего’, и далее: ‘истинно говорю вам, лицемеры получают награду’ (ἀπέχουσι τὸν μισθὸν αὐτῶν) andnemun mizdon seina.

Для перевода одного и того же термина в готском тексте употреблены два разных слова в соседних строках. Во второй раз употреблено mizdo, потому что речь идет о настоящей плате, о награде для тех, кого называют лицемерами; их награда — это уважение к ним со стороны других людей или другие выгоды. Когда же имеется в виду награда, получаемая от Отца Небесного, употребляется слово laun; слово mizdo здесь было сочтено неуместным.

Слово laun употребляется также для перевода очень грубого выражения, народного словечка orsónia; Посл. к Римлянам VI, 23: launa frawaurhtais dauþus (τὰ ὀψώνια τῆς

\* Во французском глаголе gagner объединены значения, передаваемые русскими глаголами *добиваться, завоевывать, приобретать, получать*. — Прим. перев.

ἀμαρτίας θάνατος) ‘возмездие за грех – смерть’. Собственно *orsōnia* имеет значение ‘приварок’ и обозначает любую другую еду, кроме хлеба, – мясо и особенно рыбу, выдаваемые солдатам; отсюда ‘жалованье, выдаваемое солдату в виде съестных припасов’. В данном же примере речь идет о плате в фигуральном смысле, о воздаянии за грехи, и *laun* стоит во множественном числе, так как и в греческом употреблена та же форма. Другой пример: если вы возвращаете то, что дают вам, если вы любите тех, кто делает вам добро, если вы... и т. д., то в чем состоит ваше *kháris*? (Ев. от Луки VI, 32–33–34), *kháris* ‘благодарность’ здесь переведено как *laun*.

Имеются также два сложных слова, которые помогают лучше понять значение *laun*: *sigis-laun* ‘Siegess Lohn’, ‘*laun* победы’ является переводом *brabeíon* ‘награда’, которую присуждает *brabeús* ‘судья’ победителю на состязаниях. Этот термин употребляется для обозначения награды, полученной на состязаниях в беге на стадионе; в тексте (Первое послание к Коринфянам IX, 24) говорится буквально следующее: ‘из всех тех, которые состязаются в беге на стадионе, лишь один получает *sigis-laun*’.

Любопытно второе сложное слово, *launa-wargs* (Второе послание к Тимофею III, 2), являющееся переводом *akháristos* ‘неблагодарный, *ingrātus*’ (Vulg.). Здесь *-wargs* выполняет функцию отрицательного преверба, в то время как в готском легко образовывались отрицательные прилагательные с *un-*.

Смысл *-wargs* точный и экспрессивный: *(ga)wargjan* означает ‘проклинать’, *wargifa* ‘проклятие’, д.-в.-н. *warg* ‘преступник’. Последнее понятие характерно для германских языков: *warg* объявлялся вне закона и изгонялся из общины. Следовательно, сложное слово *launa-wargs* значит ‘лишенный *laun*’ и обозначает того, кому отказали в *laun*. Это очень точный термин, гораздо более точный, чем греческий термин, переводом которого он является.

Таким образом, мы видим, что *laun* есть нечто иное, чем заработная плата; это – благодеяние или выгода, полученные в результате деятельности, не являющейся обычным трудом (в противном случае подходил бы термин *mizdo*); это, собственно говоря, ‘оказанное благодеяние’ или ‘полученная награда’.

С помощью сравнительного анализа мы можем еще более точно очертить смысл этого слова; основа *lau-* обнаруживается и в других языках, прежде всего в лат. *lū-scum* (из *\*lau-tlom*), *lūscrog*.

Значение *lūscum* – это прибыль, барыш, понимаемые как нечто неожиданное, как внезапное приумножение состояния. В других языках это значение становится более специальным: скр. *lota, lotra* ‘добыча’ (слова, принадлежащие специальной лексике); то же верно в отношении славянских терминов: *lovŭ* ‘добыча’, *loviti* ‘охотиться на что-либо’, гр. *lěís* (λήϊς) ‘добыча’, *lěízomai* ‘захватывать в качестве добычи’, *lěístōr* ‘разбойник’.

Военные трофеи, охотничья добыча как раз и представляют собой такую прибыль, которая не может быть рассчитана заранее, это – настоящее «благодеяние» судьбы. Тот же корень присутствует в другой группе слов греческого языка, в группе *arolaúō* ‘наслаждаться’. Хотя именно смысл «наслаждаться» присущ этому глаголу в классическую эпоху, в нем проглядывает и более древний смысл. Опираясь на понятие «добыча», легко проследить развитие значения этого слова: «захватить добычу и воспользоваться ею», «извлечь выгоду из военных трофеев или охотничьей добычи». Поэтому исходной точкой развития герм. *\*launom*, гот. *laun* является значение ‘выгода, извлекаемая из добычи, трофеев’, следовательно, имеется в виду прибыль, совершенно отличная от заработной платы, получаемой за обычный труд.

Таким образом, мы видим, как в лексике готского языка, в словах *mizdo* и *laun*, соседствуют и сливаются два совершенно различных понятия; первое связано с представлением о состязаниях и о награде за победу в них, второе же первоначально связано с военными трофеями и охотничьей добычей, а затем с благодеянием или вознаграждением вообще.

Остается рассмотреть третий термин, который наличествует только в латыни: *merces*, род. п. *mercedis* 'плата, вознаграждение', от которого происходят *mercenarius* 'наемный' и другие слова. Особенность слова *merces* заключается в том, что оно сохранило ясную связь с *merx*, однако смысл двух слов сильно различается. С морфологической точки зрения *merces* представляет собой образование на *-ed-*. У нас мало примеров таких образований, и в них не наблюдается единства смысла, который обычно не очень ясен. Можно привести в пример *hered-*, но это — прилагательное, в то время как *merced-* является существительным, производным от другого существительного.

Отметив эту особенность, попытаемся теперь понять, каким образом *merces* может быть связано с *merx* и какова связь между понятием «товар» (*merx*) и понятием «вознаграждение» (*merces*). Следует подчеркнуть, что *merces* — это нечто совсем иное, чем «заработная плата». С помощью *merces* оплачивается вовсе не труд рабочего, а руки человека, ратный труд солдата, знания правоведа, а затем, уже в сфере общественной жизни, и посредничество политического деятеля, когда он занимается тем, что называется торговлей влиянием.

Это особого рода «вознаграждение» связывается, таким образом, с терминами, относящимися к словарю торговли. Тем не менее оно не имеет отношения к «торговле» в обычном смысле этого слова.

Промежуточным звеном, которое должно связать *merx* и *merces*, является тот факт, что вознаграждение производится деньгами; *merx* как «товар» есть такой товар, который можно получить за деньги. Это не меновая торговля, обмен одной вещи на другую, а приобретение товара за деньги. Такова глубинная связь между понятиями *merx* и *merces*. Чтобы лучше понять ее, приведем для сравнения французское слово *déngrée* 'продукт питания'; в старофранцузском оно имело вид *denerée* и обозначало 'то, что можно получить на один день', то есть такой продукт, за который можно заплатить, поскольку он является предметом «торговли». Такова связь между *merx* и *commercium*.

Итак, *merces* — это плата за возможность временно распоряжаться человеком в тех или иных целях. Термин свидетельствует о возникновении совершенно нового понятия, о проникновении денег в отношения между людьми, когда услуги начинают покупаться наподобие съестных припасов.

Между данными терминами, которые мы объединили в одну группу на основе их значений, существуют тесные связи, и необходимо проследить их развитие с древнейших времен, если мы хотим понять, каким образом могли сблизиться между собой слова, имеющие различное происхождение. Они свидетельствуют о том, насколько сложны обозначаемые ими явления, которые играют важнейшую роль в развитии цивилизации. Мы имеем возможность наблюдать, каким образом вместе с установлением постоянных трудовых отношений в экономической лексике различных индоевропейских народов сформировалось понятие «заработная плата» на основе понятия «награда» (на войне или в состязании); в свою очередь понятия «торговля» и «товар» оказались определяющими при возникновении нового типа «вознаграждения».

Те же самые процессы повторяются при создании новых обозначений в современных языках. Например, понятие *solde* 'жалованье' (откуда *soldat* < ит. *soldato* 'получающий жалованье') сформировалось на основе понятия 'вознаграждение военным'; когда-то здесь усматривали связь с лат. *solidum* 'золотая монета' (> фр. *sol*, *sou* 'су'). Эти лексические знаки настолько разошлись между собой, что современному человеку уже трудно представить, что слово *salairе* имело в латыни форму *salarium* и означало 'деньги, выдаваемые солдатам на покупку соли' (лат. *sal*), что фр. *payer* 'платить' происходит от лат. *pacare* 'удовлетворить, успокоить' (раздав деньги), что фр. *gages* 'жалованье' является формой множественного числа от *gage* 'гарантия, выкуп'. Представления, связанные с войной, с наемной службой, предшествовали представлениям, связанным с трудом и законным вознаграждением за него; на основе первых представлений развились вторые.

## Глава 15

### ДОВЕРИЕ И ВЕРА

*Резюме.* – Точное формальное соответствие между лат. *crēdō* и скр. *śrad-dhā* свидетельствует о том, что мы имеем дело с очень древним наследием. Анализ употреблений *śrad-dhā* в Ригведе позволяет выделить для этого слова значение ‘акт доверия (богу), предполагающий вознаграждение (в виде благодеяния, оказываемого божеством верующему)’. То же сложное понятие обозначало и и.-е. *\*kred-*, которое обнаруживается в лат. *crēdō*, но с нерелигиозным значением ‘доверить кому-либо что-либо с уверенностью в том, что эта вещь будет возвращена’.

Подобно именам со значением «заработная плата», термины, связанные с понятием «ссуда» или «заем», первоначально также не имели отношения к экономике в собственном смысле слова.

«Ссуда» — это деньги, ценности, которые выдаются с тем, чтобы впоследствии они были возвращены. Мы можем удовлетвориться этим определением, пригодным для терминов, одни из которых являются общими для многих индоевропейских языков, другие же представляют собой результат позднейшего развития.

Сначала мы рассмотрим один латинский термин, значение которого более широкое и поддается истолкованию с помощью довольно многочисленных и древних соответствий в других языках. Речь идет о лат. *crēdō* и его производных. Уже в самом начале языковой традиции понятие «доверие» расширяется до понятия «вера». Сама широта значения этого слова заставляет задаться вопросом, каким образом названные понятия оказались связанными в латыни, поскольку соответствующие термины в других языках также свидетельствуют о древности понятия и о тесной ассоциации двух смыслов.

Диалектное распределение терминов весьма своеобразно: с одной стороны, лат. *crēdō*, ирл. *cretim*, с другой — уже на другом конце индоевропейского ареала скр. *śrad-dhā*, глагол и существительное женского рода, и параллельное ему авест. *zrazdā*, глагольная основа, а также существительное. В индо-иранском смысле глагола тот же — ‘верить’ — и та же конструкция, что и в латыни, а именно управление дательным падежом. Ганс Кёлер детально исследовал этот вопрос в своей диссертации (Köhler 1948), посвященной понятию *śrad-dhā* в ведийской и буддийской литературе.

В данном случае мы имеем дело с одним из наиболее древних соответствий в индоевропейской лексике; оно примечательно тем, что (как уже было отмечено) соответствующие слова засвидетельствованы только в двух крайних точках общего ареала; как в случае некоторых других важных терминов, относящихся к религиозной сфере и соответствующим институтам, сохранение этих слов свидетельствует об их архаичности.

Это подтверждается и древностью морфологической структуры. Перед нами древнее сложное слово — глагол с элементом *\*dhē-*; его прототип легко восстанавливается в виде *\*kred-dhē-* ‘вкладывать *\*kred*’; фонетически *crēdō* является результатом развития

\*crezdō, которое соответствует скр. *śradhā*. В авестийском, где можно было бы ожидать \*srazdā, имеется *zrazdā* с начальным *z*, являющимся результатом ассимиляции. Итак, все формы точно соответствуют друг другу. Подобное тождество форм в данном случае со всей определенностью свидетельствует о хорошей сохранности лексического наследия.

Когда Ж. Дармстетер впервые установил это соответствие, он усмотрел в первом элементе наименование сердца (лат. *cor, cordis*). Такая интерпретация была быстро отброшена по различным причинам, к рассмотрению которых следует вернуться, так как этимологические проблемы снова встали сегодня на повестку дня. Обычно \**kred* рассматривается как особое слово со значением 'магическая сила'; в таком случае \**kred-dhē* должно означать 'вложить в кого-либо \**kred* (откуда и проистекает доверие)'. Такое объяснение, конечно, не отличается простотой, но не следует надеяться а priori, что древние понятия должны точно соответствовать нашим современным представлениям.

Эта проблема была пересмотрена Кёлером, который проанализировал смысл глагола и имени в ведийском и указал на те выводы, которые могут иметь значение для индоевропейской этимологии. По его мнению, не следовало отбрасывать предложенное Дармстетером истолкование элемента \**kred* как 'сердце'; если вернуться к истолкованию \**kred-dhē* как 'вложить свое сердце во что-либо', тогда нам легко будет проследить развитие засвидетельствованных в разных языках смыслов, которые сохраняются в неизменном виде в индийских языках, как в ведийском, так и в пали, включая и позднейший смысл 'желание'. Хотя ведийский термин связан с «верой», речь идет не о теологическом *crēdō*, а о «доверии», которое верующий испытывает по отношению к богам, к их могуществу, в частности о доверии к Индре, богу помощи, поддержки, стоящему над всеми другими богами. Это центральное понятие религии жертвоприношений, каковой является ведийская религия, по мнению Кёлера, находит свое выражение с помощью последовательности трех терминов: *Tru* (доверие), *Hingabe* (факт дарения), *Spendefreudigkeit* (радость давания, щедрость дарения). Развитие смысла от «доверия» до «щедрого дара» (во время жертвоприношения) должно было завершиться сначала в имени, а затем и в глаголе.

В ведийских текстах обнаруживается обожествление этого понятия: богиня жертвоприношения именуется *Śradhā*. Затем, уже в контексте религиозных институтов, термин начинает обозначать «доверие» светского лица к брахману и его власти, которое находит свое проявление в щедрости жертвоприношений. Таким образом совершается переход от доверия к богам к богатству жертвоприношений.

Впрочем, Кёлер прослеживает историю этого термина на материале упанишад и буддийских текстов, в которых появляется понятие «веры», сохраняющееся и далее, и понятие «щедрости жертвоприношений». Итак, исходным смыслом \**kred-dhē* является 'вложить свое сердце'; Кёлер решил вновь вернуться к этой этимологии и полагает, что ее можно обосновать с помощью тех понятий, которые обнаруживаются в ведийских текстах.

Что ценного можно извлечь из его выводов? Пока оставим в стороне этимологию, к ней мы вернемся на последнем этапе исследования. Если вед. *śradhā* означает 'верить, доверять кому-либо', тем не менее мы ничего не знаем о том, как определяется эта «вера». Может показаться, что это понятие в ведийском было параллельно понятию «веры» в латыни или в ирландском, где оно очень рано приобрело определенность; в таком случае только этимология может помочь нам выяснить основу этого понятия.

В действительности же тексты, исчерпывающе процитированные Кёлером, дают возможность несколько более точно охарактеризовать данное понятие. Элемент *śrad-* сочетается только с глаголом *-dhā*, и лишь один раз он сочетается с *kar-* (*kr-*) 'делать'. Однако *śrad-kar-*, по общему мнению, представляется искусственным и неясным образованием. Следует также отметить, что глагол *śradhā-* часто рассматривается как при-

ставочный глагол, то есть такой глагол, составные части которого могут быть разъединены: *śrad*, с одной стороны, и *dhā* — с другой. Вера, обозначаемая этим глаголом, никогда не есть вера во что-то; это — личное отношение человека к Богу; это даже не отношение между людьми, а всегда только связь между человеком и Богом; *śraddhā* употребляется прежде всего по отношению к Индре, к богу, общему для всего народа, к герою, описанию подвигов которого посвящена в основном Ригведа. В силу хорошо известного переноса всегда, когда божество наделяется некоторой функцией, именно в его помощи нуждаются люди, чтобы выполнить ту же функцию на земле; по этой же причине человек прибегает к Индре, когда хочет выйти победителем в борьбе.

(1)

Прежде всего приведем отрывок, из которого ясно, в каких обстоятельствах человек вкладывает свою веру в бога Индру:

...*śrāddhitam te mahatā indriyāya*

*adhā manye śrāt te asmā adhāyi*

*vīṣa codasva mahatē dhānāya*

(R.V. I, 104, 6)

букв. '...было оказано доверие твоей великой силе Индры; именно поэтому я подумал (*manye*): тебе оказали доверие, устремляйся подобно быку, чтобы завоевать высшую награду в бою'.

Речь идет о том, чтобы завоевать награду в бою; это не война, а отдельный бой, состязание, поединок. Будь то боги или представители богов, каждый из них имеет своих сторонников, и дело Бога есть дело всех тех, кто его поддерживает, потому что они вкладывают в него свою веру, оказывают ему доверие.

(2)

Теперь приведем отрывок, в котором в первый, а может быть, и единственный раз встает вопрос о происхождении богов и возникает сомнение относительно их существования: *só aryáḥ puṣṭír vīja ivā mināti śrad asmai dhatta* (R.V. II, 12, 5) 'тот, о котором спрашивают "где он?", страшный (бог), о котором говорят "он не существует"; он заставляет исчезнуть (*mināti*) богатства *ari* (соперника), как (игрок прячет) кости; доверяйте ему'.

Речь идет о некоем состязании, и Бог, в существовании которого некоторые даже сомневаются, выходит в нем полным победителем, забрав ставку соперника. Следовательно, *śrad asmai dhatta* 'верьте в него!'.

Бог, подобный Индре, — это борец, на которого возлагают надежды все люди, видящие в нем воплощение своих дел; совершая *śraddhā*, люди могут усилить свое могущество, поэтому они вкладывают *śrad* в Бога, чтобы тот вышел победителем в бою; его предыдущие подвиги оправдывают оказываемое ему доверие.

(3)

В другом отрывке (X, 147, 1) мы находим: *śrad te dadhami* букв. 'я вкладываю свое доверие в тебя, потому что ты уничтожил дракона и совершил подвиг, достойный мужчины'. Речь идет о сражении Индры с Вратрой; этот предыдущий подвиг побуждает верующего человека оказывать доверие Богу.

(4)

Приведем призыв к паре богов *Nāsatyas* (*Aśvins*, соответствующие Диоскурам); эти боги-близнецы являются целителями и учеными (X, 39, 5): 'мы взываем к вам, чтобы

побудить вас возобновить вашу благосклонность к нам, о Nāsatyas, чтобы этот aṅī (друг рода) испытывал к вам *доверие*'.

От этих божественных врачей хотят получить доказательство того, что они в состоянии помочь людям, чтобы «другой» (aṅī), который в них не верит, впредь оказывал бы им доверие и поддержку.

(5)

Почему так? В следующем отрывке мы находим ответ на этот вопрос (VII, 32, 14): 'какой человек, о Индра, будет нападать на того, сокровищем которого ты являешься?' (tvā-vasu 'который считает тебя благом, богатством'). 'Доверяясь тебе, śraddhā te, герой стремится завоевать награду (в бою) в решающий день'.

(6)

'Потому что я сказал: выбирая вас, о Индра и Агни, мы должны отвоевать эту сому у Асуров (которые являются врагами богов); придите, чтобы поддержать śrad, и выпейте выжатую сому (suta)' (I, 108, 6).

(7)

'О ты, Индра, насладившийся śraddhā и напитком сомы, ты во имя Dabhīti (здесь, имя человека) усыпил (демона) ĩmugi' (VI, 26, 6).

\* \* \*

Итак, ответ на наше «почему?» — ср. выше (5) — следующий: потому что бог, который получил śrad, возвращает его верующим в виде поддержки в бою.

В данном случае, согласно общим тенденциям развития религиозной лексики, устанавливается отношение эквивалентности между абстрактным действием śrad и актом жертвоприношения: поместить śrad в бога равнозначно совершению возлияния в его честь, отсюда отношение эквивалентности между śrad, с одной стороны, и uaj- и всех глаголов, обозначающих возлияние, — с другой. Понятно, что здесь нет надобности говорить о признаке «щедрость», который Кёлер усматривал в семантике данного слова.

Если рискнуть перевести слово śrad, то можно было бы перевести его как фр. *dévotion* в этимологическом смысле этого слова, то есть 'посвящение себя богам'; śrad означает вручение себя богу во время поединка, боя, состязания; «*dévotion*» делает возможной победу бога в борьбе и, наоборот, дает верующим важные преимущества: обеспечивает победу в сражениях, излечение от болезней и т. д. «Оказывать доверие» значит отдавать свое доверие в залог, но с последующим возвратом.

В авестийском рассматриваемое понятие определяется сходным образом: это акт веры, совершаемый по отношению к богу, прежде всего с целью получения от него помощи в сражении. Акт веры всегда включает в себе уверенность в вознаграждении: посвящение себя богу совершается для того, чтобы извлечь выгоду из того, что отдается в заклад.

Сходство структуры этого понятия в контексте различных религий свидетельствует о его древности. Речь идет о ситуации конфликта между богами, в котором принимают участие и люди, поддерживая ту или иную сторону. Участвуя в этом конфликте, люди отдают частицу самих себя, что придает силы тому богу, которого они решили поддержать; однако при этом они всегда имеют в виду и ответные действия, ожидая от бога

вознаграждения. Такова, по-видимому, основа мирского понятия *доверие, вера* независимо от того, что доверяется.

Та же картина наблюдается при любом другом проявлении доверия: доверить что-либо (это одно из употреблений глагола *stēdō*) — значит передать другому без всякого риска для себя нечто, что является личной собственностью и обычно по той или иной причине никому не отдается; при этом человек уверен в том, что доверяемая вещь вернется к нему обратно. Независимо от того, идет ли речь о собственно религиозной вере или о доверии к человеку, отдаются ли в заклад слова, обещания или деньги, механизм остается одним и тем же.

Таким образом, мы углубились в доисторическую эпоху, которую можем себе представить по крайней мере в общих чертах; для нее характерны соперничество между родами, поединки между богами и людьми, в которых необходимо проявлять силу и благородство, чтобы обеспечить себе победу в борьбе или в игре (игра есть, собственно говоря, религиозный акт; это — обычное занятие богов). Борец нуждается в том, чтобы ему верили, чтобы ему доверяли \**kred*; тогда он в свою очередь распространяет свои благодеяния на тех, кто оказал ему поддержку. Таким образом, получается, что в отношениях между людьми и богами действует принцип *do ut des* 'я тебе, ты мне'.

И все же, что такое \**kred*? Позволяет ли проделанный нами анализ повторить вывод Кёлера о том, что \**kred* значит 'сердце'? Мы по-прежнему возражаем против такой интерпретации. Форма \**kred* не совпадает с названием сердца в индо-иранском; это удивительный и вместе с тем неоспоримый факт.

В отличие от лат. *cor(d)*, гр. *kêr*, *kardía*, гот. *hairtō*, слав. *srūdīce* в индоиранском начальным согласным представляет собой аспирированный сонорный: скр. *hṛd-*, *hārdi*, авест. *zəred-*.

Каково бы ни было объяснение этого факта, в индо-иранском нет ни малейшего следа начального гуттурального согласного, который засвидетельствован в остальных языках. Таким образом, форма \**kred* не идентична наименованию сердца. Даже в западной группе языков, в которой эта форма имеет начальное *k-*, «сердце» обозначается как \**kord*, \**krd* (нулевая степень), но никогда, \**kred*.

Кроме того, имеется трудность смыслового порядка, и этот аспект проблемы представляется мне еще более важным, хотя и обсуждается реже всего. Что такое «сердце» для носителей индоевропейского? Прежде всего, это внутренний орган как таковой; человеческое сердце могут бросить на съедение собакам. Далее, сердце является вместилищем некоторых аффектов. Тот, кто читал Гомера, знает, что сердце является вместилищем храбрости, мыслей; через него находят выход определенные эмоции, в частности гнев, отсюда такой глагол, как ст.-слав. *sruditi*, русск. *сердить* (ст.-слав. *srūdīce*, русск. *сердце*). Отыменные производные основы на тех же репрезентациях: лат. *se-cors* 'беззаботный'; *con-cors* 'единодушный', и такие абстрактные имена, как *concordia* 'единодушие', *ve-cors* 'безумный' *буке*, 'тот, кто находится вне своего сердца, своих умственных способностей'; также производный глагол *recordor* 'вспоминать'. Сердце является всего лишь органом, местом пребывания чувства, страсти, в крайнем случае памяти, и ничем иным.

Ни в одном древнем индоевропейском языке *никогда* не существовало аналитического оборота со значением «вложить свое сердце в кого-либо». Для тех, кто хорошо знаком с фразеологией, стилем, способом мышления древних, подобное выражение покажется таким же странным, как и выражение «вложить свою печень»; в этом отношении нет разницы между сердцем и названием любого другого органа. Только метафоры современных языков могли породить иллюзию существования в индоевропейском такого оборота, как «вложить свое сердце в кого-либо». Напрасно искать в древних текстах хоть какой-то намек на подобный оборот. Поэтому такое толкование следует решительно отвергнуть. К сожалению, заменить его чем-либо более определенным не пред-

ставляется возможным. Смысл \*kred продолжает оставаться неясным; этот элемент фигурирует только в проанализированном сочетании и никогда не выступает как отдельное слово, поэтому с этимологической точки зрения он совершенно изолирован.

В результате мы можем лишь высказать догадку: \*kred обозначает некоего рода «залог», «ставку», нечто материальное, такое, однако, которое затрагивает и личные чувства; это — некое понятие, наделенное магической силой, которое является собственностью каждого человека и в то же время может быть передано божеству. У нас нет надежды, что когда-нибудь появится возможность дать лучшее определение рассматриваемого термина, но мы можем по крайней мере восстановить тот контекст, в котором могла возникнуть подобного рода связь сначала между людьми и богами, а затем и между самими людьми.

ССУДА, ЗАЕМ И ДОЛГ

*Резюме.* — Вопреки данным словаря Хр. Бартоломе\*, в котором различаются два корня *rag-*, мы доказываем, что производные от *rag-* в иранских языках (и в армянском) — ир. \**ṛǧtu-*, откуда арм. *partk'* 'долг', — вполне можно объединить на основе одного исходного значения 'возмещать чем-либо, взятым от себя, от своей собственной персоны, или из своего имущества'. Лат. *rag* 'равный' следует сопоставлять с ир. *rag-*.

Лат. *debere* 'быть должным' не предполагает, что одно лицо получило нечто от другого лица и должно ему это нечто возвратить. Напротив, специальное выражение *rescipia mutua* имеет точное значение 'деньги, взятые в долг' и употребляется в случае выдачи и возврата одной и той же суммы денег, без процентов.

В германских языках специализация значения *leihv-* < и.-е. \**leik<sup>w</sup>*- как 'давать займы'\*\* (ср. гр. *leírbō* 'оставлять') обусловлена как понятием «отсутствие владельца», связанным с этим корнем, так и с существованием другого глагола — *letan* 'оставлять'. В отличие от этого в готском языке, где имеется глагол со значением «быть должным» (в самом общем смысле), для обозначения «долга» пришлось заимствовать особый термин из кельтских языков.

В том же готском языке слова со значением «ссуда», довольно расплывчатым на первый взгляд, в действительности соотносятся с двумя различными понятиями: с традиционным понятием ссуды как сделки личного характера и с нетрадиционным понятием ссуды под проценты как вида профессиональной деятельности. Аналогичные явления наблюдаются и в греческом языке.

И наконец, доказывается, что латинский глагол *praestare* 'давать в долг' (> фр. *prêter*) первоначально имел значение 'передать что-либо в распоряжение другого безвозмездно', при этом подразумевается, что благодетель не требует ни возврата суммы, ни тем более процентов.

В этой главе мы поставили себе задачей показать, как параллельно в ряде языков — в иранских, латыни, готском, греческом — создавались соотносящиеся друг с другом специальные термины для обозначения таких понятий, как «долг», «ссуда», «заем», путем специализации и дифференциации терминов более общего характера или терминов, относящихся к иному ряду представлений. Однако наряду с особыми обозначениями, возникшими в результате эволюции каждого языка в отдельности, мы обнаруживаем также, во-первых, один термин, являющийся общим для значительного количества языков, во-вторых, некий общий способ словообразования, объединяющий группу слов, соотносящихся с данными понятиями.

Понятие «долга» в иранских языках

В восточной части индоевропейского ареала, в иранских языках, есть ряд форм, для которых до сих пор не имеется точно установленных соответствий и которые плохо

\* Имеется в виду книга: Bartholomae Chr. Altiranisches Wörterbuch. Straßburg, 1904; 2-е изд. — Berlin, 1961. — Прим. ред.

\*\* Собственное значение и.-е. корня \**leik<sup>w</sup>* — 'оставлять', 'оставаться'. — Прим. ред.

поддаются разграничению в самих иранских языках. Речь идет о производных, связанных с авестийским корнем *rag-*.

Различение слов с этим корнем не проведено четко в таком авторитетном словаре, как словарь Бартоломе. Поэтому их необходимо проанализировать таким образом, чтобы можно было объединить в одну группу слова, рассеянные по нескольким статьям. По сути дела, в словаре Хр. Бартоломе выделяются два корня: 1. *rag-* 'уравнивать'; 2. *rag-* 'осуждать'. Думается, что следует объединить формы, производные от того и другого корня, и таким образом воссоздать единую семью слов; эти формы частично совпадают в двух статьях словаря Бартоломе. Обычно эти глаголы употребляются в пассиве: например, *raiyete*, общая для двух корней *rag-* форма настоящего времени: 'быть возмещенным' или 'быть осужденным'.

Одного примера будет достаточно, чтобы показать, в каком контексте употребляются эти формы. Производное слово *ā-rəṛəti* с приставкой *ā* и суффиксом *-ti* в следующем отрывке сочетается с однокоренным причастием среднего залога *pāramna-*: 'такова *śiθā*, такова *ārəṛəti* для верующего, который раскаивается' (*Vidēvdāt* 8, 107).

Абстрактное имя *ārəṛəti* соседствует со словом *śiθā* 'искупление, возмещение'; оба они обозначают заглаживание вины за нарушение религиозных предписаний. Слово *ārəṛəti* употребляется также как эквивалент *uaoždāθra-*, которое обозначает ритуальное действие очищения человека или вещи, подвергшихся осквернению и не могущих поэтому фигурировать в религиозных церемониях.

Два других производных употребляются прежде всего в кодексе чистоты, именуемом *Vidēvdāt\**: это *rəṛəθā-* 'телесное наказание, штраф', то есть нечто, что дается в качестве компенсации за преступление, и прилагательное с отрицательным значением *anārəṛəθa-* 'невосполнимый, неискупимый', которое определяет существительное *šuaθna-* 'действие'.

Приведем теперь ряд форм, соотнесенных с другим корнем *rag-*; в действительности же их не следует отрывать от форм, приведенных выше. Речь идет о выражениях юридического характера, часто встречающихся в тексте *Vidēvdāt*; на основе формы среднего рода *rəṛəθa* 'искупление, возмещение' (содержащейся в прилагательном *anārəṛəθa*, которое мы только что упомянули), было создано сложное слово *tanu-rəṛəθa*, *rəṛəθō-tanu*, *rəṣōtanu* (две последние формы различаются между собой лишь в результате варьирования графики) букв. 'чье тело (*tanu*) осуждено, служит в качестве возмещения'; это прилагательное применяется для характеристики тех, кто признан виновным в определенном роде преступлений. Чрезвычайно характерным является также сочетание сложного слова *dərəzānō-rəṛəθa* 'выплата которого затруднительна' с существительным *raga-* 'долг' в пределах одного словосочетания. Изучение авестийской лексики позволяет предположить наличие в данном случае совокупности понятий, которые распределяются между религией в той мере, в какой они связаны с «искуплением» или «возмещением», и экономическими отношениями. Косвенное подтверждение этому находим в армянском языке, который на всех этапах своего развития заимствовал значительное количество слов из иранских языков. Поскольку в наших знаниях относительно некоторых периодов развития иранских языков существуют значительные лакуны, привлечение армянского языка позволяет реконструировать семьи слов, которые оказываются ущербными или недостаточно представленными в иранских языках.

Так обстоит дело и в данном случае. В армянском языке имеется форма *partk<sup>c</sup>* 'долг' (с *k<sup>c</sup>*, обычным показателем множественного числа в абстрактных именах), генитив *partuc<sup>c</sup>* с темой на *-i*, отнюдь не характерной для иранских языков. Таким образом, имеется противопоставление двух способов образования абстрактных имен: *ā-rəṛəti* и *\*rṛtu*, то есть форма на *-ti* и форма на *-tu*. В армянском *partk<sup>c</sup>* 'долг' обозначает также

\* Видевдат, «Закон против демонов», — одна из частей Авесты. — *Прим. ред.*

‘обязанность’ вообще, ситуацию «быть должным», подобно нем. *Schuld* и англ. *shall*. Отсюда такое выражение, как *part ē inj*, букв. ‘имеется мой долг, моя обязанность’, т.е. ‘я должен, я обязан’ (с отрицанием: *čcē parteinj* ‘я не должен’); речь может идти как о моральной обязанности, так и об обычной задолженности. С помощью обычного суффикса *-akan* от *part* образовано прилагательное *partakan* ‘должник’, которое может употребляться в предикатной конструкции *partakan ē*. Далее это слово особым образом употребляется также в составе сложных слов, оба элемента которых сформировались в иранском: *partavor* ‘тот, кто имеет долг или несет обязанность; подсудный’; особенно следует отметить *part-a-pan* ‘должник’, букв. ‘сохраняющий долг’. По образцу *partapan* был образован термин с противоположным значением — *partatēr* (*tēr* по-армянски значит ‘хозяин’), букв. ‘хозяин долга’, т.е. ‘кредитор’. Затем были образованы другие производные, прежде всего, глагол *partim* ‘я должен, я обязан’; далее, специальный термин, который, вероятно, был заимствован из иранских языков, сложное слово *part-bašxi*, употребление которого объясняет его морфологический состав. По-армянски говорят: «отдать свое имущество в *partbašxi* ради других», т.е. ‘выплатить чужие долги’. Сложное слово *\*pṛtu-baššya* (иранский прототип армянского заимствования), вероятно, означало ‘прощение долга’; это специальный термин юридического языка.

В целом у нас имеется довольно значительное количество форм. Следует также обратить внимание на характерные для этих терминов суффиксы. Слово *\*pṛtu*, означающее ‘долг’, буквально толкуется как ‘то, что нужно возместить’, отсюда ‘долг, обязанность’ вообще. Такое толкование подсказывает суффикс *-tu*, который указывает на способность или возможность. Наоборот, суффикс *-ti* придает авестийскому производному слову *āpṛətati* ожидаемый смысл ‘фактическое возмещение’, отсюда (именно этот смысл и засвидетельствован) ‘наказание, искупление’, т.е. ‘фактически уплаченный долг’, а это нечто отличное от значения *\*pṛtu*- ‘долг’ как то, что еще предстоит выплатить.

Понятие, выражаемое термином *paṛ-* в иранских языках, намного шире, чем наше понятие «долга»: это все, что должен в качестве возмещения ущерба сделать тот, кого признали виновным в совершении преступления. В итоге оказывается, что имеется только один корень *paṛ* ‘возмещать чем-либо, взятым от себя, от своей собственной персоны, или из своего имущества’, и его значение может объяснить всю совокупность рассмотренных нами лексем.

Соответствие данному корню обнаруживается и за пределами иранской группы языков (насколько мне известно, этот корень отсутствует в индийских языках); это — латинское прилагательное *paṛ, paris* ‘равный, одинаковый’, которое указывает на паритет или равенство. В латыни отсутствует первичный глагольный корень: *paṛo* ‘приравнивать’, *compaṛo* ‘сопоставлять’ образованы от прилагательного *paṛ*. Также и в умбском *paṛs* (лат. *paṛ*) является только именем.

Смысл корней позволяет произвести такое сближение: перед нами один из тех пережитков, которые сближают латынь с восточной частью индоевропейского ареала, и это соответствие тем более поучительно, что оно позволяет нам увидеть начало специализации смысла, которое осуществилось лишь в иранских языках и привело к возникновению понятия «долга». Специальные выражения юридического языка в значительной мере были созданы именно на основе религиозных понятий.

Необходимо тщательно различать случаи омофонии. Рассматриваемые латинские и иранские формы не имеют никакого отношения к формам, изученным нами ранее в связи с понятием «продавать», образованным от корня, имеющего ту же форму: гр. *perāō, eperāsa, pīprāskō*. Как мы убедились, первичное значение глагола «продавать» реконструируется в самом греческом как «перевозить, везти за границу».

Таким образом, это нечто совершенно отличное от значения «рассчитываться, возмещать»; эти два корня *\*per-* не имеют ничего общего ни в значении, ни в распределении по диалектам.

Смысл лат. *dēbeō* 'быть должным', очевидно, является результатом сложения смыслов элементов *dē+habeō*, которое не вызывает никакого сомнения, ибо перфект этого глагола в архаической латыни имел еще вид *dēhibuī* (например, у Плавта). Что значит *debeo*? Обычно этот глагол толкуется как 'иметь нечто (полученным) от кого-либо'; все очень просто, пожалуй, даже слишком просто. Ибо тут же возникает следующее затруднение: как объяснить употребление глагола в конструкции с дативом: *debere alicui* 'быть должным кому-либо что-либо'?

В латыни вопреки ожиданиям глагол *debere* не имеет значения 'быть должным' в смысле 'задолжать'. Специальным обозначением «долга» в юридическом языке является сочетание *aes alienum*, которое и употребляется в выражениях со значением 'иметь долги, погасить долг, сидеть в тюрьме за долги'. Глагол *debere* в значении 'иметь долги' употребляется редко, и такое употребление вторично.

Смысл *debere* иной, хотя он и переводится как фр. *devoir* 'быть должным'. Можно что-то 'задолжать' (*devoir*), вовсе не беря это что-то в долг; например, можно 'задолжать плату за жилье, хотя она не заключается в возврате суммы, взятой в долг. В силу способа своего образования и управления глагол *debeo* должен толковаться в соответствии с той значимостью, которую ему придает префикс *de*, а именно: 'взятый у кого-либо, полученный от кого-либо'; следовательно, 'иметь (*habere*) нечто, что получено от (*de*) кого-либо'.

Это буквальное толкование соответствует действительному употреблению: *debeo* используется в такой ситуации, когда один человек должен отдать другому нечто, что этому другому причитается, но удерживается первым и при этом не было взято в долг в буквальном смысле слова; *debere* значит удерживать нечто в ущерб имуществу или правам кого-либо другого. Глагол *debere* употребляется, например, в случае, когда говорят о том, что полководец «задолжал» жалование войску, кто-то «задолжал» поставки хлеба городу. Обязанность отдать нечто проистекает из того, что это нечто, принадлежащее другому лицу, удерживается первым. По этой причине *debeo* не является исконным обозначением «задолженности» в обычном смысле.

Напротив, наблюдается тесная связь между «долгом», «ссудой» и «займом» в выражении *mutua pecunia*: *mutuam pecuniam solvere* 'выплатить долг'. Прилагательное *mutuus* обозначает отношение, возникающее в результате «займа». Его образование и этимология ясны. Хотя глагол *muto* и не приобрел подобного специального значения, его связь с *mutuus* несомненна. Упомянем также слово *mutus*; через него мы снова выходим на большую семью слов в индоевропейских языках, которые, будучи снабженными различными суффиксами, обозначают понятие «взаимности» (ср. выше, с. 80 сл.). Прилагательное *mutuus* характеризует как «ссуду», так и «заем» в зависимости от того, как определяется все выражение, в которое оно входит. Речь идет всегда о деньгах (*pecunia*), которые должны быть возвращены точно в таком же количестве, в каком они были получены. Выдача ссуды и взятие в долг являются двумя аспектами одного и того же действия, заключающегося в выдаче и возвращении одной и той же суммы, без процентов. Для обозначения ссуды под проценты существует другое слово: *fenus*.

Смысловое отношение между *muto*, которое переводится как 'менять', и *mutuus* устанавливается через понятие «обмена». Глагол *muto* значит обменять нечто (например, одежду) на что-либо равноценное. Это своего рода субституция: вместо даваемой или забираемой вещи находят нечто тождественное ей. Объект, определяющий глагол, остается одним и тем же: *mutare uestem, patriam, regionem* значит поменять одну одежду, родину, страну на другую. Также и *mutuus* характеризует то, что следует заменить его эквивалентом. Здесь очевидна связь со словом *mutus*, которое, хотя и обозначает другие понятия, связано с тем же представлением. Индоевропейский корень \**mei-* обознача-

ет обмен; в индо-иранском от него образовано слово *mītra*, имя божества и обозначение «договора». Выше мы рассматривали прилагательные авест. *mīθwara*, скр. *mithuna*, в которых обнаруживается *t*, тот же корневой суффикс, что и в слове *mītuus*. Оно значит «взаимный, составляющий пару, являющийся предметом обмена».

Однако смысл слова *munus*, отличающийся особой сложностью, получил дальнейшее развитие в двух группах терминов, которые мы имели возможность изучить выше и которые означают, с одной стороны, «вознаграждение», с другой — «официальная должность». Эти понятия всегда носят характер взаимности и предполагают, что некто пользуется услугами другого и обязан отвечать ему тем же. Так одновременно объясняется смысл «административный пост, официальная должность» и смысл «благоденствие, оказанное кому-либо», поскольку речь идет именно о «государственной службе», т. е. о должности, которая жалуетя кому-либо, принося ему почет и в то же время налагая на него определенные обязанности. Таким образом, понятия «услуга» и «обязанность» выступают как единое целое.

### Понятие «ссуды» и «долга» в германских языках

Теперь мы рассмотрим те же понятия в германских языках. Способы выражения в них совершенно иные: гот. *leiþvan* «давать займы», д.-в.-н. *līhan*, др.-исл. *lān*; в современных языках: англ. *loan*, нем. *leihen* и т. д. Значение постоянно, и оно хорошо документировано, начиная с древнегерманской эпохи. Косвенным свидетельством этому является переход этих терминов в славянские языки: ст.-сл. *līxva* является переводом гр. *tókos* «проценты, цена» и наличествует во всех славянских языках.

Эти слова принадлежат семье слов гр. *leipō* (λεῖπω), лат. *linquo* «оставлять». Ранняя специализация этого глагола, смысл которого («оставлять») является общим для индоевропейских языков, представляет собой проблему. Задача состоит в том, чтобы выявить условия этой специализации, которая не носит общего характера. Так, в индоиранском *rik-* и в армянском *lkanem*, формы настоящего времени с начальным согласным, означают только «оставлять» или «оставаться». Это любопытное изменение смысла было изучено Мейе (Meillet 1908), который подчеркнул, что недостаточно объяснить смысл «давать займы» через смысл «оставить что-либо кому-либо». Проблема заключается именно в том, чтобы выяснить, каким образом значение этого термина сузилось, стало более специальным.

Мейе заметил, что в индо-иранских языках от одного и того же корня *\*rik-* имеются производные: скр. *geknaś*, авест. *gaēxnañ-*; оба обозначают «наследство» и точно соответствуют друг другу. Эти индо-иранские именные формы с суффиксом *-nes* напоминают такие именные формы германских языков, как *lehan*. Вероятно, именно под влиянием смысла «ссуда», приобретенного словом *lehan*, германский глагол в свою очередь приобрел специальный смысл «давать займы».

Корень *\*leik<sup>w</sup>-*, который переводится как «оставлять» или как «оставаться» в зависимости от наличия при глаголе дополнения, означает в действительности следующее: «оказаться недостаточным; недоставать; отсутствовать в нужном месте». В гомеровском эпосе *léloira* означает не «я оставил», подобно лат. *reliqui*, перфекту переходного глагола, а «я испытываю нехватку»; это перфект непереходного глагола, несмотря на его конструкцию, которая может быть активной: *leloirōs* означает «недостающий». Определение смысла этого корня обычно слишком соотнобразывали со смыслом греческих и латинских терминов; скр. *rik-* означает «недоставать, быть пустым, лишенным чего-либо»; имеются сложные слова с отглагольным прилагательным: *rikta-pāni*, *rikta-hasta* «(явиться к кому-либо) с пустыми руками». Отметим также выражение *riktī kr̥* (ср. лат. *multi facio* «высоко ценить», *lucrifacio* «употребить в свою пользу») «опорожнять», «покидать» и прилагательное *reku-* «пустой, пустынный».

Эти факты подтверждаются данными авестийского языка, в котором обнаруживаются выражения с тем же смыслом; форма каузатива настоящего времени на *-ауа-*: *гаё̄сауа-* ‘опорожнять’, *буке.* ‘делать так, чтобы (вода) удалялась’. Таким образом, *rik-* значит ‘покидать, лишать что-либо своего присутствия’, но не ‘оставаться’. Именное производное *gekpas* означает ‘наследство’ не как нечто, что «оставляют» вообще, но как покинутую собственность, оставшуюся свободной (из-за смерти владельца).

Мейе справедливо подчеркнул важность образований на *-pas*, в том числе *mīpus* и небольшого количества слов, относящихся к формам собственности, как, например, *скр.* *arnas* ‘имущество, состояние’, где *ар-*, вероятно, можно сравнить с лат. *ors*; *скр.* *dravīnas*, будучи образованным от другого корня, имеет тот же смысл: ‘движимое имущество; состояние’. Здесь уместно упомянуть лат. *fēnus* ‘ссуда под проценты’, где *fē-*, очевидно, относится к той же группе, что и *fēcundus*, *fēlix*, *fēmina*, слова с очень разными значениями, но с общим корнем *fē-*, соответствующим гр. *θη-*, первичным смыслом которого является ‘плодородие, процветание’. Таким образом, *fēnus* вызывает тот же образ, что и гр. *tókos*: проценты как бы порождаются деньгами. Мы можем даже указать на дополнительное условие, которое сделало возможной такую специализацию значения: для передачи смысла ‘оставлять’ в готском имелся глагол *letan* (англ. *to let*, нем. *lassen*) с большим количеством разнообразных употреблений: ‘оставить сиротой, отпустить кого-либо, оставить денег’; в таком случае глагол *leiþv-* оказался свободным и смог приобрести особый смысл.

В Ведах мы также наблюдаем начало развития специального смысла: *rik-* ‘отстраняться от чего-либо, покидать что-либо’, иногда этот глагол употребляется с именем – дополнением в аккумулятиве и с инструменальным падежом, если нужно сказать «оставлять владение чем-либо за определенную цену», т.е. «уступать за деньги», «продавать». Конечно, это не то же самое, что «давать займы», но мы убеждаемся в том, что *rik-* могло обозначать известного рода сделки.

Смыслы «занимать» и «давать займы» в германских языках выражаются глаголами: англ. *borgen*, нем. *borgen* ‘брать в долг’ и соответствующими формами других германских языков. Это отыменная форма настоящего времени, производная от *borg*, которая, собственно, значит ‘гарантия, обеспечение’ и связана апофонией\* с готским глаголом *baigan*. Развитие смысла можно проследить в древнесаксонском: *borgjan* означает ‘покровительствовать’, затем ‘выступать поручителем’, отсюда ‘давать займы’ и симметрично этому ‘давать гарантию’, откуда ‘брать займы’.

Понятен параллелизм смыслов «давать/брать займы», ибо в германских языках тот же глагол *borgen* выражает оба понятия. Даже в готском, где имеются разные термины, эта связь смыслов очевидна: «давать в займы» выражается через «отпускать», а «брать займы» – через «хранить». Подобное лексическое различие вовсе не является необходимым: глагол *emprunter* в старофранцузском языке значил и «давать займы» и «одалживать».

Это же отношение обнаруживается и в греческом специальном термине *dános* (*δάνος*) ‘деньги, данные займы под проценты’ (еще одно производное с суффиксом *-nes*), откуда форма настоящего времени *daneízō* ‘давать займы’. С помощью форм активного и среднего залога этот глагол сам по себе может указывать как на ‘давание займы’, так и на ‘взятие в долг’. Тем не менее до сих пор удовлетворительной этимологии слова *dános* нет. Если доверять глоссе *dáνας μερίδας*, то древним смыслом можно считать ‘доля’: в таком случае *dános* следует считать производным на *-nes* (имя среднего рода) от корня, содержащегося в глаголе *datéomai* ‘делить, распределять’; *dános* можно сравнить с отглагольным прилагательным *скр.* *dīna* ‘распределенный’. Трудность заключается в том, чтобы объяснить, каким образом можно перейти от смысла «делить» к смыслу

\* Апофония, или аблаут, – чередование гласных в корнях или суффиксах, имеющее не фонетический, а морфологический характер. – *Прим. ред.*

«давать займы, занимать». Объяснение может быть дано на основе фактов, рассматриваемых ниже (с. 138 сл.).

Для выражения значения «быть должным» в готском имеется глагол *skulan*, употребляющийся как в общем, так и в специальном смысле и обозначающий обязанность как материального, так и морального порядка. С помощью этого глагола переводится глагол *opheilō* в значении «быть должником» и тот же глагол *opheilō*, который в греческом тексте Евангелия употребляется в значении «иметь обязанность, заставлять себя подчиняться правилу морали»; глаголом *skulan* передается также гр. *méllō*, который используется для выражения будущего времени: «я должен» + инфинитив. Перфектное причастие *skulds*, употребленное с глаголом «быть», образует перифразу с активным инфинитивом для передачи понятия долженствования в пассиве, поскольку в готском нет пассивного инфинитива. Поэтому приходится сочетать инфинитив с пассивной формой вспомогательного глагола: «он должен быть позван» буквально передается как «он должныем позвать»; это причастие употребляется также безлично в среднем роде: *skuld ist* является переводом гр. *éxesti, def* «возможно, необходимо».

Существительное *skula* «должник» сочетается или с именной формой, или с инфинитивом. Оно обозначает того, кто «должен» деньги, на кого налагается обязанность, иногда и того, кто подвергается наказанию, отсюда значение «подсудный» или «подсудимый» и т. д. (ср. нем. *schuldig*). Когда речь идет о денежном долге, употребляется особое выражение: *dulgis skulans*, являющееся переводом формы множественного числа *khreopheilétai* (*χρεοφειλέται*). Например, Ев. от Луки VII, 41: *twai dulgis skulans wesun dulgahaitjin sumamma*: *δύο χρεοφειλέται ἦσαν δανειστῆ τι, букв. 'два должника были у заимодавца'*. Для того чтобы сказать «те, кто имеют долг», недостаточно употребить именное производное от *skulan*; это понятие необходимо определить с помощью *dulgis*. Кроме того, противоположный термин «заимодавец» передается сложным словом *dulgahaitja*, в котором содержится тот же детерминант. Таким образом, существительное *dulgs*, означающее «долг», в этимологическом отношении независимо от глагола *skulan* «быть должным». Оно же входит в состав сложного существительного, которое является переводом гр. *daneistēs* «дающий в долг».

Примечательно, что *dulgs* не германское слово, а кельтское заимствование. В ирландском эта форма входит в группу важных терминов: *dliged* «закон; право, которым обладает кто-либо на кого-либо» и глагол *dligim* «законно располагать кем-либо; иметь право на что-либо». Глагол может употребляться в двух конструкциях в зависимости от того, является ли субъект активным или пассивным; в пассиве: др.-ирл. *dlegair domsa* «право; возможность предъявления прав на меня»; или же *dligim nī duit* «у меня требование, право на что-либо, принадлежащее тебе; ты должен мне нечто, и я в состоянии предъявить свои права на тебя».

Готское выражение *dulgis skulan* показательное в двойном отношении. Слово *skulan* само по себе, как и его производные, не могло обозначать специально денежный долг; и чтобы точно обозначить этот смысл, пришлось прибегнуть к заимствованию из ирландского языка имени со значением «долг». Поэтому возникает впечатление, что лексика готского языка была довольно плохо дифференцирована в части денежных отношений, когда нужно было обозначить ссуду или заем в правовом контексте.

Однако проблема еще сложнее. Проанализировав непосредственно один важный отрывок, мы попытаемся выяснить, как поступает переводчик в следующем частном случае: речь идет о притче о минах, Ев. от Луки XIX, 12–26. Если в греческом тексте постоянно употребляется термин *mnâ* «мина», то в готском переводе ему соответствуют несколько разных слов, которые на первый взгляд употребляются случайно. Один че-

ловец отправляется в дальнюю страну и вручает десять мин десяти слугам с тем, чтобы они приумножили эти деньги.

Ев. от Луки XIX, 13: «Он дал им десять мин (mnâ) — taihun dailos — и сказал им: употребляйте их в оборот» (в греческом тексте — pragmateúein ‘произвести денежную операцию’). В готском тексте употреблена форма императива кауроф (нем. kaufen) ‘покупать’, а также ‘спекулировать’. В готском языке нет другого слова для обозначения торговли и спекуляции, кроме каурон, образованного от латинского заимствования сауро ‘трактирщик’.

В 15-м стихе повествуется о том, как этот человек по возвращении домой вызывает своих слуг, «которым он дал серебро» на время своего отсутствия: *oīs ēdōke tō argúrion*, ‘серебро’, *argúrion*, переведено как *silubr*.

В 16-м стихе: «Пришел первый и сказал: господин! мина твоя принесла десять мин» *skatts þeins gawaurhta taihun skattans*. На этот раз употреблено слово *skatts* вместо *dailos* для обозначения «мины».

Аналогично в 18-м стихе: «Пришел второй и сказал: господин! мина твоя принесла пять мин». Снова употреблено слово *skatts* и форма аккузатива множественного числа *skattans*.

В 20-м стихе последний раб сказал хозяину: «Вот твоя мина, которую я хранил, завернув в платок»; и здесь употреблено *skatts*.

В 23-м стихе хозяин возражает: «Для чего же ты не отдал серебра моего в меняльную лавку?»; в готском слово *серебро* переведено словом *silubr* (как и выше), а *меняльная лавка* (гр. *trápeza*) — как «меняла» *skattja* — имя агенса, производное от *skatts*.

В 24-м стихе хозяин продолжает свою речь, обращаясь к присутствующим: «Возьмите у него мину и дайте имеющему десять мин».

В этом случае мина переведена как *skatt*, но десять мин — как *taihun dailos*. При переходе от единственного ко множественному числу изменяется термин.

В 25-м стихе другие рабы протестуют: «Господин! у него есть десять мин» *habaiþ taihun dailos*.

Таким образом, в различных местах текста в готском употребляется одно слово для обозначения «серебра»: *silubr*, но два слова для обозначения «мины»: *skatts* и *daila*. Кроме того, в готском также имеется термин *faihu* (см. выше, с. 57) для обозначения «серебра» как вещества (*argúrion*) или как монет (*khremata*). Следовательно, можно констатировать наличие четырех возможностей перевода:

серебро	{	silubr	мина	{	skatts
		faihu			daila

Чем обусловлена подобная вариативность в той области, в которой, как представляется, готский язык обладал не очень развитым словарем?

Рассмотрим сначала названия серебра: *silubr* является заимствованием, происхождение которого не представляется возможным выяснить. Его распространение ограничено северной и северо-восточной частями индоевропейского ареала: германскими, балтийскими и славянскими языками. Формы балтийских языков негомогенны; др.-прусск. *siarplis*, лит. *sidabras*, латыш. *sidrabs*; ср. ст.-слав. *srebrŭ*. Формы этих языков не соответствуют друг другу. Вариативность настолько велика и нерегулярна, что можно предположить общее заимствование, источник которого мы не в состоянии определить.

Вероятно, это слово обозначает вещество, а не монеты. В других индоевропейских языках «серебро» обозначается словом очень древнего происхождения, которое значит «белый, блестящий», о чем свидетельствует *argúrion* и соответствующие ему в других языках термины. Гр. *argúrion* обозначает как серебро, так и деньги. Готское *faihu* соответствует латинскому слову *pecus*; оно обозначает не ‘скот’, а ‘богатство’, прежде

всего 'деньги'. Со значением 'деньги' оно входит в ряд сложных слов: *philárguros* 'жадный до денег' переводится как *faihu-friks* 'жаждущий *faihu*'; ср. *faihu-gairns* 'любящий деньги', *faihu-gawaurki* 'доход в деньгах', в котором второй элемент связан с глаголом *gawaurkjan* 'произвести посредством работы'; форму претерита *gawaurhta* мы видели выше (Ев. от Луки XIX, 16).

Мы обнаружили два термина для перевода слова *mnâ*. Один из них, *skatts* (нем. *Schatz* 'сокровище'), не имеет соответствий за пределами германских языков. С помощью него переводится слово *mnâ* 'мина' и *dēnárion* (*δηνάριον*) 'денарий', несмотря на значительную разницу в достоинстве двух монет, а также слово с более общим смыслом *argúria*, *argúrión* 'деньги'. Однако из этой вариативности терминов следует вывод, что слово *skatts* не предполагает точного определения стоимости денег; этим словом переводятся обозначения монет разного достоинства. От *skatts* образовано существительное мужского рода *skattja* 'меняла'. Это слово было выбрано готским переводчиком для передачи слова *tráreza* 'меняльная лавка'.

Второе слово, *daila*, совершенно иного свойства; приведенный отрывок единственный, где оно фигурирует в данном значении, которое, очевидно, было обычным. Это слово является общегерманским. Кроме *daila* или *dails* (нем. *Teil*), в готском имеется *dailjan* 'делить' с превербами *af-*, *dis-*, *ga-*, которые уточняют значение глагола: 'распределять, разделять'. В другом контексте *daila* выступает переводом гр. *metokhḗ* 'участие', но в приведенных примерах оно служит переводом *mnâ*.

Хозяин распределил среди своих рабов десять мин (*dailos*). Далее одна мина принесла десять мин (в обоих случаях *skatts*). Наконец, мину (*skatts*) отбирают, чтобы отдать ее тому, у кого есть десять мин (на этот раз снова *dailos*), так что возникает впечатление, что оба термина употребляются в одинаковых значениях.

В данном случае намеренно устанавливается контраст: слово *daila*, в других контекстах означающее *metokhḗ* 'участие', здесь имеет значение 'часть' общей суммы, которая была равномерно распределена в начале рассказа; это также «часть» такой же суммы, которая была нажита ловким слугой в результате спекуляции. Напротив, *skatts* означает денежную единицу как таковую, имеющую собственное достоинство. Этот довод и диктует выбор: с одной стороны, денежный знак, достоинство которого подсчитывается в разных единицах, с другой — «часть» как результат распределения или как сумма, приумноженная в результате наживы. Надеемся, что наши рассуждения объясняют в какой-то мере выбор номинаций, произведенный переводчиком.

Теперь необходимо продолжить прерванный нами анализ. Глагол со значением 'давать займы' в германских языках имеет вид: гот. *leiþvan*, нем. *leihen*, англ. *loan*; тот же корень в гр. *leirō*, лат. *linquo*. Примечательно, что в германских языках этот глагол приобретает смысл 'давать займы', в то время как во всех других языках он значит 'оставлять' или 'оставаться'.

Каким образом это общее понятие «оставлять» оказалось связанным с представлением о «давании займы»? Здесь необходимо изложить два обстоятельства, которые взаимосвязаны и объясняют друг друга.

По свидетельству Тацита (*Germania*, 26), «(apud Germanos) *fenus agitare et in usuras extendere ignotum* ' (германцам) неизвестно ростовщичество' ». Несомненно, Тацит дает довольно идеализированный образ Германии; но он, конечно же, не сам выдумал эту особенность: германцам неизвестен *fenus*, заем денег под проценты. В общем виде действие «давать займы» определяется в готском двумя способами:

1) некто «оставляет» свою вещь другому, чтобы тот мог пользоваться ею; в таком случае употребляется глагол *leiþvan*, который может сочетаться с названием любого иного предмета (Ев. от Матфея V, 42; Ев. от Луки VI, 34–35), кроме денег; в этом-то и заключается главное отличие;

2) денежная ссуда заключается в передаче денег другому с тем, чтобы они принесли доход. Вероятно, это понятие возникло сравнительно поздно; в готском ввиду отсутствия обычного для этого понятия термина создается глагол *kaupjan* 'спекулировать'.

По-видимому, в германском обществе не давали займы денег; только профессионалы занимались выдачей ссуд.

Приведем еще один факт, который может внести некоторую ясность в ретроспективный анализ: гр. *dános*, специальный термин, обозначающий ссуду под проценты; отсюда *daneízō* 'давать займы под проценты', *daneízomai* 'брать займы', *daneistēs* 'должник'. Выше мы указали на возможность сближения в этимологическом отношении *dános* с *daíō*, *datéomai* 'делить'. Греческий термин толкуется в глоссах как *méros* 'часть'; *dános* представляет собой форму среднего рода на *-nes* типа *fenus*, *pignus* 'залог', которые относятся к лексике публичных сделок.

Но какая связь между «ссудой под проценты» и «разделом»? В греческом это может быть та же связь, что и в готском в случае с *daila*, *dails*, с помощью которых переводятся гр. *méros*, *merís*, *metokhē* и т. д. Можно предположить, что слово *dános* обозначало 'участие' или 'долю', которая достается профессиональным ростовщикам в результате операции обмена или выдачи ссуды.

Таким образом, возникновение понятий ссуды под проценты, долгового обязательства, долга привело к созданию в готском языке двух различных категорий терминов, в зависимости от того, шла ли речь о профессиональной деятельности или о сделке личного характера. Отсюда такие разные способы выражения, как *dulgis skulan* или *daila*.

В греческом также имеется глагол с общим значением *orpheíō*, который употребляется в случае как денежного долга, так и морального обязательства. Но когда речь идет о денежном долге, специализация значений происходит с помощью производных от *khreé* 'должно': *khreímata* 'деньги', ср. *khreōrphelētēs* 'должник', или с помощью такого термина, как *tókos*, который обозначает собственно проценты, прибыль. Напротив, *dános*, *daneízō* обозначают лишь ссуду под проценты с указанными вариантами.

### Понятие «давать в долг» в латыни

Наконец, мы рассмотрим последний глагол, который, возникнув в латыни, перешел во французский язык. Это лат. *praestare*; точный смысл глагола, принимая во внимание разнообразие его употреблений, еще необходимо установить. Наряду с *praestare* наречие *praesto* в выражении *praesto esse alicui* 'служить, помогать кому-либо' уже дает возможность предугадать связь значений, которая в конце концов привела к созданию фр. *prêter*. Но необходимо вначале отметить связь между различными употреблениями глагола *praestare*. В латыни имеются две формы настоящего времени *praesto*: первая форма *praesto* 'стоять впереди, быть во главе, выделяться' и т. д. представляет собой один из сложных глаголов со *sto*. Вторая форма представляет изучаемый нами глагол.

Какова бы ни была этимология наречия *praesto*, следует согласиться с тем, что *praestare* является производным от него глаголом. Это — любопытное образование формы настоящего времени глагола от наречия. В данной морфологической особенности мы находим отправную точку развития смысла и в то же время причину разнообразия конструкций с этим глаголом.

Особенностью наречия *praesto* является то, что оно употребляется только в одной предикативной и непереходной конструкции: *praesto esse* 'быть в чем-либо распоряжении, предлагать свои услуги, представиться взору'. Проблема заключалась в том, чтобы превратить это наречие в предикат переходной конструкции и трансформировать *praesto esse* в *\*praesto facere*. Однако вместо *\*praesto facere* в латыни возникла производная форма настоящего времени глагола *praestare* с той же функцией, которая значит 'при-

готовить что-либо кому-либо, предоставить в распоряжение кого-либо'. В зависимости от управления этот глагол может принимать различные значения: *aliquid alicui praestare* может значить 'сделать так, чтобы кто-либо мог рассчитывать на что-либо', откуда 'гарантировать, ручаться за что-либо': *emptori damnum praestare* 'отвечать за ущерб по отношению к покупателю'. Когда объектом является личное качество, глагол значит буквально 'сделать так, чтобы некое качество предстало перед взором другого, было ему предложено в услугу', отсюда 'проявлять, выказывать': *uirtutem praestare* 'проявлять доблесть'; *pietatem praestare* 'проявлять любовь, привязанность к кому-либо'; *se praestare* 'выказывать себя (каким-либо)'. Эти употребления, очевидно, подготовили употребление *praestare pecuniam alicui* 'предоставить в чье-либо распоряжение деньги, дать их ему в займы'. Однако ясно, что в этом специальном значении глагол *praestare* применялся первоначально, причем в течение длительного времени, к ссуде без процентов и обозначал благодеяние, свидетельство личного расположения, а не финансовую операцию. Эта «ссуда», заключающаяся в простой выдаче денег, отлична от займа, называемого *mutuatio*, при котором возникает отношение взаимности, поскольку предполагается возврат суммы, равной полученной; еще более она отлична от *fenus* 'ссуда под проценты'.

История данного понятия, рассмотренного с точки зрения различных способов его выражения в их различной эволюции, предстает в виде совокупности сложных процессов, каждый из которых протекал в конкретных условиях того или иного общества. В каждом случае проблема заключается в том, чтобы установить, какова была первичная значимость рассматриваемых терминов и каким образом они приобрели специальные употребления. Несмотря на то что сохраняются неясности относительно некоторых деталей, все же оказалось возможным показать место каждой из взаимодействующих форм и условия расширения и сужения смысла некоторых терминов.

## Глава 17

### БЕЗВОЗМЕЗДНОСТЬ И ПРИЗНАТЕЛЬНОСТЬ

*Резюме.* — На примере лат. *gratia* мы можем наблюдать, как первоначально религиозный термин используется в экономической сфере; слово, обозначавшее «благодать» или «ниспослание благодати», начинает обозначать понятие «безвозмездности» (*gratis*).

Изучение терминов, обозначающих различные виды платежей, подводит нас к рассмотрению противоположного понятия, а именно понятия «бесплатности, безвозмездности». Это понятие одновременно относится и к сфере экономики, и к сфере морали, поскольку, с одной стороны, оно связано с денежными отношениями, а с другой — со сложным понятием «милость, благодеяние, благодать».

Прежде всего мы рассмотрим латинский термин *gratia*. Относительно него у нас имеется большое количество данных, которые группируются довольно четко. *Gratia* является производным от прилагательного *gratus*, значение которого двойственно, так как оно применимо к двум участникам одного события: 'тот, кто принимает кого-либо благосклонно, кто выказывает ему благоволение' и 'тот, кого принимают благосклонно; тот, кто приятен'. В конструкциях проявляется то один, то другой аспект этой обоюдной значимости.

Симметричным термином с противоположным значением является *ingratus* 'тот, кто не выказывает признательности' и 'тот, кто не вызывает признательности'. Имеется также архаичная форма существительного *grates* 'изъявления благодарности', которая употребляется только во множественном числе: *grates agere, solvere, habere* 'приносить благодарность'. Наконец, имеется глагол *grator* 'благодарить', более поздняя форма которого, *gratular*, является производной от незасвидетельствованной именной формы; также имеется абстрактное существительное *gratia* 'благодарность' и прилагательное *gratuitus* 'бесплатный'. Религиозный смысл слова *gratia* был подготовлен не только собственной историей развития этих форм в составе латинской лексики. В действие вступил другой фактор: греческий термин *kháris* (χάρις) 'благосклонность, благодеяние', который определил эволюцию латинского термина.

*Gratus* как прилагательное имеет соответствия в пределах италийского ареала: оскское *brateis* (*gratiae*), форма генитива единственного числа существительного на *-i*. Через эти формы мы выходим на группу слов, которая в четком виде засвидетельствована только в индо-иранских языках и которая относится к совсем иной смысловой области: скр. *gīr* 'хвалебная песнь, гимн' с формой презенса *gīrāti* 'хвалить', при которой объектом является наименование божества. Прилагательное *gūrta* 'похвальный, желанный' часто употребляется с усилительной приставкой: *arigūrta*; эта форма соответствует древним сложным словам на *agī-* (ἀγί-), *erī-* (ἔρι-), встречающимся в гомеровском эпосе. Та же форма имеется в авестийском: *gar-*, именная или глагольная основа со значением 'похвала', 'хвалить'.

В этих этимологических сближениях можно различить исходную точку развития религиозного смысла терминов, свойственного индо-иранским языкам, в результате которого возник смысл «гимн, похвала»; это, должно быть, «благодарственный гимн», исполняемый, чтобы «выразить благодарность (божеству)».

Сравнение с латинскими словами показывает, что первоначально действие заключалось в оказании услуги ни за что, без вознаграждения; эта буквально «бесплатная» услуга вызывает в свою очередь проявление того, что мы называем «признательностью». Это понятие услуги, не требующей ответной услуги, находится в основе понятия, включающего для нас две стороны: «любезность, одолжение» и «признательность»; здесь речь идет о чувстве, которое испытывает тот, кто дает, а также и тот, кто получает. Это взаимообусловленные понятия: действие обуславливает чувство, а чувство побуждает к определенным действиям. По этой причине в индо-иранских языках возникает смысл «(слова) признательности, благодарность, похвала».

В германских языках имеется любопытная параллель. В готском признательность выражается словом *awiliuþ* и глаголом *awiliudon* 'быть признательным, испытывать благодарность, благодарить'; это сложные слова явно древнего происхождения, возникшие в самом готском языке, которые ни по смыслу, ни по форме ничем не обязаны следующим греческим словам, переводами которых они являются: *kharízomai*, *eukharisteîn*, *khárin ékhein* и т. д.

Гот. *awi* означает нечто вроде 'одолжения' и, по-видимому, точно соответствует *auja* 'милость, удача' в древних рунических надписях. Этот корень хорошо известен в индо-иранских языках: скр. *avis* 'благосклонный' и глагол *ū*, *avati* 'он благосклонен, в расположении, расположен помочь', *ūti* 'помощь'. В иранском тот же глагол, тесно связанный с провербом *adi*, откуда *ady-av-* 'оказывать помощь, поддерживать', имеет довольно долгую историю: имя агенса *ady-āvar* 'помощник' сохранилось вплоть до настоящего времени в персидском в виде *yār* 'друг'.

Что касается гот. *liuþ*, то оно имело смысл 'песнь', 'гимн' и дало нем. *Lied* 'песня'. В христианской лексике германских языков *leud* является переводом гр. *psalmus*. Таким образом, готское сложное слово обозначает 'благодарственное песнопение, хвалебный гимн'. С помощью *awi-liuþ* переводились на готский гр. *kháris* 'милость' и *eukharisteîn* 'выражать признательность'. Здесь обнаруживается то же смысловое соотношение, что и в лат. *grātus* и скр. *gig*; «признательность» выражается хвалебным «песнопением».

Рассмотрим теперь сами греческие термины, которые прямо или косвенно определяют все линии семантического развития соответствующих латинских и германских терминов. Большая семья слов *kháris* и других родственных слов делится на определенное число терминов с довольно различными значениями: *kharízomai* 'быть приятным', *eukharisteîn* и т. д., но также и *khará* 'радость', *kharíō* 'радовать (ся)'.

---

Сближения со словами других языков достаточно обоснованны: уже давно греческий корень *khar-* сравнивают с скр. *har(ua)-* 'испытывать удовольствие', с итальянским *her-* (*hor-*): оскско-умбрское *her-* 'хотеть', латинский каузатив *horigor, hortor* заставлять хотеть, побуждать к чему-либо, а также с германским \**ger-*: гот. *-gairns* 'тот, кто имеет желание сделать что-либо' (нем. *gern*), *gairnei* 'желание' и презенс *gairnjan* 'иметь желание, сильно желать'.

В гр. слове *kháris* подчеркивается понятие удовольствия (в том числе и физического) и «благосклонность»; ср. прямой смысл греческого наречного выражения *khárin* с генитивом 'ради чего-либо' и лат. *gratiā* (аблатив), которое претерпело параллельную эволюцию, может быть, под влиянием греческого.

Лат. *gratiosus* может значить 'тот, кто испытывает признательность' и 'то, что сделано из любезности, в виде одолжения'. Та же специализация смысла произошла в выражении *gratiis*, стянувшемся в *gratis* 'бесплатно', которое французский язык заимствовал из латыни; *gratis habitare* значит 'жить бесплатно, не платя за жилье'. Так в употреблении

gratia появляется новая составляющая, значение услуги, получаемой или предоставляемой «бесплатно, чтобы доставить удовольствие». Смысл gratia заключается в экономии денежных средств. Свидетельством подобной эволюции является прилагательное gratuitus 'бескорыстный, бесплатный', словообразовательная структура которого параллельна структуре fortuitus 'случайный' и предполагает наличие существительного \*gratu-, подобного fortu- (ср. fortuna). В цивилизации, в которой уже господствуют денежные отношения, «одолжение», которое делают кому-либо, состоит в том, что ему «прощают долг», освобождают от обязанности платить за оказанную услугу. Вот в этой-то точке и происходит проникновение в область экономических отношений термина из сферы эмоций; при этом не происходит разрыва с религиозными представлениями, в среде которых зародился этот термин.

Серьезной ошибкой можно считать предположение, что экономические понятия рождаются из материальных потребностей, подлежащих удовлетворению, и что термины, с помощью которых выражаются эти понятия, могут иметь лишь материальный смысл. Все, что относится к экономическим понятиям, связано с гораздо более широкими представлениями, которые затрагивают совокупность отношений между людьми или между людьми и миром богов; это сложные и запутанные отношения, в которых всегда предполагается участие двух сторон.

Однако процесс взаимного обмена услугами и оплаты долгов может быть произвольно прерван безвозмездной услугой, дарением в знак благосклонности, чистой «благодатью», открывающей дорогу новой взаимности. Помимо нормального процесса обмена, когда одна вещь дается в обмен на другую, имеется и другой вид обмена — кругооборот благодеяний и признательности, когда нечто отдается безвозмездно, предлагается в знак «благодарности».

# Книга 2

## ТЕРМИНЫ РОДСТВА

### Введение

*Резюме.* — Если после исследования отношений родства в индоевропейских языках, проведенного Б. Дельбрюком (Delbrück 1890), в наших знаниях индоевропейского словаря терминов родства не наблюдалось существенного продвижения вперед, то в области этнологических исследований отмечается большой прогресс, и именно эти исследования заставляют сегодня лингвиста пересмотреть традиционную интерпретацию некоторых лексических «аномалий».

Термины индоевропейских языков, относящиеся к области родственных отношений, являются наиболее стабильно и наиболее надежно установленными, поскольку они представлены почти во всех индоевропейских языках и выявляются на основе ясных соответствий. В данном случае имеются все условия для проведения исчерпывающего анализа. И тем не менее их проблематика не претерпела изменений с 1890 г., когда вышло в свет исследование Б. Дельбрюка «Indogermanische Verwandschaftsverhältnisse», в котором на основе изучения соответствий делаются два принципиальных вывода. С одной стороны, структура семьи в том виде, в каком она проступает через значение терминов, есть структура патриархального общества; в нем родство устанавливается по отцовской линии и реализуется тип «большой семьи» (еще сохранявшейся в Сербии в XIX в.) во главе с пращуром, вокруг которого группируются все потомки мужского пола со своими более мелкими семьями. С другой стороны, термины родства относятся прежде всего к мужчине; те же, которые относятся к женщине, немногочисленны, имеют неопределенный смысл и часто неустойчивую форму.

Тем не менее прогресс, имевший место в последние семь-восемь десятилетий, заключался не только в накоплении большего количества данных, относящихся к различным типам общества, но и прежде всего в более удачной интерпретации материала по мере уточнения общей теории родственных отношений.

В системах, обнаруженных за пределами индоевропейского мира, иногда используются одинаковые термины для обозначения родственных отношений, которые в современном западном обществе различаются; например, одинаково обозначаются «родной брат» и «двоюродный брат», «отец» и «дядя по отцу» и т. д. И наоборот, могут различаться отношения родства, которые мы смешиваем: «брат матери» и «брат отца» (для нас одинаково «дядя»); «сын сестры» и «сын брата» (для нас одинаково «племянник») и т. д. Однако иногда эти отношения родства, различение которых свойственно нашему современному обществу, оказываются характерными для древних индоевропейских народов; поэтому так важно выявить, как и в случае любой другой системы родства, на каких классификационных принципах основывается система терминов родства в индоевропейских языках.

В индоевропейских терминах родства обнаруживается определенное число аномалий, которые, вероятно, можно лучше понять путем сравнения с другими системами. Так, Геродот (I, 173) говорит о том, что у ликийцев есть матронимы: «Они называются по матери, а не по отцу», и далее он добавляет: «Если свободная гражданка выходит замуж за раба, то дети считаются людьми хорошего происхождения. Но если гражданин, даже если он первый гражданин, женится на иностранке или имеет наложницу, то их дети не пользуются ни малейшим уважением». Следовательно, можно считать, что в Ликии родство устанавливалось по материнской линии. Однако утверждение Геродота, как кажется, не подтверждается материалом ликийских надписей, содержащих личные имена. Тем не менее эта особенность ликийской ономастики не выдумана Геродотом. Он приводит другие сведения, которые получили подтверждение позже, например исконное самоназвание ликийцев, которое звучало как *Temilai*. Возможность родства по материнской линии у ликийцев уже проявляется в легенде о Беллерофонте в том виде, в каком она приводится Гомером (Ил. 6, 192–195): царь Ликии отдает свою дочь в жены аргосцу Беллерофонту и вместе с этим передает ему половину своих царских привилегий, делая его одновременно своим зятем и наследником. Далее, надписи позволяют нам представить себе систему родства у ликийцев. В одной двуязычной посвятельной надписи IV века до н. э., обнаруженной на пьедестале статуи, мы читаем по-гречески следующее: *Πόρταξ Θρύψιος Πυριβάτους ἀδελφιδούς Τλωεύς ἑαυτὸν, καὶ τὴν θυγαῖκα Τίσευσέμβρα...* 'Ортакиа θυγατέρα Прианόβα ἀδελφιδῆν... 'Порпакс, сын Триписиса, племянник Пирибата, гражданин Тлоса, он и его супруга Тисеусембра, дочь Ортакиаса, племянница Прианобаса...' Тот же текст высечен на ликийском языке. Здесь имя лица указано вместе с именем его отца (при допущении, что *Триписис* является именем мужчины, что в точности не доказано); но также сказано «племянник такого-то»; про его жену сказано «дочь такого-то», а также «племянница такого-то». Такая формулировка обнаруживается и во многих других ликийских надписях, где довольно часто делается лишь пометка «племянник такого-то». Каков в таком случае смысл слова «племянник»?

В системе, в которой допускаются кросскузенные браки\*, мужчина может жениться на дочери сестры своего отца или на дочери брата своей матери, но он ни в коем случае не может жениться на дочери брата своего отца или на дочери сестры своей матери; причина этого лежит в классификационной системе родства: брат отца называется «отцом», а сестра матери — «матерью». Следовательно, сын брата отца или сестры матери называется «братом», а дочь — соответственно «сестрой». Понятна невозможность брака между «сестрами» и «братьями». Также ясен и обратный случай, когда брак допускается: сестра отца и брат матери так же, как и их дети, принадлежат другим родовым группам. Тогда отношение между дядей и племянником определяется следующим образом: «дядей» является для племянника брат его матери, а «племянником» для дяди является сын его сестры. Во многих языках слово «племянник» означает только «сын сестры». В приведенной нами ликийской надписи Пирибат приходится Порпаксу дядей по материнской линии, а Трианобас — дядей Тисеусембре. Следовательно, перед нами смешанная система, в которой указываются как родственные связи по отцовской линии, так и материнский род.

Мы должны объяснить также следующий факт: почему словарь индоевропейских языков так беден терминами родства, относящимися к женщине? Для объяснения этого факта указывают на преобладающую роль мужчины в семье. Это, конечно, верно, но ведь господствующее положение мужчины сохранилось и в других сферах деятельности, однако это не повлекло за собой подобных последствий в лексике; юридическое положение женщины в европейских странах практически оставалось неизменным до

\* Т. е. браки между двоюродными братьями и сестрами — термин этнографии. — Прим. ред.

XVIII в., но это не помешало тому, что в нашем словаре терминология сохраняет строго симметричный характер (например, тесть/теща и т. д.). Объяснение этому следует, скорее всего, искать в том, что при замужестве женщина покидает свой род и становится членом рода мужа, и с этого момента между ней и семьей мужа устанавливаются новые отношения, требующие особого выражения. Однако подобная семья представляет собой «большую семью» того типа, который характерен для общества гомеровской эпохи, поэтому такие связи многочисленны: молодая жена вступает в различные отношения родства с отцом, матерью, братьями, женами братьев. Напротив, для мужчины нет никакой необходимости различения с помощью особых терминов родственников его жены, с которыми он не живет вместе; чтобы назвать их, он довольствуется общим термином «родственник, свойственник», который в одинаковой мере может относиться к каждому из них.

Необходимо подчеркнуть еще одно обстоятельство: частое варьирование названий некоторых отношений родства. Термины, обозначающие «отца», «мать», «брата», «сестру», всегда однозначны и постоянны, однако «сын» имеет самые различные обозначения, и они часто обновляются. Также и термины, обозначающие «дядю», «тетю», «племянника», «племянницу», неоднозначны и обнаруживают большие различия от языка к языку (так, лат. *peros* означает одновременно «племянника» и «внука»). И наконец, представляется невозможным восстановить, даже частично, индоевропейское обозначение «двоюродного брата». Это варьирование ставит проблемы, трудно разрешимые во многих отношениях.

Если рассматривать частные системы терминов родства, свойственные каждому языку, то в них иногда можно обнаружить своеобразные корреляции: так, лат. *avunculus* 'дядя' является диминутивом от *avus* 'дед'. Таковы некоторые из проблем, которые возникают на всех уровнях, будь то смысл терминов, их дистрибуция или эволюция.

## Глава 1

### ВАЖНОСТЬ ПОНЯТИЯ ОТЦОВСТВА

*Резюме.* — В и.-е. языке наименования отца и матери, брата и сестры не образовывали симметричных пар. В отличие от слова \*māter ‘мать’ слово \*pāter ‘отец’ не обозначает отца как физическое лицо; об этом, в частности, свидетельствует древнее сложное слово Iupiter (Jupiter) образованное способом соположения и сохранившееся в латыни. Слово \*bhrāter также вовсе не означает кровного брата; в гр. phrātēr лучше, чем в каком-либо ином языке, сохраняется смысл ‘член фратрии’; это термин классификационного родства. Что же касается \*swesog (лат. soror), то это слово буквально означает ‘существо женского пола (\*sor) данной группы (\*swe)’; это еще один термин классификационного родства, который, однако, не симметричен с \*bhrāter.

Из всех терминов родства наиболее устойчивой формой является наименование отца: \*pāter, скр. pitar-, арм. hayr, гр. patēr, лат. pater, др.-ирл. athir, гот. fadar, тох. A rāsar, тох. В rāsar. Лишь две формы отклоняются от общей модели: в ирландском и армянском произошло изменение начального *p*. В тохарской форме rāsar ā не является рефлексом древней долгой гласной, а *c(=ts)* является продолжением и.-е. палатализованного *t*.

Материал определенного числа языков позволяет выявить другое наименование. В хеттском обнаруживается форма *atta*, которая соответствует лат. *atta*, гр. *átta* (ἄττα), гот. *atta*, ст.-слав. *otici* (производная от *atta* форма, представляющая собой результат развития \*at(t)ikos).

Компаративистам повезло в том, что из хеттского языка известна форма *atta*, потому что идеографическое письмо скрывает фонетическую форму большинства терминов родства; лишь «отец», «мать» и «дед» поддаются прочтению; нам неизвестно, как звучали слова со значением «сын», «дочь», «жена» или «брат», поскольку они записывались исключительно с помощью идеограмм.

В готском имеются два существительных, *atta* и *fadar*. Обычно их приводят как равноценные. Лишь один раз засвидетельствовано слово *fadar*: Посл. к Гал. IV, 6, где вокатив *ἀββᾶ ὁ πατήρ* ‘Авва, Отче!’ (*ἀββᾶ* — традиционная форма обращения в арамейском — в греческом тексте передана формой номинатива-вокатива) переводится как *abba fadar*. Переводчик, желая, по-видимому, избежать сочетания \**abba atta*, использовал древнее слово, употребительное в других германских языках, которое в самом готском дало производное *fadrein* ‘потомство, родня’; в других случаях гр. *patēr* передается везде как *atta*, в том числе и в формуле *atta unsar* ‘Отче наш’. По какой причине \**pāter* отсутствует как в хеттском, так и в старославянском? Если мы скажем лишь, что \**atta* является разговорным эквивалентом слова \**pāter*, то еще не ответим на этот вопрос. Истинная проблема заключает в себе гораздо более важный вопрос: относится ли слово \**pāter* непосредственно и исключительно к обозначению природного отцовства?

Термин \*pāter широко употребляется в мифологии. Он постоянно используется как определение верховного божества индоевропейцев. Этот термин фигурирует в форме вокатива и в имени бога Jupiter; латинская форма Jūpiter ведет свое происхождение от формулы обращения \*dyeu pāter 'Небо отче!', которая в точности соответствует греческому вокативу Zeû páter (Zeû páter). Наряду с Jupiter сохранился номинатив Diēspiter, соответствующий вед. dyauh pitā. К свидетельствам латыни, греческого, ведического можно добавить умбрскую форму Jupater и, наконец, менее известную, но интересную форму Deipáturos (Deipáturos), истолкованную Гесихием: θεός παρὰ Στιμφαίους 'бог стимфеев', жителей Стимфеи, города в Эпире. В этой области с древним иллирийским населением часть иллирийского наследия дошла до нас через дорийский; форма Deipáturos, по-видимому, представляет собой вокатив иллирийского происхождения. Ареал распространения этого обращения к богу достаточно велик, что позволяет отнести к общеиндоевропейскому периоду использование в мифах данного наименования «отца».

Однако в первоначальных представлениях подобного рода отношение природного отцовства исключено. В данном случае речь не идет в собственном смысле слова о родстве и термин \*pāter не может означать «отца» как некое физическое лицо. Не так-то просто перейти от одного значения к другому. Мы имеем дело с двумя различными представлениями, и в ряде языков они могут оказаться несводимыми друг к другу. Чтобы показать, насколько ощутимо это различие, мы приведем наблюдения миссионера У. Дж. Айвенса, который опубликовал результаты своих исследований в западном районе Тихого океана. Когда он попытался перевести Новый Завет на меланезийский, самым трудным, по его словам, оказалось перевести молитву «Отче наш», поскольку ни одно слово меланезийского языка не соответствует значению всеобщности, имеющемуся в слове Отец. «В этих языках отцовство является всегда только личным и индивидуальным отношением» (I v e n s 1918, 166); всеобщий «отец» здесь немислим.

Разграничение смыслов в индоевропейском в общем соответствует тому же принципу. Природный «отец» обозначается словом atta; этот термин представлен только в хеттском, готском и славянском. В этих языках древний термин \*pāter был вытеснен словом atta по той причине, что слово \*pāter первоначально являлось классификационным термином; подтверждение этому мы найдем при анализе наименований «брата».

Что касается самого atta, то анализ некоторых его особенностей поможет нам лучше понять это слово. Фонетическая форма слова atta позволяет отнести его к «разговорным» терминам, и не случайно подобные наименования, и даже идентичные по форме слову atta в значении 'отец', обнаруживаются в самых разных, даже неродственных языках, в таких, как шумерский, баскский, турецкий и т. д. Кроме того, atta нельзя рассматривать изолированно от tata, которое в ведическом, греческом, латинском и румынском языках является традиционным ласковым обращением детей к отцу. И, наконец, как мы убедимся при анализе германского прилагательного со значением 'благородный': \*atalos > edel, adel (см. т. 2, кн. I, гл. 8), от этого апеллятива было образовано несколько производных, занявших свое место в лексике социальных установлений.

Из сказанного следует, что atta должно обозначать «отца-кормильца», того, кто растит ребенка. Отсюда и различие между atta и pater. Оба имени могли сосуществовать и действительно сосуществовали довольно долгое время. Если в одной части индоевропейского ареала возобладал термин atta, то причина этого, вероятно, кроется в ряде глубоких изменений в религиозных представлениях и в социальной структуре общества. И действительно, там, где употребляется исключительно слово atta, не осталось и следа от древних мифологических представлений, в которых господствовал бог-«отец».

Что касается обозначения «матери», то наблюдается почти такое же распределение форм: и.е. термин \*māter представлен в скр. mātar-, авест. mātar, арм. maug, гр. mētēr

(μήτηρ), др.-ирл. mathir, ст.-слав. mati, д.-в.-н. muotar. Но в хеттском представлена форма anna-, которая составляет пару с atta 'отец'; ср. лат. anna, гр. annís (ἄννις) 'мать матери или отца'. Названия отца и матери образованы симметричным образом, оба они оканчиваются на -ter, которое превратилось в суффикс, характерный для терминов родства, позднее во многих языках распространившийся на всю совокупность терминов родственных отношений (ср. ниже, с. 174).

Слова \*pāter и \*māter не поддаются дальнейшему анализу, поэтому невозможно сказать, являлась ли финаль -ter суффиксом изначально. Во всяком случае, она не может быть ни морфемой имени агенса, ни морфемой компаративов; можно только констатировать, что, выделившись из слов \*pāter и \*māter, эта финаль стала показателем определенного лексического класса, а именно класса терминов родства. По этой причине она распространилась и на другие термины того же класса.

Можно предположить, что два слова со значением 'мать', \*māter и \*anna, различались подобно тому, как различались \*pāter и \*atta, ибо «отец» и «мать» — их «благородные» наименования — служат опорой для симметричных представлений в древней мифологии: «небо-отец» и «земля-мать» образуют пару в Ригведе.

Кроме того, только в хеттско-лувийской группе языков слово anna- было использовано для обозначения «матери» (в лувийском — anni-) подобно тому, как atta- было использовано для обозначения «отца» (в лувийском — tati-). В других языках смысл \*anna довольно расплывчатый: лат. anna, засвидетельствованное в малом количестве примеров, по-видимому, обозначало «кормящую мать» и не соответствует гр. annís, которое в одной из глосс Гесиция толкуется как 'мать матери или отца'. Подобные слова не имеют точной референции в системе терминов родства.

На основе соответствия скр. bhrātar-, авест. brātar, арм. Ե՛Խայր, гр. phrātēr (φράτηρ), лат. frāter, др.-ирл. brathir, гот. broþar, ст.-слав. bratrŭ, bratŭ, др.-прусск. brati, тох. grācer восстанавливается и.-е. название «брата» в виде \*bhrāter. Хеттская форма до сих пор неизвестна. Форма армянского языка объясняется фонетически как результат метатезы начальных звуков: bhr- > (a)rb-, которая повлекла за собой диссимиляцию двух r, следующих друг за другом: l-r.

Приводя эти формы, мы не учли один важный факт: в греческом, хотя и имеется рефлекс \*bhrāter в виде phrātēr, тем не менее в словаре терминов родства \*bhrāter было заменено на adelphós (ἄδελφος) (откуда adelphḗ, ἄδελφή 'сестра'). Подобная субстанция не может быть случайным фактом лексического развития; она соответствует некоей необходимости, которая затрагивает всю совокупность наименований родственных связей.

По мнению Кречмера (K r e t s c h m e r 1910, 201 сл.), замена слова phrātēr словом adelphós происходит из нового взгляда на братские отношения, в результате чего phrātēr стало обозначать члена *фратрии*. Действительно, слово phrātēr не означает кровного брата; оно применимо к тем лицам, которые связаны между собой мистическим родством и считают себя как бы потомками одного и того же отца. Но можно ли по этой причине считать, что мы имеем здесь дело с инновацией греческого языка? На самом же деле в греческом сохранилось «широкое» значение и.-е. \*bhrāter, отзвуки которого находим еще в некоторых религиозных институтах италийского мира: Арвальские братья (fratres aguales) в Риме, Атиедийские братья (fratres Atiedii) у умбров являлись членами неких братств. Там, где эти объединения продолжали существовать и где их члены имели особый статус, возникла необходимость обозначать особым словом «брата по крови»; в латыни *единокровный* брат обозначается как frater germanus или просто germanus (исп. hermano, порт. irmão), в некотором смысле брат по роду, родной брат. Также и в древнеперсидском, когда царь Дарий в своих воззваниях говорит о своем единокровном брате, он добавляет hamapitā, hamātā 'от одного и того же отца, от одной и той же мате-

ри', подобно гр. homo-pátrios, homo-métrios. В самом деле, ведь «брат» определяется по отношению к «отцу», а последний не обязательно обозначает «родитель».

В силу этих соотношений слово \*bhrāter означало братство, которое не обязательно было кровным. Эти два значения в греческом стали различаться. Слово phrātēr сохранилось в значении 'член фратрии', и был создан новый термин adelphós (букв. 'вышедший из того же чрева') для обозначения единокровного брата. Между прочим, это различие проявляется в следующем факте, который часто не замечается: фактически phrātēr не существует в форме единственного числа; употребительна только форма множественного числа. Напротив, слово adelphós, относящееся к сфере индивидуальных родственных связей, часто встречается в форме единственного числа.

С тех пор оба вида родственных связей стали не только различаться, но и оказались поляризованными в силу их различной референции: phrātēr определяется по отношению к одному и тому же отцу, а adelphós определяется по отношению к одной и той же матери. С этого момента только родство по восходящей материнской линии становится критерием определения отношений братства. Одновременно такое новое обозначение распространилось на лиц обоего пола: возникновение adelphós 'брат' повлекло за собой образование формы женского рода adelphḗ 'сестра', и это перевернуло всю древнюю терминологию.

«Сестра» имеет свое особое обозначение: и.-е.- \*swesor представлено следующими рефлексам: скр. svasar, авест. x<sup>v</sup>anhar, арм. k<sup>co</sup>yr (конечный результат фонетического развития \*swesor), лат. soror, гот. swistar, ст.-слав. sestra, тох. šar.

Как видно, в этом перечне отсутствует греческий язык, хотя рефлекс \*swesor в греческом представлен в форме éor (ἕορ). Но это всего лишь пережиток, отмеченный в глоссах. Подобно тому как слово phrātēr обладает особым смыслом, так и слово éor, фонетически соответствующее \*swesor, обнаруживает ряд различных смыслов. Оно толкуется как θυγάτηρ 'дочь', ἀνεψιός 'двоюродный брат' и ἕορες προσηκουτες\* 'родственники'. Этот термин, обладая довольно расплывчатым значением, применялся для обозначения некоей степени родства, о которой уже не имелось четкого представления. Эта стертость смысла является результатом создания слова adelphḗ 'сестра', возникшего в свою очередь под влиянием изменения наименования «брата».

Каков же собственный смысл слова \*swesor? Эта форма представляет исключительный интерес по той причине, что она, по-видимому, поддается анализу, являясь сложным словом: \*swe-sor, в состав которого входит элемент \*swe, хорошо известный термин социальных отношений (см. ниже, с. 217), и элемент \*-sor, который обнаруживается в составе древних сложных слов, где он обозначает существо женского пола: древние порядковые числительные «третий» и «четвертый» наряду с формой мужского рода имеют формы женского рода, которые характеризуются элементом \*-sor: кельт. cetheoir, вед. catasra, авест. čatañrō; все эти формы являются рефлексам \*k<sup>w</sup>ete-sor.

Можно предположить, что \*-sor является архаическим наименованием «женщины». В иранских языках его можно обнаружить в виде har- в корне авестийского слова hāiñī 'женщина, самка', где присутствует также суффикс -iñī; эта же морфема обнаруживается в форме женского рода в скр. mahiñī 'королева'. Возможно также, что скр. stri (< \*stī) 'женщина' является вторичной феминизацией древней формы \*sor. Таким образом, можно идентифицировать оба элемента сложного слова \*swe-sor, исходное значение которого — 'существо женского пола, входящее в социальную группу swe'. Подобный способ обозначения помещает «сестру» совсем в иную плоскость по сравнению с «братом»; между двумя терминами нет симметрии. Получается, что положение

\* Точка в такой записи на гр. яз. означает, что первый термин взят из глоссария — в данном случае из Гесихия. — Прим. ред.



---

## Глава 2

### СТАТУС МАТЕРИ И ФИЛИАЦИЯ ПО МАТЕРИНСКОЙ ЛИНИИ

*Резюме.* – Среди других признаков ослабления юридической роли матери в индоевропейском обществе следует указать на отсутствие прилагательного \*mātrius при наличии patrius.

Тем не менее в лексике, прежде всего в лексике греческого языка, сохраняются следы совершенно иных социальных структур, вероятно неиндоевропейского происхождения: существование Зевса, называемого Нέϋαιος, и древней супружеской пары Гера – Геракл, греческие наименования «брата» – adelphós, букв. 'вышедший из того же чрева', и kasiǵnētos (то же значение) – не могут быть объяснены в рамках системы родства, устанавливаемого по отцовской линии.

Однако в историческую эпоху от всего этого остались лишь следы: Зевс, Нέϋαιος, представляет собой гапакс, а kasiǵnētos (который на некоторое время вытеснил phrātēr в качестве классификационного термина) и adelphós, несмотря на их этимологию, обозначают «брата» как термины родства по отцовской линии.

Все приводившиеся до сих пор факты ведут к признанию примата понятия отцовства в индоевропейских языках. По контрасту они также помогают оценивать обнаруживаемые отклонения от этого принципа. Этот примат подтверждается разного рода мелкими фактами лингвистического характера, которые не всегда бросаются в глаза, но обретают свою истинную ценность, когда их удастся свести воедино и объяснить их происхождение.

Одним из таких фактов является создание в латыни термина patria 'родина' от pater. Однако подобная деривация не могла быть прямой. Это будет понятнее, если мы рассмотрим прилагательные, которые были образованы от pater и mater.

Прилагательное, производное от pater, имеет вид patrius. Оно относится исключительно к сфере «отца»; у него нет коррелята в сфере «матери», ибо не существует прилагательного \*matrius. Причиной этому является, очевидно, юридическое положение матери; в римском праве неизвестен какой-либо институт, в отношении которого можно было бы употребить прилагательное \*matrius, так чтобы «отец» и «мать» оказались в равном положении; potestas 'власть' определяется исключительно как patria 'отцовская'. Согласно римскому праву, нет ни власти, ни права владения, которые принадлежали бы только матери. От существительного mater образовано прилагательное совсем иного рода: maternus; о его морфологической структуре мы еще поговорим.

Можно было бы подумать, что есть по крайней мере один общий для pater и mater тип производного, оканчивающийся на -monium, поскольку имеется слово matrimonium, параллельное слову patrimonium. В действительности же симметрия здесь имеет чисто внешний характер. Как будет показано ниже, эти два производных не являются кор-

релятами и не обладают одинаковой функцией<sup>1</sup>. И в этом случае морфологические показатели свидетельствуют о разной природе двух обозначаемых понятий.

Известно, что в индоевропейском ареале одним из социумов, дольше всего сохранявших древнюю структуру, являются южные славяне, у которых и поныне обнаруживается тип семьи, называемый *zádругa*. Винский (V i n s k y 1938) подробно изучил функционирование и состав этой «большой семьи». Имея в своем составе чаще всего два десятка членов, а иногда и тридцать и даже шестьдесят (большее число встречается редко), *zádругa* представляет собой гораздо более значительную общность, чем семьи с ограниченным числом членов, характерные для нашего времени; в задруге объединяются столько подобных нашим небольшим семей, сколько имеется сыновей, группирующихся вокруг общего очага. Эта семья относится к строго патриархальному типу. Тем не менее в семью может войти и чужак, если он женится на дочери: наследница обеспечивает продолжение рода. Зять вступает в новую семью, почти теряя свой собственный статус; он даже берет имя своей жены, а другие члены семьи в обращении к нему используют притяжательное прилагательное, производное от этого имени. Далее он получает фамилию семьи своей жены, как и его дети, так что его собственное имя теряет всякую социальную функцию.

Однако имеются и противоположные факты, прежде всего относящиеся к древнегреческому обществу. Выше мы рассмотрели особенность греческого языка, которая выделяет его на фоне других индоевропейских языков, а именно именование «брата» словом *adelphós*, в результате чего братство устанавливается по признаку единоутробности. Это не единственный термин, которым «брат» обозначается по отношению к матери. Симметричным термином с тем же смыслом является прилагательное *homogástrios* (*ὁμογάστριος*) с дублетом *ogástor* (*ὀγάστωρ*), букв. 'единоутробный'. По-видимому, перед нами древнее свидетельство определенного преобладания роли женщины.

В греческой мифологии мы находим несколько подтверждений этому. Рассмотрим, например, супружескую пару богов высшего ранга, которая являет собой настоящий прообраз супружеской пары: Зевса и Геру, объединенных *hierós gámos* 'священным браком', который свидетельствует о мужской силе супруга, верховного божества. А.-Б. Кук, автор монументального труда о Зевсе (C o o k 1941, 1025–1065) исследовал этот *hierós gámos*. По его мнению, супружеский союз Зевса и Геры не существовал изначально, он появился только к V в. до н. э. как способ упорядочивания более сложных отношений, отраженных в мифе. До этого были две различные супружеские пары: с одной стороны, Зевс и какая-то его супруга, с другой — некий бог и Гера. Доказательство этому находим в афинском ритуальном календаре, в котором упоминается жертвоприношение в честь *Zeús Hēraíōs* (*Ζεὺς Ἡραϊῶς*); вероятно, это единственный случай, когда бог называется именем своей жены; на этой стадии развития предания Зевс находится в подчиненном положении по отношению к Гере. Кук (C o o k 1941, 365, 416) собрал факты, которые свидетельствуют о том, что в Додоне, самом почитаемом святилище Зевса, супругой бога была не Гера, а *Diónē* (*Διώνη*); Аполлодор утверждает, что у жителей Додоны Гера называлась Дионой. *Diónē* представляет собой прилагательное, производное от имени *Zeús*. Божественная фигура Дионы производна от имени Зевса и представляет собой его эманацию.

Гера со своей стороны является верховной богиней, в частности в Аргосе. Но с ней ассоциируется такой персонаж, как Геракл, ее зять согласно самой распространенной версии. Однако определенные факты, например ревность Геры, по-видимому, указывают на брачные, а не материнские отношения между ними. Можно с известной долей уверенности считать Геракла «принцем-консортом» Геры в древнейшую эпоху.

Итак, имеется не одна супружеская пара, а две: Зевс и Диона, с одной стороны,

<sup>1</sup> О слове *matrimonium* см. ниже, гл. 4.

Гера и Геракл — с другой. Они слились в одну супружескую пару, в которой верховная богиня стала супругой верховного бога; с этого момента Зевс и Гера всегда фигурируют вместе. Таким образом, можно предположить, что в своем первоначальном виде миф хранил воспоминание о главенствующей роли женщины.

Та же особенность выявляется при сопоставлении двух греческих существительных со значением «брат»: *adelphós* (ἀδελφός) и *kasígnētos* (κασίγνητος). Понятие *phrátēr*, как и понятие *phrātría*, получает свое объяснение в обычае (судя по всему, ионийского происхождения), относящемся к празднику Апатурий, *Ἀπατούρια*, во время которого, на второй день, приносилась жертва богу *Zeús Phrátrios* (*Αρατούριος*), а также богине *Athēnaía phratria* (*Αρατουρία*). Этимология слова *Αρατουρία* очевидна. Уже в античности это слово толковалось с помощью слова *homopátria* (ὁμοπάτρια), то есть это праздник тех, у которых один и тот же «отец» — *arátōres* (ἀπάτορες); этот термин эквивалентен термину *phrāteres*, ибо словом *phrátēr* называются те, кто являются потомками одного и того же *patēr*. В данном случае на первый план выходит понятие потомства по мужской линии, по линии отца.

Рассмотрим теперь слово *kasígnētos*. Оно принадлежит древнему поэтическому языку, но не относится к той же диалектной традиции, что и слово *aratóúrios*, которое является, по-видимому, словом ионийского происхождения; *kasígnētos* принадлежит к эолийскому диалекту, «ахейскому» (кипрского типа). Первоначальный его смысл тот же, что и у слова *adelphós*, судя по таким употреблением, как следующие: *κασίγνητον καὶ ὄπατρον* (Ил. 11, 257; ср. 12, 371), что значит «от одной и той же матери и от одного и того же отца»; подтверждение этого смысла находим в Ил. 3, 228, где говорится по поводу Кастора и Поллукса: *αὐτοκασίγνητῶ τῷ μοι μίᾱ γείνατο μήτηρ* «два брата, которых дала мне моя мать». Перед нами сложное слово, в котором первый элемент, *kásis* «брат, сестра» (у Эсхила), усилен отглагольным прилагательным *-gnētos* «рожденный, по рождению».

Однако смущает следующее употребление слова *kasígnētos*: «Гектор обращается с призывом ко всем своим *kasígnētoi*. И прежде всего он упрекает сына Гикетаона, свирепого Меланиппа» (Ил. 15, 545–7). Получается, что Меланипп, сын Гикетаона, фигурирует среди братьев Гектора. Однако этот персонаж не является его братом, он сын Гикетаона, а не Приама. Это обстоятельство было подмечено уже древними; схолиасты переводят в данном случае слово *kasígnētoi* неопределенным термином *sungeneîs* (συγγενεῖς) «родственники»; в эту эпоху у ионийцев *sungeneîs* называются еще *kasígnētoi*. Сегодня мы можем быть более точными. Согласно генеалогии персонажа, между прочим приводимой в «Илиаде», Меланипп является сыном Гикетаона, брата Приама, то есть он является не кем иным, как сыном брата отца Гектора. Поэтому *kasígnētos* обозначает здесь не брата — сына того же отца, а «брата» — сына брата отца, то есть мы сказали бы сейчас, что речь идет о «двоюродном брате».

Мы можем сделать из этого два вывода: 1) данный тип родства является именно классификационным, и *kasígnētos* относится к той же группе слов, что и *phrátēr* и *arátōr*; 2) слово *kasígnētos*, как и *adelphós*, вероятно, в результате установления синонимии между ними отклонилось от своего этимологического значения, связанного с родством по материнской линии, и стало обозначать филиацию исключительно по «отцовской» линии; таким образом, мы видим, что, несмотря на сохранение местных традиций, может быть даже иноплеменного происхождения, под влиянием представлений, характерных для индоевропейцев, эти отклоняющиеся концепты были приведены к первоначальной норме.

Подтверждение этому находим в глоссах лаконского диалекта: *κάσιοι οἱ ἐκ τῆς αὐτῆς ἀγέλης ἀδελφοί τε καὶ ἀνεψιοί*. Словом *kásioi* называли братьев и двоюродных братьев, принадлежавших одному *ἀγέλη* «отряду». Дети, называвшиеся *kásioi*, объеди-

нялись в один «отряд» потому, что, являясь братьями и двоюродными братьями, они считали, что у них один и тот же «отец».

Такова эта сложная история, из которой видно, что, когда общественная жизнь претерпевает изменения, начинают употребляться новые термины, приходя на смену традиционным терминам, если те оказываются отягощенными специфическими коннотациями. Так произошло с понятием «брат» в иберо-романских языках. Лат. *frater* как термин родства вышел из употребления, будучи замененным на исп. *hermano*, порт. *irmão*, т. е. лат. *germanus*. Причина этого кроется в том, что вследствие христианизации *frater*, а также *soror* приобрели исключительно религиозный смысл — «брат и сестра по вероисповеданию». Понадобились новые термины для обозначения естественного родства, ибо *frater* и *soror* стали в некотором роде классовыми терминами, относящимися к новому виду классификационного родства, а именно родства по вероисповеданию. Также и в греческом возникла необходимость дифференцировать два типа родства, и поскольку *phrātēr* употреблялось только как классификационный термин, пришлось создать для обозначения кровных «брата» и «сестры» новые термины.

Эти лексические новообразования часто приводят к распаду системы древних наименований. Когда в греческом языке «сестра» стала обозначаться формой женского рода (*adelphē*) существительного со значением «брат» (*adelphós*), в индоевропейские языки было введено радикальное новшество. В древности контраст между «братом» и «сестрой» основывался на том различии, что все братья образовывали фратрию, мистическим образом ведущую свое происхождение от одного и того же отца; не существовало, однако, женских «фратрий». Но когда в новых представлениях о родственных связях стало выдвигаться на первый план кровное родство, а в дошедшем до нас состоянии греческого языка отражено именно такое положение, становится необходимым описательный термин, и он должен быть одним и тем же для «брата» и для «сестры»; новые обозначения различаются только морфологическими показателями рода (*adelphós* и *adelphé*). Такие мелкие на первый взгляд факты заставляют нас задуматься над глубиной преобразований, которые затронули лексику родственных отношений в греческом языке.

## Глава 3

### ПРИНЦИП ЭКЗОГАМИИ И ЕГО ПРИМЕНЕНИЯ

*Резюме.* – Только допущение кросскузенного брака в результате которого одно и то же лицо является отцом моего отца и братом матери моей матери, позволяет понять, почему лат. *avunculus*, производное от *avus* ‘дедушка по отцу’, имеет значение ‘дядя по матери’.

Соответственно этому *peros* ‘племянник’ (ласково опекаемый своим дядей по матери, но подчиняющийся суровой *patria potestas* ‘отцовской власти’) наряду со своим древним значением, которое подтверждается среди прочего гр. *anepsiós* ‘двоюродный брат’, букв. ‘со-племянник’, приобретает значение ‘внук’ везде, где неумолимо начинает преобладать индоевропейская система родства, устанавливаемого по отцовской линии.

В противоположность слову *peros* обозначение ‘сына’ – обычно представляемого как ‘отпрыск’ – обнаруживает довольно большое разнообразие в индоевропейских языках; в этом можно видеть следы такой структуры родственных связей, в которой отношение «отец – сын» было еще затемнено отношением «дядя по матери – племянник».

Слово со значением «дедушка» является общим для большинства индоевропейских языков; оно представлено лат. *avus* и его соответствиями в других языках. Но в некоторых языках обнаруживается значительное изменение смысла; это уже не ‘дедушка’, а ‘дядя’, более конкретно – ‘дядя по матери’.

Мы проанализируем эти формы по порядку возрастания их сложности.

Латинскому *avus* соответствует в хеттском *huhhaš* с тем же значением. Сближение этих форм может вызвать удивление, настолько они различны. Но оно находит оправдание в архаичной стадии индоевропейской фонетической системы. В данном случае в хеттском сохраняется древняя ларингальная фонема (обозначенная здесь как *h*), которая исчезла в других языках, но проявляется в них косвенным образом через изменения в тембре и количестве гласных. Мы будем обозначать ее как \*Н. Общий прототип можно восстановить в виде \**NeuNos*.

Подобно лат. *avus* и хет. *huhhaš*, арм. *haw* ‘дедушка’ является бессуффиксальной формой. Начальное *h* в армянском не имеет ничего общего с *h* в хеттском; это – вторичное придыхание, возникшее недавно; с этимологической точки зрения армянская форма предполагает в древнюю эпоху вокалическое начало. Такой же аспирированный звук позднего происхождения возник в соответствующем наименовании ‘бабушки’ в арм. *han*; это слово можно сопоставить с хет. *hannaš* ‘бабушка’, лат. *avis* ‘старуха’, гр. *anpís*, толкуемым как ‘мать матери или отца’, д.-в.-н. *ana* ‘бабушка’ и т. д.

В противоположность хет. *huhhaš*, лат. *avus*, арм. *haw* ‘дедушка’ формы других языков распределяются по отдельным группам. Прежде всего выделяется группа славянских и балтийских языков: ст.-слав. *цѣ*, древнее \**avios*; в балтийских языках: др.-прусс. *awis*, лит. *avūnas*. Что касается смысла, заметим, что балто-славянское \**avios*

значит 'дядя'. Лит. *avūnas*, производное второй степени, имеет более узкое значение — 'брат матери, дядя по матери'.

В формах кельтских языков наблюдаются две различные линии развития. С одной стороны, др.-ирл. *aiē*, ср.-ирл. *ba* также являются рефлексам *\*aiuos*, но обозначают 'внука', то есть нечто противоположное тому, чего можно было бы ожидать; эту аномалию следует рассматривать вместе с наименованием 'внука'. С другой стороны, валлийское *ewythr*, брет. *eontr* предполагают наличие производного слова *\*awen-tro-* и оба значат 'дядя'.

В германских языках имеется ряд производных с суффиксом *-n*, который образует новый корень *\*awen-*; в готском этот корень по чистой случайности представлен только в форме женского рода *awo* 'бабушка' (датель ед. ч. *awon*); форма мужского рода засвидетельствована в исландском: *afe* 'дедушка'. Предполагается, что эта тема *\*awen-* содержится в д.-в.-н. *ōheim*, нем. *Oheim* 'дядя'; гипотетически здесь восстанавливается сложное слово *\*awun-haimaz*. Неизвестно, как следует интерпретировать второй элемент; это может быть или производное от названия жилища (*Heim*, ср. англ. *home*) 'тот, кто живет в доме деда' (?), или же это именная форма корня *\*k<sup>Wei</sup>-* (гр. *timē*, *τιμή*) 'тот, кто пользуется уважением (?) дедушки'; но этот корень не встречается в других германских языках. Все в данной реконструкции остается неясным, это крайне затрудняет анализ смысла. Во всяком случае, д.-в.-н. *ōheim* и соответствующие формы: др.-англ. *ēam*, др.-фриз. *ēm* — также имеют значение 'дядя', а не 'дедушка'.

Таковы имеющиеся у нас данные, которые мы распределили в зависимости от морфологического состава слов. Можно, однако, заметить, что не все языки фигурируют в нашем списке; отсутствуют греческий и индо-иранские языки. В этих двух группах диалектов возникли новые термины. В греческом 'дедушка' обозначается словом *παππος* (*пáппос*), которое используется как апеллатив, а также в детском языке; у Гомера его нет, но это единственный термин, употребляемый в прозе, как у писателей, так и в надписях. В санскрите 'дедушка' обозначается словом *pitāma-*, описательным композитом, два элемента которого расположены в необычном порядке. Его толковали как имитацию другого композита с интенсифицирующим удвоением: *mahātama* 'великий, всемогущий'; это свидетельствует о недавнем времени создания данного обозначения. Впрочем, индийские языки в данном случае не совпадают с иранским, поскольку в последних имеется другое слово: авест. и др.-перс. *puāka* 'дедушка', перс. *piuā*; у этого термина отсутствуют этимологические связи.

Теперь мы видим, какую серьезную проблему представляет эволюция смысла от и.-е. *\*awos* к его производным и композитам. То, что эти производные образованы с помощью суффиксов *-uo*, *-en*, ничего не объясняет. Речь идет о том, чтобы выяснить, каким образом на основе наименования «дедушки» возникло наименование «дяди по матери». Проблема возникает не только в отношении различных групп диалектов, но даже в пределах одного латинского языка, поскольку наряду с *aius* имеется уменьшительная форма *aiunculus* 'маленький *aius*', которая является наименованием «дяди». Проблема была поставлена еще в древности и часто подвергалась обсуждению; уже у Феста мы находим следующее замечание: «*aiunculus, matris meae frater* (брат моей матери, а не моего отца) *trahit appellationem ab eo quod... tertius a me, ut aius... est*» (называется так, поскольку он занимает третью ступень по отношению ко мне в качестве деда), а также другое объяснение: «*quod ai locum obtineat et proximitate tueatur sororis filiam*» (потому что он занимает место деда и берет на себя обязанность опекать дочь своей сестры). Речь всегда идет о дяде по матери.

Сразу же возникает мысль: если слово *aiunculus* связывается с *aius*, то не по той ли причине, что *aius* обозначает скорее деда по матери? В таком случае *aiunculus* должно было бы обозначать сына этого деда, *aius*. Такое предположение сделал Дельбрюк, а Эдуард Германн стал настаивать на этом объяснении (H e r m a n n 1918, 24 сл.). Но эту

идею невозможно принять ни с фактической, ни с теоретической стороны. Можно обратиться к примерам употребления *avus*, собранных в «Thesaurus»\*; ни в одном из них невозможно усмотреть смысл «дедушка по матери». Все определения античных авторов относят *avus* к терминам родства по отцовской линии; в «Origines» Исидора Севильского читаем: «*avus pater patris est; patris mei pater avus meus est* 'авус есть отец отца; отец моего отца есть мой дед'». Когда кто-нибудь перечислял своих предков, то всегда начинал с *pater*, далее шли *avus*, *proavus* и т. д. Для обозначения деда по матери употребляли уточняющее выражение *avus maternus*. Также и в хеттском *huhhaš* обозначает исключительно деда по отцу; дополнительное доказательство этого находим в форме мн. ч. *huhhanteš*, которая означает 'отцы, прародители, предки'; предки соотносятся с отцовской линией родства.

Таковы факты; рассмотрим теперь теоретические соображения. В классификационной системе родства отцу матери не придается никакого особого значения. При установлении родства по отцовской линии учитываются отец и отец отца; при установлении родства по материнской линии учитывается брат матери. Отец же матери не занимает никакого особого места. Отсюда следует, что такое важное лицо, как дядя по матери, никогда не могли обозначать словом *avunculus*, производным от слова *avus*, которое обозначало бы отца матери, лицо с весьма неясной ролью.

Трудность, которую невозможно разрешить только филологическими методами, может быть устранена при рассмотрении структуры экзогамного родства. Необходимо иметь четкое представление о положении ЭГО по отношению к его *avus* и его *avunculus*. Это можно представить в виде схемы, в которой будут указаны отношения родства между двумя поколениями. Напомним, что, согласно принципу экзогамии, лица разного пола должны всегда принадлежать к разным частям социума; браки возможны только между членами противопоставленных частей.

Предположим, что Дюран I — это *avus*, отец отца ЭГО. Одновременно Дюран I является братом матери матери ЭГО; следовательно, слово *avus* обозначает в одном и том же лице отца отца и брата матери матери, то есть двоюродного дедушку по матери; двойное отношение к ЭГО одного и того же лица автоматически вытекает из брака между двоюродными братом и сестрой. В отношении Дюпона II повторяется та же схема: сын Дюпона I женится на дочери сестры своего отца, т. е. на своей двоюродной сестре; таким образом, снова получается, что *avus* — это и дедушка по отцу, и двоюродный дедушка по матери. Итак, Дюран I является отцом отца (или *avus*) Дюрана III, т. е. ЭГО. Но Дюран I является в то же время братом матери Дюпона II, который в свою очередь является братом матери Дюрана III (ЭГО). Для ЭГО Дюран I будет *avus*, а Дюпон II — *avunculus*.

Если брать за исходную точку ЭГО, то брат его матери, его *avunculus*, является сыном сестры отца его отца, т. е. его *avus*, и так далее. В этой системе родство устанавливается между братом и сыном сестры, между дядей по матери и племянником, в то время как в агнатной системе оно устанавливается между отцом и сыном.

Тогда если *avus* на самом деле обозначает двоюродного дедушку по матери, то дядю по матери можно назвать 'маленький *avus*', т. е. *avunculus*. Это решение является простым следствием требований системы. Нам приходится постулировать для *avus* прежде всего смысл 'двоюродный дедушка по матери', а потом уже 'дедушка'; одно и то же лицо, брат матери, является в то же время отцом отца. В своем фундаментальном труде о древнем китайском обществе Гране (G r a n e t 1929, 247) обнаруживает то же соответствие: дедушка в агнатной системе родства всегда является двоюродным дедуш-

\* Имеется в виду «Thesaurus linguae latinae» (Словарь-тезаурус латинского языка) — много- томное издание. — Прим. ред.

кой по матери. Это правило приложимо и к другим социумам, оно являет собой типичный пример строго соблюдаемого правила.

Факты латинского языка, истолкованные подобным образом, являются свидетельством первостепенной важности, однако в историческую эпоху термин *avus* имеет в латыни только агнатное значение 'дедушка, отец отца'. Его этимологическая связь с *avunculus* предполагает и обнаруживает иной тип филиации, поскольку *avunculus* — это брат матери.

Эта общая структура обуславливает характер входящих в нее различных элементов. Мы приходим к структурной концепции родства в индоевропейском ареале и соответствующей лексики, поскольку мы имеем дело здесь с классами и отношениями между ними. Она позволяет лучше понять разнообразие терминов и асимметрию обозначений «дяди» и «тети» в латинском языке: *patruus* обозначает 'брата отца', а *avunculus* — 'дядю по матери'; в женском роде: *matertera* 'сестра матери', 'почти мать', но *amita* 'сестра отца'. Отношение кровного братства между лицами одного пола заставляет объединить их в один класс. Брат отца или сестра матери, будучи лицами того же пола, что и лицо, по отношению к которому они получают свое определение, обозначаются терминами, которые являются производными от одного первичного термина. Но поскольку брат матери и сестра отца являются лицами разного пола, они обозначаются терминами разного происхождения; таково действие принципа экзогамности.

В современных языках подобное различие, в общем, исчезло. Тем не менее вовсе не обязательно погружаться в глубь веков, чтобы обнаружить различные проявления того привилегированного положения, которое занимал дядя по матери.

Что касается древнегерманской цивилизации, сошлемся на свидетельства Тацита (*Germania* XX, 5): *Sororum filiis idem apud avunculum qui ad patrem honor; quidam sanctiorem artiolemque hunc nexum sanguinis arbitrantur et in accipiendis obsidibus magis exigunt tanquam et animum firmiter et domum latius teneant* 'Дети сестры так же дорожили их *avunculus*'у, как и их отцу; некоторые даже полагают, что это кровное родство (с *avunculus*'ом) более священное и близкое (чем отцовство). Они предпочитают это родство при получении заложника, так как таким образом они сильнее властвуют над их духом и над их семьей'.

У кельтов мы также находим подобные свидетельства. Эпические герои именуются по их матери. Отношения между Кухулином и братом его матери Конхобаром являются прекрасным примером этого типа родства.

У Гомера выявляется такая же структура родственных связей, хотя само обозначение дяди по матери было обновлено; по модели *patrōs* (*πάτριος*), эквивалентной лат. *patruus*, было создано производное слово *metrōs* (*μήτριος*). Древнее обозначение исчезло, но древняя концепция родства сохранилась. Два единственных примера употребления термина *metrōs* в «Илиаде» приобретают для нас особую значимость:

1) преображенный Аполлон предстает перед Гектором, чтобы приободрить его в момент слабости; он приобретает черты его дяди по материнской линии (*metrōs*), чтобы тем самым оказать на него большее влияние (Ил. 2, 661 сл.);

2) Тлеполом, незаконный сын Геракла, убил его дядю по материнской линии; он вынужден бежать, будучи преследуем сыновьями и внуками Геракла; этим убийством он восстановил против себя всю родню Геракла (там же).

Наверняка можно найти и другие примеры подобных родственных связей, мимо которых часто проходят, даже не замечая их, многие исследователи. Приведем лишь следующий пример из Геродота (IV, 80). В тот момент, когда Октамасадас, скифский царь, собирается напасть на Ситалка, царя фракийцев, последний приказывает передать ему: «Зачем нам вступать в сражение, если ты сын моей сестры?»

В том же духе следует толковать и следующий факт лексики армянского языка: *կսեի* 'дядя по материнской' линии является производным от *կսօղ* 'сестра'. Эта морфо-

логическая связь становится особенно ясной, если восстановить соответствующие прототипы:  $k^{Co}ug$  восходит к \**swesōr*, а  $k^{Ce}ri$  — к \**swesriyos*. Таким образом, дядя со стороны матери обозначается буквально как ‘тот, кто принадлежит сестре’, т. е. обозначается по отношению к своей сестре, которая является матерью ЭГО. Этот эксплицитный термин, вероятно, является субститутутом другого, более древнего термина и подчеркивает особое положение дяди со стороны матери в армянской системе родства.

Все приведенные выше факты свидетельствуют — и тем более убедительно, что они относятся к языкам и социумам, которые уже давно разошлись между собой в индоевропейском ареале, — об особом положении «дяди по материнской линии», что делает более вероятным наличие формальной связи между *avus* и *avunculus*.

Соответствующим образом наименование ‘племянника’, присутствующее почти во всех языках, обнаруживает симметричную вариативность смысла, поскольку это слово может обозначать как ‘внука’, так и ‘племянника’.

Перечислим сначала формы, которые связаны между собой этимологически: скр. *parāt*, *partj*, ж. р. *partī-*; авест. *parāt*, ж. р. *partī*; др.-перс. *parā* (им. п.); лат. *perōs*, ж. р. *peritis*; др.-лит. *peruotis*, ж. р. *perite*; др.-англ. *pefa*; д.-в.-н. *pefo*; ст.-слав. *netiji* < \**neptios*; в кельтских языках: др.-ирл. *pia*; вал. *pei*. Следует также упомянуть гр. *anepsíōs* (*ἀνεψίος*), но особо, поскольку это слово значит не ‘племянник’, а ‘двоюродный брат’.

В одних языках слово \**perōt*- имеет значение ‘внук’, в других — ‘племянник’; иногда оно имеет оба значения одновременно.

В ведийском *parāt* значит ‘внук’ или же — в более общем смысле — ‘потомок’; также и в иранских языках это слово значит ‘внук’, прежде всего в древнеперсидском, в котором оно получает строгое определение, когда речь идет о генеалогии царей Ахеменидов. В современных иранских языках соответствующие формы, например перс. *pave*, обозначают всегда ‘внука’; для обозначения ‘племянника’ в персидском употребляются описательные композиты: ‘сын брата’ и ‘сын сестры’.

В отличие от индо-иранских языков западные языки, кроме латыни, сохранили \**perōt* в значении ‘племянник’. Если в латинском языке слово *peros*, по-видимому, обозначало без различия как ‘племянника’, так и ‘внука’ или ‘потомка’ вообще, в германских, славянских и кельтских языках соответствующий термин применяется по отношению к ‘племяннику’, причем на самом деле он всегда указывает на сына сестры. Эта специфическая детерминация потомка по отношению к брату матери проявляется и в самой латыни в некоторых употреблениях слова *peros*.

Специальное исследование Жозефа Лота (L o t h 1922, 269 сл.), посвященное значению слова *peros* в латинских надписях Бретани, показало, что оно всегда обозначает сына сестры; следовательно, слово *peros* обладает тем же смыслом, что и его соответствие в кельтских языках; ирл. *pia* и вал. *pei* обозначают ‘сына сестры’, в то время как ‘сын брата’ называется в ирландском *mac brathar*, т. е. в этом случае употребляется описательный термин. Впрочем, в истории и легендах кельтов сохранились следы родства, устанавливаемого по материнской линии; в огамических надписях филиация производится по отношению к матери. Также и у латинских авторов можно обнаружить важные свидетельства этого. Так, Тит Ливий (V, 34) повествует о том, как галльский вождь Амбигат, желая избавиться свои владения от излишнего населения, поручает двум сыновьям своей сестры (*sorogis filios*) вывести часть племен на новые территории. Данная особенность присуща не только кельтским племенам. Согласно одной традиции лакедемонян, о которой упоминает Геродот (IV, 147), царская власть в Спарте была передана Терасу, дяде наследников по материнской линии, поскольку они были еще слишком молоды, чтобы взойти на трон, и дядя установил над ними опеку.

Что же можно сказать по поводу употребления *peros* в классической латыни? Некоторые этимологи, размышляя над двумя значениями слова *peros*, ‘племянник’ и

‘внук’, которые в других языках обозначаются разными словами, пришли к выводу, что это неопределенный термин с расплывчатым значением.

Однако в действительности дело обстоит по-иному. Во всех языках при исследовании предистории терминов обнаруживается, что вначале они имеют точные значения, но в дальнейшем, по мере расширения узуса, они становятся неопределенными. Именно так обстоит дело прежде всего с терминами родства, поскольку эти термины по необходимости должны иметь точный смысл, будучи взаимно детерминированными. Слово *peros*, обозначая ‘племянника’, часто приобретает аффективную значимость: племянник — это баловень, ведущий распутный образ жизни, транжир. Такая коннотация предполагает определенный тип отношений между племянником и братом его матери. Действительно, этнографы подметили, что в тех социумах, где более важную роль играет отношение между дядей со стороны матери и племянником, это отношение имеет сентиментальную окраску, обратную той, которая характерна для отношений между отцом и сыном; если отец обращается с сыном строго, сурово, то дядя относится к племяннику по-дружески, снисходительно и нежно. И наоборот, там, где отношение отца к сыну снисходительно, отношения между племянником и дядей по материнской линии более строгие; дядя занимается воспитанием ребенка, внушает ему правила поведения и посвящает его в ритуалы. Эти два вида отношений между родственниками коррелируют друг с другом и никогда не устанавливаются в одном и том же эмоциональном ключе. Однако мы знаем, что у латинян отношение отца к сыну как раз отличалось строгостью: отец обладал правом на жизнь и смерть сына и иногда пользовался этим своим правом. В древнеримском обществе *patria potestas* ‘отцовская власть’ была непререкаемой. Она могла умеряться лишь другим отношением, а именно отношением между дядей и племянником при существовании того типа филиации, который предполагается этим отношением.

Что же касается двойственности смысла: ‘племянник’ и ‘внук’, то объяснение этому находим в аналогичной связи между обозначениями ‘дяди’ и ‘дедушки’. Подобно тому как от слова *avus*, обозначающего при установлении родства по отцовской линии ‘брат матери матери’, был образован диминутив *avunculus* ‘брат матери’, так и соответствующим образом название внука может быть соотнесено с тем, кто является племянником брата матери. Оба изменения смысла симметричны; сын дочери сестры получает то же обозначение, что и сын сестры. Тем не менее все более и более явно выраженная тенденция к установлению родственных отношений по отцовской линии в индоевропейском обществе часто ведет к преобладанию значения агнатного типа ‘сын сына’.

Родственный термин в греческом *anepsiós* (из \**a-nep-t-iyo-*) означает ‘двоюродный брат’ в современном понимании этого слова. Сама форма слова является ценным свидетельством; буквальный смысл этого слова следующий: ‘те, кто суть со-племянники’; это говорит о том, что первоначально элемент *-nep-* имел значение не ‘внук’, а ‘племянник’. Так именовали себя в отношении друг друга ‘племянники’ братьев и сестер; это служит косвенным доказательством первичности значения ‘племянник’. Тем не менее значение ‘внук’ не совсем исчезло в праисторическую эпоху, как можно судить по глоссе Гесихия, взятой, вероятно, из литературного источника: *νεόπτραι·νιῶν θυγατέρες* ‘*neóptrai*: дочери сыновей’. Эту форму можно восстановить в виде \**νεπότραι* (\**nepótrai*), т. е. эта форма ж. р. от слова \**νεποτήρ* (\**nepotér*), обозначавшего, по-видимому, сына сына.

В дошедшей до нас греческой номенклатуре родственных отношений имеется новый термин со значением ‘внук’: *huiōnós* (*ἡϊωνός*), слово, производное от *huiós* ‘сын’, а ‘племянник’ соответственно обозначается описательным термином *adelphidōús* (*ἀδελφιδούς*) ‘потомок брата’.

Может показаться естественным, что обозначение ‘внука’ связано с обозначением ‘сына’ деривационными отношениями, как в случае с гр. *huiōnós*, или же отноше-

ниями, возникающими в результате применения приема словосложения, как в случае фр. *petit-fils*, англ. *grandson*. Тем более покажутся любопытными и достойными внимания случаи, когда 'внук' называется 'маленьким дедушкой'. Так обстоит дело с ирл. *aue* 'внук', древней формой \**auyos*, производной от \**auos* 'дедушка'. Также и д.-в.-н. *enencheli* (нем. *Enkel*) 'внук', который этимологически является диминутивом от апо 'дедушка'. С этим сближали ст.-слав. *внукѣ*, русск. *внук*, слово, близкое лит. *anukas*, если только последнее само не является заимствованием из славянского. Если взять более близкий нам период времени, то можно указать на тот факт, что в старофранцузском языке внук назывался словом *avelet*, диминутивом от *ave*, *ève* 'дедушка'. Именно этот термин и был заменен в новофранцузском аналитическим выражением *petit-fils*. Итак, по крайней мере в трех языках 'внук' представляется как 'маленький дедушка'.

Должна иметься причина, по которой подобное обозначение возникло независимо в нескольких разных социумах. В действительности речь идет об одном из типов переноса, имеющего свои аналоги. Во многих системах родства имеются взаимные термины, употребляющиеся между двумя членами, так сказать, одной пары: отец матери и сын дочери называют друг друга одним и тем же апеллятивом. Эта лексическая особенность имеет также причину классификационного порядка. Во многих социумах продолжает жить представление о том, что новорожденный всегда является перевоплощением предка, происходящим через определенное количество поколений; собственно говоря, речь не идет даже о рождении, ибо предок не исчезает, он просто оказывается где-то в тени. Обычно повторное рождение связывает деда с внуком; когда у кого-либо рождается сын, то как бы снова появляется дедушка ребенка, по этой причине дедушка и внук именуется сходным образом. Маленький ребенок является как бы уменьшенной репрезентацией предка, которого он воплощает; это 'маленький дедушка', который снова рождается, перескочив через одно поколение.

Обращаясь к наименованию 'сына', мы сталкиваемся с неожиданной проблемой. В индоевропейских языках обнаруживается довольно большое разнообразие обозначений такого близкого родства. Наиболее распространенным обозначением является \**sūnu-*, засвидетельствованное в скр. *sūnu-*, авест. *hupu-*, гот. *sunus*, лит. *sunus*, слав. *synŭ*, а также с другим суффиксом в гр. *huiús* (*υἱός*), тох. *A soyā*, тох. *B sā*. Хеттский занимает изолированное положение: *uwa* (им. п. *uwas*). Изолированной является и лувийская форма *titaimi*, ликийское *tideimi* 'сын' (собственно говоря, 'грудной ребенок'). Лат. *filius* не имеет прямых соответствий в других языках с тем же значением, в кельтском также обнаруживается совсем иная форма — *macc* (< \**makkos*). В армянском имя со значением 'сын', *ustr*, было сообразовано с обозначением 'дочери', *dustr*, которое соответствует гр. *thugatēr* (*θυγάτηρ*). Форма \**sūnu-*, по-видимому, является производной от \**su-* 'родить'; таким образом, сын представляется как 'отпрыск'.

На разнообразии терминов, обозначающих 'сына', было обращено внимание в одной из статей Мейе (Meillet 1920, 45), который если и не разрешил проблему, то по крайней мере поставил ее.

Исходя из лат. *filius*, можно попытаться представить себе, что же произошло на самом деле. В самой латыни слово *filius* связано с этимологической семьей слов, в которую входят *felo* 'сосать молоко', *fecundus* 'плодородный' и другие слова; в них имплицитно содержится понятие 'кормить' (умбр. *feliuf*, форма вин. п. мн. ч., 'lactentes, грудные дети'). Само значение слова представляется ясным; чтобы объяснить его вхождение в номенклатуру родства, мы будем рассматривать *filius* как прилагательное, которое стало функционировать как существительное. Вероятно, перед нами то же явление, что и в случае с *consobrinus*, *patruelis* 'двоюродный брат'; сначала это были прилагательные, определявшие существительные, но в конце концов они заменили их полностью: *patruelis* и *consobrinus* заменили *frater patruelis* и *frater consobrinus*. Мы делаем предположение,

что слово *filius* произошло из словосочетания, которое гипотетически можно восстановить в виде *\*sunus filius*; собственно термин оказался элиминированным из этого аналитического выражения, а сохранился лишь более экспрессивный элемент.

Как можно объяснить этот факт? Заметим, что нестабильность обозначения 'сына' контрастирует с постоянством обозначения 'племянника'. Судьба *filius* должна коррелировать с судьбой *peros*: при определенном типе родственных связей более важным потомком является племянник, а не сын, поскольку именно от дяди к племяннику переходит наследство или власть. Потомок отца является по отношению к нему просто *отпрыском*, что и выражается термином *\*sunus*. Кроме того, нам известно, что братья отца считаются также отцами; сыновья братьев приходятся друг другу *братьями*, а не двоюродными братьями; ср. *frater consobrinus* 'двоюродный брат' в отличие от *frater germanus* 'единокровный брат'. Следовательно, сыновья двух братьев являются по отношению к тому и другому брату 'сыновьями' без всякого различия, поэтому мужчина может назвать 'сыном' отпрыска своего брата. Но как же тогда отличить собственного сына от сына брата? На помощь приходит добавление прилагательного *filius* 'грудной'. Позднее, когда отношение между дядей по матери и племянником теряет свою значимость, а «большая семья» распадается, потомок ЭГО начинает обозначаться только с помощью особого термина *filius*.

Сложная история терминов *\*nepot-* и *\*suni-* свидетельствует о тех трудностях, которые испытывало общество при переходе от одной системы родства к другой, при принятии агнатной системы родства, которая затем стала устойчивой и единственной признаваемой юридически, при адаптации или замене терминов, унаследованных от предыдущих структур. Значения этих терминов отражают взаимодействие архаичных отношений родства с новыми отношениями, и не всегда легко проследить, каким образом создавалась или заменялась соответствующая номенклатура в каждом языке<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Мы не затронули здесь две особенно сложные проблемы: градацию предков по поколениям («дедушка», «прадедушка» и т. д.) и отношения между двоюродными братьями (лат. *sobrinus*, *consobrinus* 'двоюродный брат'). Эти вопросы детально обсуждены нами в одной из статей энциклопедии «L'Homme» (Benveniste 1965, 5–10).

## Глава 4

### ОБОЗНАЧЕНИЕ 'БРАКА' В ИНДОЕВРОПЕЙСКИХ ЯЗЫКАХ<sup>1</sup>

*Резюме.* – Понятие 'брак' не имеет специального индоевропейского обозначения. Есть лишь выражения в отдельных языках, причем постоянно обновляемые, которые употребляются по отношению к мужчине, который *приводит* (к себе) женщину, которую другой мужчина ему *отдает* (лат. *uxorem ducere* 'брать в жены' и *nuptum dare* 'отдать замуж'), а также выражения, которые употребляются по отношению к женщине, приобретающей *положение супруги*; таким образом, она скорее получает новую функцию, а не совершает некий акт (лат. *ire in matrimonium* букв. 'идти в брак').

Изучение словаря родственных отношений в индоевропейских языках показало, что положение мужчины и женщины, состоящих в браке, очень различалось; соответствующие термины родства также были совершенно различны.

По этой причине, собственно говоря, не существует индоевропейского термина, обозначающего 'брак'. Как заметил Аристотель в отношении греческого языка, *ἀνώνυμος ἢ γυναικὸς καὶ ἀνδρὸς σύζευξις* 'союз мужчины и женщины не имеет названия' (Polit. I, 3, 2). Действительно, все выражения, которые обнаруживаются в современных языках, являются вторичными образованиями, будь то фр. *marriage*, нем. *Ehe* (собственно 'закон') или русск. *брак* (слово, производное от глагола *братъся*) и т. д. Материалы древних языков позволяют обнаружить весьма специфические особенности, поэтому представляет интерес изучить их во всем их разнообразии.

Это разнообразие относится не только к лексике, когда в каждом языке обнаруживаются свои, возникшие независимо от других языков обозначения. Разнообразие проявляется также и в морфологии, причем это обстоятельство, не столь заметное на первый взгляд, осталось без внимания. Необходимо особо подчеркнуть его, чтобы упорядочить разрозненные факты; в зависимости от того, идет ли речь о мужчине или о женщине, термины оказываются различными, и это различие проявляется конкретно в том, что терминология, относящаяся к *мужчине*, является *глагольной*, а терминология, относящаяся к *женщине*, – *именной*.

Чтобы сказать, что мужчина 'берет жену', в индоевропейских языках употребляются формы с глагольным корнем \**wedh-* 'вести', в частности 'привести жену в дом'. Этот особый смысл выявляется на основе близких соответствий между большинством индоевропейских языков; в кельтском ареале это вал. *du-weddio*, далее слав. *vedo*, лит. *vedù*, авест. *vādayeiti*; а также производные: и.-ир. *vadhū-* 'молодая жена', гр. *hēedna* (*ἑεδνα*) 'свадебный подарок'.

Такой вид имело выражение в наиболее древний период, и, когда в некоторых языках обновилось обозначение понятия 'вести', новый глагол также унаследовал значение

<sup>1</sup> Эта глава была напечатана в качестве предварительной публикации в сборнике в честь Педро Боска-Жимперы (*Benveniste* 1963, 49 сл.).

‘жениться’. Это имело место в индо-иранском<sup>1</sup>. Корень \*wedh- сохранялся на значительной части иранского ареала в глаголе vad-. Но в индийских языках он не сохранился; осталось лишь отыменное производное vadhū- ‘молодая жена’. Вместо исчезнувшего \*vadh- употребляется глагол paу- ‘вести’, также со значением ‘жениться’. Та же замена vad- на paу- наблюдается в ряде иранских диалектов, начиная с древнеперсидского, так что paу- и vad- долгое время конкурировали в иранском ареале. В латыни также возник новый глагол со значением ‘вести’; это глагол ducere, который также приобрел смысл ‘жениться’ в выражении uxorem ducere, букв. ‘вести жену’. Еще один глагол обнаруживается в греческом: gamēin (γαμείν); он не имеет надежных соответствий в других языках.

Наряду с этими глаголами, которые указывают на роль супруга, необходимо привести и те, которые обозначают функцию отца невесты при заключении брака. Отец невесты, а если его нет, то ее брат имеет право ‘отдать’ невесту жениху; в своде законов г. Гортины\*, табл. VIII, говорится: πατὴρ δούτος ἔδδελπιо ‘при том, что отец или брат дали’. Глагол ‘отдавать’ постоянно присутствует при описании торжественного акта бракосочетания; его можно обнаружить в каком угодно языке, хотя и с некоторыми вариациями в приставке: гр. doûnai (δοῦναι), ekdoûnai (ἐκδοῦναι), лат. dare, гот. fragiban, слав. otŭdati, лит. išduoti, скр. pradā-. В авестийском с помощью слов paradātā и aparadātā различается, была ли невеста ‘отдана’ ее отцом жениху в обычном порядке или нет. Это постоянство способов выражения свидетельствует о сохранении обычаев, унаследованных из общего прошлого, и о наличии одного и того же типа семейной структуры, при которой супруг ‘приводил’ к себе молодую жену, ‘отданную’ ему отцом.

Если же мы поищем термины, употреблявшиеся для обозначения ‘брака’ с точки зрения женщины, то окажется, что не существует глагола со значением ‘выходить замуж’, который противопоставлялся бы упомянутым выше выражениям. Можно только привести латинский глагол nubere, букв. ‘закутываться в покрывало’ (о невесте), т. е. ‘выходить замуж’. Но кроме того, что этот глагол присущ только латинскому языку, он означает, собственно говоря, лишь одевание невесты, один из свадебных обрядов, но не сам брак, или же обозначает его косвенно. В действительности этот глагол употреблялся лишь в определенных обстоятельствах. Например, он использовался с целью подчеркивания различия в социальном положении между мужчиной и женщиной, как, например, в следующем отрывке у Плавта (Aul. 479 сл.), когда один из персонажей предлагает, opulentiores pauperiorum filias ut indotatas ducant uxores domum ‘чтобы богатые женились на дочерях бедных граждан без приданого’, но он предвидит следующее возражение: Quo illae nubent diuites dotatae? ‘За кого же тогда будут выходить замуж дочери богатых граждан и с приданным?’; здесь подчеркивается противопоставление между uxores ducere и nubere. В остальных случаях этот глагол использовался в основном в поэзии. Употребительны были только причастие nupta ‘замужняя женщина’ и выражение nuptum dare ‘выдать замуж (дочь)’, т. е. были употребительны формы глагола, при которых обозначение женщины выступало в качестве объекта, а не субъекта действия. Также невозможно связать с ролью женщины и латинский глагол maritare ‘сочетать браком’, даже в ту позднюю эпоху, когда он, собственно, и появляется; maritare как активный глагол означает ‘соединять в пару’, а как непереходный глагол он употребляется скорее в отношении мужчины, чем женщины.

Эта лексическая лакуна, отсутствие собственного глагола для обозначения роли женщины в бракосочетании, свидетельствует о том, что скорее не женщина выходит замуж, а на ней женятся. Она не производит никакого действия, а лишь изменяет свое положение. Именно об этом и свидетельствуют, на этот раз как подтверждение, термины,

<sup>1</sup> Весь процесс лексических изменений детально проанализирован в нашем исследовании (Венесте 1962, 33 сл.).

\* Город в центре Крита. — Прим. перев.

которые обозначают положение замужней женщины. В данном случае речь идет только о существительных, которые выявляются в двух оконечностях индоевропейского ареала, в индо-иранских языках и в латыни.

Эти термины употребляются в составе предложения, которым торжественно объявлялось, что женщина вступает в 'положение супруги'. В ведийском имеются два абстрактных существительных со сходной формой: *janitva-* и *janitvaná-* 'состояние замужней женщины (*jani-*)'; оба они употребляются в текстах формульного характера: *hastagrābhāsya didhiṣós távedám pátyus janitvám abhí sám babhūtha* 'ты вступила в этот брак (*janitvám*) с мужем, который берет тебя за руку и желает тебя' (к вдове, Ригведа X, 18, 8); *janitvanāya māmahe* 'он предложил (двух молодых женщин) для женитьбы' (VIII, 2, 42). В первом отрывке мы видим сочетание общепринятых терминов; с одной стороны, *janitvam*, с другой — *hastagrābhāsya patyus* 'муж, берущий молодую жену за руку ритуальным жестом'; во втором примере *janitvaná* обозначает предназначение женщины, отдаваемой мужу в соответствии с установленными обычаями, 'чтобы стать супругой'. Эквивалентом *janitvá-* является симметричный термин *patitvá-*, *patitvaná-* 'положение супруга' (X, 40, 9); последний обозначает власть, которой подчиняется женщина; например, *patitvām... jagmúṣī* '(девушка), которая перешла во власть супруга' (I, 119, 5).

Интересно отметить параллельный факт древнеиранских языков, в которых то же понятие выражается с помощью абстрактного производного существительного с тем же суффиксом; авест. *nāigi θwapa-*. Основой здесь является *nāigi-* = вед. *nāgi-* 'жена, супруга', форма женского рода в индо-иранских языках, которая образует пару с *paḡ-* в традиционных формулах: вед. *nṛ̥bhyo nāribhyas* (1, 43, 6; VIII, 77, 8) = авест. *nəṛəbyasca nāribyasča* (Yasna, 54, 1). В авестийском слово *nāigiθwapa* с той же структурой, что и вед. *janitvaná-*, имеет точно такое же значение 'положение супруги' и также выступает в текстах формульного характера: *xvaṛha va duṇḍa va... nəṛəbuō ašavabuō nāigiθwanāi uravādayaēta* 'сестра или дочь могли бы быть выданы замуж за благочестивых мужчин' (Vd. XIV, 15); в этом примере содержится юридическая формула *nāigiθwanāi vādayabukv.* 'вести к браку (молодую девушку)' с глаголом *vad(aya)-*, на специальное значение которого мы указывали выше. Одним словом, термин, который мы могли бы перевести как 'брак', вед. *janitvana*, авест. *nāigiθwapa-*, на самом деле относится только к женщине и означает приобретение молодой девушкой статуса законной супруги.

Мы вправе усматривать в этих фактах черты глубокой древности, связанные со структурой большой семьи в индоевропейском ареале, ибо те же черты мы обнаруживаем и в древнеримском обществе. Латинский термин *matrimonium* весьма показателен с этой точки зрения. В буквальном смысле *matrimonium* означает 'юридическое положение *mater*', если следовать значению производных на *-monium*, которые все являются терминами права (*testimonium* 'свидетельство', *vadimonium* 'явка в суд', *mercimonium* 'товар' и, конечно, *patrimonium* 'наследственное имение, наследство'). Термин *matrimonium* был создан вовсе не по аналогии с термином *patrimonium*, который обозначает совершенно иное понятие. Причина кроется в освященных узусом выражениях, в которых *matrimonium* выступает как полнозначное слово, а именно: по отношению к отцу употреблялось выражение *dare filiam in matrimonium* 'выдать дочь замуж', по отношению к мужу — *alicuius filiam ducere in matrimonium* 'взять в жены чью-либо дочь' и, наконец, по отношению к самой молодой жене, *ire in matrimonium* 'выйти замуж'. Таким образом, с помощью слова *matrimonium* обозначается положение, в которое попадает молодая девушка, положение *mater (familias)* 'матери семейства'. Именно это и означает для молодой девушки бракосочетание; для нее это не акт, а предназначение; ее отдают и уводят, 'имея в виду *matrimonium*', *in matrimonium*; подобным образом сходные термины индо-иранских языков *janitvaná-*, *nāigiθwapa-* в формульных текстах выступают в форме датива намерения и обозначают статус, который уготован невесте. Позднее воз-

ника форма *matrimonia* в смысле 'замужние женщины, жены', подобная форме *sevitia* 'рабы'.

В современных романских языках слово *matrimonium* (исп. и ит. *matrimonio*) приобрело общий смысл 'брак'. Более того, производное слово *matrimonial* 'брачный, супружеский' функционирует в современном французском языке в качестве прилагательного, соответствующего существительному *marriage* 'брак', например в выражении *régime matrimonial* 'система имущественных отношений между супругами', так что легко можно принять прилагательное *matrimonial* за латинизированную форму прилагательного, производного от *marriage*, подобно тому как *oculaire* 'глазной' является производным от *œil* 'глаз' или *paternel* 'отцовский' от *père* 'отец'. Однако надо сказать, что это чистая иллюзия: *marriage*, обычное производное от *marier* 'женить, выдавать замуж' (лат. *maritare*), не имеет ничего общего с *matrimonium*. Но тот факт, что эти два слова так тесно ассоциируются друг с другом, что кажутся родственными, показывает, насколько далеки от нас оказались их изначальные значения.

В данном случае мы наблюдаем такой тип соответствий в индоевропейских языках, которым не занимается традиционная сравнительная грамматика. Наш анализ показывает единство терминов, которые различны в этимологическом отношении, но сближаются по смыслу и образуют параллельные ряды. Все именные формы, которые в конце концов приобрели значение 'брак', вначале обозначали статус женщины, которой предстоит стать супругой. Это специфическое значение с необходимостью должно было стертись, чтобы в конце концов оформилось абстрактное понятие 'брака' и оно стало прилагаться к законному союзу мужчины и женщины.

## Глава 5

### РОДСТВО ПО БРАКУ

*Резюме.* – За исключением обозначений мужа и жены, для которых, по-видимому, в общеиндоевропейском языке не имелось специальных терминов, остальные термины, обозначающие родство по браку, имеют постоянную форму и точный смысл, но не поддаются этимологическому анализу. Они всегда обозначают родственные связи, определяемые по отношению к мужу: мать и отец мужа, брат мужа, сестра мужа и жена брата, жена брата мужа. Нет таких языковых данных, которые позволили бы утверждать, что термин \**swekuros* ‘отец мужа’ когда-то обозначал одновременно и отца жены, т.е., согласно принципу экзогамии, дядю по матери.

Номенклатуре кровного родства в индоевропейских языках противостоит номенклатура родства по браку. Это различие обнаруживается как в современных, так и в древних языках. Родство по браку определяется положением женщины в той семье, в которую она вступает. Тем не менее термины, которые обозначают эти вновь возникающие родственные отношения, подвержены варьированию. По меньшей мере в некоторых из современных языков употребляются те же основные термины, которые обозначают отношения кровного родства, однако при этом они дифференцируются с помощью лексических средств. Так, во французском языке слово *beau\**, ж.р. *belle*, используется как классификатор при обозначении отношений свойства: с одной стороны, *père* ‘отец’, *mère* ‘мать’, *frère* ‘брат’, *sœur* ‘сестра’, *fille* ‘дочь’, *fils* ‘сын’; с другой стороны, *beau-père* ‘тесть, свекор’, *belle-mère* ‘теща, свекровь’, *beau-frère* ‘шурин, деверь’, *belle-sœur* ‘свояченица, золовка’, *belle-fille* ‘невестка, сноха’, *beau-fils* ‘зять’. Наименования двух серий находятся в соответствии друг с другом. Также и в английском языке в обоих случаях употребляются одни и те же термины, которые дифференцируются путем добавления *in law\*\**, например *father-in-law* ‘тесть, свекор’. Каждый из двух способов обозначения имеет свое историческое обоснование. В старофранцузском языке слово *beau-* часто употреблялось в вежливой речи в качестве эквивалента *gentil* ‘милый, любезный’; таким образом, *beau-père* является вежливой формой обращения, при употреблении которой отец супруга уподобляется собственному отцу. Англ. *father-in-law* имеет более «юридический» характер: лицо называется отцом по ‘закону’, т.е. в соответствии с каноническим правом. Использование одних и тех же терминов является не следствием сентиментального уподобления двух видов родства, а следствием стремления к экономии и лексической симметрии: при обозначении отношений свойства употребляется та же терминология, что и при обозначении отношений естественного родства, как в случае отношений родителя – дети, (отец, мать / сын, дочь), так и в случае отношений между братьями и сестрами. Речь идет о классификационном родстве осо-

\* Букв. ‘прекрасный’. – Прим. перев.

\*\* Букв. ‘по закону’. – Прим. перев.

бого типа, когда определяются родственные отношения между лицами, которые оказываются в родстве в результате брака одного из них.

Однако все эти обозначения характерны для современных языков. Напротив, в древних индоевропейских языках два вида родства обозначались по-разному. Подобно системе кровного родства, система родства по браку обладала собственной терминологией.

В качестве отправной точки анализа мы выбрали названия 'мужа' и 'жены' в латинском языке: *marītus* и *uxor*.

Слово *marītus* характерно для латинского языка. В других индоевропейских языках нет особого слова со значением 'муж'. Муж обозначается то как 'хозяин', скр. *pati*, гр. *rósis* (*πόσις*), причем родство по браку никак специально не обозначено, то как 'мужчина', лат. *uir*, гр. *anēr* (*άνήρ*), в то время как *marītus* определяют положение мужа с юридической точки зрения.

В связи с этимологическим анализом слова *marītus* возникают разные проблемы: проблема морфологического состава производного слова и проблема значения корневой морфемы.

Если рассматривать слово *marītus* исключительно как латинский дериват, то его интерпретация не представляет трудностей. Оно является членом известного класса производных на *-ītus*, параллельных производным на *-atus*, *-utus*, т.е. вторичных образований, в которых суффикс *-to-* присоединяется к корню на *-ī-*, *-ā-*, *-ū-* и т.д.: *armātus* 'вооруженный', *cornūtus* 'рогатый', *aurītus* 'длинноухий' и т.д. Такой способ определяет значение слова *marītus* как 'снабженный или владеющий *marī-*'.

Остается лишь выяснить значение корня. По этому поводу уже давно привлекают для сравнения группу слов, которые с небольшими формальными вариациями издревле применялись по отношению к девушке или к молодому человеку: ср. гр. *meirax* (*μεῖραξ*) '(молодая) девушка', затем 'мальчик'; *meirákion* (*μεῖράκιον*) 'мальчик'. В отдельных языках уже в раннюю эпоху возобладал тот или иной смысл. В латыни слово *\*marī-*, вероятно, означало девушку, достигшую брачного возраста; в таком случае *marītus* должно значить 'владеющий молодой девушкой'.

Соответствующее индо-иранское слово *maṛya* обозначает молодого человека не вообще, а имеющего определенный статус: это прежде всего юноша, определяемый с точки зрения его любовных отношений, т.е. как претендент, кавалер (Индра); одним словом, юноша, достигший брачного возраста. Таков обычный смысл этого слова в индийских языках. В иранском слово *maṛya* приобрело отрицательный смысл: это слишком горячий молодой человек, необузданный воин, разрушитель и даже разбойник. Правда, это значение зафиксировано только в текстах Авесты. Другие свидетельства говорят о сохранении и в иранских языках древнего смысла, например пехл. *mēgak* 'молодой муж'; *mēgak* вместе с соответствующим обозначением 'молодой супруги' *ziyānak* являются обиходными, аффиктивными словами.

Можно предположить, что в далеком прошлом этот термин обладал институциональной значимостью и обозначал класс молодых воинов. Это одно из древнейших слов, поскольку термин *maṛyanni*, обозначающий класс воинов, фигурирует среди индо-иранских терминов, которые мы обнаруживаем в текстах Митани XIV в. до н.э.; в них фигурируют также имена таких важных божеств, как Индра, Митра и Насатья.

В латинском же и греческом языках этот термин, напротив, специализировался в значении 'молодая девушка (брачного возраста)', что позволило создать лат. *marītus*, букв. 'имеющий *\*marī-*'; насколько известно, этот термин не имеет параллелей в других языках.

Со словом *marītus* соотносится слово *uxor* 'жена', древнее слово с постоянным смыслом, которое отмечено только в латыни. Этимология *uxor* не ясна; предлагалось раз-

ложить это слово на два элемента: \*uk-sog; при этом во втором элементе усматривают название 'женского существа', которое наличествует и в слове \*swe-sog 'сестра'. Весьма соблазнительно приписать классификационную значимость термину \*sog, который можно выделить как в названии 'жены', так и в названии 'сестры'. Что касается первого элемента \*uk-, то подобный анализ заставляет обратиться к корню \*euk- 'учиться, привыкать', представленному в скр. ус-, слав. укѣ 'обучение'\* и особенно в армянском глаголе usanim 'я учусь, привыкаю'. С этим глаголом usanim сближают армянское слово amusin 'супруг, супруга', которое, будучи снабженным префиксом am- 'вместе', должно буквально значить 'супруг, с которым ведется совместная жизнь'. Структура слова amusin может пролить свет на смысл элемента \*uk- в слове ихог. Получается, что слово ихог, разлагающееся на элементы \*uk- и -sog, значит 'обычная женщина; женское существо, к которому привыкли'. Следует согласиться, что подобное наименование супруги не кажется естественным. Кроме того, ни одно производное от корня \*euk- не обозначает межличностных или социальных отношений. Значение \*euk- интеллектуального порядка: 'овладеть в результате постоянного пользования', отсюда 'выучить', затем 'урок; учение'; например, гот. bi-uhts 'имеющий привычку'; слав. vuknoti 'выучить', а также арм. usanim 'выучить'. Следовательно, нельзя с уверенностью сближать amusin 'супруг, супруга' с usanim 'выучить'; элемент -us- 'супружеская связь', который якобы содержится в слове amusin, может иметь другое происхождение. Если невозможно связать эти две формы в армянском языке, то параллелизм со словом ихог исчезает.

Согласно иному этимологическому толкованию, слово ихог могло бы сохранить свое место среди терминов родства, поскольку его можно сравнить с термином балтийских языков, который обозначает родство по отношению к женщине: лит. úošvis 'отец жены' (ср. лит. úošvė 'теща' вторичная форма женского рода), латыш. uošvis. Эта форма балтийских языков является производным образованием на -vuas типа скр. bhrātṛ-vua 'сын брата отца' или лат. patruus, гр. patrōbós (πατρῶός) 'дядя по отцу'; следовательно, с этим суффиксом образуются термины родства. Прототип лит. úošvis имеет вид \*ouk(s)-vua-. Тот факт, что это слово значит 'отец жены', оказывается вполне объяснимым в случае, если корень \*ouk(s)- уже в додиалектном состоянии был наименованием 'супруги'. В таком случае в латинской форме uksog суффиксом является -og, а смысл 'супруга' уже содержится в основе \*uks-. Такое объяснение также останется гипотетическим до тех пор, пока не будет найдено подтверждения данными какого-либо третьего языка, которые пока отсутствуют. В данном случае неправомерно привлекать для сравнения, как это уже делалось, осетинскую форму ūs- 'жена, супруга', поскольку диалектная форма vosae с начальным \*w- свидетельствует об ином ее происхождении. Следовательно, нам приходится констатировать специфический характер латинского существительного ихог, толкование которого остается неясным. Уже на примере данного слова мы убеждаемся, что имена, обозначающие родство по браку, обладают следующими двумя особенностями: с одной стороны, их форма постоянна, а значение определено; но с другой стороны, в силу их древнего происхождения они с трудом поддаются анализу.

Отец и мать мужа обозначаются \*swekuros и \*swekṛūs (ж.р.) соответственно. Форма мужского рода \*swekuros представлена в скр. śváśura, ир. x<sup>v</sup>asura, арм. skesr-aṙ, лат. socer, гр. hekúrós (ἑκὺρός), гот. swaihra, ст.-слав. svekrŭ и в несколько модифицированном виде в лит. sesuras, вал. chwegrwn. Форма женского рода \*swekru представлена в скр. śváśru, арм. skesur, лат. socrus, гр. hekura (ἑκὺρά), гот. svaihra, ст.-слав. svekry. Эти соответствия нарушаются лишь в результате небольших отклонений. В санскрите имеется нерегулярное соответствие śvaś- вместо \*svaś- в результате вторичной ассимиляции; наличие

\*Др.-русс. укѣ 'учение'; в ст.-слав. соответствующее слово отсутствует. — Прим. ред.

исконной начальной свистящей подтверждается иранской формой  $x^{Va}$ -(<\*swe). Также и в литовском вместо \*seš- обнаруживается šeš-. Арм. skesraγt 'отец мужа' представляет собой сложное слово (skesr-ayt), которое обозначает мужчину (-ayt = гр. ανήτ), т.е. мужа свекрови; следовательно, skesur 'свекровь' является исходным термином. Напротив, в греческом термины симметричны, поскольку форма женского рода была преобразована в соответствии с формой мужского рода. В готском также имела место переделка; термины swaihra (м.р.) и swaihra (ж.р.) подверглись взаимной адаптации. Зато в латыни сохранилось древнее соотношение между формой мужского и женского рода: socer / socrus < \*swekuros / \*swekūs; то же и в санскрите: śvaśura-/śvaśtū-.

Рассмотрев приведенный перечень, в котором учтены все основные языки, необходимо сделать допущение, что форма мужского рода \*swekuros образует пару с формой женского рода \*swekūs. Перед нами своеобразное морфологическое явление, которое не имеет аналогов. Нам не известен другой пример противопоставления форм мужского и женского рода, которое имело бы вид альтернации \*-kuro-/-kū- с двойной аномалией. Ведь не существует таких форм женского рода на -ū-, которые были бы образованы от формы мужского рода на -o- в обычном случае мы бы ожидали форму женского рода на -ā- или на -ī-. Кроме того, различие в формах рода не влечет за собой и не может объяснить вариативность слоговой структуры: \*-kuro- и \*-kū-.

Однако рассмотрим форму женского рода \*swekūs сама по себе. Она была бы аномальна, если бы была образована от формы мужского рода, однако можно допустить, что это независимая форма, поскольку имеется тип форм женского рода на ū, например вед. vadhū- 'молодая жена'. Этот факт заставляет задуматься над тем, не является ли исходным термином форма женского рода \*swekū-, а вторичным — форма мужского рода \*swekuros. Такая гипотеза объяснила бы вариации, имевшие место в нескольких языках. Мы постулируем, что \*swekū- является исконной формой прежде всего потому, что она засвидетельствована в виде соответствий в индо-иранских языках, латыни, славянских языках и в армянском, а также потому, что она не могла быть образована от формы мужского рода, ибо подобная модель словообразования нигде больше не обнаружена. Напротив, ряд признаков заставляет полагать, что обозначение «свекра» претерпело различные изменения. Как мы убедились, так обстоит дело в армянском языке, где «свекор» обозначается как skesr-ayt 'муж свекрови'. В славянских языках форма мужского рода svekū 'свекор' представляет собой вторичное образование от формы женского рода. Готская форма swaihra 'свекор' также, вероятно, была образована от древней формы \*swek-, т.е. от основы женского рода, а не от \*swekur-.

Однако если мы полагаем, что добрались до исторической истины, постулировав в качестве исходной форму женского рода \*swekū- 'мать мужа', то все-таки еще не даем настоящего объяснения этого термина. Мы даже еще дальше от истины, чем в случае принятия за исходную форму мужского рода \*swekuro-. Действительно, если рассматривать слово \*swekuros само по себе, то можно подумать, что перед нами композит, в котором первым элементом мог бы быть \*swe-, т.е. тот же элемент, который присутствует в обозначении «сестры». Второй элемент может показаться формой, близкой к гр. kúrios (κύριος), скр. śura 'учитель; тот, кого слушаются'. В таком случае свекор рассматривается и обозначается как глава семьи. Однако в этой гипотезе остается необъясненной форма женского рода \*kū-; единственной закономерной формой является гр. -kura, но она вторична. Одно это соображение делает наш анализ недостоверным, тем более при допущении, что исходной формой является \*swekū-. Впрочем, первичность обозначения «свекрови» понятна: мать мужа играет более важную роль в жизни молодой жены, чем отец мужа; свекровь является центральной фигурой в доме. Но это не объясняет взаимоотношения терминов. Таким образом, формально соотношение \*swekuro- и \*swekū- остается неясным.

Индоевропейское обозначение «деверя» (брата мужа) следует реконструировать в виде \**daiwer* на основе следующих форм: скр. *devag-*, арм. *taugr*, гр. *dāēr* (*δαῖρ*), лат. *leuir* (*l-* вместо *d-*, вероятно, диалектного происхождения), ст.-слав. *deveru*, лит. *dieveris*, д.-в.-н. *zeihug*. Древность термина очевидна, но его смысл ускользает от нас. Форма \**daiwer-* не поддается никакому анализу; нельзя найти такой индоевропейский корень, от которого могло бы быть образовано это существительное, хотя оно и представляет собой образование на *-r*, что сближает его со многими терминами родства.

Соотносительное обозначение «свояченицы» (сестры мужа) представлено меньшим количеством форм: гр. *galóos* (*γαλόως*), лат. *glos*, ст.-слав. *zǐlǔva*, фриг. *gélaros* (*γέλαρος*) – читай *gélawos* (*γέλαως*), – которое толкуется в глоссах как *ἀδελφοῦ γυνή* ‘жена брата’. Это толкование свидетельствует о том, что данный термин обладал двойной значимостью, соотносясь с сестрой мужа и женой брата. Сюда же, бесспорно, относится и арм. *tal* ‘сестра мужа’, где *t-* появилось на месте древнего *c-* (*ts-*) под влиянием *taugr* ‘брат мужа’. Аналогичное слово в индо-иранских языках отсутствует; тем не менее привлекает внимание наличие строгих соответствий в греческом, латыни, славянских языках, фригийском, а также, по-видимому, в армянском.

С помощью термина *tal* определяются отношения родства между «женами братьев»; это слово употреблялось супругой для обозначения жен братьев своего мужа, которые жили в одном доме согласно патриархальным обычаям. Этот термин во всех языках является пережитком: скр. *yāṭr-*; соответствующая форма в иранских языках должна реконструироваться в виде \**yāθr-*, на что указывает форма пушту *yōr*; фриг. *ia-pater-* (*ιαπατερ-*), гр. *einatéres* (*εἰνατέρες*), лат. *ianitrīces*, ст.-слав. *jetry*, лит. *intė*.

Итак, мы можем реконструировать формы \**yen<sup>0</sup>ter-*, \**yŋter-*, в которых узнаются производные на *-ter*. Однако у нас нет никаких возможностей истолковать значение корня.

\* \* \*

Во всех языках мы обнаруживаем устойчивые обозначения, находящиеся между собой в регулярных соответствиях, но их исходный смысл мы определить не в состоянии. Многие из этих терминов довольно рано были заменены более ясными аналитическими терминами: «брат мужа», «сестра жены» и т.д.

Если эти термины и понятия, которые они обозначают, сопоставить с теми терминами, которые мы рассмотрели выше, обнаруживается любопытная ситуация.

Если мы учтем наличие классификационного родства, то теоретически следует вывод, что одно и то же отношение требует двойного обозначения. Когда мужчина женится на дочери брата своей матери, то его дядя по матери становится его же тестем. Отражается ли подобная ситуация в терминологии? Насколько мы можем судить, ничего подобного не происходит, у нас нет никаких доказательств, что слово \**swekiros* обозначало кого-нибудь еще, кроме ‘свекра’, т.е. отца мужа, может быть, и отца жены в некоторых языках, таких, как латынь или санскрит. Но в греческом мы имеем слово *pentherós*, которое соответствует скр. *bandhu-* ‘родственник’, хотя и с другим суффиксом; в армянском имеются *aneg* ‘отец жены’ и *zok<sup>ca</sup>nc<sup>cc</sup>* ‘мать жены’; оба термина не имеют ясной этимологии; одним словом, нет общеиндоевропейских названий для родственников жены. Здесь необходимо напомнить о том, что отсутствует и общеиндоевропейский термин со значением ‘дядя по матери’. Как мы показали выше, в латыни он обозначается словом, производным от слова со значением ‘дедушка’; в других языках используются различные формы.

Можно предложить две возможные интерпретации. Если рассуждать со всей теоретической строгостью, то можно предположить, что \**swekiros* в далекую доисторическую

эпоху обозначало «дядю по матери», «брата матери», а \*swekrū- — «сестру отца», исторически же засвидетельствованный смысл является результатом переноса. Такая реконструкция строится на одних лишь догадках, без лингвистического обоснования. Или же следует предположить, что эти термины всегда имели то значение, которое обнаруживается в историческую эпоху; они всегда применялись исключительно по отношению к тем родственникам, которых приобретает женщина, входя в новую семью. В таком случае следует предположить, что в сфере свойства рано одержала победу патриархальная система; она стала единственно возможной и привела к исчезновению в данной группе терминов каких-либо следов двойственного положения всех свойственников в рамках классификационного родства.

Из двух гипотез вторая кажется более приемлемой. Во всяком случае, имеется достаточно доказательств того, что в номенклатуре кровного родства родственные связи устанавливались по материнской линии, так что последующие свидетельства не ставят под сомнение сам принцип интерпретации.

## Глава 6

### МОРФОЛОГИЧЕСКАЯ СТРУКТУРА И СУФФИКСАЛЬНОЕ СЛОВООБРАЗОВАНИЕ ТЕРМИНОВ РОДСТВА

*Резюме.* – Ясно выраженное единство индоевропейской терминологии родства с морфологической точки зрения является следствием существования классификационного суффикса *\*-ter* (или *\*-er*), который не только характерен для большого числа наиболее древних терминов (*\*pāter* и т.д.), но и сохраняется в более поздних новообразованиях и формах, подвергшихся морфологической перестройке.

Термины, обозначающие социальные общности – род, фратрию, племя, – даже если они разнятся от языка к языку, часто образуются от корней, которые обозначают общность рождения: гр. *génos* ‘род’, *phráttra* ‘фратрия’, *phulḗ* ‘фила’, лат. *gens* ‘род’, *tribus* ‘триба’.

Суффикс *\*-w(o)-/-wo-*, будучи менее специфическим, чем *\*-ter*, а также и менее изученным, по-видимому, первоначально имел значение гомостатмической\* близости: *\*pāter* ‘отец’ – гр. *patrō(u)s*, скр. *pitṛvya-* ‘брат отца’. Аномалии, которые обнаруживаются, например, в гр. *patruíos* ‘отчим’, скр. *bhrātrvya-* ‘сын брата’, затем ‘двоюродный брат’ > ‘враг’, не могут заставить нас усомниться в древности значения данного суффикса; мы должны толковать отклонения в развитии его значения, сообразуясь каждый раз с той конкретной системой, в которую вписываются те или иные формы.

После того как мы рассмотрели термины, с помощью которых можно восстановить общую структуру родственных отношений, необходимо заняться рядом вопросов, относящихся к форме этих терминов, рассматриваемой в связи с их значимостью. Действительно, имеются такие особенности в морфологическом строении терминов этой группы, которые придают ей значительное единство. А именно, существует ряд суффиксов, характерных для терминов родства; это могут быть суффиксы, которые в других словах не употребляются, или же суффиксы, которые в составе терминов родства приобретают особые значения.

Среди таких суффиксов упомянем прежде всего суффикс *-ter* или *-er*, который по преимуществу является суффиксом терминов родства. Он не только участвует в образовании нескольких наиболее древних терминов этого вида, но и сохраняет свое значение после возникновения диалектной дробности, оставаясь при этом продуктивным. О первоначальном виде этого классификационного суффикса дает представление финаль, общая для четырех основных терминов родства, которые не поддаются дальнейшему анализу: *\*pāter*, *\*mātēr*, *\*dhugh(ə)ter*, *\*bhrāter*; кроме того, она фигурирует также в термине свойства *\*uen(ə)-ter* ‘жена брата мужа’.

Эти слова исконные, не поддающиеся анализу; данная финаль присутствует в них постоянно, и из них она и была извлечена со своей собственной значимостью. Затем она была распространена и на новые обозначения, по крайней мере в части языков: *\*nepōt-*

\* Одного уровня, одного положения. – *Прим. ред.*

‘племянник’ или ‘внук’ имеет вторичную форму \*nepter, которая проникла в формы склонения слова parāt- в индо-иранском; об этом свидетельствуют форма аккузатива скр. partāram и основа косвенных падежей в авестийском parəbr-, которая является рефлексом \*partṛ-.

‘Зять’ обозначается в санскрите словом jāmātar-, в авестийском — zāmātar-. Соответствующие формы в других языках также имеют финаль -r, хотя основа представлена в различных вариантах: лат. gener, гр. gambros. Какова бы ни была индивидуальная история этих форм, все они происходят от одного корня с расширением -er или -ter, а вторичность -r- доказываемая тем, что в авестийской номенклатуре наряду с zāmātar- ‘зять’ имеется zāmaoya (-\*zāmauya), вероятно, ‘брат зятя’, рефлексом которого в современном пушту является zīm ‘зять’.

Термины, родственные лат. avus, avunculus, которые в кельтских языках обозначают «дядю по матери»: вал. ewythr, брет. eontr, восходят к \*awontro-; в составе основы проглядывает все тот же суффикс -ter.

Вспомним, наконец, термин \*daiwer ‘брат мужа’, лат. leuii и т.д., всегда выступающий с суффиксом -er.

Итак, мы видим, что образования на -ter или -er с самого начала связаны с терминологией родства. Этот вид деривации сохранил свою продуктивность и в ходе истории распространился на другие члены рассматриваемого лексического класса. Одним из самых ярких примеров такого распространения являются в иранском ареале факты среднеперсидского и новоперсидского языка, в котором этот суффикс, исчезнув в результате падения конечных согласных, был восстановлен вторично. Такие древние слова, как pitar- ‘отец’, mātar- ‘мать’, brātar- ‘брат’, duxtar- ‘дочь’, в результате фонетического развития дали pit, māt, brāt, duxt, но затем была восстановлена специфическая финаль -ar и формы современного персидского языка имеют следующий вид: pidar, mādar, brādar, duxtar, отсюда по аналогии и pusar ‘сын’ (вместо pus). Этот процесс морфологической перестройки начался в среднеперсидском. Мало суффиксов сохранили подобную живучесть.

Есть и другое доказательство древности данного способа словообразования; оно содержится в одном из наиболее древних терминов с данным суффиксом; этот термин, означающий ‘дочь’, был обнаружен в языке, индоевропейский характер которого получил надежное обоснование в рамках хетто-лувийской семьи языков. Речь идет о ликийском языке, в котором ‘дочь’ обозначается как sbatru (аккузатив ед. ч.). Не все фонетические детали реконструкции пока ясны. Тем не менее можно предположить, что начальная группа sb- в ликийском восходит к древней группе \*dw-, если основываться на параллели со словом или с элементом сложного слова, который значит ‘два’: лик. sbi < \*dwi. Таким образом, мы можем восстановить протолийскую форму \*dwatr, которая соответствует гр. thugatēr с редукцией гуттуральной согласной между гласными: \*duga- > \*duwa-. Как бы там ни было, в данном случае обнаруживается та же финаль -er или -ter, что и в других языках.

Для характеристики терминов родства, имеющих в своем составе суффикс -ter, оказываются важными особенности и значимость некоторых из их производных.

Выше уже обсуждался вопрос о «фратрии» и о связи между «братом по крови» и «братом по классу», которую помогает выявить этот термин. Фратрия — это группировка определенного ранга, название которой входит в ряд греческих терминов, обозначающих социальные подразделения. Можно указать на следующие три социальные группы в порядке возрастания их важности: génos (γένος), ‘род’, phráttra (φράττρα) ‘фратрия’, phulé (φυλή) ‘фила’; таково тройное деление древнегреческого общества по принципу концентрических кругов.

В древнеримском обществе также имелось три подразделения, но они не совсем

параллельны греческим: сначала идет *gens* 'род', затем *cūgia* 'курия' и, наконец, *tribus* 'триба'. При таком тройном делении латинские и греческие термины первого уровня сопоставимы между собой, а остальные различны; но сама обозначаемая реальность одинакова. Речь идет о таких общностях, которые мы обозначаем следующим образом: клан, фратрия, племя.

Действительно, гр. *génos* и лат. *gens* соответствуют друг другу, хотя и не совпадают полностью. Имеется различие в суффиксальном оформлении: морфологическим соответствием формы среднего рода *génos* является латинская форма среднего рода *genus*, в то время как *gens* представляет собой форму женского рода на *-ti*. Таким образом, между греческим и латынью устанавливается следующее формальное соотношение: *\*genes-/\*genti-*. По своей структуре лат. *genti-* соответствует скр. *jāti-* 'рождение'. Абстрактное имя на *-ti* обозначает 'рождение' и в то же время класс существ, которые объединены между собой «рождением»; этого достаточно для выделения той или иной социальной группы. К той же семье слов принадлежит авест. *zantu-*, которое отличается лишь наличием суффикса *-tu* и которое также обозначает как «рождение» крупное социальное подразделение внутри древнеиранского общества. За исключением суффиксальной вариативности, основные древние языки сходны между собой в том, что принадлежность к одному и тому же «рождению» лежит в основе некой социальной группы<sup>1</sup>.

Что же касается второго подразделения, то латинское слово *curia*, эквивалентное гр. *phratría*, представляет собой термин особого рода, не имеющий соответствий ни в греческом, ни в других языках. Тем не менее в рамках италийских языков форма *cūgia* может быть интерпретирована как *\*co-uiria* 'группа *uirī* (мужей)', если привлечь для сравнения вольскую форму *sovehgiu* с тем же значением. Это слово одновременно обозначает место проведения собраний и крупную социальную группировку римского народа. В отличие от гр. *phratría* термин *curia* не подчеркивает наличия родственных связей между членами данной общности. Это говорит о том, что она сформировалась в более позднее время, что, между прочим, подтверждается и ее ограниченностью италийским ареалом.

Еще труднее установить соотношение между гр. *phulé* и лат. *tribus*. Проблема заключается в этимологической структуре слова *tribus*. Что касается развития значений этих двух терминов, предполагается, что оно было сходным. Уже в античности в трибе (*tribus*) видели объединение *трех* групп. В таком случае этот термин представляет собой композит с *tri-* в качестве первого элемента. Действительно, в истории индоевропейских народов, в частности у греков, известны подобные тройные группировки. Свидетельством наличия трех древних триб у дорийцев является следующий эпитет гомеровского эпоса: *Δωριέες τριχάι(ω)ικες* 'дорийцы, (разделенные) на три *wik-*' (ср. гр. *(w)oikos*, *(w)oikos* 'жилище, дом'). На той территории Греции, где в древности жили дорийцы, одна из областей Элиды называлась *Triphulia* (*Τριφυλία*), что ясно свидетельствует о разделении на «три племени» ее древних жителей. Если это слово значит 'треть (территории)', тогда у нас имелось бы приблизительное соответствие лат. *tribus*. Действительно, вполне возможно, что *tribus*, как и умбр. *trifu*, его единственное соответствие, содержит именную форму *\*bhu-*, точно совпадающую с гр. *phu-* (в *phulé*). Однако у нас нет исторических свидетельств, которые подтверждали бы указанное первичное значение термина. Слово *tribus* уже в древности дало такие важные производные, как *tribunus* 'трибун, глава трибы', далее *tribunal* 'трибунал, возвышение, на котором восседали магистраты' и глагол *tribuo* 'разделять, раздавать', но при этом не наблюдается никакой связи с числом «три».

Среди типов морфологической структуры, свойственной терминам родства, кроме образований с *-ter* и *-er*, следует упомянуть несколько вторичных производных на *-\*w-*

<sup>1</sup> Точный смысл терминов *génos*, *gens*, *zantu-* будет рассмотрен ниже, с. 209 сл.

и \*-ууо-; они тем более заслуживают внимания, что обладают особой функцией и остаются малоизученными. Этот тип представлен в латыни словом *patruus* 'брат отца', 'дядя по отцу', ср. гр. *patrōs* (πάτρως) 'брат отца' из \**patrōw-*, и симметричной формой женского рода *mētros* (μήτρως) 'брат матери'. Со словом *patruus* следует сравнивать существительные с тем же значением: скр. *pitṛvya-* и авест. *tūīrya* < \*(p)itṛvya-; ср.-перс. *afdar* и пушту *trə* 'брат отца', а также д.-в.-н. *fatureo* (нем. *Vetter* < \**fadurwyo* и, вероятно, ст.-слав. *stryi* 'дядя').

Этот деривационный тип существует и в греческом, но значения здесь существенно иные: *patruíos* (πατριός) означает 'отчим', *mētruiá* (μητρυιά) — 'мачеха'; также и в армянском *uawṅa* 'отчим' и *maṅu* < \**mātruvyā-* 'мачеха'.

От имени со значением 'брат' и с помощью того же суффикса были образованы скр. *bhrātṛvya-*, авест. *brātūīrya-*. Однако по поводу смысла этих терминов велись длительные дискуссии. Немногочисленные примеры их употребления в текстах мало что проясняют, поскольку непонятно, имеется ли в виду «сын брата» или «сын брата отца», т.е. имеется ли в виду «племянник» или «двоюродный брат». Относительно значения скр. *bhrātṛvya-* у нас имеется определенное указание Панини, который дает следующее краткое определение: *bhrātur vyas sa*, т.е. производное от *bhrātṛ* 'брат', которое обозначает потомство, также образуется с помощью *-vya-*. Таким образом, кроме обычного производного на *-īya-*, обозначающего 'чьего-либо потомка', имеется образование на *-vya-* с тем же смыслом; отсюда следует, что *bhrātṛvya-* означает 'сын брата', а не 'сын брата отца', как полагали все более поздние авторы. Не вызывает сомнений, что авест. *brātūīrya* (вариант *brātrvya-*, т.е. *brātṛvya-*, ж.р. *brātrvuyā-*) также должно интерпретироваться как 'сын брата', поскольку для обозначения 'сына брата отца' имеется аналитическая форма с прозрачным значением *tūīrya-putra* 'сын *tūīrya*', дяди по отцу. Подтверждение этому находим и в современных иранских языках; в пушту (Афганистан) *wtaṅə* (из \**brāθr(v)ya-*) значит 'племянник', т.е. 'сын брата'.

Приведенные факты представляются бесспорными. Но известно, что скр. *bhrātṛvya-*, кроме значения 'племянник', имеет значение 'соперник, враг', причем последнее хорошо засвидетельствовано. По этой причине некоторые этимологи вслед за Ваккернагелем испытывают колебания в признании того, что значение 'сын брата' является исходным для *bhrātṛvya-*, несмотря на наличие соответствий в иранских языках. По их мнению, слово *bhrātṛvya-* скорее значило 'двоюродный брат' (= сын брата отца), ибо трудно себе представить, что «племянник» может стать «соперником», в то время как соперничество между двоюродными братьями было бы более понятным. У арабов двоюродный брат уподобляется сопернику, врагу. Вообще говоря, такой взгляд представляется чуждым индоевропейскому миру: между *anepsioi* гомеровского эпоса отношения, характерные для двоюродных братьев, оказываются дружескими, далекими от соперничества. Поэтому Ваккернагель полагает, что в слове *bhrātṛvya-* еще в доисторическую эпоху произошел переход от смысла 'двоюродный брат' к смыслу 'племянник'; подобный переход наблюдается и в испанском языке, в котором слово *sobriño*, этимологически 'двоюродный брат', стало в современном языке обозначать 'племянника'.

Все эти соображения представляются нам весьма спорными как в плане реконструкции древнего состояния, так и в плане установления хронологии смыслового развития. Если учитывать лишь достоверные данные, то придется допустить, что в индо-иранском слове *bhrātṛvya-* обозначает 'сына брата', и ничего больше. Что же касается значения 'соперник, враг', то следует отметить, что оно фигурирует только в санскрите. В иранских языках по-своему трактуется соотношение двух понятий. В пушту (Афганистан) имеется термин родства *təbṅ* 'двоюродный брат', который следует анализировать следующим образом: *təṅ* 'дядя по отцу' и и\**rūṅ* 'сын'; исходная форма этого термина реконструируется в виде \**ptərvya-putra-* 'сын брата отца'. Но это слово значит не только 'двоюродный брат', но и 'соперник, враг'. Таким образом, смысл 'враг' оказывается

связанным с аналитическим выражением 'сын дяди по отцовской линии', в то время как 'племянник' обозначается словом *wrāgə* (<\*brāθr(v)ya-); этот термин, как и древнее авест. *brāturya*, не имеет никакого отношения к соперничеству. Об этом ясно свидетельствует указание Паини относительно значения скр. *bhrātṛvya-* 'сын брата, племянник', а не 'двоюродный брат'. Первоначальное соотношение *pitṛvya-* и *bhrātṛvya-* в санскрите предстает в следующем виде: *pitṛvya-* значит 'брат отца', а *bhrātṛvya-* — 'сын брата'. Соответствия этих терминов в иранских языках имеют те же значения. Таким образом, данные формы и их значения следует рассматривать прежде всего на материале индо-иранских языков. Именно на этой основе следует реконструировать, насколько это возможно, соотношение исследуемых терминов в общеиндоевропейском. Эти формы действительно существовали в общеиндоевропейскую эпоху, поскольку за пределами индо-иранских языков мы находим древние соответствия в греческом, латыни и в германских языках, в чем мы убедились выше. Перед нами такая лексическая категория, которую можно считать изначально единой, но которая обнаруживает в то же время и локальные расхождения.

Чтобы дать объяснение этим фактам, необходимо ввести два теоретических соображения, одно из которых относится к номенклатуре терминов родства, другое — к морфологической структуре терминов.

Мы считаем необходимым, в частности, для того чтобы объяснить изменения, происшедшие в ходе истории развития терминов родства, различать отношения между представителями одного и того же поколения, которые мы будем называть гомостатмическими (= отношения одного уровня), и отношения между представителями разных поколений, которые мы будем называть гетеростатмическими (= отношения разного уровня)<sup>1</sup>. Отношения между братьями являются гомостатмическими; отношения между предками и потомками — гетеростатмическими.

В самой структуре терминов родства следует обратить внимание на природу суффикса, если он может обладать, как в нашем случае, дистинктивной функцией. Индоевропейская морфема \*wo-, \*-wuo-, с помощью которой образованы анализируемые нами вторичные производные, по-видимому, указывает на определенную связь с исходным термином. Можно уточнить природу этой связи, рассмотрев функцию данного суффикса в одном из классов первичных отыменных производных; речь идет о прилагательных, обозначающих положение в пространстве, например *ritva-*, *parva-* 'предыдущий, первый'; гр. *deksi-wós*, гот. *taihswa* 'правая (сторона)', гр. *lai(w)ós*, лат. *laeuus*, ст.-слав. *levŭ* 'левая (сторона)'; вед. *viśva-* 'целый', *saṅva-* 'целый, невредимый', лат. *saluus*; вед. *ḡśvá-* 'поднятый, высокий'; авест. *ərəšva* (то же) и т.д. Основываясь на аналогии, мы делаем предположение, что производное на -w- от термина родства должно обозначать близость к обозначаемому последним лицу, особенно тесную связь и в некотором роде гомогенную связь со значением исходного имени.

Этот класс производных терминов родства на \*-w- представлен в индийских языках словами *pitṛvya-* и *bhrātṛvya-*. Но если в этих языках оба термина занимают почти одну и ту же лексическую позицию, то они сильно различаются в своей дистрибуции в индоевропейском ареале: первый термин хорошо засвидетельствован на обширной территории, а второй ограничен индо-иранскими языками. Следует полагать, что первый является исходным термином, а второй был преобразован по образцу первого в результате вторичной ассимиляции, причем только в части ареала своего распространения.

Есть и другие свидетельства, подтверждающие такую относительную хронологию. Формы, которые в западной части индоевропейского ареала соответствуют скр. *pitṛvya-*, демонстрируют, так сказать, процесс становления функции и даже формы суффикса. Это наблюдается, например, в греческом языке, в котором было создано таким путем

<sup>1</sup> Эти термины были предложены в (Veneniste 1965, 15).

несколько производных на *-w-*. Прежде всего укажем на *rát̃rōs* (начиная с Геродота и Пиндара) ‘брат отца’ и *mēt̃rōs* (Гомер, Геродот, Пиндар) ‘брат матери’, производные на *\*-ōu-* от *pat̃ēr* и *mēt̃ēr*. При таком способе словообразования образуются термины, указывающие в общем на наиболее близкого родственника в одном и том же поколении (т.е. вне отношения предков и потомков). В данном случае исходный термин обозначает гомостатмическое отношение. Поэтому ‘брат отца (или матери)’ представляет собой ту степень родства, которой как раз подходит это суффиксальное обозначение; иногда, особенно во множественном числе, оно переносится на всю совокупность самых близких родственников отца и матери. Тот же суффикс, дающий с добавлением тематического гласного основу на *\*-wo-*, обнаруживается с той же функцией в лат. *patruus* ‘брат отца’. Но в латыни, как, впрочем, и в других языках, нет соответствия гр. *mēt̃rōs* ‘брат матери’; для обозначения этой степени родства в латыни используется слово *avunculus*, а в санскрите — *mātula-*. Разнообразие обозначений свидетельствует о разном времени их возникновения. В то время как лат. *avunculus* связано с *avus* и этот древний вид связи повторяется в других языках (ср. выше, с. 157–158), греческие и индийские термины вторичны: гр. *mēt̃rōs*, очевидно, является калькой с *rát̃rōs*, а в скр. *mātula-* (вместо *\*mātura-*) обнаруживается способ словопроизводства, характерный только для индийских языков. Эти термины являются более поздними субститутами некоего индоевропейского термина, который исчез, когда брат матери утерял свое привилегированное положение в сравнении с отцом.

Вероятно, существовала и другая причина исчезновения этого термина. Мы усматриваем ее в довольно сложном процессе конкуренции между двумя суффиксальными образованиями в древнегреческом, что существенно меняет наши представления в общеиндоевропейской перспективе. Кроме термина *rát̃rōs* ‘брат отца’, который по смыслу, но не по форме точно соответствует скр. *pit̃vya-*, в греческом имеется термин *patruíōs*, который по форме соответствует *pit̃vya-*, но имеет другое значение: *patruíōs* значит ‘отчим’. Но в то время, как *pit̃vya-* ‘брат отца’ не имеет в санскрите соответствующей формы женского рода (нет и, без всякого сомнения, не могло существовать формы *\*māt̃vya-*), в греческом наряду с *patruíōs* ‘отчим’ существует форма женского рода *mēt̃ruíá* ‘мачеха, вторая жена отца’. На самом деле в истории греческой лексики первичным термином является *mēt̃ruíá*, засвидетельствованный начиная с Гомера, причем во всех диалектах; для этого термина очень характерны аффективные коннотации и метафорические употребления (мачеха — плохая мать), в то время как форма *patruíōs* появилась поздно и употреблялась редко, являясь чисто описательным термином, созданным по аналогии с *mēt̃ruíá*. Из этого необходимо сделать вывод, что формальное соответствие между скр. *pit̃vya-* и гр. *patruíōs* обманчиво: это — простое совпадение форм, созданных в разное время независимо в двух языках. Единственными терминами, которые мы должны в данном случае учитывать, являются в санскрите форма м. р. *pit̃vya-* ‘брат отца’ и в греческом форма ж. р. *mēt̃ruíá* ‘мачеха’. Способ словообразования на *\*-w(i)yo-* был использован в двух языках сходным, но не тождественным образом; скр. *pit̃vya-* обозначает «наиболее близкого родственника отца, его брата» а в греческом, где это значение передавалось словом *rát̃rōs*, данный суффикс был использован для образования от слова *mēt̃ēr* производного *mēt̃ruíá*, которое обозначает ‘кого-либо, кто заменяет мать’, ‘мачеху’.

Судьба образований на *-w(o)-* или *\*-wyo-* в других языках по причине отсутствия данных, относящихся к древней эпохе, менее известна. Весьма вероятно, что ст.-сл. *stryjǫ* ‘брат отца’ (общеславянский термин, который отсутствует, однако, в русском) является продолжением той же исходной формы, что и скр. *pit̃vya-*, хотя детали фонетического развития остаются неясными. Этот же тип представлен в д.-в.-н. *fetiro* ‘брат отца’; этот термин так соотносится с *ōheim* ‘брат матери’, как в латыни *patruus* соотносится с *avunculus*. В ходе развития верхненемецкого языка в термине *fetiro* совершился

переход от значения 'брат отца' к значению 'сын брата отца', откуда современное нем. *Vetter* 'двоюродный брат'. Но подобная эволюция смысла представляет исключение. Во всех других языках этот термин, как и соответствующая форма женского рода, сохраняет свое гомостатмическое значение.

Рассмотрим теперь другой термин родства с тем же суффиксом, а именно скр. *bhrātṛvya-*, авест. *brātūiya-* (см. выше). Как мы видели, данный термин ограничен индо-иранским ареалом. Одно это уже заставляет думать, что он менее древний, чем *pitṛvya-*. Впрочем, мы знаем теперь, что два термина не равнозначны: *bhrātṛvya-* 'сын брата' обозначает гетеростатмическое отношение в отличие от *pitṛvya-* 'брат отца', который обозначает гомостатмическое отношение. Совпадение морфологической структуры и различие в значении должны быть связаны друг с другом; их следует рассматривать вместе. Причина этого кроется в общей структуре номенклатуры терминов родства.

То, что индо-иранское *bhrātṛvya-* соотносится с иным уровнем родства по сравнению с *pitṛvya-*, обусловлено значением исходного термина. При такой значимости суффикса если бы *pitṛvya-*, производное от *pitṛ-* 'отец' обозначало 'брата отца', тогда *bhrātṛvya-* с тем же суффиксом могло бы, строго говоря, обозначать только 'брата брата', что лишено всякого смысла, по крайней мере в индоевропейском ареале, в котором все братья находятся в одинаковых отношениях между собой. Тогда этот термин стал обозначать другую степень родства: 'сына брата'; подобное смещение на одно поколение имело двоякую цель: прежде всего, оно позволяло отличить «сына брата» от «сына сестры», который именовался совсем по-иному (\**perōt-*; в индо-иранском — *parāt-*); во-вторых, этот термин обозначал понятие более определенно, чем другое производное, *bhrātṛiya-*, согласно Панини, также со значением 'сын брата'; последний термин, будучи двузначным, был вытеснен из употребления. Но когда слово *parāt-* стало одинаково обозначать «сына брата» и «сына сестры», скр. *bhrātṛvya-*, оставшись без употребления, было переистолковано или как 'сын брата отца' или как 'почти брат', что практически было одним и тем же и значило 'двоюродный брат'. Связь с ЭГО снова стала гомостатмической; затем в тех социальных условиях, которые, по-видимому, были характерны только для Индии, родственные связи двоюродных братьев стали ассоциироваться с духом соперничества. Отсюда двойственность значения *bhrātṛvya-* в классическом санскрите: 'двоюродный брат' и 'соперник'.

Подобная эволюция имела место только в индийском ареале. Ничего подобного не наблюдается в иранском, где *brātūiya-* (авест. *brātūiya-* и т. д.), по-видимому, всегда сохраняло свой первоначальный смысл 'сын брата'. Однако подобное столкновение между терминами, означающими 'племянник' и 'двоюродный брат', вновь возникло в современных романских языках, в частности в иберо-романских, где соответствия лат. *peros*, *sobrinus*, *consobrinus*, перестроившись, образовали новую систему<sup>1</sup>.

Итак, в каждом случае необходимо рассматривать не отдельный термин, а совокупность отношений, которые и определяют историю каждого термина. Кроме структуры родственных отношений, свойственных индоевропейскому ареалу вообще, необходимо признать существование в каждом языке в определенную эпоху особой структуры, которая должна интерпретироваться в рамках собственных категорий. Взяв за исходный как раз термин *bhrātṛvya-* 'сын брата', представленный в индийской традиции, мы можем реконструировать условия перехода к значению 'двоюродный брат', затем к значению 'соперник', характерное для классического санскрита. Больше, чем какая-либо иная группа лексем, термины родства требуют комбинированного использования двух методических приемов: структурного подхода к номенклатуре в целом и уровневого подхода к каждому языку и каждому конкретному обществу.

<sup>1</sup> См. указанную выше статью (Benveniste 1965).

## Глава 7

### СЛОВА, ПРОИЗВОДНЫЕ ОТ ТЕРМИНОВ РОДСТВА

*Резюме.* — В греческом языке возник ряд новых обозначений родственных связей: *huiōnós* ‘внук’, *páppos* ‘дедушка’, *adelphidoús* ‘племянник’, которые, как и термин *adelphós*, пришедший на смену слову *phrátēr* (см. выше, гл. 1), свидетельствуют о переходе от классификационной системы родства к системе описательной.

В латыни имеются три прилагательных, производных от слова *pater*. Только одно из них является общеиндоевропейским, это — прилагательное *patrius* ‘отцовский’, соотносительное с *\*pater* в его наиболее древнем «классификационном» смысле (*patria potestas* ‘отцовская власть’); известно, что соответствующее прилагательное со значением ‘материнский’ — *\*matrius* — отсутствует, да оно и не могло бы возникнуть. Напротив, прилагательному *maternus* ‘материнский, принадлежащий матери’ соответствует прилагательное *paternus* ‘отцовский, принадлежащий отцу’, которое также относится к плану межличностных отношений: *amicus paternus* — это ‘друг моего отца’. Что же касается прилагательного *patricius* ‘патрицианский’, то в нем обнаруживается суффикс, характерный для производных, обозначающих в латыни общественные функции (ср. *tribunicus* ‘связанный с положением трибуна, относящийся к трибуну’ и др.), и поэтому оно соотносится не с *pater* ‘отец’, а с *patres* ‘сенаторы, сенат’, букв. ‘отцы’.

В греческом языке противопоставление прилагательного *pátrios*, с одной стороны, и *patróios* (Гомер, Геродот) / *patríkós* (аттическая форма) ‘отцовский, отчий’ — с другой, точно соответствует латинской оппозиции *patrius* : *paternus* и свидетельствует о сходной эволюции понятия ‘отец’. (Форма *métrōios*, производная от *métrōs* ‘дядя по матери’, а не непосредственно от *mētēr* ‘мать’, хранит воспоминание об особой ‘роли брата матери’ в древности.)

При исчерпывающем описании истории терминов родства в индоевропейских языках необходимо пользоваться не только засвидетельствованными терминами, но и менее прямыми указаниями, которые иногда оказываются весьма поучительными, как, например, производные от некоторых терминов родства.

Выше (с. 161–162), перечисляя слова со значением ‘внук’, мы не останавливаясь на этом факте подробно, указали, что в греческом наряду со словом *\*nepōt* имелось новое производное, *huiōnós* (*υἱωνός*), которое не соответствует ни одному термину в других языках. Термин *huiōnós*, производный от *huiós* ‘сын’, употреблялся, начиная с Гомера и не обнаруживал вариативности смысла. А *rgiōi* подобное производное должно побудить нас задать следующий вопрос. Вторичные производные на *-ōno-* (*-ωνο-*) представлены немногочисленными словами с неясным смыслом; непонятно, почему именно с помощью этого суффикса было образовано производное от *huiós*.

Тем не менее имеются два-три термина, структура которых может нам кое-что объяснить; это прежде всего *oībōs* (*οἰβός*) и *korōnē* (*κορώνη*), два названия птиц. Слово *oībōs*, которое можно, по-видимому, соотнести с лат. *avis* ‘птица’, обозначает крупную хищную птицу, по полету которой производились гадания. *Korōnē* ‘ворона’,

ср. лат. *corvus* 'ворон', относится к тому же словообразовательному типу. Сюда же можно отнести и *khelōnē* (χελώνη) 'черепаха', дублетную форму к *khélus* (χέλυς).

На основе этих двух-трех примеров можно сделать вывод, что с помощью суффикса *-ōnos* от корневого имени образовался дублет с увеличительным оттенком. Напротив, слову *huiōnós* на первый взгляд следует приписать значимость диминутива. Однако такое противоречие возникает в результате того, что мы неправомерно обобщаем знакомое нам понятие 'внук', фр. *petit-fils* букв. 'маленький сын'. Обозначение родственных связей с помощью слов *petit* и *grand* традиционно, но произвольно; по-французски мы говорим *petit-fils*, а по-английски *grand-son*, как и *grand-father* 'дедушка'; и «внук», и «дедушка» отстоят от говорящего на один шаг дальше по сравнению с «отцом» и «сыном». Вероятно, так же следует понимать и *huiōnós*, который по отношению к ЭГО является *grand-fils*. Таким способом можно согласовать смысл *huiōnós* со смыслом других слов с той же морфологической структурой. Впрочем, 'внук' обозначается и другим словом, употребительным в аттическом диалекте, в то время как *huiōnós* является принадлежностью скорее ионийского диалекта; речь идет о слове *huidōûs* (υἰδοῦς) (Платон, Ксенофонт) 'сын сына', образованном по модели *adelphidoûs* (ἀδελφιδοῦς) 'сын брата'.

Итак, проанализируем столь важный факт, как новое обозначение 'внука' в греческом. Его появление обусловлено общим изменением системы терминов родства, которое имело место в греческом.

Если рассмотреть греческую систему в целом, наиболее значительным изменением было появление нового термина для обозначения «брата»; поскольку *phrátēr* имеет классификационную значимость, оно было заменено на *adelphós* (см. выше, с. 149–150). Одновременно индоевропейское название 'дедушки' \**awos* было вытеснено; к тому же этот архаический термин был связан через производную форму с наименованием 'дяди по матери'. Ни тот, ни другой термин не оставили следов в греческом. Соответственно исчезло и наименование 'внука'. Подобно тому как \**awos* обладал двойной значимостью и обозначал два вида отношений в зависимости от того, устанавливалось ли родство по отцовской или по материнской линии, так же и соотносимый с ним термин \**perot-* колебался между смыслом 'племянник' (сын сестры) и смыслом 'внук' (сын сына).

В греческой системе отражается переход от одного типа обозначения к другому: все термины родства обнаруживают тенденцию закрепляться в одном значении исключительно описательного характера. По этой причине название 'брата' было заменено на слово, означающее 'единоутробный'. Таким образом, получает объяснение вариативность терминов, обозначающих 'дедушку', или такой аналитический оборот, как 'отец моего отца' (Ил. 14, 118), 'отец матери' (Од. 24, 334), или же описательные композиты *metropátor* (μητροπάτωρ) 'дед с материнской стороны', *patropátor* (πατροπάτωρ) 'дед со стороны отца' (Гомер, Пиндар) или просто *pápros* (πάππος), ласковое обращение к дедушке в разговорной речи без различия отцовской или материнской линии. Также и обозначение 'племянника' — *adelphidoûs*, 'племянницы' — *adelphidé* было образовано от названия «брата». Но в этой новой номенклатуре «племянник» и «внук» представляют собой два различных вида родственных связей, и подобно тому, как название 'племянника' было переделано в 'сына брата' — *adelphidoûs*, так же и название 'внука' было переделано в 'сына сына' — *huidōûs*. Элиминация древних названий 'внука', с одной стороны, и 'брата' и 'сестры' — с другой, повлекла за собой перестройку номенклатуры родства в греческом.

Таким образом, мы отмечаем, что, несмотря на архаичность названий родственников жены, лексика греческого языка позволяет нам увидеть обновленную систему. Когда была отброшена классификационная система родства, пришлось образовывать описательные термины.

Напротив, латинские термины родства унаследованы из глубокой древности; в древнеримском обществе родственные связи характеризуются преобладающей ролью

отца, что придает обществу «патриархальность». Терминология оставалась стабильной; сама форма латинских терминов также дает нам возможность заглянуть в более древнюю предысторию, чем греческие термины. Консервативный характер латыни проявляется и в морфологии, и в лексике. Конечно, в данном случае, как и в других сферах лексики, в латыни с помощью древних элементов была создана новая терминология. Однако, анализируя латинскую систему, можно без особого труда обнаружить обломки намного более древней системы, по которым она и восстанавливается.

Если мы теперь обратимся к производным от названия 'отца', то наше внимание привлечет одно из них, которое существует в нескольких языках в тождественной форме и возникновение которого следует отнести к общеиндоевропейской эпохе; это — прилагательное лат. *patrius*, скр. *pitrua-*, гр. *pátrios* (πάτριος).

Мы уже говорили о том, что нет соответствующего прилагательного, производного от обозначения 'матери'. Это различие объясняется взаимным положением отца и матери. Существование прилагательного, указывающего на нечто, принадлежащее отцу, относящееся к нему, оправдано тем, что в данном обществе только отец может чем-то обладать. В древних законах Индии об этом говорится прямо: мать, супруга, рабыня не владеют ничем. Все, что у них имеется, принадлежит хозяину, которому принадлежат и они сами. Таково неизменное положение мужчины и женщины; тогда становится ясным, почему во всех языках отсутствует прилагательное *patrius*.

Тем не менее в латыни имеется специальное прилагательное, производное от имени со значением 'мать': *maternus* 'материнский'. Сама форма этого слова поучительна. Засвидетельствованная уже в самых древних текстах и являющаяся результатом фонетического развития \**māterinus*, она характеризуется суффиксом *-ino-*, который имел совершенно конкретное употребление в общеиндоевропейском и в латыни, обозначая материал; гр. *phēginos* 'дубовый', производное от *phēgós* 'зимний дуб', *láinos* 'каменный' от *láas* 'камень', *anthinós* 'цветочный' от *ánthos* 'цветок', лит. *auksinas* 'золотой' от *auksas* 'золото'; лат. *eburnus* 'из слоновой кости' от *ebur* 'слоновая кость' и др.

С самого начала *maternus* употребляется в паре с *patrius*, отсюда такие употребления, как *non patrio sed materno nomine* 'по имени матери, а не отца'. Различие в морфологической структуре создавало условия для новообразования по аналогии, и очень рано по модели *maternus* было образовано новое прилагательное *paternus*. В ходе развития языка прилагательные *paternus* и *patrius* сначала сосуществовали; затем первое начало преобладать и в конце концов совсем вытеснило второе, которое сохранилось лишь в романских языках<sup>1</sup>. Возникает вопрос, только ли по причине аналогии с *maternus* победило прилагательное *paternus*, ибо, как отметил Ваккернагель, в некоторых сочетаниях с самого начала употреблялось исключительно прилагательное *paternus*, в частности в качестве определения таких существительных, как *amicus* 'друг', *hospes* 'гость', *seruus* 'раб'; в этих случаях никогда не использовалось *patrius*. «Причина такого употребления не ясна», — добавляет Ваккернагель и этим замечанием и ограничивается. Отметим здесь же, что в греческом имеет место тот же процесс, о чем мы будем говорить ниже, и употребляется новое производное *patrikós* (πατρικός), также исключительно со словами, обозначающими «друга», «товарища» и т. п. Эти сочетания, вероятно, сыграли решающую роль, надо только выяснить, каким образом и почему.

С того момента, как древнее *patrius* и новообразование по аналогии *paternus* стали употребляться одновременно, они обнаружили тенденцию как-то дифференцироваться. *Patrius* употребляется исключительно в таких освященных узусом выражениях, как

<sup>1</sup> История развития этих слов составила предмет статьи Ваккернагеля (W a s k e r n a g e l 1916, 40 сл.), перепечатанной в (W a s k e r n a g e l 1953, Vd. 1, 468 сл.) в которой содержатся тонкие наблюдения над производными от терминов родства.

*patria potestas* ‘отцовская власть’; в этих случаях никогда не употребляется *paternus*. Но говорили только *paternus amicus* ‘друг отца’. *Patria potestas* – это власть вообще, которой обладает лицо, выступающее в роли отца. В случае же *amicus paternus* ‘друг моего отца’ отношения совсем иные. Действительно, *paternus* в сочетании с *hospes*, *amicus*, *servus* указывает на личное отношение между двумя людьми и относится к отцу определенного индивида. Таким образом, различие между *patrius* и *paternus* определяется как различие между прилагательным, означающим *род*, и прилагательным, означающим *вид*. См., например, у Тита Ливия: *odisse plebem plus quam paterno odio* (II, 58, 5) ‘он ненавидел плебс больше, чем его собственный отец’. Теперь понятна причина создания прилагательного *paternus*. Оно было создано по образцу *maternus* по той причине, что индоевропейское \**patrjos* относилось не к отцу как физическому лицу, а к отцу в классификационной системе родства, к \**patēr*, к которому взывали подобно тому, как взывают к *dyauspita* и *Jupiter* ‘Юпитеру’. Напротив, *maternus* указывает на отношение физической принадлежности; если следовать значению суффикса, то это прилагательное буквально значит ‘из того же материала, что и мать’. Дублет к слову *patrius* – образованное по образцу *maternus* прилагательное *paternus* – был создан для того, чтобы точно обозначить отношение к отцу как физическому лицу, к непосредственному предку того, кто говорит или о ком говорят.

В той же латыни кроме *patrius* и *paternus* имеется третье прилагательное, производное от *patēr*: *patricius* ‘патрицианский’, т. е. ведущий свое происхождение от знатных, свободных родителей. К образованиям на *-icius*, характерных для латыни, относятся прилагательные, образованные от наименований общественных должностей: *aedilicius* ‘эдилский’, *tribunicus* ‘связанный с положением трибуна’, *praetoricus* ‘преторский’.

Итак, каждое из трех прилагательных обозначает разные понятия: *patrius* – это классификационный и концептуальный термин, *paternus* – это описательный термин, обозначающий межличностные отношения, а *patricius* соотносится с социальной иерархией.

В греческом языке прилагательные «материнский» и «отцовский» имеют особую морфологическую структуру: *mētērōios* (μητρῴος) и *patrōios* (πατρῴος). Кроме прямого употребления *patrōios* входит в состав композита *patroûkhos* (πατροῦχος) из *patrōio-okhos* (πατρῴο-οχος); этот термин имеет значение ‘единственная дочь-наследница’, которая как юридическое лицо называется *epiklēros* (ἐπίκληρος). Когда дочь оказывается единственным потомком, не имея возможности наследовать имущество согласно греческим законам, этот случай является объектом многочисленных юридических предписаний, зафиксированных в законах Гортины, которые составлены так, чтобы наследство оставалось в семье; *patroûkhos* значит буквально ‘владеющий отцовским имуществом’.

В уже упоминавшейся статье Ваккернагель отмечает, что *mētērōios* ‘материнский’ производно не от *mētēr* ‘мать’, а от *mētērōs* ‘брат матери’. По модели *mētērōs* → *mētērōios* от слова *patrōs* ‘брат отца’ было образовано прилагательное *patrōios*. Ваккернагель больше не возвращался к этому вопросу. Однако странно, что прилагательное со значением ‘материнский’ в греческом значит буквально не ‘принадлежащий матери’, а ‘принадлежащий родственнику матери’; это не самый естественный способ выразить данное понятие. Поэтому необходимо рассмотреть случаи употребления этого прилагательного в текстах. У Гомера один-единственный раз употребляется *mētērōios* (в гомеровских поэмах чаще говорится об отце, чем о матери), но этот пример весьма поучителен. Автолик обращается к своей дочери и зятю по поводу их новорожденного сына, которого он назвал Улиссом: *ἄπότη' ἀν ἠβήσας μητρῴϊον ἐς μέγα δῶμα ἔλθῃ* (Од. 19, 410) ‘А когда подрастет он, Если в дом материнский большой на Парнасе придет...’ (пер. В. Вересаева). В устах Автолика ‘материнский дом’ – это обязательно дом брата или

отца матери, т. е. дом той семьи, из которой вышла мать. Подобное употребление слова *mētērōios* наглядно выявляет связь с *mētērōs* в значении 'родственник со стороны матери'; это прилагательное относится к имуществу матери, которое на самом деле принадлежит ее ближайшим родственникам.

Теперь посмотрим, как прилагательное *patrōios*, многочисленные примеры употребления которого содержатся в гомеровских поэмах, соотносится в текстах с прилагательным *patrios*, которое, хотя и отсутствует у Гомера, тем не менее является древним словом. Употребление *patrōios* в гомеровском эпосе хорошо иллюстрирует его специфическую значимость. Оно обнаруживается в таких выражениях, как *skēptron patrōion* 'отцовский скипетр' (Ил. 2, 46 и др.); *témenos patrōion* 'земельный надел отца' (Ил. 20, 391); *patroia mēla* 'овцы отца' (Од. 12, 136); наконец, оно часто встречается в сочетаниях *xeinoi patrōioi* 'гости отца' (Ил. 6, 231 и др.), *hetairoi patrōioi* 'товарищи отца' (Од. 2, 254 и др.). Итак, с одной стороны, оно сочетается с именами объектов, которые находятся во владении (*skēptron*, *témenos*, *mēla*), с другой — с именами, обозначающими социальные отношения. Особенно показательно сочетание *patrōion ménos* (Ил. 5, 125), которое в данном контексте значит 'боевой зазор *твоего отца*'. У Геродота *patrios* и *patrōios* сосуществуют: *patrioi theoi* 'боги отцов' (I, 172), *nómoi* 'законы' (II, 79, ср. Фукидид IV, 118), *thesmoi* 'установления' (III, 31), но *patrōia khrēmata* 'отцовское добро' (I, 92), *patrōioi douloi* 'рабы отца' (II, 1) и т. д. Таким образом, различие между двумя прилагательными совершенно тождественно различию между *patrius* и *paternus* в латыни. Определение *patrios* значит 'отцовский, идущий от предков' и относится к божествам, почитаемым данным родом, к законам, принятым предками на вечные времена. Прилагательное же *patrōios* относится к тому, что принадлежит лично отцу: состояние, рабы. В результате неизбежного, хотя и окказионального, расширения значения *patrōios* иногда может соотноситься с лицом, которое старше отца, но это всегда должен быть предок данного лица; например, у Геродота *patrōios táphos* 'семейный склеп' (II, 136; IV, 127).

Третье прилагательное, *patrikós* (*патрикós*), возникло в аттическом диалекте и уже в историческую эпоху вытеснило *patrōios*, термин ионийского диалекта и поэтического языка. Действительно, *phílos patrikós* (подобно *amicus paternus*), *xénos patrikós*, *hetairos patrikós* значат 'друг, гость, товарищ *моего отца*'.

Итак, пара прилагательных лат. *paterne/maternus*, гр. *patrōios/mētērōios* имеет сложную историю; два термина не были симметричны и не могли быть таковыми. В латыни более древний термин *maternus* 'материнский' предполагает физическую, материальную принадлежность; прилагательное *paterne* было создано с целью различения *pater* как юридического лица и *pater* как физического лица. В греческом *mētērōios* 'материнский' было образовано от *mētērōs* 'брат матери', ибо то, что имеет отношение к матери, не является ее собственностью, а просто соотносится с ней; по материнской линии наиболее важным родственником был ее брат, т. е. дядя. Таким образом, выявляется тесная связь между отношением деривации и определенными типами родства.

Итак, мы выяснили, что прилагательное *patrius* связано только с классификационным типом родства. Когда же стал преобладать личностный тип родства, возникла необходимость характеризовать его новыми прилагательными, которые образовались независимо в каждом языке и не находятся в строгих соответствиях друг с другом. Вместе с тем структура прилагательного *mētērōios* косвенно свидетельствует о важной роли дяди со стороны матери. Эти частные особенности позволяют увязать друг с другом ряд выводов, которые делаются на основе рассмотрения истории развития самих этих терминов.

\* \* \*

Взаимоотношения рассматриваемых терминов, как и их этимологические значения, весьма поучительны: терминология родства в индоевропейских языках свидетельствует о наличии нескольких состояний, сменявших друг друга, и в значительной мере отражает те изменения, которые претерпело индоевропейское общество.

Это общество относится, конечно, к патриархальному типу, что никем не оспаривается. Но в данном ареале, как и в других частях земного шара, ряд признаков указывает на наложение друг на друга разных систем родства, а именно на остатки таких родственных связей, в которых доминирующую роль играл дядя по матери.

Исторические данные свидетельствуют о компромиссе между этими двумя типами родства, но система родства по отцовской линии начинает явно преобладать, причем довольно рано. Однако сохраняются явные следы особой роли дяди по матери. Особое отношение между сыном сестры и братом матери во многих социумах сосуществует с близкими отношениями между потомками по отцовской линии.

В собственно терминологическом плане следует различать два ряда обозначений: классификационные и описательные.

Там, где сохранилась система, унаследованная от общеиндоевропейского состояния, она характеризуется наличием терминов классификационного родства, которые обнаруживают тенденцию к исчезновению, уступая место описательным терминам. В тех или иных социумах подобное изменение происходило с большей или меньшей быстротой и достигало той или иной степени завершенности. Доказательства тому имеются в соответствующей терминологии, особенно это касается греческого языка. В греческом наблюдается сложная ситуация, потому что, с одной стороны, в нем сохранились архаические термины вроде *daḗr* 'брат мужа' или *gálōs* 'сестра мужа'; с другой — в нем наблюдается переход от одного типа обозначений к другому, поскольку сосуществуют два разных слова для обозначения брата: *phrátēr* и *adelphós*. В пределах одной и той же номенклатуры совмещаются индоевропейское наследство и греческие инновации, что свидетельствует об изменении, приведшем к созданию терминов описательного типа.

Тем не менее следует остерегаться устанавливать слишком строгие корреляции между изменениями, имевшими место в обществе, и теми изменениями, которые происходили в терминологии, и наоборот, между стабильностью словаря и стабильностью общества. На основе возникновения нового термина никогда не следует сразу делать вывод об обновлении самого социального установления, так же как на основе устойчивости обозначения нельзя делать вывод об устойчивости родственных связей. Всегда следует учитывать следующие три момента: 1) термин родства может продолжать существовать, в то время как его этимологический смысл, который обуславливал первоначальное его положение в системе, может стереться; например, лат. *avunculus*, порвав связи с *avus*, продолжает существовать в виде фр. *oncle*; 2) старый термин может замениться более ясным обозначением, при этом положение означаемого не меняется; старофранцузское слово *avelet* 'внук' исчезло, будучи вытесненным *petit-fils*; уже в наши дни *bru* 'невестка, сноха' уступает место слову *belle-fille*; 3) изменение может произойти в результате каких-то локальных процессов, которые часто нам неизвестны; так обстоит дело с рядом терминов родства в армянском языке, которые не обнаруживают соответствий в других языках. Их относят к «субстратному языку», на котором говорило древнее население, перешедшее затем на индоевропейский язык. Сама по себе эта гипотеза представляется правдоподобной, хотя до сих пор ее не удается доказать. Можно предположить, что в прошлом субстрат являлся фактором многочисленных изменений и инноваций. И это неудивительно. Удивительно иное: несмотря на всякие случайности исторического развития индоевропейских языков, живущих в течение долгих веков независимой жизнью, они сохранили терминологию родства в таком виде, что ее одной было бы достаточно, чтобы доказать генетическое родство этих языков, поскольку до сих пор в ней сохраняются свидетельства общности их происхождения.

# Книга третья

## СОЦИАЛЬНЫЕ СТАТУСЫ

### Глава 1

#### ТРОЙНОЕ ДЕЛЕНИЕ СОЦИАЛЬНЫХ ФУНКЦИЙ

*Резюме.* – Индо-иранские, греческий и итальянские языки, в которых обнаруживаются ряды параллельных терминов с часто прозрачной, хотя и различной этимологией, свидетельствуют об общем индоевропейском наследии; в этих языках сохранились следы общества, структура и иерархия которого определялась тремя основными общественными функциями – жреца, воина, земледельца.

Согласно данным индо-иранских языков, индоевропейское общество делилось на классы в соответствии с тремя родами деятельности: жрецы, воины и земледельцы. В ведийской Индии эти классы назывались *varṇa* ‘цвет, краска’. В Иране – словом *rišta* ‘ремесло’, этимологический смысл которого также ‘цвет’. Это слово следует понимать именно в его буквальном смысле, речь идет действительно о цвете. В Иране три класса различались между собой цветом одежды: белый цвет для священников, красный – для воинов, синий – для земледельцев; здесь мы находим одно из проявлений глубинного символизма, который ведет свое происхождение из древних классификаций, известных во многих космологиях; в них определенная жизненно важная деятельность ассоциируется с тем или иным цветом, который в свою очередь связывается с той или иной стороной света.

Сами классы и их члены имеют разные названия в Индии и в Иране:

Индия	Иран
1 <i>brahmán</i> ( <i>brāhmaṇa-</i> )	1' <i>āθravan</i>
2 <i>ṣṣattriya</i> ( <i>rājanya</i> )	2' <i>raθaēštā</i>
3 <i>vaiśya</i>	3' <i>vāstryō fšuyant</i>
(4 <i>sūdrá</i> )	(4' <i>hūiti</i> )

Наименования не находятся в соответствиях друг с другом; тем не менее это одна и та же организация, а способ классификации основан на одних и тех же различиях. Мы должны исследовать как собственное значение этих терминов, так и их взаимоотношения в рамках социальной системы.

Дадим краткий обзор лексических значений терминов двух языков.

- Индия: *brahmán*: жрец, исполнитель священных, религиозных обрядов;  
*ṣṣattriya*: лицо, наделенное военной властью (обладающее властью *gāj*);  
*vaiśya*: человек, принадлежащий *viś*, роду, что равнозначно ‘человеку из народа’.
- Иран: *āθravan*: жрец (этимология неясна);  
*raθaēštā*: воин; собственно говоря, ‘тот, кто стоит на колеснице; воин на колеснице’;  
*vāstryō fšuyant*: предварительный перевод: ‘тот, кто занимается пастьбой’ и ‘тот, кто занимается скотом’.

Можно видеть, что и в Индии, и в Иране эти обозначения, будучи различными, организованы одинаковым образом и соотносятся с одними и теми же видами деятельности. Подобная социальная структура сохранялась в Иране дольше, чем в Индии.

Данная терминология лежит в основе проблемы, которая касается всей организации индоевропейского общества. Две группы терминов различны с лексической точки зрения, но сходны в своей социальной отнесенности. Тройное деление общества, о котором они свидетельствуют, относится к самой древней эпохе, в которую мы только можем заглянуть. Это деление имело исторические продолжения, которые исследователям удавалось распознать; особенно это характерно для индийского общества. Заслуга Эмиля Сенара (Emile Senart) состояла в том, что он показал, что наличие каст в Индии не может быть объяснено внутренней регламентацией самого общества и что в действительности они являются продолжением гораздо более древних различий, которые сохранились в Индии, но зародились вовсе не на индийской почве; индийские касты являются окаменевшей систематизацией тех социальных подразделений, которые, во всяком случае, восходят к общему индо-иранскому прошлому, а может быть, и к древнему индоевропейскому обществу. Задача заключается прежде всего в том, чтобы проанализировать те названия, в которых закреплено это деление на касты в Иране и в Индии; затем необходимо посмотреть, можно ли обнаружить подобную систему в других социумах индоевропейского ареала.

Если подвергнуть анализу различные обозначения, то можно констатировать, что большей частью они могут быть истолкованы непосредственно и до сих пор сохранили ясное значение. Это можно доказать, последовательно рассматривая один термин за другим. Иранский термин со значением 'жрец', авест. *āθgavan*, в ведийском имеет соответствие в виде *atharvan*, которое, честно говоря, несколько отличается от ожидаемого; однако эти два слова сближаются без особого труда, поскольку различие между ир. *θg-* и инд. *-thar-* не представляет собой серьезного препятствия для их сравнения. Симметричны и их производные: авест. *adaugupa-*, которое указывает на обязанности жреца, и вед. *ātharvaṇā* 'относящийся к *atharvan*'; детали их структур свидетельствуют о совпадении первоначальных значений. Лишь этимологический анализ данного термина остается затруднительным.

Долгое время полагали, что *āθgavan-* и *atharvan-* можно объяснить посредством слова со значением 'огонь', ир. *ātar*. Если с формальной точки зрения такое сближение заслуживает внимания, то в отношении самого понятия мы сталкиваемся с серьезной трудностью: у нас нет никаких доказательств, что *āθgavan* — это жрец огня. В маздейском Иране на него было возложено проведение религиозных церемоний; в Индии *atharvan* наделялся магической силой. Эти представления получили отражение в сборнике магических гимнов, который как раз и называется *Atharva-Veda*. Функция этого лица определяется таким образом, что в Иране проявляется исключительно ее религиозный аспект, а в Индии — магический. Но в его роли нет ничего такого, что бы напоминало нам именно об огне. В иранском слова *ātar* и *āθgavan* никогда не состояли в этимологическом родстве. Вторая трудность заключается в том, что это обозначение огня, авест. *ātar-*, совершенно неизвестно в Индии, где огонь как материальная и как мифологическая сущность именуется термином *agni-*, который соответствует лат. *ignis* и ст.-слав. *ognjǫ*. Поэтому связь между словом *ātar-* и обозначением жреца *āθgavan-* ни в коей мере не возможно считать доказанной.

Будучи, по-видимому, изолированным, этот термин тем не менее должен быть очень древним. Его наличие лишь в индо-иранских языках не доказывает его недавнего происхождения. Впрочем, представлять его как индо-иранский термин значит скорее упрощать проблему, поскольку и внутри индо-иранского ареала, как мы убедились, формы не точно соответствуют друг другу. Вероятно, они вовсе не соотносятся между собой как общие формы, унаследованные одинаковым образом как индийскими, так

и иранскими языками. Одна морфологическая деталь говорит о наличии другого рода связи, более конкретной. В отличие от вед. *átharvan-* в авестийском соответствующий корень обнаруживает вариации в зависимости от флексии: *ātharvan-* в сильных падежах (номинатив, аккузатив), *aθarun-* (т. е. *aθarun-*) в слабых падежах (генитив и т. д.). Если постулировать в качестве исходной флективную форму *aθarvan-* (изменившуюся в *ātharvan-* под влиянием *ātar-*), генитив *aθarunō* и т. д., тогда мы получим регулярную структуру, в то время как флективная форма в ведийском *átharvan-*, *átharvanañ* не обладает такой регулярностью и, по-видимому, подверглась перестройке. В таком случае вед. *átharvan-*, возможно, является заимствованием иранской формы *aθarvan-*, а не ее соответствием. Тогда легче объяснить сравнительную редкость термина *átharvan-* в Ригведе по сравнению с *brahman-*, его специализацию в сфере колдовства и заклинаний, в то время как в иранском этот термин сохраняет свою древнюю значимость как наименование социального класса.

Обычным термином для обозначения функции и класса жрецов в Индии является термин *brahmán*. В связи с ним возникает еще более сложная проблема. Точное значение и происхождение этого слова вызвали продолжительные дискуссии, которые еще не закончены.

В действительности речь идет о двух формах, различающихся местом ударения, родом и значением: *bráhman* (ср. р.) и *brahmán* (м. р.); первая форма обозначает предмет, а вторая — человека. Это перемещение ударения от корня к суффиксу является проявлением принципа распределения, благодаря которому — поскольку тон в индоевропейском сохраняет различительную и фонологическую роль — противопоставляются имя действия и имя деятеля.

Что же означает такой хорошо известный термин, как *bráhman*? Почти невозможно дать точное и всеобъемлющее определение его значения; в Гимнах его можно переводить столь разными способами, что это вызывает настоящее замешательство. Это и таинственный флюид, и сила духа, и магическая и мистическая сила; но это также и гимн, религиозный обряд, заклинание и т. д. Поэтому невозможно точно охарактеризовать и форму мужского рода *brahmán*, которая значит буквально 'лицо, наделенное *bráhman*'. Это лицо обозначается также *bráhmana*.

В индийской традиции мы не находим ничего, что могло бы помочь нам реконструировать форму или понятие; нам недостает именно конкретного смысла, за который можно было бы уцепиться, рассматривая различные употребления этого термина. И в самой Индии мы не находим такого однозначного указания; термин *bráhman* плавает в облаке значений мистического характера; он обозначает одно из тех понятий, которое раньше всего стало предметом философских спекуляций в Индии, что и послужило затемнению исходного смысла. Анализ формы находится не в лучшем положении; происхождение слова *bráhman* составляет одну из наиболее спорных проблем индоевропейской этимологии. Вот уже почти целый век предлагаются одно за другим самые разнообразные сближения, которые затем отвергаются. Поскольку подвижность смысла слова *bráhman* не позволяет отвергать с ходу любую попытку, различные толкования его употребления в тексте Ригведы отражают поочередно различные попытки этимологического толкования. Напомним главные из них.

Предпринималась попытка связать термин *bráhman* с группой индо-иранских ритуальных терминов; главные из них: вед. *barhiṣ-* 'жертвенный ковер из цветов', авест. *barəziš-* 'подушка' и особенно авест. *barəšman-* 'пучок ветвей, которые жрец держит во время жертвоприношения'. Даже было предложено следующее этимологическое уравнение: вед. *bráhman-* = авест. *barəšman-*. Однако, даже если не настаивать на различии структуры коренного слога, что и само по себе представляет определенную важность, различие между значением 'жертвенный ковер из цветов' (*barhiṣ-*) и значением термина *bráhman-* в самом ведийском настолько значительно, что напрасно пытаться увязать

их друг с другом. Техника жертвоприношения, к сфере которой принаследжит вед. *barhiṣ-* и авест. *barəspan-*, никогда не приводила к созданию термина с абстрактным смыслом религиозного или философского характера; такой смысл свойствен исключительно термину *brāhmaṇ*. В действительности авест. *barəspan-* является всего лишь ритуальным термином без религиозных импликаций и обозначает некий инструмент, пользование которым описывается вместе с использованием другими культовыми принадлежностями. Характерное сочетание слова *barəspan-* с глаголом *star-* 'расстилать', которому точно соответствует ведийский оборот *barhiṣaḥ star-* 'расстилать ковер из цветов', показывает, что с самого начала эти термины имели только материальный смысл узкотехнического характера, который они и сохранили в дальнейшем. Таким образом, они не имеют ничего общего с термином *brāhmaṇ*.

Совсем иной характер носит сопоставление вед. *brāhmaṇ-* и лат. *flāmen* 'фламин, жрец', которое было сделано уже давно и когда-то пользовалось большой популярностью. Это соответствие должно было свидетельствовать о сохранении общего наследия в индийских языках и в латыни: древняя форма среднего рода с одним и тем же суффиксом — вед. *-man*, лат. *-men* — якобы стала в обоих языках обозначением служителя культа. К этому добавляются и примечательные совпадения функций *brāhmaṇa* и *flāmen* соответственно. Однако такое сближение вызывает ряд возражений. Сопоставление основных элементов словоформы — корней вед. *brah-* и лат. *flā-* — вызывает большие затруднения; в этом случае приходится постулировать в латыни форму *\*flags-men*, которую трудно обосновать, и к тому же невозможно установить ее точный смысл ни в итальянском, ни в индоевропейском. По этой причине данное сопоставление было отброшено.

Не будем останавливаться на других попытках, которые ничего не дали. По нашему мнению, необходимо привлечение новых данных, которые положили бы конец этой дискуссии. В настоящее время мы располагаем точкой опоры для определения первоначального смысла слова *brāhmaṇ*. Этой точкой опоры является соответствие в иранском, которое стало известно из одной древнеперсидской надписи: слово *brazman-* точно соответствует вед. *brāhmaṇ-*. Смысл др.-перс. *brazman-* был установлен В.-Б. Хеннингом (Henning 1944, 108 сл.), который доказал, что *brazman* дало *brahm* в среднеперсидском и в среднепарфянском и что слово *brahm* значит '(надлежащая) форма, внешность' и применяется как к одежде, так и к манерам и поведению.

В действительности др.-перс. *brazman* относится к сфере культа и означает 'надлежащая форма', 'ритуал', которые требуются при отправлении этого культа. Таким же должно быть значение *brāhmaṇ* и в ведийском: для всех употреблений этого термина общим является понятие 'форма церемонии', проявляющаяся в действиях совершающего жертвоприношение. Вот таким образом следует определять собственный смысл термина *brāhmaṇ*, который позднее приобрел различные значимости мистического и философского характера.

Следовательно, инд. *brahmāṇ* (или *brāhmaṇya-*) обозначает того, кто обеспечивает отправление культа в установленных формах. Таково наше определение, которое в результате проведенного нами анализа позволяет согласовать функцию данного лица с теперь уже точно установленным смыслом фундаментального термина вед. *brāhmaṇ*, др.-перс. *brazman*. Таким образом, исходная точка развития понятия постулируется в индо-иранском, несмотря на то что корень рассматриваемого термина, по-видимому, более нигде не встречается.

У нас еще слишком мало сведений относительно религии Ахеменидов, чтобы оценить роль *brazman* в отправлении культа. Нет доказательств тому, что от этого абстрактного имени в древнеперсидском было образовано имя агенса, параллельное вед. *brahmāṇ* для обозначения того, кто знает и выполняет культовые предписания. Это заставляет предполагать, что *brahmāṇ* — чисто индийский термин, которому в иранском соответствует иной термин: авест. *āθavan*.

Наименования двух других классов представляют собой производные или композиты, которые легко могут быть истолкованы; они не составляют такой сложной проблемы, как обозначение жреца. Но каждое из них связано с важным понятием. По этой причине они заслуживают краткого комментария.

В Индии класс воинов обозначался словами скр. *ṣattriya*, *gājanu*. Первое имя является производным от *ṣattra* 'сила, мощь'; это понятие будет более подробно изучено на материале иранских языков<sup>1</sup>; второе имя, *gājan(i)u* 'царского рода', производное от *gāj(an)* 'царь'. Эти два обозначения применяются не к сановникам, а к членам одного класса и обозначают их через привилегии, связанные с их положением. Они не связаны с военным ремеслом; и то и другое вызывает представление о мощи, о царской власти. Эти прозрачные термины позволяют нам увидеть способ обозначения «воинов» в Индии: хотя и устанавливается связь между «воинами» и «могуществом, властью», тем не менее мирская власть не является необходимым атрибутом *gāj*.

Действительно, изучая концепт *gēh* 'царь' в том виде, в каком он существовал от Древнего Рима до Индии, мы убеждаемся в том, что 'царь' не был наделен реальной властью<sup>2</sup>. Термины *ṣattriya* и *gājanu* показывают нам, что власть, определяемая как *ṣattra* и *gāj(an)*, ассоциируется с военным ремеслом.

В иранском обществе термин, эквивалентный *ṣattriya*, имеет в авестийском форму *gaθaēštā*. Чаще встречается *gaθaēštaγ*, вторичная форма, образованная по аналогии с именами агенса на *-tar* (тип, соответствующий гр. *-τωρ*, *-τήρ* и лат. *-tor*); ведь *\*-star* как имя агенса от глагола *sta-* невозможно; корни с непереходным значением, такие, как *sta-* 'стоять', не образуют имен агенса. Происхождение этого компонента объясняет форму *gaθaēštā*, которая значит 'стоящий на колеснице', как и ведийское соответствие *gathesṭhā*, эпитет великого бога войны Индры. Подобное представление возвращает нас в героический век, когда воспевался образ идеального воина, молодого бойца, который, стоя на колеснице, врезался в толпу сражающихся. Так рисовали индоевропейцы образ благородного воина. Индоевропейский воин не отправлялся в бой ни пешком, ни конным. Лошадь в то время оставалась еще только тягловым животным, которое впрягали в боевую колесницу. Потребовалось много времени и целый ряд изобретений, чтобы лошадь превратилась в животное для верховой езды; в результате этого изменился и способ ведения войны. Однако лексика свидетельствует о том, что после этой революции в технике и культуре, которую представляет собой появление конного воина, долгое время использование колесницы ставилось выше верховой езды. Так, в латинском выражении *equo vehi* 'ехать на лошади' продолжает употребляться глагол *vehere* 'везти на колеснице'; древний глагол, соответствовавший технике перевозок на колеснице, сохранился после того, как стала использоваться лошадь в качестве верхового животного. У Гомера *erh' hírrōn baíno* (*έρ' ἱππῶν βαίνω*) означает не 'сесть на лошадь', а всегда 'встать на колесницу'. Лошадь используется только как тягловое животное, впряженное в колесницу; для воина общеиндоевропейской эпохи сесть на лошадь было бы то же самое, что сесть верхом на быка для людей классической эпохи. Обозначение 'воина' в иранских языках как 'сражающегося на колеснице' свидетельствует о том, что в Иране дольше, чем в Индии, сохранялась верность индоевропейской идеологии класса воинов.

Третий класс обозначался в индийских языках словом *vaiśya*, которое буквально значит 'человек из *viś*', т.е. нечто вроде 'человек из народа'. Таким образом, устанавливается связь между этим классом и принадлежностью к той части общества, которая именуется *viś*.

<sup>1</sup> Том II, кн. I, гл. 2.

<sup>2</sup> Том II, кн. I, гл. 1.

Совсем по-иному обстоит дело в иранских языках, в которых соответствующее обозначение имеет сложный вид и не всегда верно понимается; оно состоит из двух слов, относящихся к одному и тому же лицу: *vāstryō fšuyant*.

Первое слово является производным от *vāstra* 'пастбище', ср. *vāstar* 'пастух'. Эти два термина (*vāstra*, *vāstar*) очень часто встречаются в Авесте и имеют особую важность. В другом месте (Benveniste 1962, 98) мы провели анализ их этимологии и изучили тот смысл, который они приобретают как в контексте пастушеской жизни, так и в религиозной идеологии Ирана; эти термины относятся к числу наиболее значимых в религии зороастризма. Второе слово, *fšuyant*, представляет собой причастие настоящего времени от корня *fšu-* 'выращивать скот'. Следовательно, данный общественный класс обозначается аналитически соединением двух слов, одно из которых относится к 'пастьбе', а другое к 'скотоводству'.

Подобное двойное выражение относится к категории сложных слов, известных под названием *dvandva*. Речь идет о словах, состоящих из двух компонентов, не связанных союзом, а просто сопологающихся; оба компонента слова имеют либо форму множественного числа, либо, что бывает чаще, форму двойственного числа и, будучи тесно связанными, образуют концептуальное единство. Этот тип представлен в ведийском имени *Mitra Varuṇā*, представляющем собой соположение двух наименований богов; *dyāvā pṛthivī* (*dyaus/pṛthivī*) 'небо-земля' или же *mātā-pitarā(u)* 'мать-отец, родители'. С помощью *dvandva* подчеркивается единство концепта, представленного его двумя различными видами. Этот словообразовательный тип может реализовываться и в более свободных формах и представлять собой ассоциацию двух определений. Например, латинское выражение *Patres conscripti* имеет смысл, только если видеть в нем два соположенных существительных: с одной стороны, *patres*, с другой — *conscripti*; иными словами, этим выражением обозначаются две группы лиц, первоначально независимые, которые вместе образуют сенат. Это выражение относится к тому же типу, что и рассматриваемое нами иранское выражение: *vāstryō* и *fšuyant* называют два различных разряда лиц: одни занимаются пастьбой, другие ухаживают за скотом. Затем, поскольку и те и другие составляют единый класс, для их обозначения создается единый термин: *vāstryō fšuyant*. Этот класс иранского общества получает эксплицитное наименование функционального характера в отличие от индийского термина *vaiśvya*, обозначающего принадлежность к племени, и ничего больше.

Для полноты картины следует упомянуть и четвертый класс, который фигурирует в более поздних классификациях. В Индии четвертое сословие именуется *śūdrā*; этимологический смысл этого слова нам неясен; оно употребляется по отношению к людям низшего социального слоя, этнически смешанного; у этих людей нет ни определенной профессии, ни четко обозначенной функции.

Также и в Иране наряду с тремя традиционно выделяемыми классами в одном тексте после них упоминается еще *hūiti*; этот термин, по-видимому, значил 'занятие, ремесло' и применялся к ремесленникам. Мы не можем сказать, когда возникла эта новая социальная дифференциация, в результате которой образовался отдельный класс, объединявший ремесленников.

Чтобы верно оценивать важность рассматриваемой тройной классификации, необходимо отметить, что она применима не только к группировкам людей. Она распространяется и на совокупность некоторых концептов, которые таким образом оказываются связанными с классами. Эту связь можно и не заметить сразу; она выявляется косвенным путем, в выражениях, на первый взгляд малозначимых, но которые обретают свой полный смысл, будучи сопоставленными с собственно социальными концептами. Приведем пример. В одной из ахеменидских надписей времен Дария был обнаружен текст молитвы, которую произносили, чтобы отвести от страны три рода бедствий:

dušiyāgā ‘неурожай’, hainā ‘вражеское войско’, draugā ‘ложь’ как нарушение моральных и религиозных установлений. Такая формулировка не случайна. Эти три вида несчастий выстроены в закономерном порядке: ‘неурожай’ – бедствие для земледельца, нападение врагов – бедствие для воина, а ‘ложь’ – бедствие для жреца. В этом примере мы обнаруживаем все ту же иерархию трех классов, которую мы выявили при анализе наименований представителей этих классов, но транспонированную в три рода бедствий. И общество, и мир в целом мыслились и получали определение только в свете этого тройного деления.

Ограничено ли подобное деление, охватывающее всех членов общества, только индо-иранским ареалом? Можно предположить, что это явление очень древнее и восходит к общеиндоевропейскому прошлому. Действительно, от него остались следы и в других языках. В частности, укажем на существование в Греции легендарных повествований о первоначальной организации ионийского общества; некоторые сведения о ней можно найти в мифе о сыне Иона; это имя представляет собой эпоним племени. Согласно одной легенде (приводимой Страбоном, 383), Иону принадлежит деление общества на четыре класса:

(1) geōrgoí (γεωργοί) ‘земледельцы’	(2) dēmiourgoí (δημιουργοί) ‘ремесленники’	(3) hieropoioí (ἱεροποιοί) ‘жрецы’	(4) phýlakes (φύλακες) ‘стражники’
---	--	--	--

Намек на это деление содержится и в диалоге Платона «Критий», где перечисляются следующие классы:

hierēis (ἱερεῖς) ‘жрецы’	dēmiourgoí (δημιουργοί) ‘ремесленники’	geōrgoí (γεωργοί) ‘земледельцы’	mákhimoi (μάχιμοι) ‘воины’
--------------------------------	--	---------------------------------------	----------------------------------

С другой стороны, известны названия четырех больших ионийских племен, которые находились под покровительством четырех сыновей Иона. Эти четыре собственных имени должны быть как-то связаны с четырьмя общественными классами. К сожалению, разные авторы перечисляют их в различном порядке, что мешает сравнению и не позволяет непосредственно отождествлять каждое имя с одной из четырех социальных функций.

Геродот V, 66:

Geléōn (Γελέων)	Aigikorées (Αἰγικορέες)	Argádēs (Ἀργάδης)	Hóplēs (Ὅπλης)
--------------------	----------------------------	----------------------	-------------------

Еврипид, Ион 1579–1580:

Geléōn	Hóplētes	Argadês	Aigikorês
--------	----------	---------	-----------

Плутарх, Солон 23

Hoplítai	Ergadês	Gedeóntes	Aigikorês
----------	---------	-----------	-----------

Установилась некая традиционная интерпретация этих имен; ясно, например, что Плутарх имеет в виду воинов, ремесленников, земледельцев и пастухов. Тем не менее, действительно, этот ономастический список в общем должен как-то соответствовать четырем классам. Можно попытаться установить здесь некоторые корреляции, но

вначале необходимо освободиться от интерпретации Плутарха, которая является слишком прозрачной, поскольку представляет собой не что иное, как позднее переосмысление терминов, которые стали к тому времени непонятными.

Слово *hóplētes* (*hóplēs*) известно по нескольким надписям; например, в надписи из Милета (V в.): *hoplēthōn* (*ὀπλήθων*), форма генитива мн. ч. с графическим вариантом; в Дакии обнаружена форма *phylē hopleítōn* (*φυλή ὀπλεῖτων*). Это существительное, несомненно, следует сближать с *hóplon*, мн. ч. *hópla*, но не в значении 'оружие', которое является производным, а в изначальном значении 'инструменты, орудия'. Следовательно, в этом случае имеются в виду ремесленники.

Слово *Argádēs* (подтверждаемое эпиграфическими данными из Сизикии и Эфеса как название *khiliostús*, отряда из тысячи человек) заставляет вспомнить имя *Argos*, смысл которого нам известен; согласно Страбону, *Argos* значит *τὸ πεδῖον* 'равнина' в речи македонцев и фессалийцев. Следовательно, название *Argádēs*, имея отношение к земле, должно обозначать землевладельцев. Таково второе отождествление, которое можно произвести с некоторой долей уверенности.

В таком случае *Geléōn* и *Aigikoreús* будут соответствовать благородным занятиям, которые должны упоминаться первыми, как это и происходит у Геродота. Что касается *Aigikoreús*, то поразительно сходство этого композита со словами *aigís* 'щит' Афины. Необходимо знать, что четыре класса соотносились соответственно с Зевсом, Афиной, Посейдоном и Гефестом. Мы можем соотнести два последние класса с двумя последними из названных богов: *Hóplēs* как 'ремесленники' — с Гефестом, *Argádēs* как 'земледельцы' — с Посейдоном, среди многочисленных функций которого можно назвать и покровительство земледелию. Остаются два класса, соотносимые с Зевсом и Афиной; с последней связан класс *Aigikoreús*. Что касается класса *Geléōn*, то напомним, что последний находился под покровительством Зевса, как гласит одна надпись (I. G. II<sup>2</sup>, 1072), в которой упоминается *Zeús Geléōn*. Это свидетельство позволяет связать с последним термином единственное имя бога, которое осталось свободным, — имя бога Зевса.

Эти имена несомненно представляют собой пережиточные явления, они были уже непонятны в ту эпоху, когда возобновилась эта традиция; и их интерпретация по-прежнему остается гипотетической. Тем не менее способ распределения видов общественной деятельности согласуется с индийской и иранской традициями, которые сохранились в эксплицитном виде. Четвертый род деятельности представляет собой занятие ремеслом, как и в Иране. И наконец, такое распределение и там и там регулируется божественными установлениями. Следовательно, можно полагать, что в данном случае легенды сохранили воспоминания о древнейшем социальном делении людей; это дает нам основание постулировать его общеиндоевропейский характер, а не только индо-иранский.

Наш анализ получает также подтверждение на материале италийских языков, а именно на тексте Игувинских таблиц, представляющих собой запись ритуала на умбрском языке, сделанную для пользования атиедийских жрецов из Игувия (современный город Губбио) в Умбрии.

В Таблицах содержится описание ежегодно проводившейся жрецами очистительной церемонии, которая заключалась в обходе территории города. Процессия должна была останавливаться у каждого ворот города, при этом совершались жертвоприношения и произносились соответствующие формулы. В молитвах, которые повторялись наподобие литании, неоднократно встречаются отдельные выражения, заслуживающие анализа. В них содержится призыв к богам взять под покровительство живые существа и предметы, которые и перечисляются далее; шесть обозначений объединены в три группы по два обозначения в каждой:

*nerf arsmo ueiro pequo castruo frif*

Первый термин, *per-f* (аккузатив мн. ч. от *per*), соответствует скр. *pag*, гр. *ἀγῆρ* (*ἀνήρ*); это воины, полководцы; *arsmo* представляет собой термин, обозначающий ритуалы, священные обряды; *ueigo* = лат. *uirgōs* 'мужчины', *requo* = лат. *pecus* 'скот'; слово *castruo*, соответствующее лат. *castra*, обозначает обрабатываемую землю, поля; *fri-f* = лат. *fructus* 'плоды'. Итак, получается следующий ряд: полководцы, жрецы; мужчины, стада; поля, продукты земледелия; перед нами три группы по два слова в каждой или, иными словами, перечисление трех *dvandva*. Одно из этих *dvandva*, а именно *ueigo-requo* 'мужчины-скот' имеется и в иранском, в Авесте, в форме *pasu vīga* 'скот-мужчины'; это давно уже отмеченное соответствие свидетельствует о древности ритуала и написания Игувинских таблиц.

Каждая из этих трех групп соотносится с определенной сферой общественной жизни: сначала упоминаются жрецы и воины, затем мужчины и скот и, наконец, земля и плоды.

Это деление, хотя и произведенное несколько по-иному, соответствует древней схеме, являясь ее расширением. Здесь упомянуто не только человеческое общество, но и продукты земледелия. За исключением этого добавления, принцип классификации остается прежним: жрецы, воины, земледельцы (мужчины и стада).

Мы ограничились перечислением лишь таких доказательств существования описанной социальной организации, которые заключаются в специфической терминологии и ономастических данных. Другие сведения, которые можно извлечь из изучения религиозных и мифологических систем, мы здесь не рассматриваем. К тому же это та область, которой посвятил два фундаментальных исследования Жорж Дюмезиль, труды настолько известные, что было бы излишним напоминать их содержание здесь<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> См. прежде всего книги (D u m é z i l 1958, 1966), представляющие собой переработку более ранних его трудов, в том числе (D u m é z i l 1941).

## Глава 2

### ЧЕТЫРЕ КРУГА СОЦИАЛЬНОЙ ПРИНАДЛЕЖНОСТИ

*Резюме.* – Трехчастное деление, изученное в гл. 1, имеющее функциональный характер, ни в коем случае не должно смешиваться с кругами социальной принадлежности, политическими подразделениями, охватывающими все общество в его протяженности в пространстве. В данном случае в древнеиранском сохранились четыре термина, которые обозначают соответственно ‘семью’, ‘род’, ‘племя’ и ‘страну’. Однако компаративисту зачастую очень трудно с точностью восстановить древний, общеиндоевропейский смысл этих терминов.

Внимательный анализ корня \*dem-, от которого образовано название наименьшей социальной единицы (ир. *dam-*) – ‘дом’ как социальная сущность (лат. *domus*, гомеровское *dō*) – заставляет нас отличать этот корень от корней \*dem (ə) ‘строить’ и \*dom (ə) ‘укрощать’, хотя в словарях эти корни обычно приводятся вместе. Что касается изменения смысла, которое наблюдается во многих языках: «дом-семья» → «дом-здание», то он является отражением социального изменения: распад большой семьи, в результате которого общество, организованное по генеалогическим принципам, уступает место обществу, внутреннее деление которого определяется географическим фактором.

Следовательно, нужно различать гр. *dōmos* ‘постройка, дом’ и лат. *domus*, которое обозначает не ‘дом’, а ‘пребывание у себя’, некую социальную общность, воплощением которой является *dominus* ‘господин, хозяин’. Поэтому слово *domus* образует ряд парных оппозиций терминов, в которых второй элемент обозначает нечто, находящееся за пределами домашнего круга: *domi*–*militiae*quae ‘дома – на войне’, *domi* – *regere* ‘дома – на чужбине’; *domesticus*–*rusticus* ‘домашний – деревенский’; пара *domi* – *foris* ‘у себя дома – вне дома’ делает необходимым появление существительного \**dhwer-* ‘дверь’, которое обозначает границу, рассматриваемую изнутри, между внутренним и наружным пространством.

В противоположность иранским терминам слова гомеровского эпоса, обозначающие ‘семью’, ‘род’, ‘племя’ – *gēnos*, *phrētrē*, *phūlon*, – свидетельствуют одновременно о лексическом обновлении и политическом консерватизме.

И наконец, если иранскому обозначению ‘страны’ – *dahyu* – соответствует в санскрите обозначение ‘раба-чужестранца’ – *dasyu*, то происходит это по той причине, что иранцы совершенно естественно обозначали собственный народ, рассматриваемый изнутри, словом, производным от *daha* ‘человек, в то время как для индийцев этот же *dahyu*, рассматриваемый извне, необходимо представлялся как ‘раб-чужестранец’; так еще раз подтверждается важность противопоставления «изнутри–извне».

В результате тройного членения, которое мы описали выше, в обществе образуются классы, определяемые по функциональному признаку; если такое членение и приобретает политический характер, то лишь по той причине, что класс жрецов, занимая главенствующее положение, определял иерархию власти в целом. Собственно социальная организация основана на совершенно иной классификации: общество рассматривается не с точки зрения природы и иерархии классов, а как некая совокупность всех его граждан, состоящая из нескольких кругов социальной принадлежности.

Явственнее всего эта структура проявляется в Древнем Иране. Она состоит из четырех concentрических кругов, четырех социальных и территориальных делений, начиная с самой малой единицы и кончая всем обществом в целом. Эти круги обозначаются следующими терминами:

1) *dam-*, *dāmāna-*, *pmāna-* (равнозначные формы, употребление которых определяется древностью текстов) 'семья' и 'дом'. Вторая форма, *dāmāna-*, образована от первой — *dam-* — путем суффиксации; в результате фонетических изменений форма *dāmāna-* дала *pmāna-*;

2) более широкий круг обозначается термином *vis* 'род', в котором объединены несколько семей;

3) далее идет *zantu* 'племя', собственно говоря, 'совокупность лиц, связанных общим рождением';

4) и наконец, *dahyu*; этот термин можно перевести как 'страна'.

Для каждого из этих иранских терминов можно указать соответствующий термин в санскрите: *dam* 'дом' (авест. *dam-*); *vis-* 'общность, народ' (авест. *vis-*); *jantu-* 'существо, тварь' (авест. *zantu-*). Четвертому термину, авест. *dahyu-* 'страна', соответствует вед. *dasyu*; этот термин в силу действия некоторых факторов, которые мы попытаемся определить ниже, приобрел смысл 'варвары, враги'. Однако в Индии мы не обнаруживаем органической связи между этими четырьмя обозначениями. Они более не согласованы друг с другом. Древняя схема претерпела здесь существенные изменения, в то время как иранское общество оказалось более консервативным.

То же можно сказать и о классических языках. В них имеются материальные соответствия первых трех терминов: гр. *dōmos* (*δόμος*), лат. *domus*; гр. *woikos* (*woikos*), лат. *uiscus*, гр. *gēnos* (*γένος*) (форма ср. р. на *-s*), лат. *gens* (форма ж. р. на *-ti*, отсюда лат. *\*genti-* в противоположность прототипу иранского термина). Но как и в Индии, в классических языках эти термины не образуют особого ряда. Соответствие в данном случае носит исключительно этимологический характер. Эти исконные слова не образуют в латыни и греческом той системы, которую мы обнаруживаем в иранских языках. Даже между латынью и греческим не наблюдается точных смысловых соответствий. Гр. *dōmos* и (*w*)*oikos*, отнюдь не обозначая разные социальные единицы, имеют практически одно и то же значение — 'дом'; появление того или иного термина обусловлено такими факторами, как эпоха, диалект, стиль. В латыни также не сохранилась структура, характерная для иранских языков: *uiscus* не обозначает единицу более высокого уровня, чем *domus*; это не то же самое, что ир. *vis* или же гр. (*w*)*oikos*.

Кроме того, в греческом и латыни кроме древних терминов имеются новые слова, которых нет в индо-иранском: гр. *phulē* (*φυλή*) и лат. *tribus*.

Тем не менее, можно считать доказанным, что иранская номенклатура социального членения унаследована от общеиндоевропейского прошлого. Четыре названных древнеиранских термина фигурируют в сложных словах, обозначающих «главу» (*pai*) каждого социального подразделения: *dmāna-pai*, *vis-pai*, *zantu-pai*, *dahyu-pai*. Эта иерархия, будучи единственной в своем роде, оказалась устойчивой; она сохранилась в том же виде в среднеиранском, несмотря на эволюцию языка и лексики: *mānbed*, *visbed*, *zandbed*, *dehbed*. Эта иерархия идет из глубокой древности. Два из четырех терминов мы обнаруживаем в состоянии, предшествовавшем иранскому, также в составе сложных слов. Авестийскому *dāmāna-pai* соответствует как вед. *dam-pai* 'хозяин, глава дома', так и гр. *despótēs* (*δεσπότης*) (то же), а авестийскому *vis-pai* 'глава рода' соответствует как вед. *vis-pai*, так и лит. *vėš-pats* 'глава рода', затем 'господин'.

Группировка этих обозначений свидетельствует об их внутренней упорядоченности. Теперь нам необходимо рассмотреть их по отдельности и выявить особенности каждого.

Прежде всего рассмотрим обозначение «дома», которое является одним из наиболее изученных слов индоевропейского словаря. К тому же оно соотносится с глагольным корнем, причем эта связь сразу представляется понятной и легко объяснимой. Действительно, иранская форма *dam-* связана с лат. *domus* и соответствующим гнездом слов. Хотя лат. *domus* (ж. р.) представляет собой основу на *-i-*, нам известно из косвенных данных самой латыни, что эта основа сосуществовала с древней основой м. р. на *-o-*, поскольку производное *dominus* предполагает наличие именно основы *\*domo-*; то же подтверждается греческой формой *dómos*. В греческом наряду с *dómos* 'дом' имеется форма ж. р. *domḗ* (*δομή*) 'постройка' и имя агенса *\*domós* (*\*δομός*) с ударением на суффиксе, которое обнаруживается в сложном слове *oiko-dómos* (*οἶκο-δόμος*) 'строющий дом'. Форма темы известна и из вед. *dama-* 'дом. К основе на *-i-* наряду с лат. *domu-* и ст.-слав. *domŭ* следует отнести и производное прилагательное вед. *damu-naḥ* 'домашний; (защитник) дома', а также композит арм. *tanu-(tēr)* '(хозяин) дома'.

Как *\*domo-*, так и *\*domu-* образованы от древнего корневого имени, которое имело следующие формы: *\*dem-*, *\*dom-*, *\*dm-*, *\*dm̄-*. Оно фигурирует как свободная форма и в составе композита в выражении скр. *patir dap* и *dam-patiḥ*, авест. *dəng paitiš* (где *dəng* является рефлексом *\*dams*) 'хозяин дома', которому в греческом соответствуют *despótes* и *déspoina* (*δέσπονα*) 'хозяйка'. Эти два греческих композита уже не поддаются анализу в историческую эпоху, но их составные элементы легко узнаваемы как по отдельности, так и вместе: *-pótēs* (*πότης*) и *-poina* (*ποινα*) являются рефлексам древней формы м. р. *\*poti* 'хозяин' и древней формы ж. р. *\*potnuā* 'хозяйка' соответственно; композиту *des-poina* соответствует в ведийском *dam-patnī* 'хозяйка дома'.

Есть и другие свидетельства сохранения корневого имени *\*dem* в греческом. Например, гомеровское выражение *hemétepon do* (*ἡμέτερον δῶ*) 'наш дом', древнее *\*dōm* (как и арм. *tup* 'дом'), которое позже удлинилось до *dōma*. Обычно допускается, что слово *dāmar* (*δάμαρ*) 'супруга' относится в той же группе слов, и в нем выделяют элементы *dam-* 'дом' и *-ag* из корня *ἀραρίσκω* 'приводить в порядок'; поэтому смысл этого слова толкуется как 'та, которая управляет домом'. Нулевую ступень корня *\*dem-*, т. е. *\*dm-*, обычно усматривают в гомеровской форме *mesó-dmē* (*μεσόδμη*), в аттическом диалекте ей соответствует *mesódmḗ* (*μεσόδμη*); это слово обозначает поперечную балку, соединяющую две стойки, два столба внутри дома. Кроме того, нулевая ступень *\*dm-ōi-* обнаруживается в слове *dmōs* (*δμῶς*) 'слуга', генитив *dmōós* (*δμῶός*), ж. р. *dmōḗ* (*δμῶή*) 'служанка', которые обозначаются таким способом, поскольку принадлежат дому.

Вся эта совокупность именных форм традиционно связывается с глагольным корнем *\*dem-* 'строить'. Формы, являющиеся рефлексам *\*dem-*, позволяют постулировать то, что называется двусложным корнем: *\*dem-ə-* и *\*dmā*, гр. *démō* (*δέμω*) 'строить', форма перфекта пассива *dédmētai* (*δέδμηται*), ср. *neódmatos* (*νεόδματος*) 'недавно построенный', *démas* (*δέμας*) 'телосложение', букв. 'строение, структура'.

От различных основ с этим корнем было образовано несколько именных форм, а именно индо-иранские производные с суффиксом *-ana-*: авест. *dāmāna-*, др.-перс. *\*māna-*, вед. *māna-* (из *\*dmāna-*); производные в германских языках с суффиксом *-ro-*: *\*dem-ro-*, англосакс. (и англ.) *timber* 'строительный лес', нем. *Zimmer* 'остов', затем 'комната', а также древний отыменный глагол гот. *timrjan* 'плотничать, строить'.

Наконец, предполагается, что кроме того, что от корня *\*dem-* 'строить' было образовано существительное со значением 'дом', от этого последнего в свою очередь был образован глагол со значением 'укрощать', лат. *domare*, гр. *damáō* и т. д. Смысловая связь должна быть следующей: 'приучить (животное) к дому, одомашнить'.

Все это этимологическое гнездо помещается в новейших словарях под одной рубрикой *\*dem-* и упорядочивается на основе понятия 'строить'; тем не менее Мейе выражает

некоторую сдержанность по поводу морфологической связи между \*dem- 'строить' и dem- 'дом'.

На первый взгляд эта внушительная этимологическая реконструкция, в которой учтено большое число форм, взятых из всех индоевропейских языков, не порождает никаких особых проблем. Предполагаемые понятийные связи кажутся по крайней мере правдоподобными. Можно даже считать само собой разумеющимся, что существительное, обозначающее 'дом', общее почти всем индоевропейским языкам, образовано от глагольного корня, также древнего, который значит 'строить'. Отсюда следует, что первая социальная единица — «дом», или «семья», — обязана своим обозначением технике плотницкого ремесла.

Но для того, чтобы считать доказательство успешно проведенным, одного правдоподобия мало. Каждая из двух связываемых таким образом лексических групп обнаруживает при ближайшем рассмотрении такие особенности формы и смысла, которые оказываются исконными и несводимыми к чему-то другому; их необходимо проанализировать должным образом, прежде чем проводить сопоставление. Только такой предварительный анализ позволит выносить суждения относительно генетических взаимосвязей форм. В данном случае сравнительный метод подвергается широкомасштабной проверке, имеющей значение для всего нашего исследования. Итак, мы принимаем основательную проверку данных сравнения, чтобы выявить существенные особенности сравниваемых единиц.

Если мы рассмотрим обозначение 'дома', то немедленно заметим, что лат. *domus* и гр. *dómos*, хотя на первый взгляд и соответствует полностью друг другу, за исключением морфологического различия в основе (лат. -и-, гр. -о-), в своем лексическом употреблении во многом различаются. У Гомера *dómos* сопровождается описательными эпитетами; дом бывает «большим, высоким, хорошо построенным, просторным» и т. д., таким образом, это слово обозначает постройку с определенными свойствами; в *dómos* имеется прихожая, которая называется *pródōmos* 'передняя часть *dómos*'. Ничего подобного нет в латыни, где слово *domus* не допускает при себе никаких прилагательных, обозначающих материальные свойства предмета, и никогда не обозначает здание как таковое. Напротив, *domus* всегда значит 'дом' в смысле 'семья', что совершенно несвойственно гр. *dómos*. Кроме того, некоторые падежные формы лат. *domus* приобрели наречную функцию: *domi* 'дома', *domum* 'домой', *domo* 'из дома'. В греческом такое наречное употребление слов *dómos* и *dōma* исключено; подобные наречные обороты имеются, но только с существительным *oikos*; латинским *domi*, *domum*, *domo* соответствуют гр. *oikoí* (οἴκοι), *oíkade* или *oíkónde* (οἴκαδε, οἴκόνδε), *oíkothen* (οἴκθεν).

Рассуждая в том же плане, можно заметить, что *domi*, *domum*, *domo* значат только 'у себя дома', 'к себе домой', 'из своего дома' при отсутствии или наличии движения, когда обозначается его конечная и отправная точки. С помощью этих наречий происходит противопоставление понятий 'у себя' и 'вне дома' (*foras*, *foris*) или же 'за границей' (*peregre*), а также противопоставление обычных занятий, мирного труда — *domi*, войне — *militiae*. Подобные репрезентации невозможно было бы соотнести с существительным «дом», если бы мы толковали его значение как «постройка». Ясно, что подобные наречные употребления предполагают наличие у слова *domus* значения морального, а не материального порядка.

Рассмотрим теперь предполагаемую связь между словом *domus* и корнем \*dem- 'строить'. Если бы «дом» был просто «постройкой», можно было бы ожидать наличия в латыни глагола \*dem-. Однако соответствие греческому глаголу *démō* 'строить' отсутствует в латинском словаре, что еще более удаляет лат. *domus* от гр. *dómos*. Различие между двумя языками и расстояние между двумя понятиями выявляются в полной мере, если мы приведем выражения со значением 'построить (дом)'. В греческом имеется глагол *oiko-domeîn*, отыменное производное от композита *oiko-dómos* 'строитель дома',

в котором мы замечаем, что имя агенса, образованное от \*dem-, управляет существительным oikos, а не dómos. Что же соответствует в латыни слову oikodomeîn? Это сложный глагол aedificare. Получается, что греческому -domeîn соответствует лат. facio, а не глагол с тем же корнем; слову oiko- соответствует не domus, а aedes. Словообразовательная структура глагола aedificare является, таким образом, очевидным доказательством того, что собственная значимость слова domus не имеет ничего общего со значимостью слова aedes и что, следовательно, domus не мог быть строительным термином. Если необходимо найти подтверждение этому, то оно обнаруживается за пределами латыни и греческого в еще одном сложном глаголе с тем же смыслом; в оскском языке глагол 'строить' имеет вид trîbarakavúm (инфинитив на -um). Этот глагол образован из элементов trîb- (-trêb-) 'дом' и ark- 'окружать, укреплять' (ср. лат. arceo 'запирать'). Вероятно, перед нами оскская калька с гр. oikodomeîn, подобная многим другим калькам, которые возникли под влиянием греческой цивилизации. Но и в оскском 'дом' как материальное сооружение обозначается особым словом \*trêb.

Итак, мы обнаруживаем в трех языках глагол, обозначающий строительство материального объекта, который сочетается с существительным, означающим 'дом', но это существительное никогда не образуется от глагола \*dem 'строить'. Это еще одно свидетельство различия между реконструируемым смыслом слова domus и реально засвидетельствованным смыслом.

В таком случае проблема может получить уточнение в свете данных латинского языка. Оба существительных, aedes и domus, могут одинаково переводиться как 'дом', но они не равнозначны, и их производные весьма отличны друг от друга. От aedes в значении 'дом; храм' как здание было образовано производное aedilis 'эдил' — должностное лицо, которое следило за постройкой домов, и особенно храмов. У слова domus нет подобного производного; не существует слова \*domilis. Напротив, у слова domus имеются следующие два производных: 1) domicilium 'жилище'; второй элемент этого слова сам является производным от древнего -cola, которое фигурирует, например, в слове agricola 'земледелец'; domicilium 'место жительства domus' обозначает дом как жилище, а не как постройку; 2) dominus 'господин' — термин социального характера. Для нас domus и dominus являются разными словами, но латиняне ощущали их как два тесно связанных между собой слова. Приведем в качестве примера случай этимологической игры слов, которую так любили древнеримские поэты: О domus antiqua, heu quam dispari dominare domino 'О старый дом, увы, какие разные хозяева управляли тобой'; у Цицерона: domus erat non domino magis ornamento quam civitati 'дом был украшением не столько хозяина, сколько города', и наконец, у св. Иеронима: in pauci unus gubernator, in domo unus dominus 'на судне один кормчий, в доме один хозяин'. Можно видеть, что dominus ни в коей мере не отвечал за постройку дома.

Наконец, само употребление слова domus в латыни исключает намек на строительство, часто сочетаясь с посессивами: domus mea 'мой дом', apud me domi 'у меня дома', — оно всегда указывает на пребывание 'у себя дома'. По этой причине смысл оборота aliquid est mihi domi 'у меня есть нечто дома' эквивалентен смыслу 'я имею'. Например, у Плавта: cui argentum domi est 'тот, у кого есть (дома) серебро'. Все эти особенности характеризуют domus как понятие семейной, социальной, моральной, но ни в коей мере не материальной сферы.

У Катона мы находим древнюю молитву, с которой обращались к Марсу при ритуальном очищении полей. Она состоит из архаичных формул, передававшихся от поколения к поколению и повторявшихся буквально. Совершавший жертвоприношение, закончив обряд, взывал к покровительству бога: mihi, domo familiaeque nostrae 'мне, нашему дому и семье'. Здесь domus оказывается между обозначением самого совершающего жертвоприношение и обозначением его семьи, familia.

Когда у Вергилия Эней восклицает, высаживаясь на берег: Hic domus, hic patria

est 'Здесь дом, здесь родина', — он сочетает *domus* и *patria* в силу их общей принадлежности к сфере социальных и моральных понятий.

Но наиболее важным является определение значения производного существительного *dominus*, поскольку оно в свою очередь помогает определить значение слова *domus*. Особенности его структуры заслуживают подробного анализа. Основой здесь является *domo-*, а не *domu-*; словообразовательная структура примечательна наличием вторичной суффиксации: суффикс *-no-* был присоединен к существительному, уже наличествовавшему в языке. Такой способ довольно редок. Этот суффикс присутствует в небольшом количестве слов, значение которых весьма показательно; прежде всего это *tribunus* 'трибун', которое относится к *tribus* 'триба', как *dominus* (из *\*domo-no-*) к *domus*. Кроме того, ту же структуру имеют несколько собственных имен, все они являются именами божеств. Бог *Portunus* 'Портун' — защитник портов и тех богатств, которые там накапливаются; ему служит *flamen portunalis* 'портовый фламин', ему же посвящены праздники *Portunalia* 'Портуналии'. Его имя говорит о том, что он — бог *portus* 'порта', собственно, устья реки и переправ. *Neptunus* 'Нептун' уже не поддается анализу в пределах самой латыни, но с помощью сравнительного метода мы можем восстановить существительное *\*neptu-* (основа на *-u*), которое должно было иметь значение 'влага, водная стихия'.

Структура имени *Fortuna* нуждается в объяснении. В устойчивом, но довольно неясном по происхождению обороте *forte fortuna* 'по счастливой случайности' мы видим, что *fors* и *fortuna* составляют единство, однако в первого взгляда трудно понять, каким образом сочетаются эти два слова. Слово *fors* 'случайность, слепой случай' продолжает древнее *\*forti-*, являющееся рефлексом *\*bh<sub>2</sub>-ti-*, имени действия с тем же корнем, что и в *fero* 'несу'; здесь следует напомнить о том, что корень *\*bh<sub>2</sub>-* значит не просто 'нести', а скорее 'заключать в себе' и 'уносить', так что *fors* — это действие 'нести в себе' и 'то, что судьба несет в себе'. Слово же *Fortuna* не является простым дублетом *Fors*; это — прилагательное, которое определяет *Fors* и одновременно уточняет его. *Fors Fortuna* — это (обожествленная) *Fors* того, что называется *\*Fortu-*; эта форма *\*fortu* подтверждается прилагательным *fortuitus* 'случайный'. *Fortuna*, обозначая божество женского рода, так относится к *\*fortu*, как *Portunus* относится к *portus*.

Наконец, рассмотрим слово *Tiberinus* 'Тиберин', обозначение одного из персонажей древнеримской мифологии. В древних молитвах содержится обращение к *Pater Tiberinus* 'отцу Тиберину', богу, имя которого производно от *Tiberis* 'Тибр'. Итак, в состав образований на *-nus* входит определенное число имен божеств, которые управляют той или иной стихией или силой, и два термина, обозначающие социальную функцию: *dominus* и *tribunus*.

Эта лексическая особенность предстает во всей своей значимости, когда мы узнаем, что и за пределами латыни тот же суффикс употребляется сходным образом. В древнегерманском имеется группа слов с этим суффиксом, в которую, как и в латыни, входят, с одной стороны, названия социальных функций, с другой — имена собственные: гот. *fiudans*, являясь обозначением короля, представляет собой рефлекс древнего *\*teutanos*, которое значит 'глава *\*teutā*', т. е. племени как социальной общности; гот. *kindins* 'глава рода' — из *\*genti-nos*, т. е. 'глава *gens*'. Комбинируя свидетельства других германских диалектов, мы получаем также *\*drahti-nos*, др.-исл. *drottinn* 'глава войска', ср. англосакс. *dryhten*; в основе его лежит термин *drott* 'войско' в древнеирландском. Этот же словообразовательный тип обнаруживается в др.-исл. *Heiðan*, прозвище бога Одина, образованном от слова *hegg* 'армия'. Прототипом является *\*koðu-nos*, напоминающее гр. *κοίρανος* 'глава'. Некоторые из этих терминов вошли в состав антропонимии даже за пределами германских языков, как, например, гал. *Toutonos*, илипр. *Teutana* или гал. *Coriono-totae*.

Но в этот же ряд входит и гораздо более известное имя, название могущественного бога германской мифологии Wodan (Wotan, Odin). Форма этого слова предполагает герм. *Wōda-naz* (производное на *\*-nos*), образованное от *\*wōda*, современное нем. *Wut* 'ярость'. Проблема заключается лишь в толковании слова. Во вторичных суффиксальных образованиях на *-nos* корень обычно обозначает некую общность, социальную группу. Для того, чтобы такое абстрактное понятие, как *\*wōda*, приобрело подобную функцию, необходимо произвести транспозицию абстрактного понятия в собирательное, тогда *wōda* можно толковать как 'люди, одержимые яростью'. Такая интерпретация находит поддержку если не в языке, то по крайней мере в древних мифологических представлениях. Можно указать по крайней мере одно такое представление, известное как «Дикая охота» (фр. *Chasse sauvage*), отраженное в произведениях средневековой литературы: раз в год войско мертвецов под руководством некоего полководца делает набег на живых людей, разрушая все на своем пути; затем оно исчезает, возвращаясь на тот свет. Wotan-Odin, вероятно, являлся главой этого войска. Такая гипотеза вполне правдоподобна. Отметим, что она согласуется с упомянутым выше прозвищем Wodan: др.-исл. *Herjan*, букв. 'глава войска', ср. гот. *harjis* 'войско', нем. *Heer*<sup>1</sup>.

Такова довольно значительная совокупность фактов, иллюстрирующих функцию производных на *-no-*; их значимость велика, но не во всех этих производных можно обнаружить понятие 'глава, хозяин'. Для некоторых из них такой перевод весьма подходит: лат. *Portunus* действительно является хозяином портов, а гот. *ƿiudans* — это предводитель народа. Но труднее истолковать подобным образом имя *Neptunus*. Отношение между *Neptunus* и водной стихией не может быть транспонировано в данном виде в область социальных отношений. Ведь речь идет не о власти над чем-то, а о воплощении: *Neptunus* воплощает водную стихию, представляет ее. Но тогда с равным правом можно сказать, что и *ƿiudans* является воплощением своего народа. Необходимо как следует уяснить себе особенность этих понятий, связанных с самой природой данного социального института. Мы говорим в данном случае «воплощать», имея в виду тот способ, которым выбирался царь у индоевропейских народов Центральной и Западной Европы. Он не был царем от рождения, а становился им в результате выбора; его выбирали из народа, по словам Тацита. Также и в Индии на собраниях выбирали из своей среды того, кто должен был представлять определенную группу в целом. Итак, указанные два ряда слов с суффиксом *-nos* сближаются друг с другом, если их рассматривать в ракурсе отношений репрезентации, «воплощения» некоего исходного понятия. Список таких слов можно увеличить. Есть и другие вторичные образования на *-no*; так, греческое название 'луны' *Selēnē* (*Σελήνη* < *\*σελασ-νā*), производное от *sēlas* '(лунное) сияние', представляет собой существительное, образованное подобно лат. *tribunus* и гот. *ƿiudans*. *Selene* можно рассматривать как воплощение лунного сияния. Таким образом можно было бы в принципе унифицировать данный способ деривации, который позднее специализировался, и с помощью него были образованы обозначения глав социальных групп.

Здесь мы подходим к словообразовательной структуре слова *dominus*. Лицо, им обозначаемое, обладает властью над *domus*; он его представляет и воплощает. И снова мы приходим к прежнему выводу относительно смысла слова *domus*, которое вовсе не обозначает 'дом' как материальную постройку. Понимая значение *domus* исключительно в социальном и моральном плане, как группу людей, мы можем объяснить значение слов *domus* и *dominus* в их взаимосвязи.

Это подтверждается смыслом другого производного, *domesticus* 'слуга', структура которого параллельна структуре *\*rowesticus* (> *rūsticus*) 'крестьянин', хотя и не является ее точной копией. Прилагательное *domesticus* определяет то, что принадлежит

<sup>1</sup> Ср. выше, с. 89 сл.

дому, и противопоставляет его тому, что находится за его пределами; оно не содержит никакой связи с материальной формой дома.

Должны ли мы предположить в таком случае, что в латыни исконное материальное значение, лежащее в основе слова *domus*, превратилось в понятие социального порядка? Даже если подобная трансформация и имела бы место, она не могла бы быть полной и следы старого значения сохранились бы в самой латыни. Но у нас нет никаких оснований делать такое предположение. Мы полагаем, что не существует разрыва в развитии смысла этого слова при переходе от общеиндоевропейского к латыни.

Соответствие между скр. *dam patih* и гр. *despótēs* 'хозяин дома' можно отнести к общеиндоевропейскому состоянию. По правде говоря, смысл 'хозяин дома' стерся, во всяком случае, побледнел в греческом языке, в котором слово *despótēs* рано стало значить 'хозяин' вообще, а не только дома, так что в языке Нового Завета было создано новое существительное, *oiko-despótēs*, для обозначения 'хозяина дома'. Дело в том, что в слове *despótes* обозначение 'дома' более неразлично. Уже в аттической прозе появляется выражение *οἴκου* или *οἰκίας δεσπότης* 'хозяин дома' в случае, если власть осуществляется только в пределах дома. Но древнее сложное слово *\*dem(s)-poti-* 'хозяин дома' в силу значения своего первого элемента соотносится с «домом-семьей», а не с «домом-зданием». Подтверждение этому находим в выражении, параллельном *dam-patih* (или *patir dan*), а именно вед. *śísur dan* 'сын дома', в котором фигурирует термин родства *śísus*, предполагающий осмысление «дома» как семейной, социальной единицы.

Завершив наш анализ, мы приходим к выводу, что *\*dem- (\*domo-)* 'дом' в общеиндоевропейском языке, как и в латыни, имеет исключительно социальную значимость. Существует много других признаков, которые могут подтвердить, что нет никакой связи между понятиями «дом» и «строить». Даже в таком языке, как армянский, в котором исчезли многие следы его индоевропейского прошлого, термин *tanu-tēr* 'хозяин дома' применяется в отношении главы семейства. Также и прилагательное скр. *damū-*на является определением божеств, почитаемых в семье.

Связь *domus* с семьей можно подчеркнуть еще рельефнее, если сравнить это слово с термином, обозначающим социальную единицу, которая находится на одну ступень выше *domus* в социальной иерархии. Речь идет о выражении авест. *vīso ruvga*, которое обозначает сына-наследника благородного семейства, букв. 'сын *vīs*'. Наследник обозначается здесь как сын *\*weik-*, социальной единицы, соответствующей лат. *uīcus*, гр. *(w)οἶκος*. Такой способ обозначения становится понятным в случае, если считать, что *vīs* обозначает некую социальную или семейную группировку (в широком смысле слова гр. *οἶκος*), а не совокупность домов. Таким образом, обозначение *vīso ruvga* параллельно вед. *śísur dan* 'сын дома', но на более высокой ступени социальной иерархии. Смыслы этих двух выражений согласуются между собой. После того как мы констатировали взаимную согласованность рассмотренных данных, необходимо обратиться к материалу греческого языка. Часть его непосредственно подтверждают наши выводы. Кроме *despótēs*, имеется также термин *dámar* 'супруга', который уже не поддается анализу в рамках греческого языка и обозначает 'ту, которая управляет домом'; *dmōs* 'слуга, раб'; *dmōé* 'служанка', т. е. это 'те, кто является частью дома', подобно лат. *famulī* 'слуги'. Наконец, гомеровская форма *dō* в выражении *ἡμέτερον* (иногда *ὑμέτερον*) *δῶ* 'у меня (в доме)', 'у вас' симметрична лат. *domi*, *domum* и обозначает дом как «внутреннее пространство». Этот лексический ряд, несомненно, представляет собой дальнейшее развитие древнегреческого смысла *\*dem-*, *\*dom-*, общеиндоевропейский характер которого мы постулировали выше.

Но наряду с этой группой слов в том же греческом языке имеется еще одна совокупность форм, которые необходимо признать отличными от первых и относящимися к другому гнезду слов. Прежде всего это существительное *dōmos*, которое обозначает различные строения: дом, храм, а также комнату, иногда гнездо. Геродот употребляет

это слово в смысле 'ряд камней или кирпичей', который кладут при возведении стены или дома. Слово *mesódmē* 'большая поперечная балка' также является исключительно строительным термином. Важным строительным термином является *oikodómos* и производный глагол *oikodomeîn* 'строить', который послужил моделью для лат. *aedificare*. Упомянем также гомеровское выражение *bussodomeúein* (*βυσσοδομεύειν*) букв. 'строить в глубине', т. е. 'втайне замышлять, заниматься тайными махинациями'; в латыни есть параллельное образование, которое, вероятно, представляет собой перевод этого выражения, *endo-struos*, в классической латыни *industrius* букв. 'строящий внутри, тайно'. Параллелизм словообразовательной структуры делает очевидным отношение эквивалентности между гр. *-domeúein* и лат. *struere*. Наконец, имеется первичный глагол *démō* 'строить', который присоединяет такие дополнения, как *teíkhos* 'стена' или *oîkos* 'дом', и входит в состав композита *oikodómos*; также (h)amaxitós 'дорога' у Геродота (VII, 200): *ἄμαξιτος ... δέδμηται* 'дорога проложена'. Сюда же следует отнести и существительное *démas* 'телосложение, осанка, внешность', которое превратилось в наречную форму 'наподобие, как', собственно говоря, 'следуя внешности, форме чего-либо'.

Формы, которые группируются вокруг глагола *démō*, не являются собственно греческими образованиями. Они имеют точные соответствия в германских языках: гот. *ga-timan*, нем. *geziemen* 'быть подобным; соответствовать', собственно 'быть построенным тем же способом'; именное производное *\*dem-go-*, англосакс. и совр. англ. *timber* 'строевой лес'. От именной темы *\*dem-go-* был образован в готском глагол *timrjan* 'плотничать' (нем. *zimmern*) и абстрактное имя *ga-timrjo* 'постройка, здание'. Сравнивая эти термины, можно убедиться в том, что они предполагают существование корня *\*dem-*, который в зависимости от особенностей техники имел смысл 'строить, укладывая один ряд на другой', если речь шла о каменной кладке, или же 'строить, пригоняя детали друг к другу', если речь шла о плотницком деле.

Необходимо рассмотреть еще одну группу слов совсем иного рода. Это именные и глагольные формы, образованные от корня со значением 'укрощать': лат. *domāre*, гр. *damáō*, *a-dámatos* 'неукротимый' и т. д. Этот смысл связан не с понятием «дом», а совсем с другим понятием, причем эта связь получает гораздо более удовлетворительное объяснение. В хеттском есть форма настоящего времени *damas-* 'совершать насилие, оказывать принуждение, покорять'. Именно в результате специализации этого смысла возник смысл 'укрощать', и нам известно, что греческий глагол *damáō* вначале обозначал объезжание лошадей, которое практиковалось у кочевых народов. Это развитие смысла носит сугубо технический характер; вначале оно было ограничено одной диалектной зоной и не может быть отнесено к общеиндоевропейскому состоянию.

В конце концов тот конгломерат лексем, который представлен в наших этимологических словарях под леммой *\*dem-* 'строить; дом', мы вынуждены разбить на три разные части, несводимые друг к другу.

1) *\*domā-* 'совершать насилие; укрощать' (лат. *domāre*, гр. *damáō*, скр. *damayati*, гот. *gatanjan* и т. д.);

2) *\*dem(ə)* 'строить' (гр. *démō* и его производные, гот. *timrjan*);

3) *\*dem-* 'дом, семья'.

Таким образом, мы не признаем наличия в общеиндоевропейском состоянии каких-либо глагольных связей у термина *\*dem-* 'семья'. Между *dem-* 'семья' и *\*dem(ə)*- 'строить' есть только отношение омофонии. Но бесспорно и то, что имелись случаи контаминации форм, образованных от этих двух корней, например в языке гомеровского эпоса, контаминировались *dô(m)* 'дом-семья' и *dómos* 'дом-здание'. Одновременно это связано и с тем, что во всех терминах того же ряда существовала тенденция к отождествлению социальной группировки с местом его обитания<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Об омофонии корней со значением 'укрощать', 'строить', 'дом, семья' см. нашу статью (Benveniste 1955, 14–41).

То же явление наблюдается и на более высокой ступени социальной иерархии, которой соответствуют формы с именной темой \*weik-, \*woiko-, обозначающей общность, образованную из нескольких семей. Эти формы распространены по всему индоевропейскому ареалу, за исключением кельтских языков. Социальный характер их смысла подтверждается точными соответствиями между и.-ир. *vis* 'род' (ср. вед. *vis-pati*, о котором говорилось выше) и лит. *vėš-pats* 'господин'. Но в других языках произошло смещение к смыслу материального характера — 'группа домов, деревня, поселок', лат. *vicus* 'поселок; (городской) квартал', ст.-слав. *visi* 'деревня', гот. *weihs* 'деревня; поместье'. Гр. (w)οἶκος занимает промежуточное положение: сначала оно значило '(большой) дом', в котором проживало все потомство главы семейства, затем оно стало субститутом слова *dómos*, в чем мы убедились выше, и, наконец, стало означать 'дом, строение' в композите *oiko-dómos* 'строитель, зодчий', а также в других многочисленных производных и композитах. Таким образом, название социальной единицы было перенесено на жилище, постройку, которая служит выделению этой единицы. Тогда между теми, кто обитает в пределах одного жилища, устанавливается новое отношение; это то смысловое отношение, которое существует в латыни между *uiscus* и производным *uiscinus* 'тот, кто принадлежит к (тому же) uiscus', отсюда 'сосед'. В зависимости от языка рефлекс древнего \*weik- входит в тот или иной специфический ряд и каждый раз получает смысл в зависимости от своего места в этом ряду. Но и на исторически засвидетельствованном материале можно видеть, что в индоевропейском этот термин обозначал принадлежность к определенному социальному кругу.

Таким образом, становится очевидным, что общеиндоевропейская терминология претерпела значительные изменения смысла. За этими изменениями кроется один важный факт в развитии индоевропейской цивилизации, а именно изменение в самих социальных институтах, которое косвенным образом отражается и в словаре.

То, что в индоевропейском обществе обозначалось словами \*dem- и \*weik-, т. е. некие подразделения социальной общности, в исторически засвидетельствованных языках обозначается новыми терминами, например \*genti- или \*teutā-, характерными для определенной части западного индоевропейского ареала. В латыни, поскольку *vicus* стало названием 'квартала', 'деревни', возникли новые обозначения: *tribus* и *ciuitas*.

Такие же глубокие изменения имели место и в греческом языке, но они протекали здесь по-иному. Крупная социальная единица обозначалась словом *génos*, но она была намного крупнее, чем римская *gens*, и не смешивалась с *phratría*, социальной общностью, представлявшей собой собственно эллинское образование. *Phratríai* в свою очередь объединялись в *phulaí*.

Имели место следующие два важных изменения:

1) Распад единой большой семьи на отдельные семьи. Для древней эпохи была характерна большая семья, в пределах которой оставались все сыновья после их женитьбы, когда они заводили свою собственную семью; в эту же большую семью дочери иногда приводили своих мужей. На данной стадии развития не было личной собственности, все семейное имущество было неделимым; не было института наследования в собственном смысле слова, поскольку большая семья оставалась единственным собственником и ее права на имущество были неизменными. Позднее эта большая семья оказалась раздробленной. В силу действия экономических причин сыновья стали отделяться довольно рано. Термины, обозначающие эту «большую семью», стали употребляться все реже и реже; само понятие уже не соответствовало социальной реальности; большая семья распалась на более мелкие группы после того, как каждый потомок стал основывать свой собственный семейный очаг.

2) Второе изменение заключается в основании ахейскими воинами *полиса* (*pólis*, *πόλις*), города-коммуны. Это изменение постепенно привело к отмене прежних структур в пользу нового социального деления, на этот раз территориального характера. Древние социальные группы, основанные на генеалогических отношениях, постепенно заменялись группировками, определяемыми общностью места проживания.

Это место проживания уже не является привилегией тех, кто имеет общее происхождение. Жители полиса или *kōmē* (*κώμη*) 'села' оказываются вместе по чистой случайности, в результате войны или какого-либо другого события. Аристотель в первых главах своей «Политики» лишь кодифицировал ситуацию, установившуюся к тому времени, когда он характеризует элементы общества, рассматриваемого как «общность» (*κοινῶνία*). В качестве наиболее древней единицы он постулирует *oîkos* (латиняне сказали бы *domus*); для него это наиболее мелкое деление и первая форма общества, которая когда-либо существовала, и он определяет *oîkos* как общность мужа и жены, хозяина и раба; это то же понятие, что и лат. *familia*. *Oîkos* — это общность ежедневного принятия пищи и общность культа. Отсюда Аристотель делает мысленный переход к деревне, *kōmē*, и к городу, *pólis*.

Сегодня мы не можем представлять дело таким образом; подобная реконструкция, когда за основу берется наименьшая социальная ячейка, а затем процесс выстраивается как постепенный переход ко все более крупным единицам, неверна. С самого начала существовало именно общество в целом, а не отдельная семья, затем род и город. Общество с самого начала делилось на группы, которые его и составляли. Семьи с необходимостью объединялись в пределах более крупной единицы и т. д. Однако Аристотель представляет в качестве универсальных и необходимых с философской точки зрения условия того общества, в котором он живет сам, абсолютизируя определенный исторический этап развития.

Именно процесс крупных социальных изменений и отражается в слове: как и *dómos*, термин *oîkos* становится отныне названием жилища. Мы убедились, что в предыстории греческого языка «дом» не был собственно постройкой; также и в гомеровском выражении, обозначающем дорийцев, *trikhaf-wikes* 'разделенные на три *tribus* (трибы)', в термине *wik-*, родственном (*w*)*oîkos*, еще сохраняется исходный смысл этого слова, обозначавшего определенную социальную группу. Но слово *oîkos* рано заняло место древнего \**dem-* 'дом', а затем приобрело значимость 'дом' как постройка. Изменение, происшедшее в обществе, привело 1) к соскальзыванию терминов к обозначению материальных объектов; 2) к «иерархическому», «по вертикали» переносу смысла с одного термина на другой: в греческом смысл термина \**dem-* перешел к термину *oîkos*; отсюда форма локатива *oîkoí* и т. д., которая соответствует лат. *domi* и т. д. и значит 'у меня дома', 'у тебя дома'; *oîkos* восприняло целиком значимость древнего \**dem-*. Одним словом, мы присутствуем при изменении социальной структуры индоевропейского общества и возникновении новых терминов. Древние генеалогические обозначения теряют свой институциональный и социальный смысл и превращаются в номенклатуру делений по территориальному признаку. В каждом языке происходит своя перестройка терминологии. Сам вид тех изменений, которые происходили в различных языках, чрезвычайно поучителен, поскольку каждый язык проявляет свой индоевропейский характер по-своему. Для латыни характерна верность древним словоупотреблениям, древнему словарю социальных установлений, даже когда этот словарь начинает соотноситься с новой реальностью; напротив, для греческого характерно сохранение первоначальной модели, с помощью которой происходит становление новой серии обозначений.

Та категория смысла, в которой обозначение 'дома' обретает свою индоевропейскую значимость, определяет это понятие и в других аспектах. Среди употреблений сло-

ва *domus* следует рассмотреть адвербиальную форму *domi* и оппозицию, изначально присутствующую латинскому узусу, между *domi* 'дома' и *foris* 'вне дома, на улице' или же при наличии движения между *domum* 'домой' и *foras* 'наружу, из дома'.

При ближайшем рассмотрении оказывается, что перед нами оппозиция, существование которой нельзя предугадать заранее; в ней контрастируют два термина, не являющиеся по своей природе антитетическими, поскольку один представляет собой название 'дома', а второй — 'двери' (*fores*). Здесь в игру вступает новое понятие, понятие «двери».

В индоевропейских языках есть несколько названий двери, их распределение неравномерно. Название может быть ограничено группой языков. Так, в итальянских диалектах имеется оск. *uegi* (лат. *portam*), умбр. *uegofe* (лат. *in portas* 'в дверях') с послелогом *-e*. Это слово восходит к древней форме ср. р. *\*uegom* 'запор', производной от корня *\*weg-* (скр. *वृणोति* 'он запирает, закрывает', нем. *Wehr* 'оборона'); территория распространения этого термина ограничена, и за пределами оскского и умбрского он имеет соответствия только в славянских и балтийских языках. В других же языках, напротив, привлекает внимание множественность терминологии. В латыни имеются четыре термина: *fores*, *porta*, *ianua*, *ostium*. Хотя у некоторых авторов они, по-видимому, употребляются как взаимозаменяемые слова, известно, что в древнюю эпоху значение их было различно.

Из всех этих обозначений то, которое в латыни представлено формой *fores*, распространено наиболее всего; оно засвидетельствовано почти во всех языках. Общеиндоевропейская форма этого слова имеет вид *\*dhwer-*, в редуцированном виде *\*dhur-*, гр. *θύρα* (*θύρα*), обычно во множественном числе, поскольку дверь мыслилась, по-видимому, как состоящая из совокупности элементов, как некое сложное устройство.

Однако представляет ли собой слово *\*dhwer-* — наименование материального предмета, который получает определение по выполняемой им функции, если это слово не разлагается на составные элементы, его невозможно связать ни с каким глагольным корнем и его этимологический смысл от нас ускользает?

Важно особо подчеркнуть, что адвербиальные употребления *\*dhwer-* в латыни и в других языках согласуются между собой. В некоторых языках такое употребление точно соответствует лат. *fores* 'дверь' и *foras* 'снаружи': гр. *θύρα* 'дверь' и *θύρα-ζε* (*θύρα-ζε*) 'снаружи', арм. *durk<sup>c</sup>* 'дверь' и *durs* (аккузатив мн. ч.) 'снаружи'. В готском имеется также композит *faura-daugi* букв. 'за дверью', который является переводом гр. *πλατεῖα* 'улица'.

Речь идет об адвербиальной форме, сложившейся очень рано и ставшей независимой; в результате, поскольку *θύραζε* еще до Гомера потеряло связь с *θύρα* 'дверь' (дома), можно было сказать *ἄλλος θύραζε* 'вне моря' (Од. 5, 410; ср. Ил. 16, 408). В славянских языках связь между двумя терминами сохраняется; наряду с *dvǐrj* 'дверь' во всех современных славянских языках имеется выражение русск. *на дворе*, серб. *na dvoje* и т. д., то есть 'снаружи', собственно говоря, 'у двери'. Такие корреляции, древность которых очевидна, помогают прояснить природу подобного представления. «Дверь», *\*dhwer-*, рассматривается изнутри дома; только для того, кто находится в доме, «у дверей» может значить «снаружи». На этом формальном соотношении зиждется целая феноменология «двери». Для того, кто обитает внутри, *\*dhwer-* обозначает границу дома, мыслимого как внутреннее пространство, и защищает это внутреннее пространство от угрозы внешнего; это понятие так прочно и надолго укоренилось в индоевропейских языках, что и для нас «выставить кого-либо за дверь» означает «прогнать кого-либо вон», а «открыть кому-либо или закрыть перед кем-либо дверь» значит «впустить или не впустить кого-либо к себе в дом».

Понятно, что в латыни *foris* противопоставлено *domi*: «внешнее пространство» начинается «за дверью» и называется *foris* для того, кто находится дома, *domi*. Дверь в зависимости от того, открыта она или закрыта, становится символом разделения двух

миров или общения между ними: именно через дверь пространство, в котором находится имущество, закрытое со всех сторон место, дающее чувство безопасности, которое определяет границы власти *dominus* 'хозяина', открывается в чуждый и часто враждебный мир; ср. противопоставление *domi / militiae* 'дома / на войне'. Ритуалы прохождения через дверь, мифология двери придают такому представлению смысл религиозной символики.

Примечательно, что прилагательное, образованное от названия двери, обозначает не то, что относится к самой двери, а то, что находится снаружи, в чужом мире. Таково греческое прилагательное *thuraios* (*θυραῖος*) 'иностранный', образованное от *thúra* 'дверь'. Также и в поздней латыни от *foris*, *foras* были образованы прилагательные *foranus*, *foresticus*, *forestis*; все они означают нечто, находящееся снаружи, чужое. Эта связь, вероятно, была живой; она продолжала существовать даже тогда, когда древнее название «двери» было заменено новыми терминами; так обстоит дело в романских языках, в которых сохранились такие производные прилагательные, как ит. *forestiere* 'иностранный'; в старофранцузском, прежде всего в нормандском диалекте, *horsain* значило 'чужой, пребывающий вне, не проживающий в данной местности', также и в современном французском языке *forain* значит 'который приходит снаружи' (лат. *foranus*). Употребление французского наречия *hors* также обязательно предполагает наличие субъекта, находящегося во внутреннем пространстве; *mettre quelqu'un hors la loi* 'поставить кого-либо вне закона' предполагает, что субъект действия находится в пределах закона. Хотя понятие 'дверь' уже не выражается более в романских языках рефлексивами древней формы *fores*, 'дверь' по-прежнему мыслится как некая невидимая граница, разделяющая внутреннее и внешнее пространство.

С другой стороны, материальный смысл слова *\*dhwet-* отражается в некоторых древних производных, относящихся к сфере строительства, как, например, гр. *pró-thuron* (*πρό-θύρον*) 'передняя' (букв. то, что находится перед дверью) или ст.-слав. *dvogŭ* 'двор (дома)'.

Оппозиция *domi / foris* 'дома / вне дома' имеет вариант, в котором вместо *foris* выступает совсем иное наречие. Термином, противопоставляемым *domi*, в этом случае является производное от *ager* 'поле' (< *\*agros*) — наречная форма *peregri*, *peregre* 'на чужбине', откуда производное прилагательное *peregrinus* 'иноземный'. Таким образом, перед нами еще два понятия, которые на первый взгляд трудно увязать с историческим значением терминов.

Но этот факт латинского языка не является изолированным. Также и в других индоевропейских языках существительное «поле» в его наречной форме связывается с идеей «снаружи». Если в греческом *agrŏi* значит прежде всего 'в деревне' в противоположность «городу», то в других языках выражение «в поле» значит не что иное, как «снаружи». Так, арм. *artak<sup>s</sup>* 'снаружи' производно от *art* 'поле'. В балтийских языках лит. *laukas* 'поле' (лат. *lŭsus* 'священная роща') имеет наречную форму *laukè* 'снаружи'. По-ирландски говорят *immach* 'снаружи' (от *\*in mag* 'в полях').

На основе сравнения этих разных, но параллельных терминов мы получаем представление о характере древней смысловой связи: необработанное поле, пустое пространство противопоставляется обитаемой местности. За пределами материальной общности, которую образует жилище семьи или племени, простирается пустынная равнина; там начинается чужбина, и эта чужбина обязательно враждебна. Прилагательное, производное от гр. *agrŏs* 'поле', имеет вид *ágrŏios* и означает 'дикий'; оно в некотором смысле является противоположностью того, что по-латыни именуется *domesticus* 'домашний' и тем самым связывается с *domus*. Следовательно, будь то оппозиция *domi / foris* или более широкая оппозиция, связанная с понятием «поле» — *domi / peregre*, мы в любом случае приходим к определению «дома» как сущности социального и морального порядка, а не как названия постройки.

Изучая слово *domus* и родственные ему формы, мы могли убедиться в разнообразии и специфичности наименований, относящихся к наиболее древнему пласту индоевропейской лексики. Что касается других терминов, относящихся к политической структуре общества, то, чем более крупную социальную единицу они обозначают, тем меньшим ареалом распространения они обладают. Можно сказать, что диалектное распространение терминов обратно пропорционально степени общности соответствующих понятий.

Напомним, что отправной точкой нашего исследования послужил ряд авестийских терминов: *dam-*, *vīs-*, *zantu* (*dahyu*). У нас в распоряжении больше данных относительно первой социальной группы, чем второй, но оба соответствующих термина обнаруживают одну и ту же тенденцию приобретать значение материального характера, обозначать жилище.

Третий термин, *zantu*, принадлежит к тому же этимологическому гнезду, что и лат. *gens* и гр. *gēnos*, но отличается от них обоих словообразовательной структурой. От лат. *gens* он отличается суффиксом *-tu*, в то время как в латинском слове суффикс имеет форму *-ti*. Анализ этих двух суффиксов и их взаимоотношений потребовал бы подробного изложения вопроса, которое мы сделали в другом месте (Benveniste 1948, часть II). Оба они способны образовывать абстрактные имена; *-ti* присутствует в основном в композитах, а *-tu* — в простых именах. Тем не менее имеются и простые имена с суффиксом *-ti*, и одним из них является *gens*.

С морфологической точки зрения лат. *gens* имеет соответствие в производном авест. *fra-zanti-* 'потомство', а также в гот. *kindins* (< \**genti-nos*) 'hēgemōn, правитель', которое было проанализировано выше (с. 201). Но авест. *zantu-* ограничено индо-иранским ареалом, однако соответствующее ему вед. *jantu-* 'живое существо; человеческая общность; раса' не имеет институционального смысла, свойственного авест. *zantu-*. Таким образом, мы видим, что ситуация с *zantu* отличается от ситуации с *gens* и, несмотря на сходство этих терминов, ничего не говорит нам о том, что они одинаково древние.

Важным является то обстоятельство, что в отличие от формы среднего рода гр. *gēnos* в данном случае перед нами слова так называемого одушевленного рода, мужского-женского. Смысл этих терминов тесно связан со смыслом корня \**gen-*, который обозначает рождение не просто как естественный факт, а как факт социальный. Ряд производных существительных подтверждает это. В обществе, социальная организация которого носит классовый характер, рождение является условием, определяющим статус личности. Необходимы термины, которые, называя это условие, характеризовали бы рождение как законное, в результате чего соответствующее лицо обладает всей полнотой прав. Впрочем, эта законность рождения относится прежде всего к мужчинам; именно к ним относятся собирательные существительные, производные от корня \**gen-* и обозначающие группу мужчин, которые признают наличие у них общего предка по мужской линии. Условия рождения относятся к самой сути этого понятия. Человек должен родиться законным образом от свободных родителей, являясь их потомком по мужской линии; они помогают лучше определить параллельные термины, имеющие общее происхождение: авест. *zantu*, лат. *gens*, гр. *gēnos*.

Однако величина группы, которую обозначает каждый из этих терминов, может варьировать в разных обществах; эти термины занимают неодинаковое место в номенклатуре социальных и территориальных подразделений. Если в иранском *zantu* представляет собой третью по величине социальную группу, то *genos*, наоборот, является отправной точкой греческой номенклатуры. Здесь мы снова сталкиваемся с тем коренным изменением, которое привело в греческом к перестройке древней схемы. В древнем афинском обществе от *genos* совершался переход к фратрии, а от фратрии в *phulē*. Согласно афинским установлениям, тридцать *gēnē* (мн. ч. от *gēnos*) могли образовывать *phratría*, а три фратрии образовывали *phulē*. Такова специфическая терминология, применявшаяся к новым типам общностей. Но сами эти слова были унаследованы из древ-

него состояния индоевропейского языка, и понятия, которые они обозначают, принадлежат древнейшему репертуару индоевропейской социальной терминологии.

Эта трансформация древней структуры, которая привела в конце концов к *kómē* и *rólis*, не может быть объяснена никаким внешним событием, за исключением, может быть, самого факта заселения эллинами их исторической территории и возникновения новых условий проживания. Здесь невозможно усмотреть никакого иностранного влияния. Как структура новых социальных институтов, так и соответствующая лексика являются, по-видимому, чисто эллинскими по своему происхождению.

Переходя от *génos* к фратрии, мы переходим от социальной группы, основанной на общности по рождению, к группе, образуемой сообществом «братьев». Это не братья по крови, они являются братьями, поскольку признают наличие общего предка, и это мифологизированное родство имеет глубоко индоевропейский характер; в греческом лучше, чем в каком-либо ином языке, сохранился собственный смысл слова *phátēr*; так же обстоит дело в греческом (и частично в латыни) с коррелирующим термином *patér*<sup>1</sup>.

Этот консерватизм проявляется и во многих социальных обычаях, описываемых в эпосе. Героический век, в который они переносят нас, был историческим веком. С определенной точки зрения некоторые словоупотребления гомеровского эпоса, соотношение различных общественных группировок помогают получить нам представление о том, каким было общеиндоевропейское общество как в гражданской жизни, так и на войне. То, как проводятся собрания членов семьи или рода, как произносят речи и действуют вожди, должно довольно точно отражать поведение класса воинов в индоевропейском обществе. Рассмотрим лишь следующие два отрывка (Ил. 9, 63 сл.):

*ἀφρήτωρ ἀβέμιτος ἀνέστιός ἐστι ἐκέϊνος  
ὅς πολέμου ἔραται ἐπίδημιόν...*

‘Тот беззаконен, безроден, скиталец бездомный на свете, / Кто междуусобную брань, человекуам ужасную, любит!’

(Перевод Н. И. Гнедича)

Здесь проклиняется тот, кто предпринимает против своих сограждан *пóλεμος ἐπιδήμιος* ‘гражданскую войну внутри самого *dêmos*’<sup>2</sup>. Такой человек оказывается вне фратрии, вне *thémis*, вне родного очага (*hestía*). Понятия фратрии и *hestía* являются соотносительными; *thémis* представляет собой обычное право, которое действует в семье<sup>3</sup>. Природа этих понятий и особенно их взаимосвязь воспроизводят те понятия, которые были изучены выше в ином аспекте.

Таким образом, мы видим, как здесь последовательно представлены, но в обратном порядке *hestía*, очаг, т. е. *domus*, затем *thémis*, обычаи, закрепленные в праве, затем фратрия. Здесь названы или подразумеваются только два первых круга социальной принадлежности, поскольку речь идет о преступлении, совершенном индивидом. Однако на войне действуют большие социальные группировки, и их солидарность подвергается испытанию. В бою должна укрепляться солидарность между членами одного и того же рода или племени. Это условие диктует расположение войск и план битвы.

Нестор говорит об этом Агамемнону (Ил. 2, 362–363):

*κρῶν ἄνδρας κατὰ φύλα, κατὰ φρήτρας, Ἀγάμεμνον,  
ὥς φρήτρη φρήτρηφιν ἀρήγηι, φύλα δὲ φύλοισ*

<sup>1</sup> См. выше, с. 149–150.

<sup>2</sup> О *demos* ср. т. II, кн. I, гл. 9.

<sup>3</sup> О *thémis* см. т. II, кн. II, гл. 9.

‘Расположи людей по *phûlon* и по *phrêtrê* с тем, чтобы *phrêtrê* могла оказать помощь *phrêtrê*, а *phûla* – другой *phûla*’. Чтобы выйти победителем из такого трудного испытания, как сражение, в котором участвуют все, организация войска должна согласовываться со структурой общества, тогда она будет наиболее эффективна.

В древних текстах Индии и Ирана можно найти сходные рекомендации. «Друг» участвует в бою вместе с «другом»; необходимо, чтобы каждая социальная группа сохраняла или восстанавливала свое единство в любых условиях, в каких оказывается общество в целом. Этот принцип не всегда так эксплицитно выражен, как у Гомера, тем не менее он присущ функционированию социальных институтов каждого класса общества.

Остается обсудить последний термин рассматриваемого ряда. В отличие от двух других этот термин наличествует только в иранском. Авестийскому обозначению ‘страны’, *dahyu* (древнее *dasyu*), в санскрите соответствует *dasyu*. Несмотря на полную идентичность форм, некоторые исследователи подвергают сомнению это сближение по причине различия смысла. В авестийском и староперсидском *dahyu* значило ‘страна’; в ведийском же *dasyu* значило ‘раб-чужестранец’. Однако это расхождение смысла можно объяснить, обратившись к более древней стадии развития этих понятий.

Инд. *dasyu* должно рассматриваться как этнический термин. *Dasyu* – это чужестранцы, с которыми приходилось сражаться ариям; это варвары, рабы.

Но в иранском *dahyu* является частью сакрального и официального словаря. Дарий провозгласил себя ‘царем стран’ (*dahyu*). Этим словом обозначалась каждая из «стран»: Персия, Мидия, Армения, Египет и т. д., которые в совокупности составляли империю Ахеменидов. Этот термин, вероятно, имел долгую историю в иранском. Он возник в самом иранском обществе. Сегодня мы в состоянии проанализировать его структуру. В одном из восточных иранских диалектов, хотанском, имеется слово *daha* ‘человек’. Кроме того, нам известно, что в иранском мире существовал народ *Dahae*, как его называли латинские авторы. Иными словами, этот народ, как и многие другие, называл себя просто ‘люди’. Благодаря такому сопоставлению смысл *dahyu* становится более ясным; это слово представляет собой производное от корня *das-*, который мы не в состоянии идентифицировать; оно обозначает наиболее широкую общность людей в пределах данного племени и территории.

Тогда становится понятным особый смысл скр. *dasyu*. Если это слово употреблялось прежде всего в отношении иранцев и представляло собой имя, которым этот враждебный индийцам народ называл самого себя как некую общность, то по этой причине оно приобрело коннотацию враждебности и превратилось для индийских ариев в синоним обозначения варварского народа, стоящего на более низкой ступени развития. Таким образом, смысловое отношение между *dahyu/dasyu* отражает конфликт между индийскими и иранскими племенами<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Ср. также ниже, гл. 5.

## Глава 3\*

### СВОБОДНЫЙ ЧЕЛОВЕК

*Резюме.* — Хотя для всех индоевропейских народов характерно противопоставление «свободный человек — раб», общее обозначение понятия «свобода» у них отсутствует. Различие способов, какими формируется обозначение этого понятия в двух группах языков, лишь подчеркивает специфичность его содержания. В латыни и греческом свободный человек, \*(e)leudheros, определяется положительным образом через его принадлежность к общему «развитию, росту», к «корню»; доказательством тому является обозначение (законных) «детей» словом *liberi*: быть законнорожденным и быть свободным — одно и то же.

Что касается германских языков, то до сих пор ощущаемая связь между нем. *frei* 'свободный' и *Freund* 'друг' позволяет восстановить исходное понятие свободы, толкуемой как принадлежность к замкнутой группе людей, в общении между собой называющих себя «друзьями».

Благодаря своей принадлежности к группе людей, объединенных общностью рождения или дружескими отношениями, индивид является не только свободным, но и самим собой; термины, производные от \**swe*: гр. *idiōtēs* 'частное лицо', лат. *suus* 'свой', а также гр. *étēs* 'сородич, свойственник', *hetairos* 'соратник, товарищ', лат. *sodalis* 'компаньон, собрат, коллега' позволяют усматривать в исходной форме \**swe* наименование социальной общности, каждый член которой проявляет свою «самость», лишь находясь «среди своих».

Общие рамки индоевропейского общества и крупные деления в нем — уже сами по себе социальные институты. Теперь же, детализируя принятый нами план исследования, мы обратимся к основным понятиям, создающим внутреннюю структуру этих институтов.

В каждом из индоевропейских обществ господствует противопоставление статусов свободного человека и раба. Человек рождается или свободным, или рабом. В Риме таково разделение на *liberi* и *seui*. В Греции свободный человек, *ἐλεύθερος*, противопоставляется *δοῦλος*. У германцев, по Тациту, общество включало в себя сословия *nobiles*, *ingenui*, *liberti*, *seui*. Ясно, что *nobiles* и *ingenui*, с различием знатности (*nobiles*) и рождения (*ingenui*), соответствует группе *liberi*; ей противопоставлена группа из *seui* и *liberti*, соответствующая старым *seui*. Таким образом, за этими четырьмя терминами встает то же самое деление общества. В Индии также противопоставлены *āyā* (название, которым именуют себя индоиранцы) и *dāsa* (рабы и чужестранцы).

Один и тот же социальный институт сохраняется в обновляемой терминологии. При этом имеется, однако, по крайней мере один термин, общий для двух или даже более языков: латинское *liber* — греческое *ἐλεύθερος*. Между ними имеется непосредственное

\* Эта глава приводится в перев. И. В. Барышевой, включенном ранее в книгу Бенвенист Э. Общая лингвистика. М.: Прогресс, 1974, с. 354–364.

соответствие, оба термина покрывают друг друга и восходят к одной более древней форме \*(e)leudheros, которая обнаруживается в третьем языке – венецком.

В самом деле, в венецком существует имя божества Louzega, латинский эквивалент этой формы, по-видимому, Libera, женская пара бога Liber, отождествляемого с Вакхом. Кроме того, известна падежная форма louzegeros, интерпретируемая как «liberibus», с корневым дифтонгом *-ou-*, который объясняет вокалическое чередование *e/o*, как в формах фалисской loferta (= liberta) и оскской Luvfreis род. пад. ед. числа (= Liberi) рядом с \*(e)leudheros, лат. Liber.

Этимологический анализ вскрывает в liber сложный комплекс отношений. Прежде всего, сколько слов liber мы имеем? Являются ли одним и тем же словом liber – прилагательное и Liber – имя божества? Имеется еще и liberi ‘дети’, на первый взгляд иное, чем два первых. Вопрос усложняется и тем, что корень, от которого произведены liber и ἑλεύθερος, а именно \*leudh-, дает в славянском – ст.-слав. ljudŭ ‘народ, ljudŭje ‘люди’; в германском – д.-в.-н. liut, др.-англ. leod, совр. нем. Leute ‘люди’. Наконец, кроме этих прилагательных и существительных, глагольный корень дает в готском liudan ‘расти’, в индо-иранском – скр. gudh-, авест. gud- ‘расти, развиваться’.

Родство форм легко устанавливается, но как отнести к разнообразию значений? Они так своеобразны, что на первый взгляд кажутся несовместимыми. Как исходя из корня \*leudh ‘расти, развиваться’ объяснить и собирательный термин ‘народ, люди’, и прилагательное ‘свободный’, и локальные латинские – имя божества Liber и существительное liberi ‘дети’?

Здесь перед нами довольно распространенная модель, отношений: на одном конце цепи (в данном случае в Риме) термин относится к социальным институтам, на другом – включается в иные системы и означает иные факты действительности.

Начнем анализ с наиболее простых, а именно глагольных, форм. Готское liudan означает «расти, развиваться» и употребляется по отношению к растению, которое есть не что иное, как результат этого процесса. В самом деле, этот глагол liudan дает также laudi ‘облик’ и -lauþs в именном сложении jugga-lauþs, букв. ‘по-молодому статный’; sam-lauþs ‘того же роста, равный’. Так же в индо-иранском, скр. gudh-, авест. gud-, gaod- ‘расти’ и существительное авест. gaodah- ‘рост, телосложение, облик’.

Делается понятным, что образ завершеного процесса роста, результатом которого является телосложение и лицо человека, в иных местностях мог давать собирательное понятие, такое, как родство, корень, происхождение, и переходил на обозначение этнической группы, совокупности людей, совместно родившихся и развившихся. Социальная значимость такого существительного, как \*leudho-, могла облегчить переход к значению ‘народ’ (как в старославянском ljudŭje ‘народ’ и в германском leod ‘народ’). Из существительного \*leudho- (или \*leudhes-) легко вытекает \*(e)leudhero- для обозначения принадлежности к «этническому корню» и состояния свободного человека.

Таким образом, понятие «свобода» формируется на основе социализованного понятия «роста» – роста определенной социальной категории людей, развития определенного коллектива. Все люди, происходящие из этого «корня», из того, что по-английски называется «stock» (‘ствол, пень; род, племя’), наделяются качеством \*(e)leudheros.

Теперь мы можем вернуться к liber и выявить связь между различными понятиями. Бог Liber и прилагательное liber могут сосуществовать, для этого не требуется, чтобы имя бога было прилагательным в функции приложения. Liber в венецком Louzega – как бог роста, растительности, позднее специализировавшийся как бог виноградарства. ἑλεύθερος, liber: эта пара оказывается теперь отчетливой иллюстрацией к происхождению понятия «свобода». И в латыни и в греческом с самых первых текстов присутствуют все значения, в которых мы употребляем слово «свободный». Это и свободный член общины или общества, и человек, свободный от болезни, от страдания (с родительным

падежом). У Гомера *ἐλεύθερον ἦμαρ* 'свободный день' означает день свободного человека, положение свободного человека и противопоставляется выражению *δούλιον ἦμαρ*.

Обнажаются социальные истоки понятия «свободный». Первоначальным оказывается не значение «освобожденный, избавленный от чего-либо», на первый взгляд, казалось бы, исходное, а значение принадлежности к этнической группе, обозначенной путем растительной метафоры. Эта принадлежность дает человеку привилегии, которых никогда не имеет чужестранец и раб.

Наконец, рассмотрим термин *liberi* 'дети'. Здесь мы видим две своеобразные черты: во-первых, это слово употребляется только во множественном числе, во-вторых — и это самое главное, — оно обозначает детей только по признаку возраста, а не по признаку социальной принадлежности. Тем не менее по форме *liberi* 'дети' — просто множественное число прилагательного *liber*. Объяснение лежит в весьма древней словесной формуле, которой сопровождалась свадебные обряды и которую мы находим в юридических текстах и у Плавта. Этой формулой освящается цель брака. Выдающий свою дочь замуж вручает ее будущему мужу *liber(or)um quaesundum causa* (или *gratia*) 'ради получения законных детей'. Эта формула обнаруживается и в древнегреческом; она несомненно установлена в упоминаниях аттических ораторов, в одной цитате из Менандра и в различных юридических текстах. Выражение буквально совпадает с латинским: *ἐπὶ παῖδων γνησίων ὀpora* 'ради зачатия законных детей'. Если придерживаться собственного смысла *liber*, то латинскую формулу можно перевести буквально 'ради получения свободных (существ)', поскольку цель брака состояла именно в том, чтобы дать тем, кто будет рожден, положение свободных людей, узаконив их рождение. Именно в этом устойчивом словосочетании и только в силу логического следования *liberi* приобрело значение 'дети'; само по себе множественное число *liberi* тождественно *παῖδες γνήσιοι* греческой формулы. В основе этого изменения значения лежит юридическая речь. В латыни вообще многие термины права перешли в общий язык. Так и *liber*, полностью соответствующее *γνήσιος* 'законнорожденный', завершило свой путь созданием независимого термина *liberi* 'дети'. Такова основа понятия «свобода», которую мы восстанавливаем путем комбинации на первый взгляд несовместимых данных и извлекая на свет глубоко погребенный под позднейшими напластованиями понятийный образ<sup>1</sup>.

История этого термина проливает свет и на формирование понятия «свободный человек» в тех языках, где оно выражается в форме производного от *\*leudh-*, как, например, гр. *ἐλεύθερος*, показывая, из какого первичного понятия оно вычленяется.

Но генезис этого понятия был иным в других частях индоевропейского языкового мира, там, где возобладали и продолжают существовать другие термины. Более всего заслуживает внимания германское *frei* (нем. *frei* 'свободный', англ. *free*). И здесь мы можем благодаря удобным условиям сравнения описать генезис наименования, ставшего синонимом греческого *ἐλεύθερος*, но нашедшего воплощение на совершенно иных путях и основанного на понятиях, относящихся не к обществу, а к индивиду.

Диалектное распространение форм в данном случае находится, по-видимому, в дополнительном распределении с *\*(e)leudhegos*, в том смысле, что ни греческий, ни латынь не имеют этимологического соответствия к *frei*. И обратно, языки, имеющие, как и германский, слово *frei*, не использовали производных от *\*leudh-* в значении 'свободный'. Таким образом, между диалектами образовалось лексическое распределение, позволяющее сравнить два различных процесса, начавшихся в разных исходных точках и в конечном итоге совпавших.

Эволюция, вызвавшая к жизни *frei* 'свободный' в германском, имела исходной точкой не глагольный корень, а индоевропейское прилагательное, восстанавливаемое как *\*r̥t̥iuos*. Само по себе это заслуживает комментария: развитие началось еще в индоев-

<sup>1</sup> Ср. нашу статью (Benveniste 1936, 51–58).

ропейском состоянии, с именной формы выражения качества, засвидетельствованной как таковая в индо-иранском, славянском, германском и кельтском и отличавшейся продуктивностью. Второе примечательное обстоятельство заключается в значении \*r̥giuos. Выражаемое им качество носит аффективный характер, что отчетливо видно в индо-иранском, где скр. r̥giua-, авест., f̥giua- означают 'милый'. В самом деле, это прилагательное выражает такие оттенки чувств, которые мы связываем со словами «милый, дорогой», оно относится к лицам, которых любят. Но в некоторых идиоматических употреблениях оно означает личное обладание и даже части физического существа. Можно показать, что именно здесь его первоначальный смысл: \*r̥giuos – прилагательное со значением личной принадлежности, подразумевающее не юридическое, а аффективное отношение к «себе» и всегда способное принять эмоциональную окраску, так что в зависимости от обстоятельств оно обозначает то '(свой) собственный', то 'милый, дорогой, любимый'. Аффективная сторона значения выходит на первый план и начинает встречаться чаще всего: так, r̥giua- в ведийском характеризует всех близких и дорогих для какого-либо человека, жен. род r̥giua 'дорогая', субстантивировавшись, стал названием 'супруги'. Эта личная сфера охватывает в некоторых случаях и отношения между человеком и божеством, воплощая своеобразную взаимную «принадлежность». Вед. r̥giua-, авест. f̥giua- входят тем самым в религиозную терминологию.

Из этого древнего прилагательного славянский произвел отыменное настоящее время глагола r̥giajāq (др.-русс. *прияю*) 'выказывать расположение, любовь', откуда имя деятеля 'друг, приятель', известное во всех славянских языках.

В германских языках также аффективное значение проявляется начиная с готского в глаголе f̥rijon «любить» (как перевод греч. ἀγαπᾶν φιλεῖν) и в абстрактном существительном f̥riarwa 'любовь'. Причастие f̥rijonds 'друг', д.-в.-н. f̥riunt, совр. нем. Freund удерживает это значение до наших дней.

Но в готском есть и прилагательное freis 'свободный, ἐλευθερος' с абстрактным существительным f̥rijei 'свобода, ἐλευθερία', т.е. буквальное соответствие древнему \*r̥giuos, но с совершенно иным значением – 'свободный'. Это же значение находим и в валлийском r̥hydd, также восходящем к \*r̥giuos. Таким образом, в готском существует разрыв между f̥rijon 'любить' и freis 'свободный'. Эта своеобразная лексическая ситуация заставляет предположить, что переход freis к значению 'свободный' в готском вызван влиянием кельтского, в котором \*r̥gijos значило только 'свободный'. Возможно даже, что здесь мы имеем в готском прямое заимствование из кельтского, одно из многих заимствований в ряду терминов культуры в германском. Такая специализация значения не отмечена ни в одном языке, кроме кельтского и германского.

Эволюция от индоевропейского значения 'свой, личный, дорогой' к значению 'свободный', выявляющаяся в кельтском и в германском, должна быть объяснена исключительным положением какой-то одной общественной прослойки. То, что было личной характеристикой аффективного порядка, стало как бы знаком взаимного отличия, которым обмениваются члены социальной группы «благородных». Стремление развивать чувство тесной принадлежности к одному сословию и усваивать отличный от других лексикон – характерная черта замкнутых социальных группировок. Термин, обозначавший первоначально отношения приязни между людьми, \*r̥giuos, приобретает значение термина социального института, начиная служить наименованием общности по принадлежности к одной группе общества, а затем и общности по положению в обществе – наименованием «свободных» людей<sup>1</sup>.

Наконец, последнее наименование для понятия «свободный» мы находим в древнеиранском āzāta- (перс. āzād). Оно означает, в сущности, 'рожденный в потомстве', при-

<sup>1</sup> Новейшая библиография по этому вопросу, но с иной интерпретацией приводится в работе Ф. Метцгера (Metzger 1965, 32 ff.).

ставка *a*- передает нисхождение в направлении и (вплоть) до теперешней точки. И здесь рождение в непрерывной цепи поколений обеспечивает положение «свободного» человека.

Прослеживая историю этих терминов, мы приходим ко все более определенному заключению, что названия разрядов общественного положения и классов часто связаны с понятиями личного и индивидуального, такими как «рождение» или термины дружественных отношений, подобных тем, которые утверждаются между членами узких групп. Эти наименования отделяют членов этих групп от чужестранцев, рабов и вообще тех, кто не «(благо) рожден».

Исследователи не обращают достаточного внимания на то, сколь тесны связи между определенными типами общественного устройства и иерархией терминов разных порядков, определяющих индивида как отдельного человека. Эти отношения можно проиллюстрировать на целой группе слов, находящихся по отношению друг к другу в разных степенях генетической близости, от прямой до весьма отдаленной. Остановимся сначала на греческом прилагательном *ídios* (*ἴδιος*), выражающем понятие «частный, личный, присущий кому-либо» в противоположность тому, что является общественным или общим для всех. О происхождении этого термина было высказано много различных мнений, и к согласию пришли лишь тогда, когда в одной аргосской надписи (на дорийской территории) обнаружили слово *whediēstas* и опознали в нем локальную форму термина классического греческого *ἰδιώτης* (*idiōtes*). Форма *whediēstas* представляет большой интерес своей графемой *wh-*, которая предполагает древнюю группу начала слова *\*sw-*, и вокализмом *-e-* первого слога. Эта форма показывает, что начальное *i-* в *ἴδιος* есть древнее *-e-*, ассимилировавшееся по тембру *-i-* внутреннего слога. С другой стороны, морфология *whediēstas* не согласуется в точности с морфологией *ἰδιώτης*. Аргосский термин принадлежит к категории социальных терминов на *-estās*, ион.-аттич. *-estēs*, как гр. *πενέστης*. ‘наемный или домашний слуга’ (в Фессалии). Но корни идентичны в аргосском *whediēstas* и в гр. *ἰδιώτης* и в соответствии со сказанным восстанавливаются как *\*swed-*. В двух слегка отличных друг от друга формах мы находим здесь греческое обозначение «частного лица», «простого гражданина», противопоставленного обществу — лицу, имеющему власть или исполняющему должность. Здесь, как и во многих других случаях, индоевропейские языки каждый по-своему обработали унаследованный корень и ввели его в присущие им образования. Именно такое специфическое оформление получил данный греческий термин, которому ни в одном другом языке не находится точной параллели.

Однако имеется близкая форма в латинском прилагательном *sodālis*, производном на *-ālis* от основы *sod-*, которая может восходить к *\*swed-*. У *sodālis* ‘компаньон, собрат, коллега’, в специальном значении ‘член религиозной общины’, и греческого *whediēstas* обнаруживается, несмотря на различие социальных категорий, общая черта значения: замкнутый круг людей, группирующихся вокруг «частного лица», или узкая профессиональная группа, и эта общая черта характеризует указанные коллективы их противопоставлением остальной части общества в силу их частного положения. Эта характеристика остается социальной, она находит место среди наименований общественных сословий и функций, как об этом свидетельствуют, каждое со своей стороны, и греческое образование на *-εσας* и латинское на *-ālis*.

Рассмотрим теперь саму основу *\*swed* — форму с аффиксом, которая подводит нас к базовому элементу *\*swe*. Последний, засвидетельствованный в длинном ряду самых разных слов, является весьма важным термином индоевропейского словаря. Его собственная значимость оказалась вычлененной в определенную морфологическую категорию. Его конечный гласный *-e* фиксирован, постоянен, не имеет вокалических чередований, следовательно, это не гласный флексии: мы имеем здесь реликт архаического состояния; *\*swe* остается неизменным также в сложениях и в производных.

Конечное *-e* обнаруживается также в небольшой группе других слов, тоже свидетельствах весьма древнего этапа развития языка, сохранившихся кое-где в разных разделах лексики. Таковы связочная частица *\*k<sup>w</sup>e* (гр. *τε*, лат. *-que*, скр. *ca*); корень с другим вокализмом имеется в основе вопросительно-относительного местоимения, *\*k<sup>w</sup>o* (гр. *πο*: *πότερος*, *πόσος*) и в *\*k<sup>w</sup>i* (гр. *τι*, *τις*). Но *\*k<sup>w</sup>e*, с фиксированным конечным *-e*, имеет форму и функции частицы, не способной ни к флективному изменению, ни к альтернациям.

Другое слово с таким же окончанием — название числа *\*penk<sup>w</sup>e* ‘пять’, гр. *πενε*, лат. *quinque*, скр. *pañca*, в которых конечные части *-τε*, *-que*, *-ca* в точности воспроизводят формы связочной частицы: гр. *τε*, лат. *-que*, скр. *-ca*.

Слово *\*swe* дало начало прилагательному со значением собственности: скр. *sva-*, лат. *suus*, гр. *\*swós* (*\*σφος*). Следует заметить, что в индоевропейском *\*swos* не является местоимением третьего лица единственного числа, что как будто вытекало бы из лат. притяжательного *suus* ‘его’ наряду с *meus* ‘мой’ и *tuus* ‘твой’. Мы инстинктивно помещаем *suus* ‘как третий член в этом ряду: подобно тому как во французском мы включаем *je* ‘я’, *tu* ‘ты’, *il* ‘он’ и *moi* ‘я’ (ударное), *toi* ‘ты’ (ударное), *lui* ‘он’ (ударное) в спряжение глагола, нам кажется естественным иметь и ряд *mon* ‘мой’, *ton* ‘твой’, *son* ‘его’. Однако в индоевропейском отношении этих форм друг к другу совершенно иные: употребление *\*swos* лежит вне категории лица и не связано с третьим лицом; *\*swos* — возвратное и притяжательное местоимение, равным образом могущее быть отнесенным к любому лицу.

Именно это мы находим еще и теперь в славянских языках: в современном русском *свой* употребляется в смысле фр. «*mon, ton, son, notre, votre, leur propre*». Готское *swes* ‘свой; частный; личный’ также способно характеризовать любое лицо. То же самое и в санскрите: *sva-* употребляется безразлично там, где по-французски было бы необходимо сказать *mien* ‘мой’ (ударное) или *tiens* ‘твой’ (ударное). Это изначальное неразличение лиц вскрывает основное значение слова<sup>1</sup>.

В другом месте (выше, стр. 150) мы уже указывали, что *\*swe* входит в древнее составное слово *\*swesor* ‘сестра’, а также в *\*swekū-* ‘свекровь’, *\*swekuro-* ‘свекор’. Здесь следует отметить примечательную особенность терминов родства с основой *\*swe* в славянском, балтийском и частично германском: в этой семантической сфере производные от *\*swe* относятся к родству в силу породнения, к свойству, а не к родству кровному. Это отличительная черта целой группы наименований: русск. *сват* ‘желающий устроить брак’ и ‘родственник по браку’ (например, в таком родстве отец мужа и отец жены); *свояк* (производное от *свой*) ‘муж свояченицы (сестры жены)’, лит. *sváinis* ‘брат жены’, ‘муж сестры’, ж. р. *svainė* «сестра жены; жена брата»; д.-в.-н. *\*swīo*, *geswīo* ‘муж сестры’. Если в этих производных сохранился фрагмент древней лексической системы, то понятно, какой интерес представляют они для интерпретации тех основных и общих всем индоевропейским языкам имен существительных, которые, по всей вероятности, являются сложениями со *\*swe*, а именно ‘сестра’ (*\*swesor*), ‘свекровь, свекор’ (*\*swekū-* и т. д.). Эти наименования, по-видимому, связывают их носителей с другой «половиной» экзогамной семьи; «сестра» принадлежит к ней в потенции, «свекровь» — в действительности. Теоретики, которые захотят продолжить на основе настоящего очерка анализ системы родства у индоевропейских народов, решат, какое значение следует придавать этому наблюдению.

Элемент *\*swe* является также основой в греческих словах *ἑτης* (*étēs*) ‘сородич,

<sup>1</sup> Здесь не место исследовать формальные отношения между чередующимися основами *\*swe* и *\*se*. Детальную реконструкцию более древнего состояния этой формы см. в (Benveniste 1954, 36). В те производные, которые являются предметом настоящего очерка, входит только основа *\*sw-*.

свойственник' и ἑταῖρος (hetairos) 'соратник, товарищ'. Эти два слова, употребляющиеся начиная с Гомера совместно и в конкуренции одно с другим, граничат по смыслу, хотя и различаются суффиксами. Для их разграничения следовало бы специально изучить все места текстов, где они встречаются. Кажется однако, что ἑταῖρος имело более определенное значение: 'соратник', 'товарищ' по роду деятельности, в бою, но за пределами собственно родства, тогда как ἑτης имело, по-видимому, значение 'сородич, свойственник' вообще. В слове ἑτης 'сородич, свойственник', а также в некоторых диалектах '(со) гражданин, частное лицо', основа \*swe допускает сближение с *wheδιεστας* 'частное лицо' ('человек сам по себе'). В обоих словах очевидно одно и то же исходное понятие, которое обнаруживается и в другой семантической группе греческих слов, в перфекте εἰωθα 'иметь привычку' и существительном ἔθος 'привычка'. И глагольная, и именная форма конкретизируют понятие «привычки» в качестве различительного признака и способа быть «самим собой».

Итак, мы можем отождествить \*swe, имеющиеся в нескольких группах форм в греческом языке и конкретизированные различными аффиксами:

\*swe-d- в ἴδιος (ídios)  
\*swe-t- в ἑτης (étēs)  
\*swe-dh- в ἔθος (éthos).

Эти несколько примеров проливают свет на отношение понятия, выраженного основой \*swe, и группы производных, которые все предполагают связи людей социального, родственного или аффективного характера, такие, как соратничество, товарищество, свойство, дружба.

Если теперь обратиться к производным от основы \*swe в целом, то мы замечаем, что они группируются вокруг двух понятийных признаков. С одной стороны \*swe предполагает принадлежность к целой группе «своих», с другой — \*swe конкретизирует «себя» как индивидуальность. Очевидно, что такое понятие представляет большой интерес как для общей лингвистики, так и для философии. Здесь выделяется и понятие «себя» как категория *возвратности*. Это то выражение, которым пользуется человек, чтобы определить себя как индивида и «замкнуть происходящее на себя». И в то же время эта субъективность выражается как принадлежность. Понятие \*swe не ограничивается говорящим лицом, оно предполагает в исходной точке узкую группу людей, как бы сомкнутую вокруг «своего».

Все, что относится к \*swe, становится \*swos, лат. *suus* 'свой' (в абсолютном смысле, как было указано выше), и самое качество определяется здесь только внутри группы, включенной в пределы \*swe. Таким образом — вернемся еще раз к греческим терминам, — \*swe объясняет одновременно и ἴδιος 'сам по себе' и ἑταῖρος, которое предполагает связь с возрастной или профессиональной группой. Ситуация, восстанавливаемая таким сопоставлением, показывает собственное значение индоевропейского \*swe, предполагающего одновременно отличие «себя» от всего остального, замыкание в себе и на себя, стремление обособиться от всего, что не есть \*swe, и в то же время внутри обособленного таким образом круга — тесную связь со всеми, кто к нему принадлежит. Отсюда это двойное наследство в виде, с одной стороны, ἰδιότης (idiotēs), общественный человек, взятый сам по себе, с другой — *sodalīs* — член узкого братства.

Та же двойственность сохраняется, как показывает этимология, в двух формах латинского *se*, ставших независимыми: *se* возвратное, означающее 'себя самого', и *se* разделительное, *sed* 'но' (союз), означающее разделение и противопоставление.

Здесь мы снова (как и в случае понятия «свобода») видим, что именно общество, именно социальные категории поставляют понятия, на первый взгляд самые личные. В большой лексической системе, состоящей из многочисленных подсистем, которая

развились из термина \*swe, взаимодействуют понятия общественных институтов и понятия лица, замыкающего речь на себя, при этом последнее понятие подготавливает возникновение на более высокой ступени абстракции категории грамматического лица.

Эта двойственная связь запечатлена в исторических данных. Скр. *sva-* означает 'свой', но с особым специальным значением, выходящим за рамки значения личного обладания. *Sva-* называют того, кто принадлежит к той же узкой группе, что и говорящий; этот термин играет важную роль в юридических постановлениях о собственности, наследовании, введении в титул или в то или иное достоинство. Соответственный термин с тем же специальным значением существует в латыни. В «Законах XII таблиц» имеется статья о наследовании: «если какой человек умрет без завещания, *heres suus nec escit* (= *non sit*), и не окажется наследника из своих». Выражение *heres suus* 'свой наследник, наследник из своих' — также архаизм: если бы здесь *sus* имело только притяжательное значение, оно по-латыни не было бы необходимо. Предписание закона имеет в виду такого *heres*, который был бы в то же время *suus*: наследство не может уйти от «своих», то есть быть переданным за пределы узкой группы прямых родственников по нисходящей линии, оно остается внутри этой группы.

Нетрудно видеть, что намеченные здесь связи можно было бы проследить и дальше в разных направлениях. Постепенно юридическое родство и самосознание, община и личность развиваются в самостоятельные понятия и вызывают к жизни целые группы новых терминов. Но сопоставление и анализ этих лексических семейств вскрывают в них первоначальное единство и обнаруживают общественное происхождение категорий «сам, свой» и «среди своих».

## Глава 4

### PHILOS

*Резюме.* — Ряд слов: лат. *civis* ‘гражданин’, гот. *heiwa-* ‘семейный круг’, скр. *śeva-* ‘дружественный’ позволяет реконструировать и.-е. форму \**keiwo-*; специфическая значимость указанных слов заставляет предположить, что реконструируемая форма обладала таким значением, в котором были объединены понятия общественной жизни и значимости, относящиеся к сфере чувств.

О том же свидетельствуют употребления гр. *phílos* и его производных, особенно в гомеровском эпосе, если только в полной мере уяснить себе действительную значимость этого слова. Она имеет прежде всего социальный характер, поскольку связана, в частности, с институтом гостеприимства: гость — это *phílos* ‘друг, приятель’ — человек, заслуживающий особого отношения, обозначаемого глаголом *phileîn* ‘радушно принимать’. Значение *phílos* связано также и с другими формами взаимных обязательств и взаимной признательности: *phileîn*, *philótēs* ‘дружба, дружеский прием’ могут предполагать обмен клятвами, а слово *phílēma* значит ‘поцелуй’ как принятая форма приветствия между *phíloi* ‘друзьями’. Значения аффективного характера сопровождают обозначения внутренних отношений в пределах семьи: *phílos* ‘дорогой’, *philótēs* ‘любовь’.

Таковы постоянные значения слова *phílos*, и подробный анализ тех случаев употребления, в которых прилагательное *phílos* употребляется для оценки предметов, позволяет закончить с иллюзией, — такой же древней, как и гомеровская филология, — что слово *phílos* могло быть эквивалентно простому выражению принадлежности — *поссесиву*.

Чрезвычайно важным является наличие связи между терминами, которые имеют значение ‘друг’ и другими терминами, которые различным образом маркируют отношение принадлежности. Употребление этих терминов выявляет наличие в индоевропейских языках тесной связи социальных понятий со значимостями, относящимися к сфере чувств. Однако с первого взгляда эту связь можно и не заметить.

Рассмотрим латинский термин *civis* ‘гражданин’, от которого образовано абстрактное существительное *civitās*, которое, собственно, обозначает качество, присущее гражданину, а в собирательном смысле обозначает совокупность граждан, сам город. *Civis* — оригинальный термин латинской лексики; в других италийских языках он едва представлен; в значении же ‘гражданин’ вообще не имеет соответствий в других языках. Тем не менее с ним сопоставляют некоторые термины в санскрите и германских языках, которые, хотя и соответствуют ему по форме, обнаруживают совсем иной смысл: скр. *śeva* ‘дружеский’, гот. *heiwafrauja*, представляющий собой перевод гр. *oíkodespótēs* ‘глава семейства’. Готская форма *heiwa-* точно совпадает с формами в санскрите и латыни. Все три слова предполагают древнюю форму \**keiwo-s*, ставшую в латыни основой на *-i-*.

Перед нами термин, общий для группы языков и несомненно древнего происхождения, который, однако, в каждом из языков пережил особую семантическую эволюцию. Учитывая эти расхождения, некоторые этимологи поставили под сомнение закон-

ность данного сопоставления. Однако, делая эти возражения, они не учитывают тех связей, которые выявляются при более внимательном изучении этих форм, рассматриваемых в контексте их употребления.

В германских языках рассматриваемое понятие необходимо определять в рамках семейных и супружеских отношений. Композит гот. *heiwa-frauja* (где *frauja* значит 'хозяин') является переводом гр. *oiko-despótēs*, Ев. от Марка, 14, 14, в смысле 'глава семейства (оказывающий положенное гостеприимство)'. В других случаях, когда гр. *oikodespótēs* означает 'хозяин дома' по отношению к рабам, в готском используется другой термин: *garda-waldans*. Такое различие в выборе наименования показательно. При передаче одного и того же греческого слова переводчик различает два понятия: в одном случае 'хозяин дома' обозначается как *garda-waldans* 'тот, кто обладает властью (*waldan*) в стенах дома (*gards*)', т.е. тот, кто командует рабами, в другом случае – как *heiwa-frauja* 'тот, кто является хозяином (*frauja*) семьи в целом (*heiwa-*)', т.е. тот, кто дает кров путнику. В готском различаются 'дом' как место проживания, представляющее собой закрытое пространство (*gards*), и 'дом' как семья в целом, круг личных отношений; последний смысл передавался формой *heiwa-*. В других германских языках этот смысл четко прослеживается в следующих формах: д.-в.-н. *hiwo*, м. р. 'супруг', *hiwa*, ж. р. 'супруга', *hūn* (др.-исл. *hjǫn*, *hjū*) 'супружеская пара', *hī-rat* (нем. *Heirat*) 'брак', др.-исл. *hy-ske* 'семья' и т. д. Все эти факты свидетельствуют о том, что форма *\*keiwo-* в древнегерманских языках обозначала супружеские, внутрисемейные отношения.

То же понятие, носящее характер социального установления, обозначают формы скр. *śeva-*, *śiva-*, которые переводятся как 'благосклонный, дружественный, милый'. В значении этих слов отражается эмоциональный аспект межгрупповых отношений. В частности, об этом свидетельствует обычная сочетаемость *śeva-*, *śiva-* со словом *sakhā-* 'друг, товарищ' (ср. лат. *socius*) во фразеологии ведийских гимнов, что предполагает наличие определенного типа дружеского поведения по отношению к партнерам по союзу.

Наконец, лат. *cīuis* также обозначает дружеские отношения, которые предполагают общность места проживания и политических прав. Действительным смыслом слова *cīuis* является не смысл 'гражданин', как считают те, кто следует окостенелой традиции, а смысл 'согражданин'. Определенное число словоупотреблений свидетельствует о наличии значения взаимности, которое исконно присуще слову *cīuis* и которое только и может объяснить собирательный характер понятия, обозначаемого словом *cīuitās*. В слове *cīuis* следует видеть имя, которым вначале называли друг друга члены социальной группы, обладавшие правами коренных жителей, в противоположность разного рода иноземцам: *hostes*, *peregrini*, *aduenae*. Именно в латыни и.-е. *\*keiwo-* (перешедшее в *\*keiwis*) приобрело значимость социального установления в наиболее явном виде. Когда мы переходим от древнего смысла 'дружба', запечатленного вед. *śeva-*, к более определенному смыслу 'группа, связанная брачными отношениями', который появляется в герм. *heiwa-*, и наконец, к понятию 'обладающий теми же политическими правами', которое выражается лат. *cīuis*, мы как бы совершаем трехэтапный переход от отдельной группы людей к городу.

Таким образом восстанавливается связь между 'домом', семейным кругом, гот. *heiwa*, и той группировкой, внутри которой человек, являющийся ее членом, квалифицируется как *cīuis*. Подобные тесные связи порождают дружеские отношения: скр. *śeva* 'милый, дорогой' является одним из тех определений, посредством которых слово, обозначающее принадлежность к одному и тому же коллективу, транспонируется в аффективный термин.

Проведенное нами сопоставление не только безупречно, оно, кроме того, выявляет внутреннюю природу понятия 'дружбы' на древней стадии развития социумов, называе-

мых индоевропейским обществом, когда осознание своей принадлежности к определенной группе или классу имело аффективную окраску.

К рассматриваемой категории принадлежит еще один термин, значение которого более сложно; история его развития принадлежит одному языку, а именно греческому. На первый взгляд значение этого термина относится исключительно к сфере эмоций и никак не связано с собственно социальными понятиями: речь идет о греческом прилагательном *phílos* (φίλος) 'любимый, дорогой'.

Кажется, нет ничего яснее, чем связь между *phílos* 'друг' и *philótēs*, *phília* 'дружба'. Но нас ужестораживает тот хорошо известный факт, что у Гомера слово *phílos* употребляется в двух смыслах: кроме смысла 'друг' оно обладает также значимостью посессива: в сочетаниях *φίλα γούνατα*, *φίλος υἱός* обозначаются не дружеские отношения, а отношение принадлежности: 'его колени', 'его сын'. Выражая отношение принадлежности, прилагательное *phílos* безразлично к грамматическому лицу, поскольку обладатель может быть в первом, втором и третьем лице. Перед нами маркер посессивности, который не предполагает наличия каких-либо дружеских отношений. Таким образом, контрастируют между собой два смысла слова *phílos*.

Этот вопрос стал предметом многочисленных дискуссий; достаточно вспомнить попытки объяснения, которые были предложены в последнее время. Действительно, невозможно обнаружить в других языках соответствий слову *phílos*, которые можно было бы сразу признать удовлетворительными. В 1923 г. Лёве (L o e w e 1923, 187 ss.) решил сопоставить с *phílos* первый элемент некоторых германских личных имен: д.-в.-н. *Bil(i)-frid*, *Bil-trud*, *Bili-gard* и т. д., а кроме того англосаксонское прилагательное *bile-wit* 'сочувствующий'. Значение всех этих слов он сводит к первоначальному смыслу 'благоклонный, дружеский', а затем сравнивает основу англосаксонского прилагательного с основой гр. *phílos*. На это можно возразить прежде всего, что интерпретация личных имен, которые не являются даже общегерманской принадлежностью, произведена *ad hoc*; далее, англосаксонский термин вовсе не значит 'дружеский', и наконец, мы не можем постулировать со всей уверенностью наличие в древнегерманском формы, которая употреблялась бы как прилагательное.

Впрочем, рано или поздно возникнет необходимость объяснить посессивную значимость слова *phílos*. Это было ясно П. Кречмеру, который предложил совсем иной путь исследования (K r e t s c h m e r 1927, 267). Подобно многим другим лингвистам он исходил — в результате инверсии отношения между двумя смыслами слова *phílos* — из посессивного смысла. Он предположил, что первоначальный смысл слова *phílos* — это 'его'; от него можно перейти к смыслу 'друг', и подобная смысловая эволюция может быть подтверждена аналогией с лат. *suus*. На основе того факта, что посессив *suus* стал употребляться в таких выражениях, как *sui* 'свой' и *aliquem suum reddere* 'сделать кого-либо своим другом', Кречмер заключает, что можно легко перейти от отношения принадлежности к дружеским отношениям. Это заставляет признать этимологическим смыслом слова *phílos* не значение 'милый, дорогой', а древнее значение посессива. Но ни корень, ни наличие *-l-* в словообразовательной структуре слова не имеют соответствий среди посессивов других языков в классических границах индоевропейского ареала. П. Кречмер отметил наличие в лидийском слова *bilis*, которое по всей вероятности, значит 'свой' и связал его с *phílos*.

Это доказательство носит совершенно случайный характер: детали формы и смысла трактуются также весьма произвольно. Даже не вдаваясь в обсуждение законности сравнения с данными такого пока плохо изученного языка, как лидийский, мы отметим тот факт, что вся эта конструкция покоится исключительно на посессивной значимости, из которой исходит Кречмер. Но сама эта значимость может быть поставлена под сомнение. В действительности речь не идет о посессиве в чистом виде, как можно было

бы вполне ожидать. Примеры индоевропейских посессивов имеются у Гомера, это прежде всего формы *hos* (ὄς) < \**swos*. Кроме того, и это существенно, *phílos* маркирует принадлежность особым образом и с некоторыми ограничениями, о которых мы и поговорим сейчас.

Поскольку идея принадлежности, обнаруживаемая в значении слова *phílos*, имеет ограниченный характер, то, если действовать методически, необходимо возвращаясь к исходной точке, найти такое отношение, которое охватывало бы и другой смысл слова *phílos*, смысл 'друг'. Тогда становится очевидным, что объяснение Кречмера не затрагивает действительную суть проблемы<sup>1</sup>.

Наконец, следует учитывать еще один факт: наличие глагола *phileîn* (φιλεῖν), который значит не только 'любить, испытывать дружеские чувства', но и, начиная с самых древних текстов, 'целовать'; производное существительное *phílēma* (φίλημα) значит не что иное, как 'поцелуй'. Однако такие слова, как *amog* или *amicus*, с одной стороны, и *suus* — с другой, не приобрели подобного конкретного смысла. Таким образом, объяснение будет удовлетворительным, только если принять во внимание наличие этих трех смыслов.

Чтобы понять эту запутанную историю, необходимо вспомнить, что у Гомера все термины моральной сферы в сильной степени пронизаны не индивидуальными, а реляционными значимостями. То, что мы принимаем за психологическую, аффективную, моральную терминологию, в действительности обозначает отношения индивида с членами его группы, и тесная связь между определенными терминами морали способна пролить свет на их первоначальные значения.

Так, у Гомера наблюдается постоянная связь между *phílos* и понятием, выражаемым термином *aidós* (αἰδώς), очень интересным термином, который мы рассмотрим отдельно. Такие выражения, как *phílos te aidóios te* (φίλος τε αἰδοῖός τε), *aidós kai philótēs* (αἰδώς καὶ φιλότης), *aideisthai kai phileîn* (αἰδεῖσθαι καὶ φιλεῖν) обнаруживают со всей очевидностью тесную связь между собой. Даже если придерживаться принятого определения *aidós* — 'уважение, почтение' по отношению к своей собственной совести ('честь') и по отношению к членам одной и той же семьи, то это слово, сочетаясь с *phílos*, свидетельствует о том, что оба понятия были в равной мере институционального характера и обозначали чувства, свойственные членам компактной группы.

Так, если один из членов группы подвергнется нападению, оскорблению, *aidós* заставит одного из его родственников выступить в его защиту; в более общем случае в пределах данной группы один ее член может принять на себя обязанности другого в силу действия *aidós*; это также и чувство глубокого уважения к тому, с кем связан данный член группы. Когда воин подбадривает своих павших духом товарищей возгласом *aidós\**, он взывает к их коллективной совести, к чувству уважения самого себя, которое должно укрепить их боевую солидарность.

В пределах более широкой общности *aidós* руководит чувствами вышестоящих к нижестоящим (уважение, жалость, сострадание, помощь в беде), а также определяет такие понятия, как честь, лояльность, заставляет соблюдать правила общежития, налагает запрет на совершение некоторых действий, поступков; в конце концов, из этого возникает смысл 'целомудрие' и 'стыд'.

С помощью слова *aidós* удается объяснить собственный смысл слова *phílos*; оба употребляются в отношении одних и тех же лиц; оба в общем обозначают отношения одного и того же типа. Родственники, союзники, слуги, друзья, все те, кто связан между собой взаимными обязательствами, налагаемыми *aidos*, называются *phíloi*.

<sup>1</sup> То же самое замечание верно в отношении более недавнего исследования Г. Б. Розена, посвященного этой проблеме (Rosen 1967, 12 ff.), в котором все примеры употребления *phílos* сводятся к посессивной значимости без учета разнообразных контекстов и точного смысла слов *phileîn*, *philótēs*, *phílēma*.

Остается теперь выделить то, что характеризует собственно *phílos*, или отношения, устанавливаемые при наличии *philótēs*. Это абстрактное слово может дать нам больше сведений, чем прилагательное. Что же такое *philótēs*?

Для определения этого понятия мы воспользуемся одним ценным указанием, которое дает нам гомеровская фразеология; это связь между *phílos* и *xénos* (*ξένος*), между *phileîn* и *xenízein*. Сразу же укажем, основываясь на ряде употреблений, в чем заключается эта связь: понятие *phílos* отражает некоторые обязательные действия, которые совершает член общины по отношению к *xénos*, иноземному 'гостю'. Таково предлагаемое нами определение.

Эта связь является фундаментальной как с точки зрения самой реальности общества эпохи Гомера, так и с точки зрения соответствующей терминологии. Чтобы в полной мере уяснить сущность этой связи, необходимо представить себе положение *xénos* — 'гостя', приезжающего в страну, в которой как иностранец он лишен всяких прав, всякой защиты, всяких средств существования. Он может найти теплый прием, жилище и безопасность только у того, с кем он состоит в отношении *philótēs*; это отношение находило материальное воплощение в *súmbolon*, знаке взаимной признательности, представляющем собой сломанное кольцо, части которого, совпадавшие при наложении, хранились у партнеров. После заключения договора, который именовался *philótes*, договаривавшиеся стороны становились *phíloi*: с того момента они были связаны обязательством оказывать друг другу услуги, что и составляет суть «гостеприимства».

По этой причине глагол *phileîn* обозначает обязательные действия того, кто принимает у себя *xénos* и обходится с ним согласно древним обычаям. Герои гомеровского эпоса не раз напоминают друг другу об этих связях: «это я, — говорит Антенор, — вспоминая приезд к нему Одиссея и Менелая, — это я дал им кров (*exéinissa*) и оказал им гостеприимство („*hospitai*“, *phílēsa*) в своем доме» (Ил. 3, 207)\*. Действительно, стоит рискнуть и ввести неологизм *hospíteg*, чтобы в какой-то мере передать смысл, который пока еще часто не улавливается исследователями. Тогда мы до конца поймем следующий пример: «это был богатый человек, но он был *phílos* для людей, ибо он оказывал гостеприимство (*phíleesken*) любому, поскольку дом его стоял на дороге» (Ил. 6, 15)\*\*. Отношение между чувствами и поведением, между *phílos* и *phileîn* выступает здесь со всей ясностью. В «Одиссее» герой, гостящий (*xéinos*) у Лаодаманта, получает приглашение показать свои способности в состязаниях. Он соглашается; я не отвергаю, — говорит он, — ни одного соперника, кроме Лаодаманта, «поскольку он мой *xénos*; кто смог бы сражаться против того, кто оказал ему гостеприимство (*hospíteur, philéonti*)?» (Од. 8, 208)\*\*\*. В другом эпизоде к Менелая является посыльный, который предупреждает его, что перед его домом находятся два иноземных гостя: «должны ли мы распрячь их лошадей или отвести их к другому, который окажет им гостеприимство (*hós ke philēsēi*)?» (Од. 4, 29)\*\*\*\*. Еще в одном эпизоде Калипсо рассказывает о том, как на берег был выброшен человек, потерпевший кораблекрушение: «я оказала ему гостеприимство (*phíleon*), я накормила его и обещала сделать его бессмертным» (Од. 5, 135)\*\*\*\*\*. Об этой тесной связи между *xénos* и *phílos* свидетельствует обнаруживаемый у Гомера композит *philóxenos* 'тот, для кого *xénos* является *phílos*' (определение, ассоциируемое

\* Ср. перев. Н. И. Гнедича: Я их тогда принимал и угасивал дружески в доме. — *Прим. перев.*

\*\* Ср. перев. Н. И. Гнедича: Дружески всех принимал он, в дому при дороге живущий. — *Прим. перев.*

\*\*\* Ср. перев. В. В. Вересаева (207–208): С Лаодамантом одним я ни в чем состязаться не стану: /Здесь ведь хозяин он мне: кто станет с хозяином биться? — *Прим. перев.*

\*\*\*\* Ср. перев. В. В. Вересаева (28–29): Как ты прикажешь — распрячь ли у них лошадей быстроногих / Или их отправить к другому кому, кто б их принял радушно? — *Прим. перев.*

\*\*\*\*\* Ср. перевод В. В. Вересаева (135–136): Я любила его и кормила, надеялась твердо / Сделать бессмертным его и бесстрастным в вечные веки. — *Прим. перев.*

с theoudēs ‘тот, кто чтит богов’, — Од. 6, 121); это единственный композит с philo-, второй элемент которого относится к человеку.

Часто повествуется о том, что боги дружески относятся к смертным, т.е. они проявляют к ним уважение и оказывают им услуги как своим philoi. Наоборот, о человеке могут сказать поэтому, что он philos theōsin ‘philos богам’, и более конкретно diēphilos, arēiphilos ‘philos Зевсу, Аресу’.

Такова социальная основа понятия philos, игравшего важную роль в жизни общества со всеми последствиями, которыми отягощено это межличностное отношение. В частности, отношение philótēs могло иметь место в исключительных обстоятельствах и даже между воинами в результате торжественного заключения договора, к которому чувство «дружбы» не имело никакого отношения в его обычном смысле.

Приведем следующий показательный пример из «Илиады» (3, 94). Гектор предлагает, чтобы Менелай и Парис одни оспаривали обладание Еленой; они должны сразиться в поединке, и победитель возьмет ее вместе со всеми ее богатствами... οἱ δ' ἄλλοι φιλότῃτα καὶ ὄρκια πρὸς τὰ τέμωμεν ‘Заклучим же между собой philótēs и поклянемся выполнять друг перед другом обязательства’\*. Philótēs помещается в тот же план, что и hōrkia ‘клятвы’; это внутригрупповое отношение, освященное торжественным актом. Такая лексика употребляется при заключении договоров, скрепляемых жертвоприношением. Philótēs представляет собой «дружбу» хорошо известного типа, которая объединяет людей, накладывая на них взаимные обязательства и сопровождаясь клятвами и жертвоприношениями.

В другом эпизоде из «Илиады» (7, 302) речь идет о затянувшемся поединке между Аяксом и Гектором; они борются уже много времени, настает ночь и их уговаривают разойтись. Гектор говорит: давай, обменяемся дарами, чтобы ахейцы и троянцы могли сказать: они сошлись в поединке ἢ δ' αὐτ' ἐν φιλότῃτι διέτμαγεν ἀρθμήσαυτε ‘а затем разошлись, будучи связанными philótēs’\*\*. Чтобы скрепить заключение philótēs, оба воина обмениваются своим самым ценным оружием. Гектор отдает свой самый красивый лук, а Аякс — прекрасный пояс. Эти действия, являясь формальным выражением принятия на себя взаимных обязательств, показывают, какой силой принуждения обладала philótēs, заключающаяся между двумя соперниками-врагами, которые таковыми оставались и после. В данном случае речь идет об обоюдном согласии прекратить на время поединков, чтобы возобновить его в более подходящий момент. Именно эту договоренность и обозначает слово philótēs; речь идет о конкретном акте, который связывает друг с другом (ἀρθμήσαυτε) двух партнеров. Но мы видим также, что принятие взаимных обязательств совершается в закрепленных обычаях формах, в виде обмена оружием и подарками. Перед нами ритуал совершения известного типа обмена, который придает торжественность договору.

Приведем еще один пример. Когда Гектор и Ахилл сходятся в решающем поединке, Гектор предлагает условиться о том, чтобы не бросать тело побежденного на растерзание зверям; Ахилл отвечает: «Не предлагай мне договора: между львами и людьми не может быть взаимных обязательств (hōrkia pistá); волки и ягнята не могут договориться между собой, но они думают о том, как бы погубить друг друга, так что невозможно ἐμὲ καὶ σὲ φιλῆμεναι, οὐδὲ τι νῶϊσ' ὄρκια ἔσσονται, чтобы ты и я были связаны philótēs, и не может быть также никакой hōrkia (до того, как один из нас падет в бою)» (Ил. 22, 262—266)\*\*\*. И здесь идет речь о взаимных обязательствах, имеющих принудительный

\* Ср. перев. Н. И. Гнедича: Мы ж на взаимную дружбу священные клятвы положим. — Прим. перев.

\*\* Ср. перев. Н. И. Гнедича: Но разлучились они, примиренные дружбой взаимной. — Прим. перев.

\*\*\* Ср. перев. Н. И. Гнедича: Гектор, враг ненавистный, не мне предлагай договоры! / Нет и не будет меж львов и людей никакого союза; / Волки и агнцы не могут дружитья согласием серд-

характер. Эти три примера показывают, какой широкой могла быть сфера употребления глагола *phileîn*. Действия, им обозначаемые, всегда имеют обязательный характер и предполагают взаимность; договор о взаимном гостеприимстве всегда предполагает выполнение определенных позитивных действий.

Такой институциональный контекст позволяет уяснить особое значение глагола *phileîn* 'целовать' (совр. гр. *philô* 'целовать'), которым определяется и единственный смысл производного *philēta* 'поцелуй'. Также и здесь необходимо свести к их исходной значимости термины, которые, на первый взгляд, обозначают лишь проявления чувств. Акт «целования» находится в ряду прочих «дружественных» актов, маркируя наличие чувства признательности между *philoî*. Такой обычай не был свойствен грекам. Геродот указывает на его наличие у персов и, описывая его, он использует глагол *phileîn* как обычное средство выражения в данном случае. Приведем соответствующий отрывок, весьма поучительный (1, 134): «Когда перс с персом встретится на улице, то легко можно узнать, одинакового ли они состояния, ибо тогда вместо взаимного приветствия они целуются в уста; когда один из них несколько ниже, целуются в щеки; когда же один гораздо низшего звания, то он падает другому в ноги»\*.

Тот же обычай описывается у Ксенофонта (Киропедия I, 4, 27): «Рассказывают также (если позволено будет здесь вспомнить об одной любопытной истории), что когда Кир уезжал и расставался со своими родственниками, они, прощаясь, целовали его в уста по персидскому обычаю»\*\*.

Надо ли напоминать, обращаясь уже к христианской эпохе, о 'поцелуе' (*philēta*, лат. *osculum*) как опознавательном знаке общности, которым обмениваются Иисус и его ученики, а затем члены первых христианских общин? Позднее поцелуй стал частью ритуала посвящения в рыцари, и еще сегодня он означает принятие высокопоставленного лица в рыцарский орден во время вручения ему знаков отличия.

За всеми этими различными манифестациями мы обнаруживаем все то же древнее отношение благорасположения, которое существует между хозяином и гостем, между богом и людьми, между начальником и его подчиненными, между главой дома и членами его семьи. Эта тесная связь, возникающая между людьми, превращает «дружбу» в категорию сугубо личного порядка.

Подобное взаимное отношение предполагает или влечет за собой определенного рода чувство, которое становится обязательным между партнерами по *philôtēs*. Проявлением этого отношения является гостеприимство, которое один *philos* оказывает другому *philos*: обмен подарками, память о таких же связях, которые существовали между предками партнеров, а иногда и брачные союзы, заключаемые во время нанесения друг другу визитов.

Все это придает аффективную окраску отношениям между *philoî*, и как это часто бывает, чувство выходит за рамки социального института; наименование *philos* распространяется на близких людей, живущих под одной крышей с хозяином дома, и прежде всего на ту женщину, которую он ввел в дом в качестве жены. Отсюда частое употребление у Гомера определения *philē* при существительном *álokhos, ákoitis* 'супруга'. Некоторые словоупотребления позволяют еще проследить природу этого отношения и его связь с древними нормами поведения, например, следующий отрывок

---

ца; / Вечно враждебны они и зломысленны друг против друга, — / Так и меж нас невозможна любовь; никаких договоров / Быть между нами не может, поколе один, распростертый, / Кровью своей не насытит свирепого бога Арея! — *Прим. перев.*

\* Перевод И. Мартынова в переработке М. Гаспарова. — В кн.: Историки Греции. Геродот. Фукидид. Ксенофонт. М.: Худ. лит.-ра, 1976, с. 77. — *Прим. перев.*

\*\* К с е н о ф о н т. Киропедия. М.: Наука, 1977, с. 22. Перев. В. Г. Боруховича.

из «Илиады» (9, 146–147) — Агамемнон говорит: «У меня в доме три дочери. Пусть Ахилл уведет ту, которую он пожелает, в дом Пелея, даже не предлагая мне даров»\*.

Поскольку девушку уводят согласно принятым обычаям — отец отдает ее, а молодой супруг вводит ее в свой собственный дом, — она оказывается связанной с новой семьей как договорными, так и аффективными отношениями: условия, на которых отец отдает ее, превращают ее в некотором смысле в залог дружбы, *philótēs*, заключенной между двумя мужчинами, и в то же время, поселившись в доме мужа, она приобретает статус *philē ákoitis*, милой супруги (ср. Ил. 9, 397).

Со словом *philos* связывается аффективная значимость; оно становится эпитетом или формой обращения к тем, кто живет в доме, будь то родственники: отец, мать, жена, дети — или домочадцы, например, старуха-кормилица (*maía*) Евриклея. Это слово выступает в роли аффективного термина, и у Гомера эта сторона значения находит собственное выражение в абстрактном термине *philia* ‘дружба’, отличном от *philótēs*, а также в обычном значении глагола *phileîn* ‘любить’ (чувственной любовью), которое присутствует уже у Гомера.

Здесь начинается в высшей степени оригинальное развитие этого значения. Оно характерно именно для гомеровского языка и стиля. Употребление *philos*, выходя за рамки человеческих отношений, распространяется на самые разнообразные предметы, к которым вовсе не применимо обычное определение ‘дорогой, милый’. По всей видимости, в таком случае слово *philos* обозначает не что иное, как отношение обладания, оно становится эквивалентом обычного посессива, и, в общем, его так и переводят. Однако объяснения этому факту даются самые разные.

Прежде всего необходимо очертить границы употребления этого посессива. Можно выделить три группы употреблений. Во-первых, слово *philos* часто употребляется с понятиями, которые теснейшим образом связаны с человеком: душа, сердце, жизнь, дыхание; части тела: конечности, колени, грудь, веки, причем обычно в рефлексивной функции. Далее, оно употребляется с терминами, которые обозначают дорогие говорящему места, например, «родная земля» *philen es pátrida gaian* представляет собой употребительную формулу), или ‘возвращение’ (*nóstos*). Наконец, оно сочетается с рядом терминов, которые, по всей видимости, не обладают аффективной значимостью: дары, дом, одежда, кровать, и в таком случае относится к сфере чистой посессивности.

Каким образом можно расклассифицировать эти понятия по отношению к тем людям, которые обычно получают определение *philos*? К последним, как мы убедились, относятся те, которые связаны между собой отношением *хенiа*, а также члены семьи: отец, мать, супруга, дети. Далее, каким образом можно установить связь между этими употреблениями, часть которых подтверждается многочисленными примерами, и тем употреблениями, которые относятся к социальным установлениям?

Некоторые исследователи предположили, что посессивный смысл слова *philos*, например, в сочетании с *êtor* (*êtor* ‘сердце’, является развитием смысла *philos*, который оно имеет в сочетаниях с терминами родства. Подобно тому, как говорят ‘мой, свои’ о членах собственной семьи, так и *philos* приобрело функцию простого посессива. Однако такое рассуждение порочно в своей основе: в выражении «мой», в смысле «мои родители» значение развивалось как раз в обратном направлении: от посессива к обозначению родственных отношений.

Другие же, напротив, полагают, что исходным смыслом слова *philos* следует считать смысл ‘свой’, который проявляется в его посессивных употреблениях, и что только на

\* Ср. перев. Н. И. Гнедича (144–146): Три у меня расцветают в дому благосозданном дщери: / Хрисофемиса, Лаодика, юная Ифианасса. / Пусть он, какую желает, любезную сердцу, без вена / В отеческий дом ответет... — Прим. перев.

этой основе развился смысл 'дорогой, любимый'. Тогда проблема была бы решена без всякого труда. Однако подобное решение, устраняя одну трудность, ведет к появлению другой, еще более значительной: каким образом обычное притяжательное прилагательное смогло приобрести столь разнообразные значения и стало обозначать такое количество разных понятий? Подобный факт не имел бы аналогов. И, наконец, как было показано выше, *philos* уходит корнями в наиболее древние общественные институты и обозначает специфический тип человеческих отношений. Одного этого соображения достаточно, чтобы отбросить такой ход семантического развития.

Итак, мы имеем два решения проблемы, причем ни то, ни другое не может нас удовлетворить. Не стоит обманывать себя, считая возможным от значения «любимый» или «друг» перейти к значению «личный» и в конце концов к значению «свой». Трудно представить себе подобное семантическое развитие, в ходе которого первоначальное значение столь быстро стерлось. Но перевертывать отношения и считать за исходную точку развития посессив «свой», который постепенно приобрел смысл «друг» или «дорогой», — значит действовать вопреки всякой очевидности.

Таково современное состояние вопроса. Мы поставлены перед дилеммой, которая представляется неразрешимой. Однако сама необычность семантического развития наталкивает на мысль, что эта дилемма могла возникнуть в результате неточной интерпретации фактов. В таком случае проблему следует подвергнуть основательному пересмотру. Ключевым моментом здесь является связь между «аффективным» и «посессивным» смыслом. Мы уже убедились в том, что одно из двух основных понятий — «друг» — следует истолковать иначе в рамках отношений «гостеприимства». Что же тогда делать с другим фактом — употреблением *philos* в качестве «посессива»? И здесь возникает необходимость пересмотра данных. Поэтому мы сейчас перечислим те примеры из Гомера, которые повсюду приводятся как иллюстрация обычного отношения принадлежности, в которых *philos* является определением не человека, а чего-либо иного. Мы приведем здесь ряд примеров, кратко прокомментировав основные из них. В таких случаях всегда важны контексты употребления.

*Philos* в сочетании с *dōron* 'дар'. Контекст сочетания *phila dōra* (Од. 8, 545) как нельзя более прозрачен: речь идет об отношениях между тем, кто оказывает гостеприимство (*xeinodōkos*), и тем, кому его оказывают. Алкиной напоминает о соответствующих обязанностях: его провожают в дорогу (*potrē*), ему предлагают *phila dōra*, представляющие собой 'гостевые дары', которые преподносятся в силу указанных выше связей между *philos* и *xēnos*\*. Это выражение снова появляется в благодарственной речи Улисса, с которой тот обращается к Алкиною, приютившему его: *potrē kai phila dōra* (13, 41)\*\*. В другом месте (Ил. 24, 68) *phila dōra* Гектора представляют собой дары, которые он предлагает Зевсу; Зевс же в ответ на это считает Гектора своим *philtatos*, как и другом всех остальных богов. В данном случае это слово иллюстрирует отношения между людьми и богами, которые являются друг для друга *philoī*. Таким образом, здесь «дары» сопровождаются таким определением, которое показывает, что их подношение является частью ритуала гостеприимства, поэтому *philos* ни в коей мере не является посессивом.

*Philos* в сочетании с *dōma* 'дом' (Од. 18, 421) соотносится с той же ситуацией; Амфином говорит: «Оставим этого гостя (*xēnos*) на попечение Телемаха, поскольку он пришел под его гостеприимный кров (*toû gar philon hketō dōma*)\*\*\*. Очевидно, и

\* Ср. перев. В. В. Вересаева: Мы и готовим отъезд и подносим с любовью подарки. — *Прим. перев.*

\*\* Ср. перев. В. В. Вересаева (40–41) : Тут все совершается так, как желало / Сердце мое, — и отъезд и дары дорогие. — *Прим. перев.*

\*\*\* Ср. перев. В. В. Вересаева (420–421) — Странника ж здесь, во дворце Одиссея, поручим заботам / Сына его Телемаха: в его он находится доме. — *Прим. перев.*

здесь следует признать наличие отношения *phílos-xénos*: *phílon doma* – это дом того, кто выступает в роли *phílos*.

*Phílos* в сочетании с *démnion* ‘кровать’ (Од. 8, 277); *phíla demnia* означает ‘супружеское ложе’ в эпизоде, в котором рассказывается, как Гефеста обманула его супруга. Выше мы показали, что *phílos* часто выступает как определение *ákoitis*, *álokhos* ‘супруга’, а также как определение домашнего очага. Несчастье Гефеста помогает уяснить значимость прилагательного: ложе, которое в качестве супружеского определяется как *phílos*, оказалось местом совершения обмана, поэтому оно становится также и местом совершения мести.

Здесь мы снова возвращаемся к тем случаям употребления слова *phílos*, когда оно определяет термины, обозначающие элементы жилища.

*Phíla* в сочетании с *oikíon* ‘жилище, дом’; *phíla oikía* – так называется гнездо птицы с птенцами (Ил. 12, 221). Очень употребительна формула *phíle gaía*, означающая родной край, о котором мечтают находящиеся в ссылке люди, странники, те, кто воюет вдали от родины; это земля, в которой находится их родной дом. Особенно экспрессивен оборот *phílēn es patrída gaían*, букв. ‘в милом родном краю’, в устах того, кто выражает желание вернуться на родину. Поэтому у нас уже не вызовет удивления сочетание *phílos* с *nóstos* ‘возвращение к родному очагу’ (Ил. 16, 82). Все то, о чем заставляет думать слово *phílos*, когда оно определяет людей, живущих в одном доме, переносится на «землю», на которой стоит родной дом, и на желанное «возвращение». Если мы сведем все значение *phílos* к простому посессиву, то лишим это слово его истинного смысла.

Также лишь учтя все составляющие значения прилагательного *phílos*, мы сможем истолковать его сочетание с *heímata* ‘одежда’ (Ил. 2, 261).

«(Берегись, кричит Одиссей Терситу, если ты будешь по-прежнему оскорблять меня), я отниму у тебя *phíla heímata*, плащ и тунику, которые прикрывают твой стыд (*aidō*), и я тебя изобью, прежде чем выгоню с позором»\*\*\*,

Здесь мы снова обнаруживаем ту связь между *phílos* и *aidōs*, о которой мы говорили выше, но особое ее осмысление: одежда одновременно находится в интимном отношении с тем, кто ее носит (одежда прикрывает срамные места), и отвечает требованиям приличия с точки зрения общества. «Одежды, которые тебе милы, *phíla*», представляет собой еще одну транспозицию слова *phílos*, первоначально употреблявшегося в отношении людей.

Некоторые примеры не вызывают никакого сомнения в том, что в них сохраняется полный смысл слова *phílos*. Когда Приам умоляет Гектора не рисковать в бою жизнью, которая ему дорога, *phílē* (Ил. 22, 58)\*\*\*\*, перед нами отец, тревожащийся за жизнь любимого сына. Когда Ахилл объявляет, что он идет сражаться с Гектором, «убийцей любимой, *phílē*, головы» (Ил. 18, 114)\*\*\*\*\*, это следует понимать в том смысле, что голова Патрокла была ему мила, *phílē*, потому что это была голова друга, *phílos*. Несколько более сложный, но вполне объяснимый случай представляет собой вызывающее поначалу удивление употребление *phílos* в сочетании с *laimós* ‘горло’ (Ил. 19, 209), но здесь надо учитывать контекст. Перечитаем весь этот отрывок: Ахилл отказывается прекра-

\* Ср. перев. Н. И. Гнедича: Но его упустил он [орел], гнезда своего не достигнул. – Прим. перев.

\*\* Ср. перев. Н. И. Гнедича (82–83): Храбро ударь, да огнем не сожгут у нас сопостаты / наших судов и желанного нас не лишат возвращения. – Прим. перев.

\*\*\* Ср. перев. Н. И. Гнедича (258–262): Если еще я тебя безрассудным, как ныне, увижу, / Пусть Одиссея глава на плечах могучих не будет, / Пусть я от одного дня не зовуся отцом Телемаха, / Если, схвативши тебя, не сорву я твоих одеяний, / Хлены с ramen и хитона, и даже что стыд покрывает, / И, навзрыд вопиющим, тебя к кораблям не пошлю я / Вон из народного сонма, позорно избитого мною. – Прим. перев.

\*\*\*\* Ср. перев. Н. И. Гнедича: ...и жизни сладостной сам не лишишься. – Прим. перев.

\*\*\*\*\* Ср. перев. Н. И. Гнедича: Я выхожу, да главы мне любезной губителя встречу... – Прим. перев.

тить поединок и хочет бороться до тех пор, пока не отомстит за Патрокла:

(Никакая пища и никакой напиток не полезут мне в *phílos* горло, в то время как мой товарищ (*hetaĩros*) мертв и лежит, ошпакиваемый друзьями\*.

Скорбь Ахилла – это скорбь *phílos*, и утрата товарища, *hetaĩros*, заставляет его отказаться от пищи. Затем, когда старшие снова заставляют Ахилла принять пищу, он опять восклицает, знаменательным образом повторяя эпитет *phílos*, но уже в сочетании не с «горлом», а с «сердцем»:

«Нет, не упрашивайте меня насытить пищей и питьем мое *phílon êtor*, в то время как великая скорбь охватила мою душу» (там же, 305–307) \*\*.

Сочетаясь с *êtor* ‘сердце’ или с *laimós* ‘горло’ в таком контексте, когда все напоминает Ахиллу о потере друга, слово *phílos* сохраняет тот смысл, который изначально ему присущ в социальной и аффективной сфере. Происходит лишь транспозиция, весьма необычная, как в случае с *laimós* (приведенный пример единственный), или же частная – в случае с *êtor*, в результате чего определение, относящееся к человеку, переносится на часть его тела.

В сочетании с *kheĩras* ‘руки’ слово *phílos* сохраняет свой собственный смысл в ряде примеров: воздевать к богам *phílas kheĩras* (Ил. 7, 130) \*\*\* представляет собой жест, подобающий тем, кого с богами связывает отношение *philótes*. Когда Ино принимает у себя, *khersì philēsi*, Одиссея, обессилевшего после кораблекрушения, (Од. 5, 462), этот эпитет вполне соответствует готовности оказать гостеприимство и покровительство\*\*\*\*. Также и моряки, заброшенные на остров Солнца, чтобы прокормиться, ловят птиц и рыбу *phílas hó ti kheĩras hĩkoito* ‘все, что попадалось им в *phílas* руки’ (Од. 12, 331)\*\*\*\*\*; и здесь протягиваемые руки, готовые принять что-либо, – это руки друзей, *phíloi*, которым предлагаются дары; эпитет обозначает здесь действия, сходные с действиями, характерными для встречи друзей.

Таков же смысл и другого эпизода «Илиады» (18, 27), в котором Ахилл, удрученный смертью Патрокла, раздирает себе лицо *phílēsi khersì*; скорбь по поводу смерти друга, *phílos*, переносится здесь на руки, которые выражают эту скорбь\*\*\*\*\*.

Также и в сочетании с *goúnata* ‘колени’ слово *phílos* должно толковаться в своем собственном значении. Что значит жест Евриклеи, которая сажает на колени (*phíla goúnata*) Автолика младенца, которого родила его дочь (Од. 19, 401)? Речь идет о ритуале признания: отец или дед принимают на свои *phíla goúnata* новорожденного и таким образом узаконивают его как члена семьи. Та же связь выражения *phílla goúnata* со сферой родственных отношений помогает объяснить и другой эпизод «Одиссеи» (21, 55), в котором Пенелопа кладет на *phíla goúnata* лук Одиссея, до сих пор не вернувшегося, и раздражается рыданиями. Столь же показательны, хотя и в ином отношении, приложение эпитета *phílos* к коленим воина, будь то в бою – Гектор ранит колени (*phíla goúnata*) о собственный щит (Ил. 7, 271) – или в противостоянии собственной судьбе; Ахилл

\* Ср. перев. Н. И. Гнедича: (209–213) : Прежде сего никакое питье, никакая мне пища, / Верно, в уста не войдет / перед другом моим бездыханным! / Он у меня среди кущи, истерзанный медью жестокой, / К двери ногами лежит распростертый: кругом его други / Плачут печальные!.. – *Прим. перев.*

\*\* Ср. перев. Н. И. Гнедича (305–308) : Други! молю вас, когда еще есть мне друг здесь послушный; / Нет, не просите меня, чтоб питьем, чтоб какой-либо пищей / Я наслаждался: жестокая горесть меня раздирает! – *Прим. перев.*

\*\*\* Ср. перев. В. В. Вересаева: Верно, не раз к небожителям руки прострет... – *Прим. перев.*

\*\*\*\* Ср. перев. В. В. Вересаева (459–461) : Прежде всего отвязал он с себя покрывало богини / И покрывало пустил по реке, впадающей в море. / Быстро оно на волнах понеслось по теченью, и в руки / Ино его приняла. – *Прим. перев.*

\*\*\*\*\* Ср. перев. В. В. Вересаева: Начали птицу ловить и все, что до рук доходило... – *Прим. перев.*

\*\*\*\*\* Ср. перев. Н. И. Гнедича: Молча простерся и волосы рвал, безобразно терзая. – *Прим. перев.*

говорит (9, 610) а Агамемнон повторяет (10, 90): «пока дыхание будет оставаться в моей груди и будут двигаться мои *phíla goúnata*»\*. Именно в тот момент, когда, становясь избранником Зевса, герой сталкивается с решающим испытанием и должен бороться, пока не иссякнут силы, он говорит о своих *phíla goúnata*: его ноги будут поддерживать его до конца, они не подведут, и в этом смысле они определяются как *phíla*. Контекст позволяет понять, о каком качестве идет речь в данных обстоятельствах. Сходно по смыслу и сочетание слова *phílos* с *guíā* ‘члены’: *phíla guíā* война ‘устают’, ‘изматываются’ во время боя. *Phíla guíā* – это такое же значимое выражение, что и *pháidima guíā* ‘прекрасные члены’.

Рассмотрим, наконец, примеры, весьма многочисленные, в которых *phílos* сочетается с названием ‘сердца’: *phílon êtor* (или *kêr*) – настолько частое выражение, что оно считается типичным примером «посессивного» употребления *phílos*. Мы же, напротив, полагаем, что и здесь прилагательное в полной мере сохраняет свой изначальный смысл, и часто достаточно взглянуть на контекст, чтобы убедиться в этом. По необходимости мы ограничимся несколькими примерами.

В первой песне «Одиссеи» таких примеров не менее шести. Афина хочет склонить своего отца Зевса в пользу Одиссея: «не смягчится ли твое (*phílon*) сердце» (стих 60)\*\*, и она напоминает ему, что когда-то он с удовольствием принимал дары от Одиссея. Таким образом, она хочет, чтобы Зевс снова стал *phílos* по отношению к Одиссею, и повторяет (стих 82): «если богам угодно, *phílon*, чтобы Одиссей смог вернуться в родной дом...» Область семейных отношений: Телемах чувствует печаль в (*phílon*) сердце, когда в его памяти оживает образ отца (114)\*\*\*, а сердце (*phílon kêr*) Пенелопы наполняется скорбью, когда пение аэда напоминает ей о ее горе (341)\*\*\*\*. Область отношений гостеприимства: Телемах принимает *xénos*, хочет удержать его и заверяет его, что он возвратится от него, освежившись в бане, осыпанным подарками и счастливым в своем (*phílon*) сердце (310)\*\*\*\*\*. Однако *xénos* (в действительности же это переодетая Афина) приносит свои извинения и говорит, что не может остаться: он вернется в другой раз за подарком, который подносит ему Телемах, побуждаемый своим *phílon* сердце (316)\*\*\*\*\*. В данном случае употребляется терминология института *philótēs*, а эпитет лишь переносится с оказывающего гостеприимство на его сердце.

Читаем дальше: *phílon* сердце Менелая разрывается, когда он узнает, что его брат убит (Од. 4, 538); *phílon* сердце Пенелопы пребывает в тоске, когда она тревожится за сына (804), но испытывает облегчение, когда Пенелопа видит хороший сон (840). Иногда происходит обыгрывание двойного смысла одного и того же выражения. Менелай узнает от Протея, что он должен направиться к берегам Египта, прежде чем возвращаться домой, к своим *phíloi*, к своей семье (475), и тогда его *phílon* сердце начинает печалиться (481)\*\*\*\*\*. Здесь происходит переключка двух употреблений. Но когда Мене-

\* Ср. перев. Н. И. Гнедича: (909–610) ... доколе дыхание / Будет в груди у меня и могучие движутся ноги. (10, 89–90) ... покуда / В персях моих остается дыханье и движутся ноги. – *Прим. перев.*

\*\* Ср. перев. В. В. Вересаева: Неужели не тронет / Милого сердца тебе, Олимпиец, судьба его злая? – *Прим. перев.*

\*\*\* Ср. перев. В. В. Вересаева: Сердцем печалуюсь милым, он молча сидел с женихами. – *Прим. перев.*

\*\*\*\* Ср. перев. В. В. Вересаева (340–341): Но прерви начатую / Песню печальную; скоробью она наполняет в груди мне / Милое сердце. – *Прим. перев.*

\*\*\*\*\* Ср. перев. В. В. Вересаева (310–311): Вымойся раньше у нас, услади себе милое сердце. / С радостным духом потом унесешь на корабль ты подарок... – *Прим. перев.*

\*\*\*\*\* Ср. перев. В. В. Вересаева (316–317): Дар же, что милое сердце тебя побуждает вручить мне, / Я, возвращаясь обратно, приму и домой с ним уеду ... – *Прим. перев.*

\*\*\*\*\* Ср. перев. В. В. Вересаева (457–481): Ибо тогда лишь судьба тебе близких увидит, приехать / В дом твой прекрасный обратно и в милую землю родную, / Если теперь же назад ты поедешь к теченьям Египта, Зевсом вспоенной реки, и святые свершишь гекатомбы / Вечно живущим богам,

лай вспоминает о храбрости Одиссея и говорит, что никогда не видел героя, у которого было бы такое же *phílon* сердце, как у него (270), его слова перекликаются со стихами Телемаха: «какая ему польза была от того, что у него в груди железное сердце (*kradíe sideréé*)?» (293)\*. Так же как и в случае с *phíla goúnata*, речь идет о стойкости, твердости духа, непоколебимости.

Потребовались бы многие и многие страницы, чтобы перечислить и проанализировать с необходимой тщательностью все примеры с *phílos* в так называемом «посессивном» значении. Думается, однако, что мы привели и истолковали самые яркие примеры. Эта проверка понадобилась для того, чтобы развеять вековое заблуждение, вероятно, столь же древнее, как и экзегеза Гомера, переходившее из поколения в поколение. Проблему *phílos* следует полностью пересмотреть. При этом следует исходить из таких употреблений и контекстов, которые позволяют обнаружить в этом термине сложную сеть ассоциаций как с институтом гостеприимства, так и с домашним бытом, а также с аффективной стороной человеческих действий, чтобы в полной мере понять те метафорические переносы, которым подвергался этот термин. Все это концептуальное богатство оказалось преданным забвению и перестало замечаться, как только значение *phílos* было сведено к неопределенному понятию дружбы или к ложно понимаемой значимости притяжательного прилагательного. Давно настало время научиться читать Гомера по-новому.

Что касается этимологии *phílos*, то в настоящее время стало очевидным, что все выдвигавшиеся по этому поводу соображения более не выдерживают критики<sup>1</sup>. Нам известно теперь, что предыстория этого слова относится к древнейшему этапу развития греческого языка; уже в микенском обнаруживаются сложные личные имена с элементом *phílos*: *pi-go-ra-ta-ra* (-*Philopatra*), *pi-go-we-ko* (-*Philowergos*) и т. д. Таким образом, споры о происхождении слова не окончены, однако гораздо более важны попытки понять, что же оно значит.

владеющим небом широким: / И подадут тебе дорогу, какую желаешь. – / Так говорил он. Разбилось тогда мое милое сердце... – *Прим. перев.*

\* Ср. перев. В. В. Вересаева (229–293): Тем мне больней, что он все же не спасся от гибели грозной, / Хоть и железное сердце в груди у родителя было. – *Прим. перев.*

<sup>1</sup> Данная здесь интерпретация *phílos* дополняет и существеннейшим образом расширяет ту, которая была предложена в декабре 1939 г. на заседании Парижского лингвистического общества; резюме доклада см. в BSL, 38, 1937, протоколы заседаний, с. X.

---

## Глава 5\*

### РАБ, 'ЧУЖОЙ'

*Резюме* – Свободному человеку, принадлежащему к данной группе людей по своему рождению, противопоставляется чужой (гр. *xénos*), т. е. враг (лат. *hostis*), который может стать моим гостем (гр. *xénos*, лат. *hospes*) или моим рабом, если я захвачу его в плен на войне (гр. *aikhmálōtos*, лат. *captivus* 'пленник').

В индоевропейских языках, даже новых, раб, являясь непременно чужеземцем, именуется или иноязычным словом (гр. *doûlos*, лат. *servus* 'раб') или словом, обозначающим другой народ (фр. *esclave* < *Slave* 'славянин').

---

Единого обозначения для понятия раба нет ни в индоевропейской семье в целом, ни даже в некоторых диалектных группах. В древних цивилизациях положение раба ставило его вне общества. Это чисто отрицательное определение и характеризует имя раба. Рабы не могут быть членами общины или гражданами государства. Они всегда «чужие», первоначально попадающие в общину в качестве военнопленных. В древнейшем индоевропейском, как и в древних неиндоевропейских (например, шумеро-аккадских) обществах, раб — бесправный человек, поставленный в такое положение в силу законов войны.

Несколько позднее раб становится предметом купли и продажи, на крупные рынки Малой Азии рабов свозили из разных стран. Но в конечном счете положение раба всегда восходит к положению военнопленного или человека, угнанного силой. Малая Азия поставляла рабов в больших количествах, как об этом свидетельствуют прозвища рабов, носящие часто *этнический* характер: Фригиец, Ликиец, Лидиец, Самосец и т. д.

Понятно, что в этих условиях раб приравнивается к чужому, пришельцу и получает в качестве имени название местности или племени. Кроме того, некоторые наименования характеризуют его как захваченного или купленного. Таким образом, существуют два ряда обозначений, которые иногда могут совпадать: ряд «пленник» и ряд «раб» в собственном смысле слова.

Рассмотрим сначала первый из них. «Пленный на войне» характеризуется часто различными словами со значением 'взятый', 'пленник, узник'; таковы лат. *captus*, *captivus*, гр. *αἰχμάλωτος*, гом. *δουρίκτητος*, гот. *frahunfrans*, ст.-слав. *pleniniku* (русск. *пленник, пленный*). Гр. *αἰχμάλωτος* заслуживает более подробного рассмотрения, но не потому, чтобы его буквальное значение 'взятый на конец копья' было неясным; состав слова был прозрачен для самих греков, о чем свидетельствует его дублет *δουρίκτητος*, где в качестве первого элемента выступает название копья (*δόρυ*). Дело в том, что *αἰχμάλωτος* не так легко поддается интерпретации, как кажется с первого взгляда.

---

\* Эта глава приводится в перев. И. В. Барышевой, включенном ранее в книгу: Бенвенист Э. Общая лингвистика. М.: Прогресс, 1984, с. 364–369.

Элемент *-αλωτος* не значит просто 'взятый', это лишь общий перевод. В основе *αλίσκομαι* содержится идея «быть захваченным врасплох, не имея возможности защититься», идет ли речь о городе или о человеке: отсюда значение перфекта *ἤλωκα* 'я пропал', стоящего в ряду других довольно нерегулярных форм, связанных с *αλίσκομαι*. Понятие внезапности, уничтожающей возможность сопротивления, создает выражение, совершенно отличное от *captus*, *captivus*, произведенных от *capio* 'взять рукой'.

Следует принять во внимание и существительное *αἰχμή*. Оно означает 'острие копья', затем, расширительно, все оружие целиком — копье, пику, дротик и тому подобное. Заметим, что *αἰχμή* — оружие по преимуществу гомеровского воина, так что даже производное *αἰχμητής* — поэтическое слово для обозначения 'воителя', всегда у Гомера с оттенком благородства. Желая положить конец бою Гектора с Аяксом, Талфиб говорит им: *ἀμφοτέρω γὰρ σφῶϊ φιλεῖ... Ζεὺς, / ἀμφω δ' αἰχμητά* 'Вы оба любимцы Зевса... оба (славные) воины'. (Ил. 7. 280–281). Оружие, называемое *αἰχμή*, таким образом, отличает благородного воина без такого оружия он теряет достоинство, а в бою — силу.

В иранском в основе наименования «пленного» лежит несколько иной образ: ср.-ир. *dast-grab*, букв. 'схваченный за руку'. Здесь орудие пленения — рука, как и в лат. *captivus*, и в в.-нем. *hafta*, производном от корня, соответствующего лат. *capio*. Иранский глагол *grab-* 'взять' употребляется начиная с ахеменидских персидских надписей царя Дария для выражения 'брать, взять (военно) пленных'. *Dasta* 'рука' относится к тому же понятию: «он (Ахурамазда) вложил его (врага) в мою руку», — говорит Дарий. Таким образом, собственные значения *dasta* и *grab-* соединяются в обозначении взятия добычи на войне. Таково же армянское *jerb-a-kal-* 'пленный' (букв. 'схваченный за руку'), калька ср.-ир. *dast-grab*; это новое свидетельство иранского влияния в Армении.

Все эти сложные имена означают военнопленного по тому способу, каким он был захвачен. Но эти слова не единственные. Следует упомянуть еще др.-ир. *banda* (ка), скр. *bandhin*, которые определяют пленного как 'связанного'. В готском мы находим *frahunrans*, причастие от *frahinran* 'брать/взять в плен, *αἰχμαλωτί-ζευ*', ср. *hunps* 'добыча, захваченная на войне, *αἰχμαλωσία*', др.-англ. *hunta* 'охотник', *huntian* 'охотиться' (совр. англ. *hunt*), производные от корня, не засвидетельствованного в других диалектах и специализированного в терминологии охоты и войны. С тем же понятием связано ст.-слав. *plěny* 'добыча' (русск. *полон*), откуда *plěniti* 'брать/взять в плен' и 'пленник', чему соответствует лит. *reipas* 'добыча, выручка', скр. *rapa* «ставка в игре», и это, по-видимому, ориентирует на корень \**rel-* в гр. *πωλεῖν* 'продавать'<sup>1</sup> и указывает на связь идеи «добыча на войне» с идеей «экономическая прибыль».

Рассмотрим теперь второй ряд — имя раба. Наиболее известный греческий термин *δοῦλος* (*doûlos*) употребителен в гомеровскую эпоху, хотя и не отмечен у Гомера; но в гомеровском языке имеются его производные; жен. р. *δοῦλη* и прилагательное *δοῦλιος* в выражениях типа *δοῦλιον ἦμαρ* 'рабский день, т. е. рабство, рабская жизнь' (ср., в частности, Ил. 6, 463).

У Гомера используются и другие слова, такие, как *δμῶς*, а в известной мере и *οἰκέτης*, хотя в последнем трудно различить значения 'слуга' и 'раб'. Эти два слова, явно производные от названия «дом», мы оставим в стороне<sup>2</sup>. Более или менее эквивалентно им лат. *famulus*, хотя внутренний образ здесь иной. От *famulus* было произведено собирательное *familia*. Этимологически *familia* образуется совокупностью *famuli* — слуг, живущих под одной крышей. Таким образом, латинское понятие *familia* не совпадает с тем, что мы понимаем под *famille* (фр. 'семья'), относя к ней только тех, кто связан узами родства.

<sup>1</sup> Ср. наст. изд., с. 101–102.

<sup>2</sup> Ср. наст. изд. с. 203.

По-видимому, мы можем связать с этим понятием и δούλος, специальное наименование раба, если принять указание Гесихия, который объясняет в глоссах δούλος через οἰκία 'дом', а сложное слово δωλοδομεῖς через οἰκογενεῖν 'рожденные (в данном) доме'. В таком случае δούλος оказывается по смыслу граничащим с οἰκέτης, к какому бы греческому диалекту оно вначале ни принадлежало.

Однако в микенском δούλος явилось в форме do-e-ro (do-e-lo), которая предполагает прототип \*dowelо- или \*doselo-. Это значительно осложняет вопрос о происхождении слова, которое, таким образом, оказывается употребительным в эллинском мире уже по крайней мере с XII в. до н. э. С таким положением могут быть совместимы только две гипотезы. Древнее \*doselo- может быть сопоставлено в отношении корня с индоиранским dāsa-, которое, как мы видели выше, приняло в индийском значении 'варвар, раб'. Но известно также, что на уровне индоиранского dāsa- было, по-видимому, лишь названием 'человек'<sup>1</sup>. Трудно понять, каким образом соответствие этого последнего уже в древнейшем греческом приобрело в форме \*doselo- значение «раб». Остается, таким образом, предположить, как и было сделано раньше, что δούλος взято из какого-то неиндоевропейского языка бассейна Эгейского моря. Но в таком случае заимствование произошло, по-видимому, гораздо раньше, чем думали до сих пор, и проникло в греческий в той форме, которую микенский представляет как doeio. Надежда открыть происхождение термина отдалается в той самой мере, в какой его появление в греческом отодвигается в глубь веков.

Другие признаки также побуждают нас рассматривать δούλος как иноязычное слово. Прежде всего это географическое распространение собственных имен с элементом doulo-, заставляющее предположить его малоазиатское происхождение, однако точно указать, из какого именно языка Малой Азии оно пришло, невозможно. Ламберц (L a m b e r t z) собрал древние примеры δούλος и очень большое количество составных собственных имен с δούλος (G l o t t a V, 1914, 146, прим. 1). Большая часть их засвидетельствована в Малой Азии; вероятно, таким образом, что δούλος происходит из Малой Азии.

Вообще было бы неудивительно, если бы греческий заимствовал для обозначения раба иноязычное слово, ведь, как это часто имеет место у этого названия в индоевропейском, раб обязательно чужеземец: у индоевропейских народов была лишь экзодулия.

Такое положение подтверждается в истории латинского слова *segius*<sup>2</sup>. Нет никаких оснований видеть в *segius* производное от глагола *segiare* и представлять дело так, будто *segius* был тот, кто 'сторожит'. У глагола *segiare* ясная ясная индоевропейская этимология: авест. *harva* 'кто караулит', гр. *δρᾶν* 'наблюдать, рассматривать'. Слово же *segius* обозначает юридическое и социальное положение «раба», а не определенную домашнюю деятельность. *Segius* определенно не имеет отношения к *segiare*.

Поскольку в Риме никакой гражданин не может быть рабом, то источник слова *segius* следует, по всей вероятности, искать за пределами Рима и римской лексики. Имеются многочисленные свидетельства ономастики, говорящие о том, что корень *segius* существовал в этрусском в форме *segi-*, *segie-*. В латинской ономастике также находятся латинские собственные имена этрусского образования, такие, как *Segepius*, *Segepa*, *Segeoleni*, с суффиксами, которые характерны для латинских имен этрусского происхождения. Поэтому вероятно, что это — этрусское слово, хотя оно еще и не обнаружено в тех этрусских надписях, которые мы способны интерпретировать. Таким образом, в иных исторических условиях мы, по всей вероятности, сталкиваемся в случае с *segius* с той же первоначальной ситуацией, которую можно предположить для δούλος.

В этой связи можно вспомнить и современное (французское) слово *esclave*: это

<sup>1</sup> См. наст. изд. с. 211.

<sup>2</sup> Доказательство опубликовано в (Benveniste 1932, 429 sq.).

название славян, Slaves, в его южнославянской (сербской или родственной ей) форме, этнический термин Slověninŭ. От Slověninŭ произведена греческая византийская форма Σκλαβηνοί (итал. schiavoni), которая, будучи осознана как производная, дала этнический термин Σκλάβοι. Отсюда во всем западном мире esclave и родственные формы. Другая параллель — в англосаксонском мире, где wealh 'раб' означает собственно 'кельт', покоренный народ.

Еще одна параллель, на этот раз средневековая; речь идет не о рабе, а о вассале, который находится в положении низшем и подчиненном: vassus (откуда vassalis) в латыни той эпохи — заимствование кельтской формы, представленной ирл. foss, валлийск. guas, оба слова означали 'слуга, раб'.

Итак, каждый язык заимствует название раба у другого. Один народ может даже дать рабу имя соседнего народа, если последний подчинен ему. Выясняется глубокая семантическая корреляция между названием «свободного человека» и противопоставленным ему названием «раба». Свободный человек обозначается как ingenuus (лат.) «рожденный в» данном обществе и, следовательно, обладающий всей полнотой прав. В корреляции к этому тот, кто не свободен, — необходимо кто-то такой, кто не принадлежит к этому обществу, чужой человек без прав. Раб — еще нечто большее: чужой человек, захваченный на войне или проданный как военная добыча.

Понятие раба в древних цивилизациях не определяется постоянными признаками, как в современных обществах. Человек, родившийся в чужой стране, если с ним устанавливаются определенные соглашения, начинает пользоваться специальными правами, которых не бывает у граждан этой страны: именно это показывает ξένος (xénos) 1. 'чужестранец' (étranger) и 2. 'чужестранец, пользующийся правами гостеприимства' (hospité). Бывают и другие определения: чужой, чужестранец 'тот, кто приходит извне' — лат. advena; или же просто 'тот, кто находится вне пределов общины' — лат. peregrinus. Таким образом, нет «чужого» самого по себе. В разнообразии этих понятий «чужой» предстает всегда как конкретный чужой, как тот, кто находится на том или ином особом положении.

Тем самым разъясняется, что понятия врага, чужого (и чужестранца) и гостя, являющиеся для нас тремя различными семантическими и юридическими категориями, в древних индоевропейских языках теснейшим образом связаны.

В другом месте<sup>1</sup> мы исследовали отношения между hostis 'враг' и hospes 'гость'; латинскому hostis 'враг' соответствует, с другой стороны, готское gasts 'гость'. В греческом ξένος означает 'чужой', а глагол ξεινίζω — гостеприимное поведение.

Все это можно понять лишь исходя из представления, согласно которому чужой, чужестранец обязательно враг и, в корреляции к этому, враг — обязательно чужой, чужестранец. Причина этого всегда в том, что «рожденный вне» заведомо враг, что необходимо взаимное обязательство для того, чтобы между ним и моим «Я» установились особые отношения гостеприимства, которые немыслимы внутри общины. Та же диалектика «друг — враг», как мы видели, действует и в понятии φίλος 'друг': враг, тот самый, с кем сражаются, может на время стать другом, φίλος, в силу соглашения, заключенного в соответствии с обрядами и с принятием священных обязательств. Точно так же в Риме первых веков чужестранец, становясь hostis, оказывается тем самым pari iure cum populo Romano, на равных правах с римским гражданином. Обряды, соглашения, договоры на время прерывают постоянное состояние враждебности, царящее между народами и общинами. Под защитой торжественных соглашений при условии взаимности могут родиться истинно человеческие отношения, и тогда названия союзов или юридических установлений становятся названиями соответствующих чувств.

<sup>1</sup> См. наст. изд., с. 77 сл.

## Глава 6

### ГОРОД И ОБЩИНА

*Резюме.* – В западных диалектах (кельтских, италийских, германских, балтийских) сохранилось древнее обозначение ‘народа’ – \*teutā, производное от корня \*tew- ‘быть надутым, мощным’; в данном случае народ мыслится как социальная общность\*, достигшая всей полноты своего развития. Совершенно естественным образом это обозначение, от которого были образованы этнонимы (Teutoni, deutsch), приобрело прямо противоположную значимость, когда оно было заимствовано славянскими языками из германских: ст.-сл. tūždī значит ‘чужеземный’.

Гр. pólis и лат. ciuitas, тесно связанные в процессе становления западной цивилизации, хорошо иллюстрируют явление схождения терминов\*\* институционного характера: действительно, вначале не было ничего общего общего между древним индоевропейским обозначением «крепости» (ср. гр. akró-pólis) и латинским производным именем ciuitas ‘сообщество со-граждан’.

Термин агуа, который означал ‘народ’ (мой народ) в индийских языках, а затем дал название страны *Иран* (< aruāpām), является древним общим наименованием «индо-иранцев». Будучи в иранских языках изолированным словом, в санскрите агуа может быть истолковано как производное от arí; последнее слово, по-видимому, обозначало человека, принадлежавшего «тому же народу, что и я», в противоположность чужеземцу, а, может быть, имело и более определенное значение, обозначая союзника, члена другой половины экзогамной общности.

Мы изучили выше термины, описывающие положение свободного человека, т. е. человека, рожденного в определенном обществе, принадлежащего к этому обществу и пользующегося от рождения всеми соответствующими правами.

Но как этот человек представлял себе общество, к которому он принадлежал, и как мы сами можем его теперь представить себе? Допустимо ли для периода общеиндоевропейской общности говорить о «нации», которая имела бы единственное и постоянное название? В какой мере некий конгломерат племен мог ощущать свое политическое единство и именовать себя «нацией»?

Укажем сразу же на тот факт, что нет такого единого термина, который на всем протяжении индоевропейского ареала означал бы организованное общество. Это не значит, что индоевропейские народы еще не выработали соответствующего понятия; следует воздерживаться от того, чтобы из отсутствия слова в общеупотребительной лексике делать вывод об отсутствии соответствующего понятия в доисторический период развития индоевропейских диалектов.

\* Э. Бенвенист говорит здесь: *corps social*, обыгрывая два значения французского слова corps – ‘корпус, общность’ и ‘тело’ – *Прим. ред.*

\*\* В этом смысле, т. е. для обозначения подобных явления «схождения», мы в настоящее время употребляем термин «синонимизация», «синонимизация культурных концептов». – *Прим. ред.*

В действительности же имеются термины, даже целые ряды терминов, которые обозначают территориальные и социальные единицы различной величины. С самого начала территориальная организация оказывается весьма сложной, и у каждого народа имелась своя разновидность этой организации.

Тем не менее на западе индоевропейского ареала обнаруживается один термин, распространенный на значительной территории. В итальянских языках, за исключением латыни, этот термин представлен формой умбр. *tota*, которая значит 'urbs' или 'civitas' — 'город' или 'община'. В обширном своде ритуалов очищения, называемом Игувинскими таблицами, в которых содержится подробное описание ритуалов жертвоприношений, шествий, молебнов, совершавшихся для того, чтобы боги ниспослали свою милость на городскую общину и территорию Игувия, часто встречаются формулы *totaper iouina*, *tutaper ikuvina* 'для города Игувия'. Здесь не проводится различия между городом и обществом: это одно и то же понятие. Границы среды обитания компактной группы обозначают и границы самого общества. В оскском тот же термин имеет форму *touto* 'город', а Тит Ливий (XXIII, 35, 13) сообщает нам, что в Кампании высшее должностное лицо именовалось *meddix tūticus* 'iudex publicus', 'государственный судья'.

Форму \**teutā* мы находим и в кельтских языках: др.-ирл. *tuath* 'народ, страна', вал. *tud* 'страна' (брет. *tud* 'люди') и в галльских именах собственных: *Teutates*, *Teutomatus* и т. д.

В германском ареале соответствующий термин имеет вид гот. *þiuda*, ἔθνος, 'народ, нация'; этот термин приобретает особую значимость в силу своей древности, так как он постоянно употребляется, начиная с самого древнего письменного памятника германских языков, распространен на обширной территории и хорошо сохранился. Выше (с. 201) мы указали на наличие у этого слова важного производного *þiudans* 'глава, вождь'. От д.-в.-н. формы *deot* 'народ' с помощью очень употребительного суффикса *-isc-* было образовано прилагательное *diutisc*, транскрибированное в средневековой латыни в виде *theodiscus*; оно лежит в основе нем. *deutsch*. Это производное в начале обозначало язык страны, народный язык, противопоставившийся ученому языку — латыни; затем оно стало этнонимом части германских племен, которые обозначали себя как «те, что из народа» в смысле «принадлежащие к тому же народу, что и мы, принадлежащие к той же общине». Другим этнонимом, образованным от того же корня, является *Teutoni*. Следует отметить, что этноним *deutsch*, возникший в ходе эволюции общества, первоначально представлял собой обозначение языка. От этой особенности употребления осталось любопытное свидетельство в виде немецкого глагола *deuten*, который считается того же происхождения, что и *deutsch*. Действительно, *deuten*, д.-в.-н. *diuten*, восходит к общегерманскому \**þeudian*, глаголу, производному от *þeudō* 'народ', который, вероятно, значил буквально 'популяризировать, сделать доступным народу (Священное писание)', затем вообще 'объяснять, толковать'.

В данный диалектный ареал входят и балтийские языки, лит. *tautà* 'народ, племя', прус. *tauto* 'страна'. Старославянский язык в данном случае обнаруживает интересное расхождение с балтийскими языками относительно формы и смысла прилагательных *tūždī* и *štūždū*, которые означают 'чужой, иностранный' (русск. *чужой*). В действительности же славянские формы, представляющие собой рефлексy \**tudjo-* и \**tjudjo-*, не являются продолжением какого-либо славянского корня; это производные от германского заимствования, что и объясняет смысл 'чужой'. «Нетрудно понять, — говорит Мейе, — почему прилагательное, производное от заимствованного слова со значением 'народ', значит именно 'чужой'; для славян германские народы были прежде всего и главным образом „чужим народом“; пѣтисѣ, т. е. 'немой', βάρβαρος 'варвар' — это прежде всего германец. Любопытно, что и латыш. *tauta* в древности обозначало прежде всего 'чужой народ'» (M e i l l e t 1902—1905, 175). Таким образом, форма и смысл др.-слав. *tuzdī* под-

тверждают, что термином \*teutā характеризовались германские народы в глазах своих славянских соседей.

Кроме италийских, кельтских, германских и балтийских языков, по-видимому, фракийский и иллирийский также нужно причислить к тем языкам, в которых существовала форма \*teutā, если судить по собственным именам: иллир. Teutana, Teuticus, фрак. Tautomedes; таким образом, данный лексический ареал захватывает также и Центральную и Восточную Европу. Однако вопреки довольно распространенному мнению, из этого ряда следует исключить хет. tuzzi-, которое значит 'лагерь' и является исключительно военным термином. Рассуждая иным образом, некоторые этимологи высказали предположение, что термину \*teutā в латыни соответствует прилагательное totus 'весь, целый'. Такое сближение весьма любопытно; если его принять, то понятие целостности окажется связанным с понятием общества, подобно тому, как другое прилагательное со значением 'весь', скр. viśva-, авест. vispa- было увязано с viś- 'племя'. Однако такое развитие смысла слова tōtus можно допустить лишь ценой принятия нескольких недоказуемых предположений: о том, что ō в tōtus вместо ожидаемого \*tūtus имеет диалектное происхождение, что форма ж. р. \*teutā могла дать в латыни непосредственно прилагательное \*teutus, а затем исчезла, не оставив следов, в то время как в языках, в которых форма \*teutā сохранилась, она ниогда не давала производного, обозначающего целостность. Таким образом, подобная филиация представляется маловероятной. Лат. tōtus, по-видимому, следует сближать в самой же латыни со словом tōmentum 'набивка, набивной материал', а первоначальный смысл tōtus был более обыденным: 'туго набитый, плотный', потом 'целый, весь'.

Словообразовательная структура социального термина \*teutā ясна. Изначально это абстрактное имя на \*tā, производное от корня \*teu- 'быть надутым, мощным'. Этот корень оказался продуктивным. В индо-иранском от него образовался глагол 'мочь', авест. tav-, а также образовались многочисленные именные формы с тем же значением: скр. tavas- 'сила', taviṣī- 'мощь', др.-перс. tunuvant- 'мощный' и т. д. В таком случае слово \*teutā следует толковать приблизительно как 'полнота', оно означало полноту развития социальной единицы. Аналогичное выражение представляет собой др.-слав. plemę (русск. племя), которое производно от корня \*plē- 'быть полным', ср. гр. plēthos 'толпа', а также, вероятно, лат. plebs 'плебс'.

Группировка индоевропейских диалектов, в которых имеется слово \*teutā (кельтские, германские, балтийские, италийские) позволяет обрисовать контуры непрерывного ареала на территории Европы, из которого исключаются на юге латынь и греческий, а на востоке славянский, армянский и индо-иранский. Это языковое распределение со всей очевидностью свидетельствует о том, что ряд этнических образований, тех, которым суждено было превратиться в индо-иранцев, латинян и эллинов, выделились из индоевропейской общности до того, как термин \*teutā стал общеупотребительным у некоторого числа народов, которые затем расселились в центре и на западе Европы. Действительно, в латыни, греческом и индо-иранском используются различные термины для обозначения соответствующих социумов.

Термины гр. pólis (πόλις) и лат. ciuitas необходимо рассматривать вместе. Сами по себе они не имеют между собой ничего общего. Но история соединила их сначала в ходе формирования римской культуры, для которой греческое влияние оказалось решающим, а затем в ходе становления современной западной цивилизации. Оба термина должны быть учтены при сравнительном изучении — которое еще не началось — политической терминологии и политической феноменологии Греции и Рима. Для целей нашего исследования важны два момента. Гр. pólis и в историческую эпоху сохраняет еще смысл 'крепость, цитадель', о чем говорит Фукидид: «акrópolis ('крепость') до сих пор называется у афинян pólis» (II, 15). Таков был смысл слова в доисторическую эпоху, о чем свидетельствуют и соответствия: вед. pūr 'крепость', лит. pilis 'Burg, укрепленный

замок'. Таким образом, речь идет о древнем индоевропейском термине, который в греческом, и только в нем, приобрел смысл 'город', затем 'государство'. По-иному обстоит дело в латыни. Этимология термина со значением 'город', *urbs*, неизвестна; было высказано предположение, впрочем не подтвержденное доказательствами, что оно этрусского происхождения. Как бы там ни было, обозначая 'город', *urbs* является коррелятивом не гр. *pólis*, а гр. *ástu* (*ἄστυ*) 'город', с которого были скалькированы некоторые оттенки смысла при образовании производных от *urbs*: *urbanus* 'городской' (в противоположность *rústicus* 'деревенский'), затем 'утонченный, вежливый' по аналогии с гр. *astéios*. Соответствием гр. *pólis* в латыни является производный термин *ciuitas*, который обозначает буквально совокупность *ciuis* 'сограждан'. Отсюда следует, что отношение, устанавливаемое в латыни между *ciuis* и *ciuitas*, обратно тому, которое наблюдается в греческом между *pólis* 'город' и *polítēs* 'гражданин'<sup>1</sup>.

\* \* \*

В главной группе языков восточной части индоевропейского ареала, а именно в индо-иранских языках, изучаемое нами понятие может выражаться термином совсем иного происхождения, но скорее в этническом, а не политическом аспекте: это *āyu-*, которое первоначально служило для социальной характеристики, а затем стало значением социальной общности; этот термин употребителен как в Индии, так и в Иране с самого начала дошедшей до нас традиции.

Всякий этноним имел в древности дифференциальный и оппозитивный характер. В имени, которым народ называет самого себя, содержится в явном или неявном виде намерение отличить себя от соседних народов, утвердить свое превосходство, которое заключается в обладании общим и понятным всем языком. Отсюда часто случается так, что этнонимы образуют пары противопоставленных терминов. Такое положение вещей зависит от различия отношения к войне и миру в современном и древнем обществе, которое обычно недооценивается. Соотношение между состоянием мира и состоянием войны в древности и сейчас прямо противоположное. Мир для нас — это нормальное состояние, которое нарушается войной; для древних нормальным было состояние, которое прерывалось миром. Мы не сможем разобраться в характерных для античного общества представлениях о мире и в соответствующей лексике, если не уясним себе, что мир наступал иногда как случайное, зачастую временное решение почти постоянных конфликтов между городами или государствами.

Проблема имени *āyu* интересует нас с той точки зрения, что в таком четко очерченном ареале, как индо-иранский, оно является обозначением, которое применяют к себе свободные люди, противопоставляя себя рабам; это также единственное обозначение, которое объединяет в одну национальность тех, кого следует называть «индо-иранцами».

Для нас существуют просто два различных понятия: Индия и Иран. Но с точки зрения индоевропейского происхождения народов расхождение между «Индией» и «Ираном» не отвечает этому различию. Слово «Индия» никогда не было для жителей этой страны ее наименованием, в то время как иранцы именуют себя именно «иранцами».

Это расхождение обусловлено как раз разной степенью сохранности древнего обозначения *āyu* в двух странах. Греки, от которых до нас дошли сведения о Древней Индии, сами познакомились с ней через персов. Очевидным доказательством этого является форма корня *Indía* (*Ἰνδία*), обычно *Indiké* (*Ἰνδική*), которая в действительности соответ-

<sup>1</sup> Этот пункт будет более подробно освещен в статье, подготавливаемой для сборника работ в честь Кл. Леви-Стросса, см. *Benveniste* 1978.

ствуется названию реки и провинции «Индус», скр. *Sindhu*. Расхождение между греческой и санскритской формами таково, что прямое заимствование местной формы в греческий исключено. Однако все объясняется, если учесть посредническую роль персидской формы *Hindu*, начальное *h-* которой регулярно соответствует скр. *s-*, в то время как отсутствие придыхания в ионийском диалекте объясняет форму корня *ind-* (*ινδ-*) без начального придыхания. В персидских надписях эпохи Дария термин *Hindu* соответствует исключительно названию одной провинции, которая ныне называется *Sindh*. В греческом это название было распространено на всю страну в целом.

Индийцы в древности называли самих себя *ārya*. Та же форма *ārya* в иранском ареале употребляется в качестве этнонима. Когда Дарий перечисляет своих предков: «сын *Vištāspa*, внук *Aṛšāma*», он делает добавление, характеризуя себя как *arya ariyačissa* ‘ариец из арийцев’. Таким образом, он применяет к себе определение, которое мы бы выразили термином «иранец». Действительно, именно слово *arya-* в его форме генитива множественного числа *aryaṇām* на более поздней стадии развития персидского дало форму *ērān*, затем *īrān*. «Иранец» является, таким образом, продолжением древней формы *ārya* в собственно персидском ареале.

К северо-западу от этого ареала, на большом расстоянии от него, в центре Кавказа, имеется иранский анклав, окруженный населением, говорящим на кавказских языках; это осетины, потомки древних аланов (*Alani*); последние же представляли собой народ сарматского происхождения. Осетины являются потомками древних скифских племен (скифы и сарматы), территория расселения которых охватывала весь юг России до Фракии на Балканах. Имя *Alani* восходит к \**Aryana-*, одной из разновидностей древней формы *ārya*. Вот доказательство того, что речь идет об этнониме, сохранившемся у нескольких народов «иранской» семьи.

В иранском термин *arya* противопоставляется термину *aparya* ‘не-arya’; в индийских языках *ārya* противопоставляется *dāsa-* ‘чужеземец, раб, враг’. Тем самым этот термин подтверждает сделанное выше наблюдение над тем, что имеется фундаментальное различие между местным, своим и чужим, иноземным.

Что значит *ārya*? Это очень трудная проблема, и вся ее сложность становится очевидной, если рассматривать ее в контексте ведийской лексики, поскольку слово *Arya* в санскрите не занимает такого же изолированного положения, как в иранском (где это слово не поддается анализу и обозначает только тех, кто относится к той же этнической группе). В ведийском имеется конкретный ряд терминов, производных от формы *arí*, которая является одновременно наиболее простой и наиболее древней; этот ряд насчитывает не менее четырех терминов: *arí*, его тематические производные *ārya* и *aryá*, и, наконец, форма, образовавшаяся в результате удлинения коренного гласного: *ārya*. Трудность заключается в том, чтобы дифференцировать эти формы по смыслу и выявить связь между ними. Уже значение исходного термина *arí* оказывается настолько неясным и противоречивым, что это позволяет переводить его антонимическими словами. Он применяется к определенной категории людей, иногда к отдельному человеку, который характеризуется то в положительном смысле, то как враг. Часто автор гимна порицает *arí*, из чего можно сделать вывод, что он считает его своим соперником. Тем не менее, *arí*, как и поэт, совершает жертвоприношения, распределяет богатства; он почитает тех же богов, совершает те же ритуальные действия. Вследствие этого в словарях *arí* переводится то как ‘друг’, то как ‘враг’.

Этой проблеме посвятил в 1938 г. свое подробное исследование немецкий индолог П. Тиме; оно носит название «*Der Fremdling im Rgveda* ‘Чужой в Ригведе’», поскольку в результате тщательного анализа автор приходит к выводу, что корень *arí-* следует переводить именно как ‘чужой’. Два противоречивых смысла *arí* – ‘друг’ и ‘враг’ – можно сравнить с двумя смыслами \**ghosti-*: с одной стороны, лат. *hostis*, гот. *gasts* ‘чужеземец’, с другой – лат. *hostis* ‘враг’. Также и *arí* значит ‘чужеземец, друг или враг’. В та-

ком случае производное *агуа* должно значить 'тот, кто связан с чужеземцем', т. е. 'защитник чужеземца, *gastlich*', откуда также и 'хозяин дома'. Наконец, производное второй ступени *āгуа*, образованное от *агуа-*, должно значить буквально 'принадлежащий гостям'; отсюда 'гостеприимный'. *Āгуа* называли себя «гостеприимными», чтобы противопоставить свое человеколюбие варварству окружавших их народов.

Вслед за этим исследованием, начиная с 1941 г., появилось несколько работ Дюмезиля, который предложил другие толкования, стараясь восстановить социальный, а затем этнический смысл рассматриваемого гнезда слов<sup>1</sup>.

Наши собственные взгляды в общем ближе к взглядам Дюмезиля. Однако мы совершенно не в состоянии заняться их детальным обоснованием здесь. Соответствующие примеры связаны в основном с толкованием ведийских текстов, и обсуждение всех вопросов потребовало бы целой книги. Мы же ограничимся несколькими замечаниями и общим определением.

В такого рода вопросах филологические критерии исследования не должны заставлять нас игнорировать внутреннюю правдоподобность объяснения. Определять ариев как «гостеприимных людей» — значит придерживаться точки зрения, далекой от всякой исторической реальности: никогда не было в истории народа, который бы называл себя «гостеприимным».

Когда народы дают себе имена, последние распределяются, насколько мы в состоянии понять их смысл, на две категории, если только отвлечься от обозначений географического характера: либо этноним представляет собой красочное определение: «Храбрые, Сильные, Отличные, Превосходные», либо, что бывает чаще, тот или иной народ называет себя просто «Людьми». Начиная с германского племени *Ala-manni* 'алеманнов' и до самой Камчатки или до южной оконечности Американского континента мы можем обнаружить десятки народов, которые называют себя «людьми», каково бы ни было их происхождение и на каком бы языке они ни говорили; таким образом, каждый народ мыслит себя сообществом, объединенным одним языком и имеющим одних и тех же предков; тем самым он и противопоставляет себя соседним народам. Мы неоднократно останавливались на этой особенности, свойственной многим социумам.

В таких условиях вообразить, что какой-либо народ, в данном случае арии, может назвать себя «гостеприимным народом», — значит поступить вопреки всякому историческому правдоподобию. Ни один народ не утверждает подобным способом свою индивидуальность, противопоставляя себя соседним народам, которые всегда рассматриваются как потенциальные враги. В другом месте (см. выше, с. 81) мы показали, что отношения гостеприимства устанавливаются между индивидами и коллективами лишь только после заключения соответствующего договора в конкретных обстоятельствах. Каждый раз эти отношения специфичны. Поэтому нельзя представить себе, чтобы какой-либо народ провозгласил себя «гостеприимным» вообще и по отношению ко всем народам без различия. Всегда возникает необходимость, обращаясь к конкретным контекстам, выяснить первичное употребление социальных терминов, таких как «гостеприимство», которые для нас уже имеют лишь моральный или аффективный смысл.

Не разбирая подробно примеры, число которых велико, а истолкование часто затруднительно, мы хотим выделить некоторые частности, которые помогут нам определить статус *агі* или *агуа*.

Коннотация слова *агі*, то положительная, то отрицательная, не затрагивает самого смысла этого слова. Оно обозначает человека, принадлежащего тому же народу, что и говорящий. Этот человек никогда не рассматривается как принадлежащий к враждебному племени, даже когда автор гимна негодует по его поводу. Его никогда не смещивают

<sup>1</sup> См. прямо противоположные утверждения и толкования: с одной стороны, Thie me 1938; 1958; с другой, Dumézil 1949; 1958, 108 sq.

с варваром. Он может принимать участие в отправлении всех культов; он получает дары, которые могут вызвать зависть автора гимна, но по отношению к которым они на равной ноге. Этот человек может быть щедрым или скупым, дружелюбным или враждебным, но тогда эта враждебность будет носить личный характер. Нет таких случаев, когда бы агі принадлежал другой, нежели автор гимна, этнической общности.

Более того, агі часто ассоциируются с vaiśya, т. е. с членами третьего социального класса, а это подтверждает, что агі не могло обозначать чужеземца. Более определенное свидетельство относительно социального положения агі содержится в следующем шлоке снохи Индры (R. V. X, 28, 1): «Все другие агі пришли (совершить жертвоприношение), лишь мой свекор не пришел». Таким образом, Индра попадает в число агі своей снохи. Если этот пример истолковать буквально, можно сделать вывод, что агі образуют другую половину экзогамного общества. Ничто не противоречит этому умозаключению, и некоторые данные как будто подтверждают его. Тогда было бы понятно, почему агі находятся между собой то в дружеских, то во враждебных отношениях, а вместе образуют единое социальное целое; выражение «все агі (или агуа)» часто встречается в Ригведе, оно известно и Авесте, это наследие общей индо-иранской фразеологии. Кроме того, следует обратить внимание на имя и функцию бога Агуатан, который входит в пантеон индо-иранских богов. Это имя представляет собой древний композит агуатан- 'обладающий духом агуа'. Но в ведийской мифологии бог Арьяман способствует установлению дружеских отношений, в частности, он покровительствует бракам. Также и для иранцев Арьяман – это дружелюбный бог, хотя у него есть другая роль – роль целителя. Существительное агуатан- обозначает в Гатах Заратустры члена религиозного братства. В персидском личном имени Агуагātна 'дающий мир людям агуа' также обнаруживается этот социальный смысл слова агуа.

Подводя итоги, можно сказать, что анализируя зачастую неясные упоминания и намеки, содержащиеся в текстах Ригvedы, можно выделить несколько постоянных черт, которые позволяют дать правдоподобное толкование рассматриваемого понятия: агі или агуа (не всегда можно различить по смыслу эти две формы) представляют собой, несомненно, привилегированный класс общества, который, вероятно, как-то связан с двойным делением экзогамного общества, в котором обе половины поддерживают между собой обмен или же находятся в состоянии соперничества; производный термин агуа, обозначавший вначале потомков агі (или агуа) либо характеризовавший их этническую принадлежность, вскоре стал, вероятно, общим названием для всех племен, которые признавали наличие у них общих предков и имели общие религиозные культы. Тем самым мы в состоянии выделить по крайней мере несколько составляющих понятия агуа, которое как у индийцев, так и у иранцев знаменует пробуждение национального самосознания.

Остается выяснить собственное значение темы агі-, агуа- и решить вопрос, принадлежит ли форма агі- к общиндо-европейскому словарю или же она ограничена индо-иранским ареалом. Часто высказывалось предположение о связи агі с префиксом агі-, который в санскрите маркирует превосходную степень и может соответствовать греческому префиксу агі- (*ἀρι*), также указывающему на наивысшую степень качества; и поскольку с этим греческим префиксом агі- связана группа слов типа *áristos* 'отличный, превосходный', то смысл агі-, агуа- следовало бы определить как 'выдающийся, замечательный'. Однако ничто не заставляет нас делать это сближение, и на начальном этапе развития смысла идея наличия каких-то взаимоотношений (положительного или отрицательного характера) более ощутима в значении слов агі-, агуа-, чем идея превосходной оценки. Лишь более глубокий анализ, основывающийся на новых данных, позволит высказать новые предположения относительно этимологии этих слов.







---

---

---

---

---

## ТОМ II

### ВЛАСТЬ, ПРАВО, РЕЛИГИЯ

---

---

---

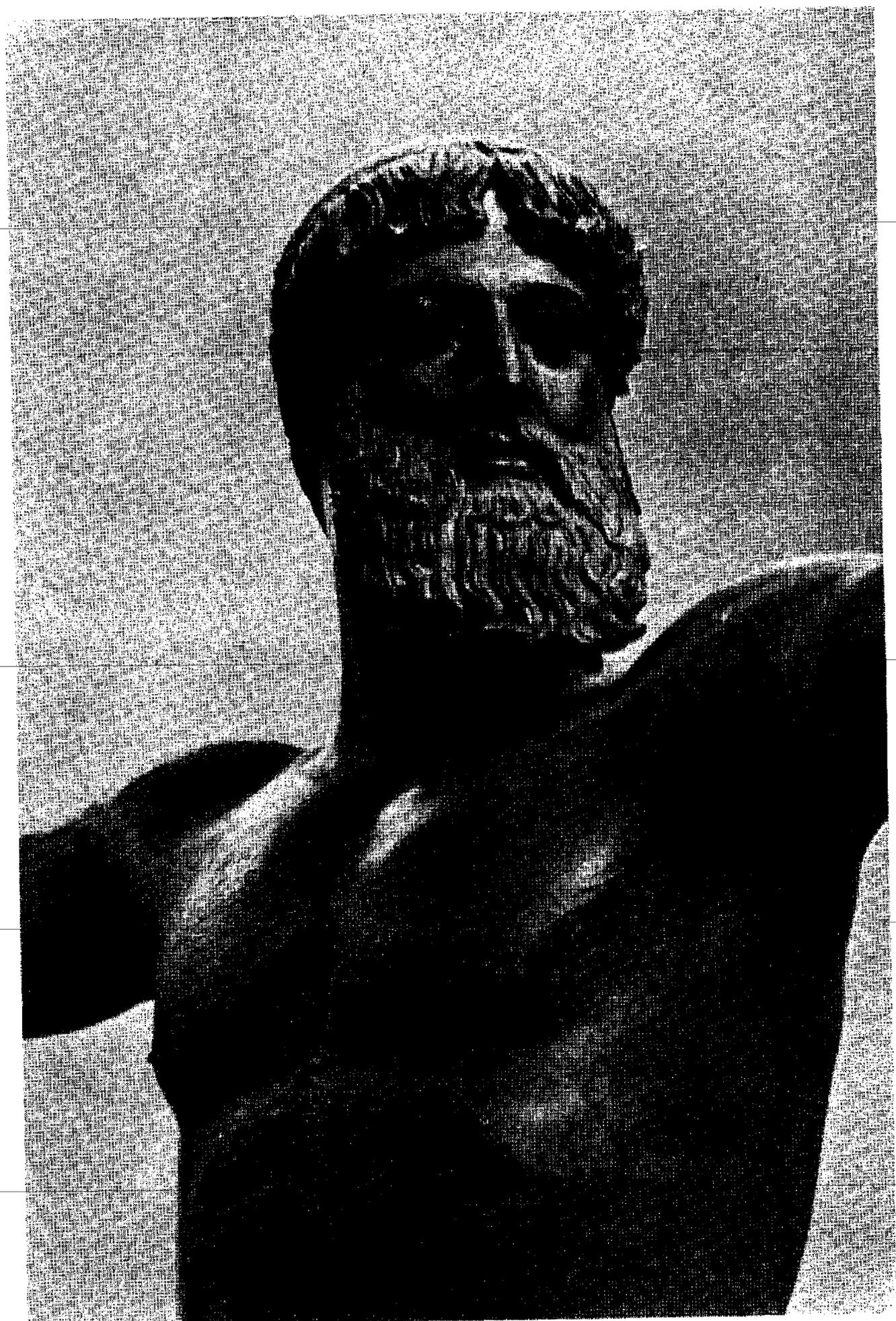
---

---

Древнегреческая статуя Зевса (460 г. до н. э.). Зевс — в мифологии верховное божество, отец богов и людей, глава Олимпийской семьи богов. Греческое имя *Zeús*, Зевс, восходит к индоевропейскому корню \**djéu-*, означающему сияющее небо; к этому же корню возводятся, в частности, латинское *deus* 'бог' и русское *день*.

Это изображение Зевса иллюстрирует одновременно и высшую божественную власть в облике прекрасного человека, и как бы волю, раскованность и сияние сияющего неба. (Некоторые исследователи считают эту статую изображением бога морей Посейдона.)

*Ред.*



# Книга первая

## ЦАРСКАЯ ВЛАСТЬ И ЕЕ ПРЕРОГАТИВЫ

### Глава 1

#### REX

*Резюме.* — Засвидетельствованное только в италийском, кельтском и индийском, то есть на западной и восточной окраинах индоевропейского ареала, слово *гех* принадлежит к очень древней группе религиозно-правовых терминов.

Сопоставление лат. *rego* с гр. *ορέγω* (*орéγω*) 'простира́ть, протягива́ть' (начальное *у-* объясняется фонетическими причинами) и изучение исконного значения *гег-* в латинском языке (например, в выражениях *regere fines*, *e regione*, *rectus*, *rex sacrorum*) заставляют думать, что *гех* — скорее жрец, чем царь в современном понимании, т. е. лицо, обладающее властью очертить расположение будущего города или определить черты правопорядка.

Существуют понятия, к определению которых в праиндоевропейском мы можем подойти лишь косвенно, поскольку они хотя и относятся к социальной жизни, но не проявляются в словах, общих для всех языков.

Таково и понятие *общества*. В западных индоевропейских языках оно обозначено одним общим для них словом, которое в других группах, как кажется, не представлено. В действительности же это понятие выражается там по-другому. В частности, оно угадывается в обозначении *царства*: границы общества совпадают с границами определенной власти, в том числе и царской. Так ставится вопрос о наименованиях царя — вопрос, интересующий одновременно и тех, кто занят изучением общества с характерным для него членением, и тех, кто занят изучением иерархии, определяющей структуру социальных групп внутри общества.

Изучая значение понятия «царь» в его лексическом выражении, приходится не без удивления констатировать, что существительное, представленное словом *гех*, появляется лишь на двух противоположных окраинах индоевропейского мира и отсутствует в центре. Мы имеем, с одной стороны, в латинском языке *гех*, в кельтском — ирл. *gí*, галльское *-gix*; с другой стороны — в санскрите *gāj-(an)*; и ничего в промежутке — ни в каком-либо другом италийском языке, ни в германском, ни в балтийском, ни в славянском или греческом, ни даже в хеттском. Это соответствие чрезвычайно важно для оценки того, как распределен общий словарь по разным языкам. В случае со словом *гех* следует видеть свидетельство, возможно самое замечательное, важного феномена, изученного Ж. Вандриесом (*Vendryes 1918*): религиозно-правовые термины обнаруживаются в виде пережитка в двух крайних областях индоевропейского ареала — в индо-иранских и итало-кельтских языках.

Этот факт связан с самой структурой рассматриваемых обществ. То, что в «промежуточных» языках не обнаруживаются даже следы этого названия «царя», не просто историческая случайность. Как в индо-иранском, так и в итало-кельтском мы имеем дело с обществами одинаково архаической структуры, отличающимися исключительно

консервативными тенденциями, обществами, в которых на протяжении долгого времени сохранялись повсеместно упраздненные установления и слова. Основное, чем объясняются пережитки, общие для индо-иранского и итало-кельтского обществ, — это наличие мощных жреческих коллегий, строго хранивших священные традиции и подерживавших в том числе и внешние формы обрядов.

Для римлян достаточно упомянуть коллегия Арвальских братьев, для умбров — *fratres Atiedii* в Игувии, для кельтов — друидов; на Востоке известны такие жреческие организации, как брахманы или атхарваны в Индии, *āθgavan* или Маги в Иране.

Значительная часть индоевропейских религиозных понятий сохранилась благодаря устойчивости самих установлений и известна нам в том виде, в каком они были регламентированы в рамках крупных ритуалов, которые остаются нашим лучшим источником в этой области.

Между тем не следует думать, что только благодаря архаичности общества эти сведения сохранились там и нигде более. Изменения, введенные в саму структуру установления, привели к тому, что специфическое значение слова *gex* неизвестно другим народам. И в греческом и в германском немало слов, которые могут переводиться как «царь». Но *βασιλεύς* не имеет ничего общего с *gāj-*, а обилие греческих слов со значением «царь» или «вождь» определенно показывает, что данное установление оказалось подновленным.

Именная основа *\*gēg-* латинского *gēx*, *gēgis* в точности соответствует ирландскому *gí-* и галльскому *-gix*, которое обнаруживается во второй части составных имен собственных, таких, как *Dumno-gix*, *Ver-cingeto-gix*. Форма, существование которой постулировали на основе санскритского *gāj-*, в точности соответствует древнему *\*gēg-*. Возможно, мы находим ее также во фракийском царском имени *Rhēsos* (Ρῆσος).

Что обозначает это слово? Каково ядро стоящего за ним понятия? В латыни *gex* послужил основой для образования целой семьи слов, в том числе глагола *gexo*, *gegere*, существительного среднего рода *geg-po-m* и женского рода *gēgīna*, формы, очень показательной, как и скр. *gājīnī* «царица», поскольку в обоих производных используется суффикс *-n-*, чтобы показать маркировки «передвижения» в женский род древнего существительного мужского рода. Оставим в стороне *regio* и *rectus*, отпавшие от разбираемой группы слов. В самой латыни уже нет связи между *gex* и *rectus*, и вместе с тем ясные морфологические отношения хорошо известного типа связывают *regio* и *rectus* с тем же корнем, что и *gex*. То или иное из этих производных находит соответствие и за пределами латыни. Так, латинскому *rectus* соответствует готское *rahts* (нем. *recht*); но германские языки не знают корневого имени от *\*gēg-*.

Следует в первую очередь проверить, не сохранили ли другие индоевропейские языки хотя бы следы какой-нибудь родственной формы. Есть греческий глагол, который пытались сблизить с латинским *gexo* и другими словами, однокоренными с *gex*; но он достаточно отличается по значению, так что обычно не решаются на их формальное отождествление, — речь идет о глаголе *ὀρέγω*, который переводят как «простирать». Не ясно, как подкрепить это сопоставление, поэтому его приводят обычно с оговорками и лишь в качестве одной из возможностей. Если бы нам удалось опровергнуть или, напротив, подкрепить приемлемость данного сопоставления, мы получили бы важное уточнение при определении понятия «царство».

Прежде всего это проблема фонетическая: можно ли оправдать начальное *ō-* в греческой форме, поскольку корневое соответствие *\*geg-* в латинском *gexo* и греческом *ὀρέγω* очевидно. Эта деталь немаловажна и затрагивает самую древнюю индоевропейскую морфологию. В подобных фонетических условиях, особенно перед начальным *h-*, в греческом языке появляется протетический гласный тембра *a*, *e*, *o*, причем в тех словах, где в других языках никакого начального гласного нет. Так, в противовес лат. *tuber* слово *ἐρυθρός* содержит начальное *ē-*. Мы обнаруживаем здесь ту же особен-

ность, что и в глаголе  $\delta\rho\acute{\epsilon}\gamma\omega$ . Не имея возможности в подробностях обсуждать здесь эту особенность, укажем лишь, что за ней стоит одна общеязыковая закономерность. В языках мира одновременное присутствие  $l$  и  $r$  не является обязательным условием. Не следует думать о различении этих двух плавных как о необходимости и искать такое различие во всех языках. Действительно, в языках встречаются либо  $l$ , либо  $r$ , либо оба вместе. В этом отношении противоположны, например, китайский, где известно  $l$ , но нет  $r$ , и японский, где известно  $r$ , но нет  $l$ . В других случаях  $l$  и  $r$  как будто реально даже появляются в языке, но не как две отдельные фонемы. Во французском нельзя спутать  $goi$  и  $loi$ , поскольку  $l$  и  $r$  являются двумя отдельными фонемами, каждой из которых соответствует своя реальность в недрах фонологической системы. Но во множестве самых разнообразных языков (например, в полинезийском)  $l$  и  $r$  не различаются, то есть наличествует одна плавная фонема с варьирующим произношением.

Что же было в индоевропейском? Общая система безусловно обладает обеими фонемами —  $l$  и  $r$ , — чье функциональное значение различно:  $r$ , которое обычно намного частотнее по употреблению, варьирует сильнее, чем  $l$ . Однако в эпоху индоевропейской общности они существовали как отдельные фонемы, хотя в индо-иранском  $l$  и  $r$  в значительной мере смешались.

В то же время недостаточно указать на наличие двух плавных в индоевропейском. Известно, что фонемы языка не появляются в слове в какой угодно позиции; для каждой фонемы одни позиции предпочтительны, другие — исключены. В греческом языке в исходе слова из согласных могли стоять только  $-n$ ,  $-r$ ,  $-s$ , за единственным исключением отрицания  $o\acute{\upsilon}(k)$ . Таким образом, в каждом языке есть свой список возможных и невозможных реализаций фонологической системы.

Во многих языках нет вообще начального  $r$ -. В финно-угорском, баскском и других слово не может начинаться с  $r$ -.; если же такое слово заимствуется, то перед начальным  $r$ - добавляют гласный, который переводит  $r$  в срединную позицию. Такое же положение было в общеиндоевропейском, где начальное  $r$ - было невозможно. Например, в хеттском нет начального  $r$ -, при том, что начальное  $l$ - встречается. Так же и армянском: чтобы усвоить заимствования с начальным  $r$ -, армянский добавляет вначале  $e$ - или — в позднейшую эпоху — заменяет исконное  $r$ - сильным, раскатистым  $rr$ -, отличным от обычной фонемы. То же самое наблюдается и в греческом, где «протетический гласный» появляется перед  $r$ , создавая в начале слова  $er$ -,  $ar$ -,  $or$ -.

Следует подчеркнуть, что если греческий, армянский, хеттский не знают начального  $r$ -, то в этом они продолжают индоевропейскую особенность и в этом сохраняют древнее языковое состояние. Только в результате фонетических изменений латынь, с одной стороны, и индо-иранские языки — с другой, получают  $r$  в начале слова. Наоборот, начальное  $l$ - в индоевропейском существовало и сохранилось без протезы в том же греческом, ср. корень  $*leik^w$ - и гр.  $\lambda\epsilon\pi\omega$ , лат.  $linquo$ . Когда же в греческом встречается начальное  $r$ -, оно всегда содержит густое придыхание на  $\acute{\rho}$ - ( $rh$ -), что указывает на древнюю группу  $*sr$ - или  $**wr$ -; за пределами этих случаев начальное  $*r$ - всегда содержит протетический гласный\*.

Таким образом, теоретически ничто не противоречит сопоставлению  $гех$  и  $\delta\rho\acute{\epsilon}\gamma\omega$ ; начальное  $\acute{\delta}$ - не является препятствием, оно сохраняет древнее, утраченное латынью начало слова. Значение греческих форм нуждается в уточнении. Презенс  $\delta\rho\acute{\epsilon}\gamma\omega$  или  $\delta\rho\acute{\epsilon}\gamma\upsilon\upsilon\mu\iota$  с производным от него  $\delta\rho\gamma\upsilon\iota\alpha$  (субстантивированное причастие перфекта женского рода со значением 'ширина размаха рук, мера длины') обозначает не только 'простираться' — такое значение имеет и другой глагол,  $\pi\epsilon\tau\acute{\alpha}\nu\upsilon\mu\iota$ , но с оттенком 'распространяться вширь', в то время как  $\delta\rho\acute{\epsilon}\gamma\omega$ ,  $\delta\rho\acute{\epsilon}\gamma\upsilon\upsilon\mu\iota$  'простираться по прямой', или — более точно — 'исходя из занимаемой точки, проводить вперед прямую линию', или даже

\* Имеются, однако, исключения: ср.  $\rho\acute{\alpha}\phi\alpha\nu\omicron\nu$  и  $\rho\epsilon\pi\alpha$ . — Прим. перев.

‘двигаться вперед по прямой’. У Гомера *δρωρέχεται* передает движение коней, вытянувшихся в прыжке.

Этот смысл присутствует и в латыни. Такое важное слово, как *regio*, передавало изначально не значение ‘регион, область’, а ‘точку в движении по прямой’. Этим объясняется выражение *e regione* ‘напротив’, т. е. ‘по прямой линии, прямо напротив’. В языке птицегадателей *regio* обозначает ‘точку в конце прямой линии, проведенной по земле или в небе’, затем ‘пространство, заключенное между двумя такими прямыми, проведенными в различных направлениях’.

Аналогичным образом и прилагательное *rectus* получает толкование ‘прямой, как прямо проводимая линия’ в значении не только чисто физическом, но и нравственном: «прямая линия» означает правильность, норму; *regula* — это, собственно, ‘инструмент для проведения прямой линии, линейка’, то, что задает соразмерность, масштаб, *критерий*. Прямое в системе понятий нравственности противопоставлено *искривленному, кривому*, и, так как *прямое* отождествляется со *справедливостью* и *достоинством*, противоположное ему *кривое* отождествляется с *обманом, ложью* и т. п. Такая картина была уже в общеиндоевропейском. Латинское *rectus* соответствует готскому прилагательному *gairhts*, которым переводится гр. *εὐθύς* ‘прямой’, а также древнеперсидскому *gāsta*, определяющему путь в предписании «Не сходи с прямых путей».

Чтобы понять образование существительного *гех* и глагола *гегеге*, следует исходить из этого значения, изначально вполне вещественного, но способного к приложению и в сфере морали. Это двойное значение представлено в таком важном выражении, как *gegege fines* — сакральное действие, предваряющее строительство; *gegege fines* буквально значит ‘проложить границы в виде прямых линий’. Это действие производил Верховный понтифий в начале строительства храма или города, определяя на местности границы священного участка. Магический характер такого действия очевиден: речь идет об отделении внешнего от внутреннего, священного царства от царства профанного, своей земли от чужой. Прокладывает же границы лицо, наделенное самой высшей властью, — царь, *гех*.

Латинский *гех* должен рассматриваться не столько как самодержец, сколько как человек, проводящий линии границ или прокладывающий путь, олицетворяющий одновременно все, связанное с правом, то есть конкретное содержание корня \**geg-* изначально в слове *гех* было более живым, чем мы себе это представляем. Этот концепт «царя» и «власти царя» согласуется с самой формой слова (*гех*). Атематическая форма без суффикса, подобная *гех*, здесь такая же, как у слов, особенно употребительных в качестве второй части композитов на *-dex* (*iū-dex* ‘судья’ имя деятеля от корня \**deik-*). Это хорошо поддается проверке и за пределами латыни, в частности по галльским сложным именам собственным на *-rix* (*Dumno-rix*, *Ver-cingeto-rix*). В санскрите *gāj-* встречается в качестве свободной формы реже, чем в композитах: *sam-gāj-* ‘царь, общий для всех’, *sva-gāj-* ‘царь над собой’. Но и в самой латыни *гех* иногда употребляется со специальными определениями, например в древнем выражении *гех sacrosum* [1]. *Rex* имеет обязанностью *gegege sacra* в том исконном значении, которое подразумевается в выражении *gegege fines*.

Таким вырисовывается значение царской власти в индоевропейском. Индоевропейское *гех* — понятие более религиозное, чем политическое. Обязанности *гех* не повелевать и не вершить власть, а устанавливать правила и определять то, что относится к «праву» в прямом смысле этого слова. Определенный таким образом *гех* оказывается значительно ближе к жрецу, чем к самодержцу. Царская власть такого рода сохранялась, с одной стороны, у италийцев и кельтов, с другой — в Древней Индии.

Это значение было связано с влиятельными коллегами жрецов, чьей обязанностью было неукоснительное соблюдение ритуалов. Так, потребовались длительное развитие и коренная ломка понятий для возникновения концепции царской власти классичес-

кого типа, основанной исключительно на власти, а также для постепенного отделения политической власти от религиозной, остававшейся прерогативой жречества.

## Глава 2

### XSAY- И ЦАРСКАЯ ВЛАСТЬ В ИРАНЕ

*Резюме.* – Иран представлял собой империю, и обозначение самодержца там не имело ничего общего с лат. гех. Царская власть обозначена персидским титулом xšāyaθīya xšāyaθī-yānam (гр. βασιλεὺς βασιλείων, перс. šāhān šāh) ‘царь царей’; титул определяет самодержца как лицо, обладающее царской властью xsaу-.

Однако vazraka-, эпитет ахеменидских царей, который характеризует также бога Ахурамазду и Землю, показывает, что власть царя по сути была сакральной.

Рассмотренные выше термины выражают лишь то понятие царской власти, которое объединяет только две крайние области индоевропейского мира – итало-кельтскую и индийскую.

Это основное понятие отделяет иранский язык от индийского. Термин gāj-, характерный для индийского, отсутствует в древнеиранском словаре.

В иранском есть только один след соответствующего обозначения – в диалекте Хотанской области (крайний юго-восток Ирана, по соседству с Индией), засвидетельствованный с VIII в. до н. э. в произведениях буддийского толка и особенно в переводах. В хотанском диалекте известны слова gī ‘царь’, gīs-ruḡ ‘царевич’, обозначения, соответствующие скр. gāja- и gāja-putra; но нет полной уверенности, что здесь мы не сталкиваемся с терминами, заимствованными из индийского, имея в виду многочисленные заимствования в хотанском, а также позднее время фиксации этого языка.

Если в иранском термин \*gāz- как обозначение царя не имеет хождения, то это связано с тем, что там, по сути дела, нет ни «царя», ни «царства», а есть только иранская империя, с чем и связана эта лексическая инновация.

В индоевропейском мире, особенно в глазах греков и римлян, только Иран олицетворял империю. Конечно, прежде была хеттская империя, но она не стала для соседних народов историческим примером. Иранцы создали оригинальную организацию, и именно иранские слова составили новый к ней относящийся словарь.

В лексике, общей для Индии и Ирана, есть термин, представленный в санскрите как kṣatra-, в иранском – как xšāθra, в обоих случаях обозначающий царскую власть. Это производное от kṣā- (xšāy-) ‘быть хозяином, распоряжаться’, – термин, давший в иранском множество важнейших производных. Именно производные от этого корня обозначают царя в древнеперсидском (но не в Авесте): xšāyaθīya. От этого слова, сохранившегося на протяжении как минимум двадцати пяти веков, происходит, с закономерным фонетическим развитием, современное персидское šāh.

Форма этого слова допускает более точный анализ: xšāyaθīya – это прилагательное на -ya от абстрактного существительного \*xšāyaθa, в свою очередь образованного с помощью суффикса -θa от глагольной основы xšāya-. «Царем» назван «тот, кто облечен царской властью». Заметим, что абстрактное значение здесь первично; точно так же

в санскрите *kṣatra* развилось в *kṣatriya* ‘член касты воинов’, собственно, ‘тот, кто облечен *kṣatra*’.

Отметим, кроме того, что форма *xšāyaθ(i)ya* противоречит правилам персидской фонетики, где группа *θ(i)u-* изменяется в *-šy-*: так, *haθya* ‘истинный’ дает в древнеперсидском *hašiya*. Напрашивается вывод, что *xšāyaθiya* не является собственно персидской диалектной формой. Это слово родилось не в том языке, где ему было суждено иметь столь заметную судьбу, а в таком иранском языке, где не было перехода *-θiy- > -šy-*. Этим языком должен быть, опираясь на лингвистические и исторические соображения, язык мидян на северо-западе Ирана. Обозначение «царя» было заимствовано персами от мидийцев; вывод, важный с исторической точки зрения.

Слово входит в формулу, которая составляет ахеменидский титул *xšāyaθiya xšāyaθiyānām* ‘царь царей’. Впервые Персия установила формулу титулования, вскоре ставшую у греков (в виде *βασιλεὺς βασιλέων*) обозначением персидских царей — любопытное выражение, обозначающее не ‘царь среди других царей’, но ‘царь, стоящий над другими царями’. Это сверхцарская власть, как бы царская власть во второй степени, распространенная и на тех, кого остальной мир рассматривает как царей. В то же время выражение показывает одну неправильность — неожиданный порядок слов. В современной формуле *šāhān šāh* порядок компонентов изменился в соответствии с правилом, согласно которому несогласованное определение в иранских языках должно стоять перед определяемым. В этом можно видеть еще одно указание на неперсидское происхождение формулы: все выражение было получено в уже готовом виде, а не формировалось одновременно с царской властью Ахеменидов. Вероятно, оно возникло у мидийцев.

От того же корня в иранском образованы многие другие термины. Во-первых, в авестийском *xšaθga*, которому соответствует санскритское *kṣatra*, и особая персидская форма *xšašsa* — это одновременно власть и область, над которой простирается власть, — царская власть и царство. Когда Дарий в посвяtitельной надписи говорит «Ахурамазда даровал мне эту *xšašsa*», речь идет и о том, и о другом — о самой власти и о царстве. Слово входит в такой важный древнеперсидский термин, как *xšašsahāvan* ‘сатрап’. Близкая диалектная форма наиболее точно воспроизведена в ионийском *ἐξαιδραπέω* ‘быть сатрапом, осуществлять сатрапскую власть’. Этот титул дал греческое *σατράπης*, откуда сатрап. Титул буквально значит ‘тот, кто охраняет государство’. Высшие должностные лица, так называвшиеся, имели обязанностью управлять обширными провинциями («сатрапиями») и тем самым обеспечивать оборону Империи.

Закрепившееся в Иране понятие о мире, устроенном как империя, относится не только к области политики, но и к религии. Можно сказать, что устройство — как земное, так и небесное — имело прообразом государство персидских самодержцев. В духовном мире иранцев даже вне Персии, в частности в эсхатологии маздеизма, мир, куда попадут праведные, обозначен как *xšaθga* ‘царство’ или *xšaθga vaīrua* ‘желанное царство’. Персонифицированное *Xšaθga vaīrua* (среднеиранское *šāhgēvar*) обозначает одно из божеств, называемых ‘Святые бессмертные’, каждое из которых, олицетворяя часть мира, играет сразу две роли — эсхатологическую и вещественную.

В этом выражении мы находим прототип того, что в эсхатологии пророческого иудаизма и в христианстве стало «Царствием небесным», — картина, отражающая в конечном счете иранские представления.

Для выражения понятия «царство» иранский язык использовал также и другие формы, образованные от того же корня *xšā-*; собственно ахеменидские термины не уникальны. Были созданы новые титулы, что свидетельствует о большой значимости корня *xšā-*, и о единстве иранского мира. В первую очередь известно слово *xšāvan* ‘самодержец’, бытовавшее в Хотане. Его же мы находим и в титулатуре мелких индо-скифских царьков, монеты которых кроме имени правителя содержат и титул *DAONANO DAO*,

последний следует фонетически передавать *šaunapu šau*. Это не фонетическое соответствие иранскому *šāhān šāh*, а конструкция, построенная по аналогии и на основе *šau*, восходящего к *xšāvan*.

Существовала, впрочем, и другая местная титулатура. В среднеиранском диалекте Северо-Запада — в согдийском, занимавшем район Самарканда, — мы знаем особое обозначение «царя» в форме *xwt'w*, то есть *xwatāw*, которое представляет собой более древнее *xwa-tāw*-(ya) 'тот, кто мощен сам по себе; кто облечен властью благодаря себе'. Это образование очень примечательно и — что отметил впервые А. Мейе — мы имеем здесь точное соответствие гр. *auto-krátōr* букв. 'само-властец, само-держец'. Невозможно решить, переведен ли иранский термин с греческого, поскольку, с одной стороны, согдийский композит мог бы быть более древним, на что указывает ведийский эпитет *svātava* 'мощный сам по себе'; с другой — греческий титул *αὐτοκράτωρ* появляется не ранее V в. до н. э.

Был ли он создан в самом Иране, или нет, термин *xwatāw* примечателен еще в том отношении, что в среднеперсидском он отразился в форме *xudā*, которая служит в современном персидском для обозначения «Бога», воспринимаемого, следовательно, в качестве обладателя абсолютной власти.

Таким образом можно оценить дистанцию между обрисованным выше восприятием царской власти и тем, которое передается латинским *rex* и санскритским *gāj*:- здесь речь не идет о направляющем характере царской власти; роль самодержца более не заключена в «проведении прямого пути» в соответствии с индоевропейской идеологией. В Иране можно наблюдать возникновение абсолютной монархической власти, воплощенной, согласно взглядам классического Запада, в персидской державе Ахеменидов.

Свою оригинальность ахеменидская персидская традиция показывает не только в выборе обозначения для царя, но и в ряде определений.

В иранском языке Персии имеется несколько уникальных слов, относящихся к царской власти. К их числу принадлежит древнеперсидское прилагательное *vazga* 'великий', давшее в современном персидском *buzurg*. Это — чисто персидское прилагательное; оно неизвестно другим иранским диалектам, и точного соответствия ему не знает и индийский. В ахеменидских текстах, представляющих собой царские самовосхваления, это прилагательное появляется как эпитет с очень специфическим значением:

а) *bagā vazgā* 'великий бог' — этот эпитет прилагается только к Ахурамазде. Некоторые тексты начинаются с восхваления: *bagā vazgā Ahuramazdā* 'великий бог Ахурамазда';

б) эпитет *vazgā* прилагается к царю: *xšāyaθiya vazgā* в царских надписях повторяется вслед за именем царя в следующих трех титулах: 'царь великий' — *xšāyaθiya vazgā*, 'царь царей' — *xšāyaθiya xšāyaθiyānām* и 'царь стран' — *xšāyaθiya dahyūnām*. Таково тройное определение царского положения. «Великость», прилагаемая к царю, была для греков новостью; отсюда *βασιλευς μέγας* для обозначения персидского царя; другой термин — «царь царей» /— превращает его в высшего властителя, хозяина империи, включающей многие царства. Наконец, «царь стран» утверждает еще и власть над провинциями Ахеменидской империи: Персия, Мидия, Вавилония, Египет и др. являются только «странами»;

в) *vazgā* прилагается также к «земле» — *bumi*, понимаемой в широком смысле как «царское самодержавное владение».

Анализ этого прилагательного остается отчасти гипотетическим. По всей вероятности, это производное на *-ka* от незасвидетельствованной *r*-основы (\**vazag-*, \**vazga-*), образованной от корня \**vaz-* 'быть сильным, дышать силой' (ср. лат. *vegeo*), соответствия которому обнаруживаются в ведийском существительном *vāja*- 'сила, битва'. В «героической» терминологии Вед *vāja*- и его производные занимают важное место и охватывают множество понятий, скрывающих первичное значение слов. Кажется, *vāja*-

обозначает силу, свойственную богам, героям и коням, силу, благодаря которой они побеждают; это также мистическая сила жертвоприношения вместе со всем тем, что она обеспечивает: благополучием, удовлетворенностью, мощью. Это также сила, которая проявляется в дарах, откуда значения «щедрость, богатство».

Можно видеть отражение этого значения в персидском употреблении слова *vazgaka*. Если бог Ахурамазда определяется как *vazgaka*, то лишь поскольку он одухотворен этой мистической силой (индийское *vāja*). И царя титулуют по той же силе, и землю — естественную кормилицу, которая носит и кормит всех и вся.

Может быть, это обозначение словом *vazgaka* распространилось по схеме трех классов: бог — источник сакральной власти; царь, располагающий военной мощью; земля — первообраз плодородия. Обычное прилагательное может скрывать богатую картину, отражающую мировоззрение.

## ЦАРСКАЯ ВЛАСТЬ В ГРЕЦИИ

*Резюме.* — По сравнению с индо-иранским и италийским в древнегреческом, где во многом положение дел сходно с германским, понятие 'царь' подвергалось большим изменениям и дифференциации, как это показывают греческие обозначения царя — βασιλεύς и Βάναξ.

Оба слова неясны по происхождению, но засвидетельствованы уже в микенских текстах и отчетливо противопоставлены: только второе из них обозначает обладателя власти.

Что же касается бацилея (βασιλεύς), то, не будучи богом, каким является индийский gāj-, он осуществляет магико-религиозные функции, вероятно изначально заданные трехчастной структурой общества, уже рассмотренной выше\*. Скипетр — символ его власти — собственно греческого происхождения и первоначально был просто палкой, дорожным посохом вестника, передающего начальственные речи.

Ничто не позволяет лучше оценить степень изменения индоевропейских политических структур, чем обозначения социальных установлений первобытной Греции. С самого начала истории царская власть и все, что к ней относится, получают в греческом языке новые обозначения, нигде более не засвидетельствованные и до сих пор не получившие объяснения.

В греческом известны два способа обозначения царя — βασιλεύς и Βάναξ. Хотя эти термины и несопоставимы, но в равной мере не поддаются строгому этимологическому анализу; у них нет соответствий в других языках и невозможно даже найти хотя бы отдаленно родственные слова в самом греческом.

Много и безуспешно обсуждалось происхождение слова βασιλεύς. Если отождествление корня невозможно, то по меньшей мере правдоподобен словообразовательный анализ; βασιλεύς является производным с суффиксом -εύς от основы, включающей суффикс -il-, обычный в малоазийских именах собственных типа Tṛō-il-os, Murs-il-os, которому соответствует хеттское имя Muršiliš. Это все, что можно сказать.

Что касается корня βασι-, то ни одна из многочисленных гипотез, представленных в этимологических словарях, сегодня не может даже обсуждаться, поскольку слово βασιλεύς определенно прочитано в микенских табличках, где оно имеет форму qa-si-re-u, и где имеется также производное от него существительное женского рода qa-si-re-wi-ja, которое, возможно, обозначает βασιλεία. Если фонетическое чтение знака qa- достоверно, начальное β- в βασιλεύς отражает древнее лабиовелярное g<sup>W</sup>-. Следует толковать микенскую форму как g<sup>W</sup>asileús. Из нее и придется исходить, если когда-нибудь откроется возможность дальнейших сопоставлений. Сейчас же просто пройден один из этапов на пути к реконструкции праформы.

\* См. с. 187 сл. — Прим. ред.

Случай со словом *Fánaξ* одновременно и схож и отличен. Как и *βασιλεύς*, слово засвидетельствовано у Гомера и в микенском, но при этом шире представлены варианты по диалектам и единожды слово встречается вне греческого.

В значительной части древнейших надписей этот титул сопутствует либо таким божествам, как Посейдон и Диоскуры, либо людям, облеченным верховной властью. Так, в двуязычной греко-финикийской надписи, происходящей с Кипра, *wanaks* переводит финикийское *ádon* 'господин'. Интересно отметить, что в старофригийском посвящении (ок. 600 г. до Р. Х.) царь Мидас обозначен как *wánaks*, хотя нельзя утверждать, что термин был во фригийском исконным, а не заимствованным из греческого.

Самые важные данные дает микенский, где слово появляется в нескольких формах: *wa-na-ka* (= *wánaks*), *wanakete*, *-kate* (= *wa-náktei* – датив ед. ч.), *wa-na-ka-te-ro* (= *wanákteros* – форма с суффиксом сравнительной степени[1]), *wa-na-sa-wi-ja*, *wa-na-so-i* или *wa-po-so-i* с менее ясной интерпретацией[2].

Кроме того, контексты микенского словоупотребления проясняют отношение между титулами *basileús* (на деле *g<sup>w</sup>asileús*) и *wánaks*[3]. Кажется, *басилей* был только местным начальником, знатным человеком, но никак не царем. Похоже, что он не обладал никакой политической властью. Напротив, *wánaks* рассматривается как обладатель царского достоинства, даже если и не удастся определить размеры подвластной ему области. Прилагался ли в микенском этот титул и к божеству или жрецам? Утверждать это невозможно, но это правдоподобно.

Относительное положение *басилея* и *ванакта* в гомеровском эпосе хорошо соответствует характеристике этих лиц в микенском обществе. Следует только заметить, что термин «ванакт» сверх того служит определением божественности и прилагается к наивысшим божествам. Аполлон, бог троянцев, по преимуществу *ванакт*; также и Зевс, хотя и реже. Также обозначают специальной формой *ἄνακε* Диоскуров (*wanake* – форма двойственного числа, противоречащая обычному присоединению окончания к основе *wanakt-*).

Было бы интересно уточнить смысловые различия между *βασιλεύς* и *Fánaξ* по крайней мере в наиболее значительных чертах. Согласно Аристотелю, братья и сыновья царя носят титул *ванактов* (*ἄνακτες*). Может показаться, что разница между *ванактом* и *басилеем* та же, что и между «царем» и «царевичем». Это служило бы оправданием титула *Fánaκε*, прилагаемого к Диоскурам (*Δίοσ-κουροι*) – сыновьям Зевса. Но нельзя принять, что *Fánaξ* только брат и сын царя; у того же Гомера один персонаж может быть одновременно *басилеем* и *ванактом*; один титул не исключает другой, как видно на примере Од. 20, 194. Кроме того, только *Fánaξ* служит для обозначения божества: одна из самых торжественных инвокаций в «Илиаде» – обращение к Зевсу Додонскому – начинается со слов *Ζεῦ ἄνα* (Ил. 16, 233). Зевс ни разу не назван *βασιλεύς*. Напротив, *βασιλεύς* широко применяется к обществу людей; не только Агамемнон, но и множество второстепенных персонажей получают этот титул. Существуют даже степени *басилевства*, своего рода иерархия среди *басилеев*, если судить по сравнительной степени *βασιλεύτερος* и превосходной степени *βασιλεύτατος*, в то время как *Fánaξ* не имеет у Гомера подобных вариантов. За исключением микенского *wanaktero-*, смысл которого остается неясным, титул *ванакта* обозначает абсолютное качество. Сверх того заметим, что почти во всех случаях *βασιλεύς* употреблен без определения – обычно становятся просто *басилеями*; только в двух или трех примерах *βασιλεύς* употреблен с генитивом. Напротив, *Fánaξ* обычно имеет определение название общности (*Fánaξ ἀνδρῶν* 'ванакт людей') или страны (*Fánaξ Λυκίης* 'ванакт Ликии'). Точно так же глагол *φανάσσω* 'быть *ванактом*' употребляется с названием местности.

Только *Fánaξ* обозначает реальную царскую власть; *βασιλεύς* – это не более чем традиционный титул, которым обладает глава племени (*génos*), но он или не обладает властью над территорией, или же несколько человек могут осуществлять такую власть

в одной местности. Много басилеев живет на Итаке (Од. 1, 394). Один город феаков насчитывал не меньше тринадцати басилеев (Од. 8, 390). Пользовавшийся уважением басилей обладал определенными прерогативами на собрании, но исполнение власти принадлежит ванакту, который осуществляет ее один, на что, в частности, указывает глагол *ἑτάσσω*. О том же свидетельствуют выражения, сохранившиеся в виде имен собственных: *Ἰφι-άνασσα* 'Царствующая силой' — имя дочери царя Агамемнона. Существительное женского рода (*Ἰφι-άνασσα*) служит эпитетом таких богинь, как Деметра и Афина. Впрочем, Одиссей, увидев впервые Навсикаю, назвал ее так, думая, что встретил богиню.

\* \* \*

В гомеровском обозначении царской власти сохранились пережитки представлений, которые обнаруживаются тем или иным образом и в других индоевропейских обществах. Речь идет об идее, согласно которой царь выступает как творец и гарант народного благополучия, если он следует правилам справедливости и божественным заповедям. В «Одиссее» (19, 110 сл.) читаем такое похвальное слово царю:

Ты уподобиться можешь царю (*βασιλεύς*) беспорочному; страха  
Божия полный, и многих людей повелитель могучий,  
Правду творит он; в его областях изобильно родится  
Рожь и ячмень и пшено, тяготееют плодами деревья,  
Множится скот на полях, и кипят многорыбьем воды;  
Праведно царствует он, и его благоденствуют люди.

(Перевод В. А. Жуковского)

Это рассуждение имело в классической литературе длинное продолжение; писатели любили противопоставлять счастье народов, управляемых по справедливости, бедствиям, порожденным ложью и преступлением. Но здесь не расхожие рассуждения о нравственности. В действительности поэт возвеличивает сакральную производительную силу царя, смысл которой в увеличении изобилия вокруг: среди живых существ и в природе.

Эти представления, выраженные почти теми же словами, обнаруживаются, правда значительно позже, и в германском обществе. У скандинавских народов царь обеспечивает процветание на земле и в море; его царствование обильно плодами земными и женским плодородием. В посвященной ему формуле содержится пожелание *áḡ ok fríðr* 'изобилия и мира', совсем как в Афинах, где во время Буфоний совершались жертвоприношения «ради мира и богатства».

И это не просто словесная формула: Аммиан Марцеллин рассказывает, что бургунды после поражения или бедствия предавали ритуальной казни царя, который не сумел обеспечить своему народу благоденствия и процветания. Здесь мы обнаруживаем в ином выражении ту же мысль, которой проникнута молитва ахеменидского персидского царя и которую Дарий сформулировал так: «Да будут мне в помощь Ахурамазда и все другие боги, и да защитят они страну от вражьей рати, от недорода, ото лжи».

Мы уже комментировали выше (т. I, с. 192 сл.) эту молитву, перечисляющую беды, обрушивающиеся на все слои общества в соответствии с деятельностью каждого и затрагивающие религиозное чувство (*drauga* 'ложь'), земледелие (*dušiyāga* 'недород'), воинские дела (*hainā* 'вражеское войско'). Указанные беды, об отвращении коих от своего царства молит Дарий, противоположны тому благоденствию, которое сам он должен обеспечить народу; в той мере, в какой Дарий удостоился милости Ахурамазды, он обеспечит процветание страны, разгром врагов и победу духа истины.

Этот образ вождя-кормильца породил в англосаксонском само обозначение «владыки». Английское слово lord ‘господин’ отражает древний композит hlāford, первая часть которого содержит hlaf ‘хлеб’ (англ. loaf ‘каравай (хлеба)’[4]). Для hlāford восстанавливают hlāf-weard ‘страж хлебов’; это господин, обеспечивающий пропитание, кормилец, хозяин хлебного каравая. Точно так же lady ‘дама, хозяйка’ в древнеанглийском hlaef-dīge ‘месящая хлеб’. Подданные лорда, те, кто ему подчинен, являются «едоками хлеба». В средневековом английском поместье любой мелкий сеньор играл в своем домене ту же роль, которой, согласно индоевропейским представлениям, обладал гомеровский «царь»[5].

В то же время у каждого народа можно наблюдать и особые функции «царя». Между царской властью в Ведах и греческой царской властью существует различие, которое выявляется при сопоставлении следующих двух определений:

В Законах Ману царь охарактеризован одной фразой: «царь есть великое божество (mahatī devatāhi) в человеческом облике (nagaūreṇa)». Такое определение подтверждают и другие высказывания: «есть восемь священных предметов, объектов поклонения, почитания и обхождения: брахман, священная корова, огонь, золото, ghṛta (топленое масло), солнце, воды и царь (как восьмой)».

Этому противостоит определение Аристотеля (Polit., I, p. 1259): «царь со своими подданными находится в тех же отношениях, что и глава семьи со своими детьми». То есть, по сути, это *δεσπότης* в этимологическом смысле слова, хозяин дома, — вне сомнения, полный хозяин, но отнюдь не божество.

Конечно, в гомеровских выражениях βασιλεύς — это *διογενής, διοτρεφής* ‘рожденный от Зевса’, ‘вскормленный Зевсом’; такие его атрибуты, как скипетр, даны ему Зевсом. Все его значение и все его владение, знаки достоинства и права доверены ему богами, но ими он обладает не по своему божественному происхождению. Это основное изменение, свойственное одновременно греческому и германскому ареалам, в которых преобладает разновидность царской власти, противоположная древнеиндийским и римским представлениям о царе. Римский *tēx* воспринимался как и индийский *gāj*:- их объединяет единая роль и общее название.

Более «современное» и более «демократическое» представление о царской власти, которое заявило о себе в греческом и германском обществе, должно было возникнуть там независимо. Оно не сопровождается общими названиями в отличие от Индии и Рима, которые чрезвычайно консервативны в этом отношении. Совпадение обозначений показательны: слово *tēg*- остается в италийских языках и в индийском, на двух окраинах индоевропейского мира. Именно там сохраняются наиболее традиционные установления, наиболее архаичные представления, соответствующие религиозной организации, которые поддерживают коллегии жрецов (см. выше, с. 252–253).

Напротив, в центре Европы великие переселения народов смели древние структуры. Причем здесь следует иметь в виду не только Грецию или германцев, но и другие народы (например, иллирийцев или венетов), намного хуже известных, но обладавших, как кажется, сходной социальной организацией (свидетельства о них, однако, редки и косвенны).

\* \* \*

В серию слов, относящихся к царю и царской власти, представляется правомерным включить название одного из символов, сопряженных с царской властью, — скипетра, который по-гречески обозначен как *οκῆπτρον*. Это не индоевропейское обозначение, употребление этого термина ограничено греческим языком, но оно любопытно, поскольку скипетр как установление получает распространение у многих индоевропейских народов уже на самых ранних этапах. Так, из греческого термин вошел в латынь и сла-

вянский, затем из латыни в германский, распространившись тем самым на большую часть Европы. Это обстоятельство придает дополнительное значение отсутствию его в индо-иранском.

Ни в Индии, ни в маздейском Иране нет обозначения для скипетра; слово с таким значением не отмечено ни в Ригведе, ни в Авесте; факт отсутствия реалии показателен. Некоторые исследователи усматривали скипетр в изображенном на одном из ахеменидских барельефов предмете, который несет за царем его приближенный, обозначенный как *vassa-baga* 'несущий *vassa*'. Был ли он действительно царским скипетроносцем? Сегодня склоняются к тому, чтобы видеть в этом спорном предмете лук и толковать *vassa-baga* как должность носящего царский лук или же царского лучника. Исследование дает отрицательный результат и для ахеменидской Персии, и для всего Ирана с Индией.

Значение скипетра для власти гомеровских царей известно, поскольку сами цари обозначены «скипетроносными» — *σκῆπτουχοὶ βασιλῆες*. У Гомера и в обычном языке употребляется одно слово *σκῆπτρον*, давшее лат. *sceptrum*, но в дорийском диалекте и у Пиндара употребляется форма *σκᾶπτρον*, а кроме нее — с иной ступенью огласовки — лат. *scipio* и гр. *σκίπω*.

Скипетр у Гомера — атрибут царя, герольдов, вестников, судей — всех тех персонажей, которые по своей сущности или по ситуации облечены соответствующей должностью. Скипетр передают оратору, чтобы придать достоинство его речи. Сам по себе «скипетр» есть только палка, посох путешествующего или нищенствующего. Он становится священным лишь в руках царствующей особы, как скипетр Агамемнона, по поводу которого поэт перечисляет всех, к кому он переходил, начиная с Зевса. Этот божественный скипетр служил объектом поклонения в Херонее, где он хранился в большом почете под присмотром специального священнослужителя, на которого, согласно Павсанию, эта годовичная обязанность возлагалась во время специальной церемонии. При этом его называли не скипетр, а *δῶρον* букв. 'дерево' (Paus. IX, 40, 4). Это была длинная палка, древко. Но и в начале римской истории царский жезл назывался *hasta* согласно Юстину (43, 3): «*hastas quas Graeci sceptra dicere...*». *Hasta*, как и древко, остается и в латыни эквивалентом «скипетра». Что касается скипетра германцев, то его римские историки называют «пикой» — *contus*. Германское название сохранено в д.-в.-н. *chunin-gerta*, др.-англ. *cyne-gard* 'царский жезл'; причем д.-в.-н. *gerta* 'батожок, жезл' (гот. *gazds* 'прут') соответствует лат. *hasta*.

Интересно проследить собственное значение *σκῆπτρον*, чтобы определить, можно ли вывести из него представления, связывавшиеся с этим знаком достоинства. Исходной точкой здесь послужит та же идея царского достоинства, поскольку атрибуты царской власти — это не украшения; скипетр и корона сами обладают царской властью. Не царь царит, но корона, потому что именно она делает человека царем. Корона своей долговечностью и незыблемостью обосновывает царское достоинство. Еще сегодня во Франции можно сказать «*les biens de la couronne*»; сын короля именуется «*le prince de la couronne*» (нем. *Kronprinz*). Так царь получает власть от короны, которой он располагает лишь временно. Та же сакральная значимость связана и с гомеровским скипетром: царствуют, судят и обращаются с увещеваниями лишь со скипетром в руках.

Словообразование и исходное значение греческого слова не содержат неясностей: *σκῆπτρον* — имя орудия от глагола *σκῆπτω* 'опираться'. Это предмет, на который опираются, палка или посох. Но это этимологическое значение ничего не говорит о возникновении власти, связанной с данным символом. Да и перевод слова излишне обобщен. Значение «опираться» можно выразить и другими способами, например глаголом *κλίνω*. Собственное значение *σκῆπτω* — 'всем весом наваливаться на что-то, найдя в этом точку опоры'. Описывая идущего раненого человека, которого поддерживают под руки спутники, поэт говорит, что он «давит всем своим весом» на тех, кто помогает ему передвигаться. В «Одиссее» нищий «наваливается» на свою палку, отсюда и

производное значение глагола *οκῆπτω* 'опереться на предлог, представить в извинение', т. е. оправдаться, опираясь на установленный факт.

Иногда этот глагол переводят как 'лететь, устремляться'\* , приводя несколько примеров из трагиков. Это значение должно быть пересмотрено. В «Агамемноне» Эсхила один за другим следуют четыре примера (ст. 302–308–310) при описании огня, который служит сигналом, передаваемым от одного пункта к другому, когда этим огнем по цепочке зажигают сигнальные костры. Отсвет пламени преодолевает определенное расстояние, и отблеск «упал» (*ἔσκηψεν*) за озеро прозванием «Горгоны глаз», закинут свет и Козьих достигает скал... Уж Арахней зарделся меж окрестных гор, и в дом Атридов долгожданный луч упал (*οκῆπτει*)» (перев. Вяч. Иванова). Пламя поднимается над горной вершиной и перелетает дальше, «находя опору» на следующей вершине, где немедленно вспыхивает очередной костер. Глагол и здесь рисует то же движение.

О божестве, приносящем беду, Софокл в «Царе Эдипе» (Soph. O. R., 28) говорит, что божество опускается, садится (*οκῆψας*) на город. Наконец, в надписи I.G.II<sup>2</sup>, 1629, говорится о триерах, на которые «навалилась» буря.

Значение глагола повсюду — «навалиться, опереться всем телом». Следовательно, *οκῆπτρον* — это палка, на которую «налегают» и которая не дает упасть. Такому назначению палки отвечает дорожная палка — *ποσοχ*.

Каким же образом орудие, так определяемое, могло обеспечить достоинство, подобное царскому?

Можно отказаться от разнообразных объяснений, предлагавшихся прежде: скипетр сам по себе не знак достоинства, не символ власти, не палка, которой увещевают\*\*. Это и не волшебная палочка: палочка называлась *ραβδος*, а скипетр никогда не был атрибутом колдуна. Поскольку скипетр обозначает «посох, дорожную палку», мы должны спросить себя, как объяснить различные функции скипетра в руках разных лиц, способных им владеть.

Первоначальной функцией скипетра нам представляется дорожный посох *вестника*. Это атрибут путешественника, идущего с правом и властью говорить, но не действовать. Три условия подразумевают одну функцию человека, соединяющего их в себе и проявляющего их в обществе (человек идущий; человек, облеченный властью; человек-рупор). Из предмета, необходимого для человека, несущего известие, скипетр становится символом его функции, сакральным знаком законности. С этого времени скипетр определяет человека, произносящего речь, человека священного, чья миссия состоит в передаче сообщений, исходящих от властей. Так от Зевса получен скипетр, последовательно переходивший из рук в руки владельцев и, наконец, попавший к Агамемнону. Зевс передает его как узаконенный символ власти тем, кого назначил говорить от своего имени.

Неравномерное распределение скипетра в индоевропейском мире отражает, таким образом, разные представления о царской власти. Для индо-иранцев царь есть божество, и ему нет надобности придавать своей власти законность, используя символ, подобный скипетру. Но гомеровский царь всего лишь человек, который получил царское достоинство от Зевса вместе с подчеркивающими это достоинство атрибутами. У германцев царь осуществлял власть просто человеческую, в то время как в Риме гех является тем же воплощением божества и облечен той же божественной властью, что и индийский *gāj*.

Только в начале римской истории под греческим влиянием римский царь берет скипетр (*sceptrum*) как знак своей власти. Это слово (как и сам предмет) пришло к римлянам из греческой цивилизации. Из этого позднего заимствования нельзя сделать вывод о первоначальном статусе римского царя. Весь этот длинный процесс показывает, как феномен вторичного распространения слова уже в историческое время может скрыть или затемнить исконные и глубокие различия.

\* В переводе Вяч. Иванова 'закинут свет'; см. ниже. — Прим. перев.

\*\* Намек на то, как Одиссей «увещевал» Ферсита ударами скипетра по зубам. — Прим. перев.

## Глава 4

### ЦАРСКАЯ ВЛАСТЬ

*Резюме.* Гр. *κραίνω* прилагается к божеству, санкционирующему какое-либо действие (утвердительно кивком головы: *κραίνω* образовано от названия 'головы' *κάρα*); подражая божественной власти, царь придает законную силу проекту или предложению – но сам его не осуществляет. *Κραίνω* появляется как специальное выражение для проявления власти – первоначально божественной, затем царской и, наконец, даже (при уточнении контекстами) как выражение и других проявлений воли, позволяющее слову воплотиться в дело.

Изучая слова, относящиеся к обозначению царской власти в греческом, можно заметить, что глаголы и существительные, выражающие идею «царствования», имеют однонаправленную связь. Основные глаголы образованы от существительных, а не наоборот. Так, *βασιλεύειν* представляет собой деноминативный глагол от *βασιλεύς*, *ἀνάσσειν* – деноминатив от *ἄναξ*. Из этого следует, что сами по себе такие глаголы не несут ничего, чего не содержалось бы уже в существительном.

Все же известен важный глагол, который не выступает как дериват от употребительного существительного. По крайней мере в языке Гомера это первичный глагол. В эпическом языке он имеет форму *κραίαινω*, сокращенную до *κραίνω*.

Это глагол чисто поэтический, достаточно частый у Гомера, широко представленный в греческой трагедии со значением 'царить, править'. Однако в большинстве гомеровских употреблений *κραίνω* значит 'исполнять, совершать'. По крайней мере так его всюду переводят. Сравним две гомеровские формулы, чтобы измерить разброс значений, на который способен один глагол в одном языке: *κρήνηνον ἑέλδωρ* 'исполнить желание'; но также *βασιλῆες κραινοῦσι* 'цари правят'. Как согласовать эти два значения? Неизвестно. Представляется существенным рассмотреть, исходя из какого значения возникло определенное представление о царской власти.

Морфологически *κραίνω* – отыменное образование от существительного со значением 'голова'. Гомеровский презенс *κραίαινω* восходит к \**krās<sup>o</sup> n-uō*, образованному в свою очередь от индоевропейской основы, представленной в гр. *κάρα*, скр. *śīrṣan* и проч. 'голова'. Каковы семантические отношения между производящей и производной основами? Оно могло бы быть тем же, что и между фр. *chef* 'голова' и *achever* 'кончать'. Приводят семантическую параллель в самом греческом: *κεφαλοῖδω*. Так представляли себе это уже древние, когда говорили, что *κρανείω* – это фр. *mettre la tête à quelque chose* букв. 'придать голову чему-л.'

Но эти сопоставления ничего не решают. Соотношение во французском совсем другого рода: *achever* – это 'вести к *chef*', а *chef* – это, несомненно, 'голова', но понимае-

мая как конечная точка движения, откуда значения 'вести к концу, к краю'. А в греческом «голова», будь то *κεφαλή* или *κάρα*, допускает только обратные метафоры – начальной точки, источника и первопричины\*. Его, следовательно, нельзя путать с *сарут* поздней латыни или с *chef*, во французском означающим 'вершину, крайнюю точку'. Что же касается *κεφαλοῖω*, то это слово означает не 'завершать', но 'подводить итог, возвращать, возвращать к началам (*κεφαλή*)' или даже, как мы говорим, 'озаглавить' (ср. фр. *donner des têtes de chapitre*).

Итак, эти параллели не объясняют образование *κράινω*, так что объяснение, данное в античную эпоху, рушится. Единственно поучительным будет полное исследование гомеровских употреблений.

Мы пересмотрим их, чтобы всякий раз поместить слово в контекст. Здесь будут рассмотрены почти все гомеровские примеры на *κράινω* и на *ἐπικράινω*.

В «Илиаде» (1, 41, ср. Од. 20, 115) *τό μοι κρήνην ἔέλδωρ* является молитвенной формулой, обращенной к божеству, ее и переводят 'исполни мое желание'.

Если перечесть теперь Ил. 2, 419, *ὡς ἔφατ' οὐδ' ἄρα πῶ οἱ ἐπεκράϊαυε Κρονίωv*, мы увидим, что божество, собственно, не «исполняет» желание: само оно ничего не осуществляет. Оно должно принять пожелание, и уже сама эта божественная санкция позволяет желанию воплотиться в жизнь. Обозначенное глаголом действие всегда осуществляется как акт власти сверху вниз. Только божество обладает необходимым качеством, чтобы *κράϊνειν*, что подразумевает не материальное воплощение, но, во-первых, приятие божеством желания, высказанного человеком, а во-вторых, божественное позволение этому желанию осуществиться.

Вот две составные этого значения. Процесс, выраженный этим глаголом, всегда имеет агенсом божество, царственную персону или же сверхъестественную силу; сам процесс состоит в «позволении», в акте утверждения, который единственно и делает замысел осуществимым.

Таким образом, в цитированном пассаже (Ил. 2, 419) божество отказало в этом соизволении, без которого желания остаются пустыми и не возымевшими действия словами. Допустимо ли понимать в Ил. 5, 508, *τοῦ δ' ἐκράϊαυεν ἐφρημάς Φοῖβου Ἀπόλλωνος* так, что *побуждения* Аполлона «исполнены» Аресом? Повторим, что глагол прилагается только к божеству, так что на деле Арес не выполняет приказания, что показывает весь контекст, а окутывает сражающихся облаком, т. е. делает так, чтобы Фебово желание получило возможность осуществления. Но осуществлением занимаются сами сражающиеся, которые ничего не могли бы поделать, не будь им даровано божественное соизволение. Здесь объяснение поддается простому уточнению, основанному на осмыслении обстоятельств и поведения действующих лиц.

Уже античных комментаторов занимали стихи Ил. 9, 100 сл.

*ὣς σε χρὴ περὶ μὲν φάσθαι ἔπος, ἣδ' ἐπακοῦσαι,  
κρηῆναι δὲ καὶ ἄλλωι, ὅτ' ἂν τινα θυμὸς ἀνώγει  
εἰπεῖν εἰς ἀγαθόν.*

Это речь Нестора, побуждающего Агамемнона не пренебрегать мнениями других. Обладая властью царя и потому ответственный за многих людей, Агамемнон обязан выслушать взвешенные советы, которые ему могут дать:

Более всех ты обязан и сказывать слово и слушать;  
Мысль исполнять и другого, если кто, сердцем внушенный,  
Доброе скажет...

(Перевод Н. И. Гнедича)

\* Как и в русском языке, ср. *начало* и *начальник*. – Прим. перев.

В этом месте перевод\* следует исправить. Прежде всего следует прояснить конструкцию *κρηῆναι δὲ καὶ ἄλλωι*. Она объясняется эллипсом в прямой речи с пропуском слова *ἔπος*, которое восстанавливается по предыдущему стиху «произнести и выслушать слово (*ἔπος*)», а также на основании *εἶπεῖν* в следующем стихе. Конструкцию, следовательно, нужно понимать как *κρηῆναι (ἔπος) ἄλλωι*, что является точной параллелью к *κρήηρον καὶ ἐμοὶ ἔπος* (Од. 20, 115). Это можно перевести: «Следует, чтобы ты более, чем кто-либо, говорил, слушал, утверждал (*κρηῆναι*) даже слово другого, если его разум побуждает его говорить во благо!»

В ответе Ахилла (9, 310) *ἦπερ δὴ κραίεω τε καὶ ιελεομένον ἔβαι* эти два глагола соотношены. Перевод «Как я и мыслю и что я исполню...» (перев. Н. И. Гнедича)\* не придает должной ценности логическим связям между *κραίεω* «делать осуществимым» и *τελεῖν* «совершать». Мы переведем так: «Я должен объявить ясно мое предложение таким, каким я его подтвержу и каким оно совершится».

После того как Ахилл отказался помочь ахейцам, Аякс говорит: «идемте, мне кажется, что исполнение этого плана не будет санкционировано (*κραίεσθαι*) этим приходом» (9, 626), то есть посольство к Ахиллу оказалось безрезультатным, оно провалилось.

Мы переходим к новому этапу анализа в контексте Од. 5, 169, где противопоставлены *νοῆσαι* и *κραίεω*. Калипсо обещает сделать все, чтобы Одиссей возвратился на родину: «если будет угодно высшим богам как промыслить (*νοῆσαι*), так и осуществить (*κρήναι*)».

Важно отметить абсолютное употребление глагола *κραίεω* и то, что это действие относится к компетенции богов. Они «осуществляют», но всегда в присущей им сфере; никогда *κραίεω* не применяется к индивидуальному человеческому действию. С этого момента мы присутствуем при изменении смысла, которое разделит контексты в зависимости от глагольного управления на переходное значение, примеры которого см. выше (особенно с *ἔλδωρ*), и непереходное, которое также следует пояснить несколькими примерами.

Непереходное употребление появляется уже в «Одиссее» и придает глаголу *κραίεω* значение «решить верховною властью». Отсюда следует и возможность Алкиноя сказать: «двенадцать царей *κραίνοισι* (8, 390) у Феакийцев», что соответствует «царствовать», но без необходимой связи с осуществлением царских функций. Глагол обозначает лишь возможность осуществить решения власти. После Гомера значение *κραίεω* в непереходном употреблении остается неизменным, например у Эсхила: *ἔπραξαν ὡς ἐκραίεν* «С ними случилось то, что Зевс державно постановил» (Aeschyl. Ag. 369); или еще один пример, особенно интересный, поскольку он единственный в этом роде, встретившийся в надписи в формуле клятвы эфебов<sup>1</sup> «Я буду послушен мудро осуществляющим власть (*τῶν κραίνοντων*)», где таким образом обозначены верховные магистраты города.

У трагиков переходное употребление *κραίεω* особенно часто в пассиве и служит для выражения того, что осуществляется высшими силами: «Много раз мне моя мать предсказывала, как осуществится (*κραίνοιστο*) будущее» (Aeschyl. Prometh. 211); «Не установлено, что Мойра должна будет осуществить (*κρανθήσεται*) именно так»; «Исполнится заклятье Крона» (там же, 911); «Единодушно принято решение (*κέκρανται*) народом, силой стаю этих девушек не выдавать»\*\*\* (Aeschyl. Suppl. 943).

\* Э. Бенвенист поправляет перевод П. Мазона: «Il te faut plus que d'autres parler et écouter et au besoin agir d'après l'avis d'un autre lorsque son cœur l'aura poussé à parler pour le bien de tous». — Прим. перев.

\*\* Э. Бенвенист разбирает перевод П. Мазона: «Je dois vous signifier brutalement la chose, comme j'entends la faire, comme elle se fera». — Прим. перев.

<sup>1</sup> Текст найден и опубликован Луи Робером (Robert 1938, 302).

\*\*\* Перевод Адр. Пиотровского. — Прим. перев.

Аналогично к наиндивидуальной власти всегда относится отрицательное прилагательное гом. *ἄκράατος* (гр. *ἄκρατος*) 'несделанный' (Ил. 2, 138), затем 'пустой, зряшний', особенно это проявляется в двух пассажах «Одиссеи»: в одном данное прилагательное относится к неосуществленному пророчеству (Од. 2, 202), в другом – это знаменитое рассуждение о снах (Од. 19, 564). Здесь следует вспомнить, что Гомер различает *βίαιρ*, сон, который остается сновидением, и «добрый *ἕταρ*, который исполняется» (Од. 11, 547). Сны обладают реальностью своего собственного порядка, не зависящей от человеческой. В толковании снов следует различать два варианта: одни сны (мы отвлекаемся от игры ассонансов греческого текста) выходят через ворота слоновой кости, они не оправдывают надежд, «принося слова *ἄκράατα*»); другие – из роговых ворот, эти-то и дают санкцию на осуществление истинных вещей (*ἔτιμα*). Самовластная сила снов обуславливает ту зависящую лишь от божественного начала их истинность, которая в них уже заложена, но способна проявиться и найти подтверждение лишь в человеческой жизни. Так соотносятся два прилагательных: *ἄκράατα* обозначает вещи неосуществимые, в противовес *ἔτιμα* – вещам, которые воплотятся в действительность.

Теперь, чтобы дополнить этот разбор, приведем последовательно три примера на более сложное употребление глагола *κράίω* из Гомерова гимна Гермесу: «Вечноживущих богов воспевал (*κράίω*) он и темную землю»\* (ст. 427). Перевод Юмбера словом «воспевать» заимствован от греческих комментаторов. Употребление глагола казалось столь отличным от гомеровского и даже от тех, которые встречаются впоследствии, что обычный перевод сочли невозможным. Тут толкователям подвернулась одна глосса Гесихия, который толкует *κράίω* как 'почитая, славя' (*τιμῶν, ὑεραίρω*). Очень похоже, что это толкование прилагалось к разбираемым стихам, и лишь обнаруживает затруднения античных схоластов перед столь необычным на первый взгляд употреблением глагола. Другие думали представить *κράίω* как *ἄποτελῶ* 'исполняя песнь до конца', но это очень искусственное построение. По нашему мнению, *κράίω* здесь должно определяться так же, как и в «Одиссее». Бог Гермес поет о происхождении вещей и своим пением «вызывает к существованию» богов – метафора смелая, но согласующаяся с ролью поэта-бога. Поэт дает жизнь: воплощается в реальность все, о чем он поет в своей песне. Мало того, этот пример не только не нарушает преемственности в употреблении термина, но и демонстрирует ее.

Из-за особенностей текста в стихе 559 вопрос становится несколько более трудным, но остается в своей основе тем же. Поэт вспоминает о Мойрах, богинях судьбы, наделенных пророческим даром и обучающих искусству ворожбы. Это Фрии – женщины-пчелы. Аполлон отказывается открыть Гермесу тайны мантики, но передает ему Фрий (*Φριαί*), которые его самого в детстве обучили части этого искусства: «Некие Фрии на свете живут.../ А обитают они в углублении Парнасской долины,/ Там обучая гаданью. И мальчиком подде коров я/ Им занимался и сам. Но отец ни во что его ставил./ Дом свой покинув и с места на место проворно летая,/ К сотам они приникают и каждый до глыбы очищают./ Если безумьем зажгутся, поевши янтарного меда, – всею душою хотят говорить они чистую правду./ Если же сладостной пицци богов не отведают нимфы, тех, кто доверится им, поведут безо всякой дороги. Их я тебе отдаю (*κράίωουσιν*)».

Эти женщины-пчелы, которые летят на настбища за воском, а затем *κράίωουσιν* *ἕκαστα*, явно не могли «вызывать к существованию все и вся». У них нет этой более чем божественной власти, которой требовало бы такое воплощение, но ни обладают пророческим даром, который и составляет их единственную способность, и, таким образом, значение *κράίω* здесь, то же, что и в предыдущем отрывке, – речь идет о власти придавать завершенность, но в пределах пророчеств – не «привести к воплощению», но «предсказывать вещи

\* Перевод В. В. Вересаева. «Воспевал» восходит к тому же толкованию, что и разбираемый Э. Бенвенистом перевод *κράίω* словом 'célebrer'. – Прим. перев.

(дела)» или (как сказано далее, 561) ἀληθείην ἀγορεύειν ‘возглашать истину’, что проясняет *κράινειν*. Пророческое слово вызывает события к осуществлению. Наконец, наиболее трудный пример — 529-й стих Гимна. Аполлон отказывает Гермесу в даре пророчества, которым как исключительной своей привилегией Зевс поделился с Аполлоном. Чтобы не огорчать Гермеса, Аполлон наделяет его некоторыми меньшими привилегиями и дает атрибут, который описан так: «Посох прекрасный богатства и счастья — трилистный, из золота. Будет тебя этот посох повсюду хранить невредимым, все указуя (*ἐπικραίνουσα*) дороги к хорошим словам и деяниям, сколько бы я их ни знал по внушению вещему Зевса» (перев. В. В. Вересаева)\*.

Текст на самом деле не бесспорен: рукописи дают при *ἐπικραίνουσα* прямое дополнение *θεοῦς*, бессмысленное и потому исправляемое на *θεμῶς* ‘законы, постановления, установления’. Это исправление делает текст понятным и возвращает глаголу *ἐπικραίνειν* смысл, который он имеет в эпосе: посох «дает право на осуществление» решений, которые Аполлон изрекает в своих оракулах, получив их из уст Зевса. Таким образом, и здесь нет ничего, что заставляло бы понимать *κράινειν* иначе, чем в других контекстах.

Мы можем теперь обобщить значение *κράινω*: прежде всего этот глагол означает власть санкционировать воплощение человеческого замысла и тем дать ему осуществиться. Отсюда следуют рассмотренные выше контекстуальные значения: «право приостановить политическое решение», «санкционировать воплощение принятых решений», в общем, «быть облеченным исполнительной властью».

Если теперь поискать, исходя из этого значения, единственное и постоянное отношение *κράινειν* к *κάρα* ‘голова’, мы можем его определить иначе, чем это делалось прежде, — а именно, как санкционирование, которое проявляется утвердительным кивком головы. Божество подает знак движением головы (гр. *κεῖω*, лат. *ad-, in-nuo, nutus*). В Гомеровском гимне Афродите (ст. 222) находим: «Зевс, головою на это кивнул (*ἐπένευσε*), исполнил (*ἐκρήηνεν*) желанье» (перев. В. В. Вересаева).

Старался ли поэт это сделать, или нет, но он тем самым занялся прояснением того, что могло быть собственным смыслом глагола *κράινω*. И если позднее Софокл употребляет *κράινειν*, чтобы обозначать власть над страной (*κράινειν γαῖς, χώρας*), мы видим, что эта человеческая власть определяется тем же жестом, который указывает на согласие божества.

Именно это божественное одобрение, кивок божества, превращает слово в дело. Вот почему царская власть обозначена глаголом *κράινειν*, в основе которого лежит жест, которым божество дарует осуществление тому, что в противном случае осталось бы только словом.

\* Э. Бенвенист разбирает перевод того же переводчика: ‘elle te protégera contre tout danger en faisant s’accomplir (*ἐπικραίνουσα*) les décrets favorables, paroles et actes, que je déclare connaître de la bouche de Zeus’ (trad. Humbert). — Прим. перев.

## Глава 5

### ЧЕСТЬ И ПОЧЕСТИ

*Резюме.* Греческое *gégas* (*γέρας*) (сближение которого с *γέρων* ‘старик’ – не более чем народная этимология) обозначает дополнительную почесть, по какому-либо случаю предоставляемую царю его подданными, причем сама почесть подчеркивает царское достоинство.

Если *τιμή* наравне с *γέρας* входит в число атрибутов царской власти и подобно *γέρας* включает вполне вещественные почетные подношения, то оно в то же время и отличается от *γέρας* своей неотъемлемостью и божественным происхождением: оно обозначает в царских почестях то, что боги получают от судьбы, а люди – от Зевса; *τιμή* должно быть отделено от слов юридического порядка, входящих в одно гнездо с гр. *τίω* ‘платить’, *ποινή* ‘наказание, пеня’.

Особые привилегии царской власти у Гомера выражаются определенным набором терминов, относящихся к *чести* и *почестям*. Они входят в словарь особых значений, которые связаны с архаическими установлениями, что приходится вскрывать, анализируя тексты.

Мы начнем со слова, занимающего видное место в эпосе: это – слово *γέρας*, которое обычно переводят как ‘честь, почетный дар, почести’, и, действительно, такое значение, по видимости, подходит ко всем контекстам.

Особый интерес вне зависимости от отраженных в этом слове социальных условий вызывает следующее этимологическое сопоставление, принятое как закон, – родство *γέρας* и *γέρων* ‘старик’, при котором *γέρας* определяется как привилегия, связанная с возрастом, как почет, оказываемый старцам, как право, связанное с возрастом, а не с социальной ступенью или политической функцией.

С точки зрения формы *γέρας* представляет собой существительное среднего рода, сама структура которого указывает на его древность. Действительно, образования на *-as* числятся среди самых древних имен среднего рода, таких, как *σέλας*, *κρέας*, *τέρας*, которые содержат огласовку корня *-e-*, свойственную древним индоевропейским образованиям среднего рода, и суффикс *-as* с вариантами. Предлагали отождествить *γέρας* с микенским *ke-га* [1].

От *γέρας* образовано прилагательное *γερарός*, а от него в свою очередь деноминативный глагол *γεραιρω*, предполагающий древнее \**γέρар* наряду с *γέρας*, причем *s-* основа подтверждается отрицательной формой *ἀγέραστος*. Таким образом, существительные среднего рода на *-as* и на *-ар* соседствуют, что обычно для древних образований в праиндоевропейском.

Значение слова проявляется в ряде словоупотреблений, особенно в 1-й песне «Илиады», и, в частности, в ее центральной части: *γέρας* – это предмет домогательства, который Агамемнон и Ахилл ставят в качестве приза.

Ситуация известна – божественный оракул призывает Агамемнона возвратить пленную Хрисеиду. Тот соглашается при одном условии: «тогда без промедления дай-те мне другой почетный дар (*γέρας*), чтобы я не остался единственным среди аргосцев без дара (*ἀγέραστος*); вы же видите, что моя часть (*ὁ μοι γέρας*) уходит» (118–120). Очевидно, что в данном случае *γέρας* представлен пленницей. Речь здесь идет, разумеется, о почестях, но в каком качестве получает их Агамемнон? Ахилл живо откликается на это (Ил. 1, 123–126):

Где для тебя обрести добродушным ахеям награду?  
Мы не имеем нигде сохраняемых общих сокровищ;  
Что в городах разоренных мы добыли, все разделили.

(Перевод Н. И. Гнедича)

Следовательно, *γέρας* – это блага в натуральном виде, собранные всеми членами социальной группы при разграблении города; сложенная воедино общая добыча, затем подлежала дележу, при этом из нее выделялся *γέρας* – часть, принадлежащая вождю.

Ахилл продолжает (Ил. 1, 226–230):

Снова ж что было дано отбирать у народа – позорно!  
Лучше свою возврати, в угождение богу. Но после  
Втрое и вчетверо мы, аргивяне, тебе то заплатим,  
Если дарует Зевес крепкостенную Трои разрушить, –

т. е. если условия будут благоприятствовать пожалованию нового *γέρας*.

Спор продолжается, и Агамемнон грозит, что возместит свою часть из сокровищ Ахилла, Аякса, Одиссея.

Таким образом, Агамемнон, Аякс, Ахилл, Одиссей – герои, имеющие право на *γέρας*. Все они *βασιλῆες* (цари), люди царского положения.

Этот мотив будет часто возникать и далее: *γέρας* является ключевым словом во всей 1-й песне «Илиады». От него зависит последующий ход событий. С момента, когда Агамемнон взял у него Хрисеиду, лишенный своего *γέρας*, Ахилл чувствует себя обесчещенным (*ἄτιμος*): «Гордый могуществом царь, Агамемнон, меня обесчестил (*ἥτιμωσεν*); / Подвиги бранных награду (*γέρας*) похитил и властвует ею» (Ил. 1, 355–356; *перев. Н. И. Гнедича*). Вот причина гнева Ахилла, и позднее Агамемнон скажет, что он был как бы поражен безумием в день, когда лишил Ахилла его *γέρας*.

В 9-й песне, ст. 334, уточнены условия этого распределения: Агамемнон именно всегда определяет *ἀριστήεσσι* и *βασιλεύοι* – знати и царям – их *γέρας*, их часть почестей.

В другом эпизоде Ахилл окликает троянца Энея, идущего на него: «Что ты, Эней, на такое пространство отшедши от рати, / Стал? Не душа ли тебя сразиться со мной увлекает / В гордой надежде, что ты над троянами царствовать будешь, / Чести Приама наследник? Но если б меня и сразил ты, / Верно, Приам не тебе свое достояние (*γέρας*) вверит. Есть у него сыновья; / Или троянцы тебе обещают удел (*τέμενος*) знаменитый, / Если меня одолеешь?» (Ил. 20, 178 сл.; *перев. Н. И. Гнедича*).

*Γέρας* можно предоставить в награду за подвиги, но он подразумевает действительную царскую власть, подобную той, которую, по словам Ахилла, Эней надеется получить в награду от самодержавно царствующего Приама. Эта прерогатива является или может быть наследственной, как явствует из слов о сыновьях Приама. Пожалование этого *γέρας* может сопровождаться предоставлением поместья (*τέμενος*). Однако это две вещи, между собой не связанные.

При взятии Трои Неоптолем отличился доблестью, вследствие чего получает свою часть (*μοῖρα*), на которую имеет право любой воин, и сверх того прекрасный *γέρας*.

Сущность этого γέρας не определена; можно думать, что это женщина, как Хрисеида из 1-й песни, или Эвримедуза, отданная как γέρας царю Алкиною, которую он сделал ключницей в своем феакийском дворце (Од. 7, 10–11).

В 4-й песне «Одиссеи» показан Менелай, который, будучи царем, наделяет гостей (ст. 57–59) мясом из своего собственного γέρας – спины быка (νῶτα), – производя раздачу (ст. 65–66) в дополнение к уже поданному мясу.

Когда Одиссей в Аиде хочет узнать о своем имуществе, о судьбе своей семьи, он спрашивает, что осталось с его γέρας: «Также скажи об отце и о сыне, покинутых мною: / Царский мой сан сохранился ли им?» (Од. 11, 171 сл.; *перев. В. А. Жуковского*) – а ему отвечают: «Никто не владеет твоим γέρας, но Телемах управляет своими τέμενα». Два эти значения не связаны: τέμενος отличен от γέρας – привилегии царского достоинства. Именно поэтому каждый претендент стремится, женившись на Пенелопе, получить γέρας – царское владение Одиссея.

Эти примеры позволяют видеть, что представляет собой γέρας. В принципе речь идет об экстраординарных преимуществах, закрепленных по праву за царем, – об особой части из добычи, а также о материальных благах, представляемых народом, почетном месте, лучшем куске мяса и чаше вина. Вслушиваемся, как Сарпедон – ликийский царь – перечисляет свои царские привилегии (Ил. 12, 310 сл.):

...за что перед всеми нас отличают

Местом почетным, и брашном, и полной на пиршествах чашей

В царстве ликийском и смотрят на нас, как на жителей неба?

И за что мы владеем при Ксанфе уделом великим (τέμενος μέγα).

Нам, предводителям, между передних героев ликийских

Должно стоять... чтобы сказали о нас:

Нет, не бесславные нами и царством ликийским пространным

Правят цари... в битвах они пред ликийцами первые бьются.

(Перевод Н. И. Гнедича)

Это не выдумки поэтов, мы здесь соприкасаемся с реальными установлениями, о которых хранят память историки. Фукидид (I, 13), повествуя о начальной Греции, произносит короткую фразу «наследственная царская власть, содержащая известные γέρα», т. е. γέρα входят в определение царской власти (βασιλεία).

Геродот (VI, 56 сл.) подробно сообщает о царских привилегиях древней Спарты. Цари владеют двумя жреческими должностями, им дано право вести войну, где захотят; в сельской местности они могут брать столько скота, сколько захотят, им же принадлежат шкуры и части спины (νῶτα, ср. выше – Од. 4, 65) животных, приносимых в жертву.

Еще длиннее перечисление их прав в мирное время: главное место на общественных пирах, первое блюдо от каждой перемены блюд – двойная по отношению к другим пирующим порция (каждое определение как будто нарочно употреблено, чтобы иллюстрировать гомеровский текст); цари обладают правом выбирать животных для жертвоприношений. Во время игр они сидят на почетном месте (ср. выше, Ил. 12, 311). Когда они отсутствуют на общественной трапезе, им относят их часть, но, когда они присутствуют, эта часть бывает двойной; у них хранятся предсказания, полученные от оракулов, и проч.

Эти исторические свидетельства могут в свою очередь пролить некоторый свет на то место из Гомерова гимна Гермесу (ст. 128–129), где речь идет о жертвоприношении, совершаемом Гермесом еще совсем ребенком: он берет коров из стада и закалывает двух, а затем жарит, насадив на вертел, снимает, после чего делит мясо на двенадцать частей, выбирая каждую по жребию, и сверх того добавляет к каждой части (μοῖρα) один γέρας.

Перед этим Гермес готовил мясо: σάρκας... καὶ νῶτα γέρασμα (ст. 122); заметим

это выражение: *ἰῶτα γέρασμα* ‘спинную часть, составляющую царский кусок’; именно эти спинные части дают как *γέρας* во время праздников.

Так, к каждой из двенадцати частей Гермес добавил кусок из *ἰῶτα*, которое, по определению, служит как *γέρας*. Поскольку он не хочет совершить ошибку, он делает это двенадцать раз; он подносит каждому богу *γέρας*, который должен принадлежать лишь одному. Значение термина здесь очень конкретно: это ‘мясная привилегия’.

Определение, к которому мы приходим, оказывается достаточно единообразным и повсюду проявляет черты, которые мы последовательно собирали по текстам. Теперь можно вновь обратиться к проблемам этимологии – к сближению *γέρας* и *γέρων* ‘старик’.

Это сопоставление, предложенное Остгофом в 1906 г. (Osthoff 1906), было повсеместно принято. Остгоф исходил из гомеровской формулы *τὸ γὰρ γέρας ἐστὶ γερóυτω*, появляющейся дважды в «Илиаде» (4, 323; 9, 422), из которой как будто следует, что *γέρας*, собственно, принадлежит старикам (*γέροντες*). Все это могло бы быть иллюстрацией к этимологии, которую навязывает сама форма слов, но неясно, что же, собственно, обозначает это выражение. Перечтем его в более широком контексте.

В 4-й песне, ст. 323, Нестор заявляет: «Я слишком стар, чтобы сражаться, но я остался среди воинов, чтобы давать советы – это *γέρας* стариков».

В другом примере (Ил. 9, 422) Ахилл отпускает почтенных посланцев Агамемнона такими словами:

Вы возвратитесь теперь и всем благородным данаям  
Мой непреложно ответ, как посланников долг (*γέρας ἐστὶ γερóυτω*), возвестите...  
(Перевод Н. И. Гнедича)

Это выражение, которое Остгоф считал столь показательным, сводится попросту к метафорическому употреблению, в котором *γέρας* выходит за рамки своего собственного значения: заставить выслушать совет, вмешаться и восстановить согласие среди властителей – это *γέρας* стариков, привилегия тех, кому годы мешают сражаться. Отсюда нечего извлечь для этимологии. В этом легко убедиться, исходя из другой формулы той же структуры, которая встречается шесть раз, а не два, и которую Остгоф оставил без внимания: *τὸ γὰρ γέρας ἐστὶ θανóυτω* ‘такова привилегия мертвых’: пусть мертвым совершают возлияния – это привилегия (*γέρας*), которая им подобает. Никто и не подумал бы отсюда заключить, что *γέρας* как-то связан со смертью.

Таким образом, ничто не роднит *γέρας* ‘привилегия’ с *γέρων* ‘старик’. Формула, где соседствуют эти два слова, не предполагает никакой этимологической связи между ними, да и *γέρας* нигде не отмечен как специально стариковский удел. Конечно, старость окружена почетом; старцы образуют совет старейшин, сенат, но им никогда не воздают царских почестей, нигде старец не получает царских привилегий – того, что составляет точное значение слова *γέρας*. Остгофа ввела в обман народная этимология, подсказанная древними комментаторами «Илиады», желавшими объяснить все: «*γεραιός* ‘старый’ происходит от *γέρας*, ибо старцы (*γέροντες*) достойны почестей и почтения (*γεραιοί*)».

Эти фантазии схолиастов отвергаются уже наличием сомнительных форм, поскольку наряду с *γέρας* ‘привилегия’ существует другое слово на *-ας*: *γῆρας* ‘старость’ с вокализмом аористой формы *ἐγῆρα*. Итак, одно из двух: или *γῆρας* ‘старость’ является формой с исконно долгой огласовкой корня и тогда нельзя рассматривать его как однокоренное со словом *γέρας* ‘привилегия’, или же долгая огласовка корня в *γῆρας* ‘старость’ заимствована из основы аориста глагола ‘стареть’ и это доказывает, что этим отличали *γῆρας* ‘старость’ от *γέρας* ‘привилегия’. Все подтверждает, что эти слова, между которыми нет ни малейшей связи, следует считать разными по происхождению.

Кроме того известно, что *γέρων* ‘старец’ и *γῆρας* ‘старость’ этимологически связаны

с скр. *jarati* ‘дряхлеть’, *jarant-* ‘старик’, с авест. *zarvan* ‘старость’. Производные от этого корня содержат лишь указание на физическую дряхлость и никогда не связаны с идеей почета — об этом можно судить по гомеровскому выражению *σάκος γέρον* (Од. 22, 184), обозначающему старьей, использованный, ветхий щит.

Таким образом, идею сопоставления *γέρας* и *γέρων* придется отбросить. Избавленное от этого искажающего семантику этимологического родства, слово *γέρας* восстанавливает свою значимость и древность. Оно обозначает царские прерогативы, обязательную подать басилею, составляющую царское достоинство. Ахилл перестает быть самим собой, теряет свой ранг, если у него отняли *γέρας*.

Этим характеризуется значение данного слова в гомеровском обществе, и если мы не можем уже обнаружить его индоевропейскую предысторию, то мы, по крайней мере, можем быть уверены, что данное установление принадлежит к самым ранним формам царской власти в Греции.

Среди слов, которые мы изучаем, многие по виду не имеют отношения к общественным установлениям. Кажется, что они обладают лишь самым общим значением, и лишь отдельные оттенки употребления позволяют вскрыть их принадлежность к установлениям.

В то время как *γέρας* встречается в основном в поэзии и ограничен древним периодом языка, всем жанрам всех эпох известно слово *τιμή*, к разбору которого мы теперь обратимся. Его место в языке определяется уже числом производных слов, входящих в это гнездо. Кроме того, это столь ясное и настолько часто употреблявшееся слово, что, казалось бы, достаточно напомнить, что *τιμή* ‘честь, достоинство’ (от него образован глагол *τιμάω*) является производным с абстрактным значением от древнего глагола *τίω* ‘читать’.

На самом деле *τιμή* — одно из слов, наиболее показательных для ряда социальных условий, и раз уж мы его разбираем, то, чтобы придать этому вопросу должное значение, нам придется рассмотреть весь этимологический комплекс, к которому относятся *τιμή*. Он составляет большую семью, достаточно широко и разнообразно представленную, так что подчас связи между отдельными формами вызывают затруднения. Перечислим основные: помимо *τίω*, *τιμάω*, *ἄτιμος* ‘лишенный *τιμή*’ и под., следует упомянуть группу *τίω* ‘платить’, *τίωμαι* ‘заставлять платить, искупать’, *τίσις* ‘возмездие, мщение’, *ἄτιτος* ‘неоплаченный, безнаказанный’ и проч. Как видно, эти слова относятся к выплате долга, к искуплению проступка и родственны также *ποινή* (долгу, который платят, чтобы загладить преступление), а в латыни — *роена*, *rūnīge*.

За пределами греческого языка перечислим скр. *sāyate* ‘платить, заставлять платить, покарать, наказывать’, *sāyati* ‘почитать’, *sāyu* ‘почтительный’; авест. *kāu-*, *śīkau-* ‘наказывать’, *kaēθā*, *kaēnā* ‘мщение, ненависть’ — это последнее соответствует греческому *ποινή*.

Так выглядит в индоиранском и греческом этот набор производных, которые формально относятся к корню *\*k<sup>w</sup>ei-*.

Разброс значений создает трудность в определении, какое значение преобладает — ‘качать’ или ‘почитать’. Возможно ли от значения ‘получить наказание, вызвать мщение’ перейти к идее ‘почитать, оказать честь’? Эти значения можно было бы объединить лишь достаточно расплывчатой связью. Так, уже давно В. Шульце (S c h u l z e 1892) предложил выделить два этимологических гнезда слов.

Тогда появилась бы форма с *-ē-* (*k<sup>w</sup>ē-i*, откуда *τίω*, *τιμή* и санскритские формы со значением ‘почитать’) и форма с *-e-* (*\*k<sup>w</sup>ei-*, к которой восходят *τίω*, *τίωμαι*, *τισις* и санскритские формы со значением ‘качать’ и проч.).

Обычно исследователи не занимают четкой позиции в отношении данной альтернативы. Заслуга В. Шульце в том, что он подчеркнул трудности, с которыми мы сталкиваемся

ся, принимая единое происхождение слов, и указал способ, как их избежать. Вопрос состоит в том, допускает ли значение *τιμή* и родственных ему слов сопоставление с семьей *ποινή*. Недостаточно передать *τιμή* как 'честь, почитание'; следует уточнить это определение по отношению к словам сходного значения. Отберем несколько наиболее показательных примеров.

Вначале вернемся к контексту, где *γέρας* и *τιμή* стоят рядом, как два взаимосвязанных понятия; это ссора Агамемнона с Ахиллом в 1-й песне «Илиады». Ахилл, когда Агамемнон пытается отнять у него его часть добычи, бросает ему упрек: «Нет, за тебя мы пришли, веселим мы тебя, на троянах / Чести ища (*τιμῆν ἀρνύμενοι*, ст. 159) Менелая, тебе человек псообразный» (перев. Н. И. Гнедича).

Перевод *τιμή* словом 'возмещение' (*гэскомпенсе*) у П. Мазона неуместен; неясно, чем мог быть «вознагражден» Агамемнон и как он мог бы получить это «вознаграждение» от тех, кого он победит. Речь идет о некоторой части почестей, о материальных выгодах, которые предоставлены одному человеку в силу его достоинства, его состояния. Агамемнон отвечает: «Что же, беги, если бегства ты жаждешь!.. Останутся здесь и другие / Честь мне окажут они (*τιμήσοῦσι*), а особенно Зевс промыслитель» (Ил. 1, 174). Это важный штрих – представление, что и люди и боги ему предоставят *τιμή*, принадлежащую царской власти; *τιμή*, воздаваемая людьми и богами, включает одновременно почтение, проявления почтения, а также материальное поощрение.

Такое определение может пополняться многими другими свидетельствами. Пытаясь унять ссору, Нестор говорит Агамемнону: «Оставь (Ахиллу) дар», а Ахиллу: «Не спорь с царем, которому Зевс дал *κῆδος* 'славу' (ср. ниже, гл. 6) при дележе он имеет особую *τιμή*. Ты силен, и богиня была тебе матерью; но он выше – у него больше людей» (Ил. 1, 276 сл.).

Здесь проявляется важное различие между *γέρας* и *τιμή*: люди назначают *γέρας*, но только судьба дарует *τιμή*, составляющую часть личной доли. Это подтверждают тексты, подобные Ил. 15, 189. Три сына Крона – Зевс, Посейдон, Аид – поделили все сущее, мир оказался поделенным на три части, и каждый получил на долю свою *τιμή*, вытянув жребий (*ἐλαχεν*). Так, у богов, как и у людей, *τιμή* каждого определяется жребием, что окончательно доказывают стоящие рядом ключевые слова *μοῖρα* и *λαχέω*. Никто, таким образом, не может поставить под сомнение законность этого достояния.

Если еще остаются сомнения по поводу связи *τιμή* и царской власти, то они рассеиваются при обращении к Ил. 6, 193. Царь Ликии, желая удержать Беллерофонта, дает ему свою дочь и «половину царской *τιμῆς* (*τιμῆς βασιλίδος ἡμῖν πάσης*)». В одном из уже цитированных выше по поводу *γέρας* отрывков Ахилл насмехается над Энеем, который идет на него: «Думаешь ли ты, что этот бой даст тебе царствовать над Троей и наследовать *τιμή* Приама?» (Ил. 20, 180) – выражение связывает *τιμή* с исполнением царской власти, так что именно цари (*βασιλῆες*) обладают в числе других привилегий *τιμαί* – почетным местом, первенством, обилием мяса и полными кубками (Ил. 12, 310). Не только почести, но и материальные блага, связанные с положением басилея, определяются по жребию. Каково же происхождение *τιμή*? Поэт говорит об этом открыто: «*τιμή* (царя) от Зевса, и Зевс ее любит» (Ил. 2, 197), т. е. *τιμή* божественного происхождения. Это утверждение встречается не раз, причем следует также заметить, что глаголы, которые управляют существительным *τιμή*, – это глаголы дарения (*διδόναι* 'давать', *δπάξω* 'предоставлять', *φέρω* 'приносить') или лишения подарка (Ахилла лишают части его *τιμή*, отнимая у него пленницу). Это значение *τιμή* определяется как достоинство божественного происхождения, которое жребий приносит лицу царского рода; в это понятие входит не только власть, но и почетные привилегии, а также соответствующие материальные блага. Этим *τιμή* отличается от *γέρας*, материального подношения, которое люди предоставляют царю или герою время от времени.

Обладает ли *τιμή* религиозным значением? Это часто утверждают, опираясь на стро-

ки Гомерова гимна Гермесу (ст. 172), где *τιμή* связана с *δοίη*, но это единственный пример в Гомеровых поэмах, где, кажется, находит подтверждение такое значение.

Гермес на упреки матери отвечает, что у него нет охоты оставаться в невежестве и презрении. Лучше жить с бессмертными богами, чем прозябать в своей темной пещере, и добавляет: «Так, в деле почестей (*τιμῆς*) я буду обладать теми же священными привилегиями, что и Аполлон».

Таким образом, если бы была связь между *τιμή* и *δοίη* как священными привилегиями, что делало бы из *τιμή* привилегию бога? Значение слова выбилось бы из всего до сих пор встреченного и не обозначало бы уже только почтения по отношению к могущественному лицу.

Но действительно ли это значение *δοίη*? В другом месте того же гимна Гермес, желая, чтобы высказанные им пожелания исполнились, признает за Аполлоном все, что он пожелал самому себе: уважение, почитание, приношения разного рода. «Ты первый, ты на престоле бессмертных, Зевс почитает тебя *ἐκ πάσης δοίης* (470), и по праву так много даров ты от него получил».

Перевод *δοίης* термином ‘справедливость’ (по Юмберу: justice лишенным всякого религиозного значения, может удивить. Ниже будет показано (кн. 3, гл. 1) в разделе, посвященном *δοίος*, что это прилагательное отличается от *ἱερός*: они противопоставлены как ‘мирское’ – ‘священному’.

Так следует понимать и первый пассаж из гимна Гермесу (173 сл.): «Что касается *τιμή*, то я тоже хочу иметь право на эту *δοίη*, который пользуется Аполлон». Речь идет о мирских благах, а не о священных привилегиях. Лучшее подтверждение тому содержится в последующих стихах: «Если мой отец не даст мне это, я сделаюсь предводителем разбойников, а если меня накажут, я пойду к Пифону и унесу все треножники, золото, котлы». Это всё блага, которыми божество наслаждается вне сферы священного. Итак, здесь нет оснований придавать *τιμή* особое значение – слово берется в своем обычном значении, не связанном с религией.

Мы переходим к исследованию другой части проблемы. Разбираемое значение, выраженное в *τίμμαι*, *τίσις*, *ποιή* и в соответствующих им формах других языков, можно определить как ‘заставить платить страховое возмещение; объявлять цену преступлению, и особенно уголовному преступлению’. Имеет ли оно связь с *τιμή*?

Сначала разберем сами формы и различия в огласовке корня: с одной стороны, *τιμή*, *τίω*, с другой – *τίμμι* (= *τεμμ-*, ср. *ἀποτέμμιτω* в критской надписи V в. [2]). Формальное различие выдает различие и в семантике.

Принималось, что в одном употреблении гомеровская *τιμή* соответствует *ποιή*. Обычно на этот текст опираются, утверждая родство двух лексических семей. Перечтем его. Агамемнон объявляет торжественный договор между ахейцами и троянцами и призывает в свидетели всех богов: «Если Парис Приамид поразит Менелая Атрида, Он и Елену в дому, и сокровища все да удержит (*τιμήν ἀποτέμεν*); а если Приам и Приама сыны отрекутся должную дань заплатить (*τιμῆν τίειν*), то я буду биться, чтобы получить удовлетворение *ποιή*» (Ил. 3, 275 сл.)

Здесь хотели увидеть, с одной стороны, этимологическую связь *τίω*, *ἀποτίω* ‘платить’ и *τιμή*, а с другой – семантическое тождество *τιμή* и *ποιή*.

На самом же деле ни одно из этих положений не выдерживает проверки. Договором предусмотрена в случае победы Менелая выдача Елены и всех сокровищ, а сверх того – выплата *τιμή* Агамемнону и аргосцам. Это дань, которая превосходит простое возмещение благ, – она подразумевает признание царской власти и предоставление сопутствующих этой власти почестей. Исходя из этого факта и при условиях, на которых заключен договор, *τιμή* оказывается сопоставимой с той выплатой, которую произведут троянцы в дополнение к добру, подлежащему возвращению. В этом единственном примере *τιμή* лишь случайно стоит рядом с глаголом ‘возмещать’; из этого примера отнюдь не

следует, будто поэт ощущал морфологическую корреляцию между *τιμή* и *ἀποτίω* – совсем напротив, этот самый текст ясно показывает расстояние между *τιμή* и *ποινή*. Если троянцы откажут ему в *τιμή*, Агамемнон вынужден будет сражаться, чтобы добиться *ποινή*. И это уже совсем другое, *ποινή* – наказание и необходимое возмещение за нарушение клятвы.

Сопоставимые слова и вне греческого языка также чужды идее уважения или чести, и все относятся только к наказанию: так, лат. *roepa* – термин уголовного права, древнее заимствование<sup>[3]</sup> из греческого *ποινή*. Ясно, что *roepa*, *rupige* не имеет ничего общего с обозначением чести. В авестийском глагол *kāu* и его производные *kaēpā-*, *kaēθa-* относятся к идее отмщения, получения возмещения за ущерб, несправедливость. Ни одно слово этой группы в авестийском не соответствует скр. *sāyatī* ‘почитать’.

В целом за пределами греческого обнаруживаются только индийские формы со значением ‘читать’ (глагол *sāua*; прилагательное *sāu* ‘почтительный’).

В то же время в греческом были вторичные контакты между этими двумя гнездами слов, откуда происходит, в частности, *τιμωρέϊν* ‘помогать, наказывать’, *τιμωρός* ‘защитник, мститель’ букв. ‘тот, кто наблюдает за *τιμή*’ (*tima-otos*). Это – смешение двух значений. Точно так же наиболее древние формы *τίω*, *τιύω*, как кажется, заимствовали огласовку *ι* у *τιμή*, на что указывает колебание между *ι* и *ει*, засвидетельствованное по диалектам.

<sup>1</sup> Детали, относящиеся к вопросу огласовки корня и долготы корневого гласного, см. у Э. Швицера (Schwizer 1939, Bd I, S. 697 и прим. 4).

---

## Глава 6

### МАГИЧЕСКАЯ ВЛАСТЬ

*Резюме.* — Kúdos (κῦδος), слово почти исключительно эпическое, которое традиционно с античных времен до наших дней считают синонимом kléos (κλέος) ‘слава’, имеет собственное и очень специфическое значение: kúdos обозначает неотразимую магическую власть, удел богов, которые иногда уступают ее какому-либо герою по своему выбору и тем делают бесспорным его триумф. Kúdos árēsdai применительно к воину, по существу, означает ‘взять (от) богов kúdos’, а затем с помощью этого талисмана покрыть себя славой.

Тогда не удивляет и совпадение по форме между гр. kúdos и ст.-слав. čudo ‘чудо’: это понятно, исходя из общего для двух слов значения ‘сверхъестественная сила’.

При изучении словаря социальных установлений нужно быть внимательным к связям, возникающим между словами, каждое из которых, взятое в отдельности, не всегда выглядит достаточно определенным и проясняется лишь в своих связях; при этом становятся заметны некоторые ограничения, которые вскрывают действительный смысл и выявляют новое значение. Иногда приходится прочесть обширный пассаж из Гомера, чтобы ухватить значение, которое тонко обыгрывается: важный термин благодаря своим связям в тексте может пролить свет на слова, привлекающие меньше внимания.

Теперь после γέρας, τιμή рассмотрим другое понятие, которое также имеет отношение к нашей теме и также существенно: понятие κῦδος. У Гомера содержатся многие сотни употреблений этого существительного среднего рода, единодушно переводимого как ‘слава’, а также производных от него *κυδρός*, *κυδάλιμος*, *κυδαίνω*, *κυδαίνω*, *κυδαίνερα* и проч.

Это традиционное значение ‘слава’, которое во многих отрывках кажется контекстуально оправданным, задано для нас уже древними комментаторами, зафиксировано с античного времени и принадлежит к наследию гуманистов.

Нужно в то же время сказать, что наше знание гомеровской лексики находится еще в младенческом состоянии. Мы получили от античности систему интерпретаций, которой продолжаем держаться и которая отражена в наших словарях. В то время, когда большие усилия прилагались для восстановления надежного текста и установления диалектных особенностей эпического языка, используемые интерпретации остаются на уровне той эпохи, когда эстетические установки брали верх над стремлением к точности. Чем больше изучаешь гомеровские тексты, тем больше обнаруживаешь расстояние между настоящей природой понятий и той картиной, которую дает традиция комментаторов.

В этом отношении новейшие научные труды не показывают никакого реального прогресса. Так, диссертация (Greindl 1938) посвященная изучению пяти греческих слов (*κλέος*, *κῦδος*, *τιμή*, *φάτις*, *δόξα*), удобно представляет данные, но в общем это скорее литературоведческое или психологическое исследование. Автор его полагает, что

κῦδος обозначает высокое проявление духа воина и одушевление в битве, которое тождественно победе: значение будет, тем самым, 'натиск, слава, авторитет', что возвращает нас к общепринятому переводу.

Но есть, однако, причина не считать, что κῦδος обозначает 'славу' — 'слава' выражена у Гомера словом κλέος. Мы убеждены, что понятие славы является одним из самых древних и неизменных в индоевропейском мире — ведийское śravas, авестийское sraвах-служат ему точными соответствиями и имеют в точности то же значение. Более того, поэтический язык[1] сохраняет в греческом и ведийском одно формульное сочетание — гомер. κλέος ἄφθιτον, вед. śravas akṣitam 'неувядающая слава', обозначающее высшую награду воина, ту 'невянущую славу', которой индоевропейский герой желает больше всего, за которую он готов отдать свою жизнь. Здесь мы имеем одно из достаточно редких свидетельств, позволяющих вывести если не существование особого эпического языка, то по меньшей мере поэтические выражения, восходящие к общеиндоевропейскому.

Уже это делает маловероятным значение 'слава' для κῦδος. В эпической терминологии, по нашему убеждению, основные слова сохраняют специфику термина и не знают синонимии. А ргіогі κλέος 'слава' и κῦδος не должны быть эквивалентны, и, действительно, как будет показано, κῦδος никогда не обозначает 'слава'. Этот перевод, принятый повсюду, следует отбросить. Нет даже особых связей между этими двумя значениями; сопутствующие им определения отличаются по числу и по сути. В то время как κλέος названа ἐσθλόν 'добрая', μέγα 'великая' (со степенями сравнения μεῖζον и μέγιστον 'более великая', 'величайшая'), εὐρύ 'широкая', ἀσβεστον 'неугасимая', ἄφθιτον 'неувядаемая' и часть употребляется во множественном числе и с определениями ('славы мужей') или гиперболически ὑπουράνιον 'до небес', при κῦδος употребляются только два эпитета: μέγα 'великая' и ὑπέρτερον 'высочайшая', единожды ἀοπετον 'несказанная'. Слово κῦδος не имеет множественного числа, не употребляется с несогласованными определениями, а контексты с ним лишены всякой описательности. Уже эти различия позволяют предполагать, что κῦδος передает особое понятие, которое надлежит определить отдельно от κλέος.

Значение κῦδος, следовательно, не 'слава', как учат наши словари и комментарии; его предстоит обнаружить, ориентируясь исключительно на контексты и извлекая из случаев употребления черты, годные для определения. Еще раз привычное понимание Гомера предстоит пересмотреть от начала до конца.

Конструкции с κῦδος не отличаются разнообразием. За исключением формулы κῦδει γαίῳν, где форма датива-локатива κῦδεί- читается в единственной синтагме и связана также с единственным причастием γαίῳν (нарах), употребителен только номинатив-аккузатив κῦδος. Контексты (всего более 60) разделяются на две большие группы. В первой κῦδος зависит от глагола 'давать', при котором в качестве подлежащего выступает имя божества; в другой κῦδος зависит от глагола со значением 'получать', а в роли подлежащего выступает имя человека. Эти две группы необходимо рассмотреть отдельно.

В первой группе контекстов κῦδος обозначает нечто, что божество дает (δίδωσι, δάξει), протягивает (δρέγει) или, напротив, 'отнимает' (ἀπύρα). Κῦδος — дар, обеспечивающий победу тому, кто его получает: обладающий им неизменно побеждает. Вот основная характеристика κῦδος: он действует как *талисман превосходства*. Мы назовем его именно талисманом, раз присужденный божеством κῦδος обеспечивает преимущества немедленные и неотразимые, наподобие магической власти, а божество по своему усмотрению его дает то одному, то другому сопернику, причем всегда, чтобы придать мужества в решительный момент боя или поединка.

Богиня Афина, чтобы помочь Диомеду в состязании колесниц, рвет упряжь его соперника Эзмела, который падает на землю, а Диомед его таким образом обгоняет, поскольку «Афина наполнила его коней огнем и вложила в него κῦδος (ἐπ' αὐτῶν κῦδος

ἔδθηκε)». Тотчас все понимают, откуда у Диомеда такое преимущество, с которым не поспоришь: Антилох позади него, понукая коней, говорит: «Я не побуждаю вас состязаться с конями Диомеда, которым Афина только что дала скорость, и она же вложила κῦδος в него (та же формула)» (Ил. 23, 400–406). Для всех ясно положение дел: когда божество дает κῦδος человеку, тот обречен на победу и его противники и соперники знают, что тщетно с ним бороться (ср. еще Ил. 5, 225). Вот почему Ахилл, видя, что Патрокл вместо него напал на Гектора, молит Зевса: «пошли ему κῦδος и укрепи ему сердце» (Ил. 16, 341). Это также то, что оплакивает Нестор: Ахилл не должен восставать против Агамемнона, «поскольку τιμή не бывает равной для царя-скипетроносца, которому Зевс дал κῦδος» (Ил. 1, 279). Когда Диомед и Нестор преследуют и почти настигают Гектора, перед ними раздается мощный гром Зевса. Нестор сразу же испуганно отвращает своего спутника:

Друг Диомед, оборачивай к бегству коней быстроногих.  
Или не чувствуешь ты, не тебе от Кронида победа!  
Ныне его на бою громомечущей Зевс прославляет,  
Гектора; после, быть может, когда возжелает, дарует  
κῦδος и нам...

(Перевод Н. И. Гнедича)

Но Диомед крепится, опасаясь, как бы ему не бросили упрека в трусости. Он упорствует вопреки мнению Нестора в своем желании напасть на Гектора. Тогда трижды раздается гром Зевса, «предрекая троянцам победу», а Гектор восклицает: «Я вижу, что Зевс обещает мне победу, и великое κῦδος, и поражение ахейцам» (Ил. 8, 140–160). Он бросается вперед и непреодолимо теснит данайцев, «поскольку Зевс дал ему κῦδος» (Ил. 8, 216). Перед лицом опасности Агамемнон подбадривает воинов и возвращает им призывами и сарказмом мужество, а затем обращается к Зевсу: «кого на земле от царей многомогущих/Равной ты карой карал и только лишил его славы (= κῦδος)» (Ил. 8, 237; *перев. Н. И. Гнедича*).

В этом длинном эпизоде, насыщенном характерными употреблением, к определению значения κῦδος добавляется новое условие. Мы уже знаем, что этот атрибут пребывает у богов, что он вручается царю или герою и приносит ему победу. Но как узнает в свалке битвы об этом тот, кому божество вручило κῦδος, и как обнаруживает это соперник? И тот и другой знают об этом благодаря знаку, показывающему божественный выбор: это гром, раздающийся и повторяющийся в середине боя; это колесница противника, которая рассыпается на всем ходу, это тетива лука, рвущаяся в руках Тевкра, целящегося в Гектора, так что стрела падает, не долетев до цели. Гектор не обманывается — Зевс на его стороне (Ил. 15, 488 сл.):

Своими очами я видел:  
Славного бога стрелы и лук уничтожены богом!  
Видимо ясно сынам человеков могущество бога,  
Если кого Олимпиец высокою славой (κῦδος) возносит  
Или кого унижает, защиты своей не сподобив:  
Так, как теперь унижает ахеян, а нас возвышает.

(Перевод Н. И. Гнедича).

Отсюда видно значение κῦδος *ὑπέρτερον*. Пока не вмешался Зевс, силы сравнялись: «Троянцы и ахейцы спорят, кому Зевс-отец дарует κῦδος» (Ил. 5, 33); в момент наибольшей опасности для Гектора Зевс склоняет весы в его пользу, дав ему «наивысочайшее κῦδος» (Ил. 12, 437). Эта картина показывает в иной форме соотношение между наличными силами: когда Зевс дает κῦδος тому, кому он покровительствует,

тотчас противник обречен на поражение и сам об этом узнает: троянцы бросаются на врага, «исполняя порядок Зевса». Владыка богов «сильно укрепляет их сердце», отказывая аргосцам в *κῦδος*, так как он хочет дать *κῦδος* Гектору (Ил. 15, 593 сл.).

Сила *κῦδος* дается на время. Зевс или Афина предоставляет ее, чтобы герой победил в определенный момент боя или чтобы он добился выгод до определенного предела, — они дают ему «*κῦδος* убивать» (Ил. 5, 260; 17, 453), выражение, сопоставимое с «*κράτος* убивать» (Ил. 11, 192, 207). Всегда внезапно и в зависимости от переменчивого успеха битвы один из противников получает этот атрибут, восстанавливающий в критический момент его шансы на победу. Боги проявляют свои собственные предпочтения и сводят свои личные счеты, предоставляя *κῦδος* то ахейцам, то троянцам. Мы видим, как пользуется этим Зевс, чтобы унять спор, поднявшийся среди богов после победы Ахилла. Одни, возмущенные тем беспредельным отмщением Ахилла уже павшему Гектору, хотят отправить Аргеифонта, чтобы тот отнял тело Гектора. Другие противятся: *τιμή* Гектора и Ахилла не равны: Гектор просто смертный, а Ахилл — сын богини. Тогда вступает Зевс: «Честь (*τιμή*) браноносцам неравная будет (Ил. 24, 65 сл.; *перев. Н. И. Гнедича*), однако не будем пытаться похитить у Ахилла тело Гектора». Он приглашает Фетиду и говорит ей: «Тело похитить склоняют бессмертные Гермеса бога; Я же, напротив, ту славу (*κῦδος*) хочу даровать Ахиллесе, *αἰδῶς* и *φιλότης* к тебе сохраняя» (Об этих двух терминах см. т. I, кн. 3, гл. 4). План Зевса таков: Ахилл вернет тело Гектора, но лишь когда Приам сам придет его выкупить и принесет ему блистательные дары (Ил. 24, 209 сл.). Так Ахилл не лишится своего триумфа, но вернет тело Гектора.

В некоторых примерах *κῦδος* дается герою не от божества, но от самого противника. Тогда мы имеем дело со стилистическим выражением. Воин, который от неловкости или по трусости подставляет себя опасности и открыт ударам врага, сам «предоставляет *κῦδος*» своему противнику. Так, Перифет «предоставляет *κῦδος*» Гектору, когда, споткнувшись о собственный щит, он упал перед ним навзничь (Ил. 15, 644). Гекуба умоляет своего сына Гектора остаться в троянских стенах и не «предоставлять Ахиллу великое *κῦδος*», идя ему навстречу (22, 57). Так мы говорим о неосторожном человеке — он сам ищет своей гибели.

Теперь перейдем ко второй группе примеров, в которой преобладает выражение *κῦδος ἀρεῶναι* 'взять *κῦδος*', применяемое к воину во время битвы и никогда — к божеству. Столь частое употребление этого выражения (около двадцати раз) заставляет думать, что оно имело точное терминологическое значение; уже сам факт, что *κῦδος* уносит не божество, а человек, свидетельствует о новом его восприятии, которое заслуживает внимания. Как может оказаться во власти человека отнять *κῦδος* без согласия божества, которое одно, как мы видели, способно даровать его человеку? Эта привилегия один раз предоставлена как божественный дар. «Зевс мне дал (*ἔδωκε*) унести *κῦδος* к кораблям и сбросить ахейцев в море», — объявляет Гектор на собрании троянцев (Ил. 18, 293). Но в то же время, за редкими исключениями, божество не упоминается при обстоятельствах, в которых воин «уносит *κῦδος*». Особенно часто выражение употребляется с дативом, обозначающим благодетельствуемого: «унеси *κῦδος* для кого-то».

Речь идет о специфическом выражении, которое должно изучаться и в ряду обстоятельств и событий, при которых оно появляется, и с точки зрения формальных особенностей синтаксического выражения. Этот двойной анализ показывает, что выделяются два типа употреблений.

Первый — это предложение воину отважиться на необычный подвиг. Если ему удастся совершить его, он «унесет *κῦδος*» для своего царя, своего народа и для себя самого, а сверх того ему обещано большое вознаграждение.

Выражение помещается в проспективную речь, обозначено будущим временем и часто сопровождается стоящим в дативе именем человека, в пользу которого совершается действие.

Мы видим ту же схему в целой серии эпизодов. Переодетая Афина побуждает Пандора к смелому действию — пустить стрелу в Менелая. «Так, — говорит она, — ты принесешь *χάρις* и *κῆδος* троянцам, а прежде всего царю Александру. Ты получишь от него блистательные дары, если он увидит Менелая, убитого стрелой» (Ил. 4, 95). Придя посплом к Ахиллу, Одиссей уговаривает его вступить в бой: «тебя, как бесспорного бога, Рати почтут, между них ты покроешься дивною славой!» (Ил. 9, 303; *перев. Н. И. Гнедича*). Гектор вызывает в своем стане добровольца для ночной вылазки на разведку в стан ахейцев. Тот, кто решится, будет вознагражден и «унесет для себя *κῆδος*» (Ил. 10, 307). Посейдон побуждает данайцев: «Уступим ли мы победу Гектору, чтобы он захватил наши суда и овладел нашим *κῆδος*» (Ил. 14, 365). Ахилл наставляет Патрокла, отправляя его в бой с Гектором: «Следуй плану, который я излагаю, чтобы ты принес мне *τιμή* и *κῆδος* от всех данайцев... Но лишь только враг будет отогнан от кораблей, возвращайся назад. Даже если Зевс даст согласие на новое присвоение *κῆδος*, удержишься от желаний сразиться без меня с воинственными троянцами» (Ил. 16, 84–88). Троянские ряды «выстроились вокруг тела Патрокла в гордом намерении унести тело к своему городу и присвоить себе *κῆδος*» (Ил. 17, 286 сл.). «Зевс, — говорит Гектор, — мне поручил унести *κῆδος* у кораблей и сбросить ахейцев в море» (Ил. 18, 293). Ахилл бросается на врагов и их теснит, «горя желанием отнять *κῆδος*» (Ил. 20, 502, ср. 12, 407; 21, 543), но «Аполлон не дает ему унести *κῆδος*» (Ил. 21, 596). Приняв вид Агенора, Аполлон вызывает Ахилла на преследование и, уведя его из битвы, принимает свой божественный облик. Ахилл в гневе требует от него ответа: «Так, обманул ты меня, о зловернейший между богами! В поле отвлек от стены! Славы (*κῆδος*) прекрасной меня ты лишил, а сынов Илиона спас без труда...» (Ил. 22, 18). Ахилл, преследуя Гектора, знаком запрещает своим метать стрелы «из страха, что кто-нибудь другой не унес бы *κῆδος*, разив Гектора, а сам он будет вторым» (Ил. 22, 207). Весы Зевса показали для Гектора смертный час, и тогда Афина приходит сказать Ахиллу: «На этот раз я уверена, что мы, сразив Гектора, унесем великое *κῆδος* для Ахейцев к их кораблям» (Ил. 22, 217).

Лишь в исключительных случаях выражение может употребляться в прошедшем времени, обозначая совершенное действие, как это показывает единственный пример, содержащий и еще одну исключительную черту — подлежащее стоит во множественном числе: это пэан — ликующий гимн, который поют победители-аргосцы: «Мы унесли великое *κῆδος*; мы убили божественного Гектора» (Ил. 22, 393).

Второй тип примеров — это употребление *κῆδος ἀρέσθαι* в пассиве оптативного наклона: герой «унес бы *κῆδος*», если бы божество не вмешалось, чтобы спасти его противника. Таких примеров значительно меньше. В необычном поединке с Александром Менелай сдавил ему горло ремешком шлема: «он бы его увлек и унес бы огромное *κῆδος*, если бы не увидела Афродита» (Ил. 3, 373). «Аргосцы своей силой и натиском унесли бы *κῆδος*, даже вопреки судьбе, которая (зависит) от Зевса, если бы сам Аполлон не подстрекнул Энея» (Ил. 17, 321). Гектор увлек бы тело Ахилла и унес бы огромное *κῆδος*, если бы посланная Герой Ирида не предупредила Ахилла (Ил. 18, 165).

«Приобретать *κῆδος*» — деяние человека, редко народа, обычно излагается в этих двух видах — проспективном (футурум) и ретроспективном (конъюнктив), в то время как «давать *κῆδος*» неизменно, как мы видели, дело божества. Есть и другое различие, состоящее в том, что «даяние *κῆδος*» есть условие, предшествующее победе, в то время как «приобретать *κῆδος*» воспринимается как следствие подвига, «раз Зевс дает нам убить Одиссея и приобрести *κῆδος*» (Од. 22, 25). Отсюда следует заключить, что *κῆδος*, которое, собственно, есть «талисман победы», изменило свое значение, сократившись до «победы» в выражении «приобрести *κῆδος*», причем семантический переход легко себе представить: герой, совершив знаменательный подвиг, благодаря значительности его приобретает то *κῆδος*, которое может даровать лишь божество; он как бы похищает его у бога. Так, формула *κῆδος ἀρέσθαι* входит в репертуар героических

выражений с тем же значением, что и κλέος ἀρέσθαι ‘приобрести славу’ (Ил. 5, 3). Кроме того, заметим, что завоевание героем κῦδος идет на пользу царя. «Я не упрекну Агамемнона, – говорит Диомед, – за то, что он гонит ахейцев в битву, ибо к нему вернется κῦδος, если ахейцы уничтожат троянцев и возьмут священный Илион, и ему же вернется скорбь, если уничтожат ахейцев» (4, 415). Так устанавливается подобие между κῦδος и τιμή – двумя прерогативами царя, двумя существенными, сочетающимися с одним глаголом: «Мы следовали за тобой, чтобы быть тебе полезными и получить (ἀρνύμενοι) для Менелая и для тебя τιμή от троянцев» (1, 159). Κῦδος также может перейти ко всему народу (Ил. 13, 676).

Новый переход превращает κῦδος в определение, прилагаемое к человеку. О некоторых могут сказать, что велико их κῦδος у ахейцев (Агамемнон, Нестор, Одиссей) или у троянцев (Гектор). И для троянцев и для ахейцев только эти герои являются талисманом победы.

Исходя из предложенного здесь определения природы слова κῦδος и той роли, которую оно играет в отношениях богов и людей, а также при определении шансов на успех в бою, можно более отчетливо определить смысл производных, образованных от κῦδος: прилагательного κυδρός, особенно в превосходной степени κύδιος, определяющего лишь высших богов (Зевса), а среди людей – одного Агамемнона, в то время как κυδάλιμος прилагается к героям и народам[2]. Из глаголов, образованных от κῦδος, особенно отметим κυδαίνω или κυδάνω, который буквально будет обозначать ‘наполнить κῦδος’: то ли в физическом смысле для выражения «снабдить κῦδος, талисманом победы» (Ил. 13, 348; 14, 73), откуда «вдохнуть в раненое тело власть превозмочь боль», как это делают Латона и Артемида, ухаживая за Энеем (Ил. 5, 448), то ли в метафорическом смысле, «чтобы почтить превосходство» (Ил. 10, 69; Од. 14, 438). Основное значение κῦδος было столь сильным, что оно всегда прослеживается даже во множестве фигуральных употреблений. Это значение безусловно было магическим по происхождению, что следует из противопоставлений, в которых оно участвует. Κῦδος действует как волшебство: обеспечивает триумф воину или воинскому стану, которому Зевс его присудил, в то время как руки и сердца противников «цепенеют» или «связаны», как околдованные. Этот мотив прослеживается во множестве эпизодов и показывает могущество самого атрибута. «Я знаю теперь, – говорит Агамемнон перед поражением своего войска, – что Зевс снабжает κῦδος некоторых (τοὺς μὲν κυδαίνει) наравне с блаженными богами, в то время как нам он связал (ἔδησεν) сердце и руки» (Ил. 14, 73). «Зевс помутил (θέλγε) разум ахейцев, но троянцев и Гектора он наделяет κῦδος» (Ил. 12, 255). «Тою порою трояне, как львы, пожиратели крови, бурно к судам устремились и Зевса судьбы свершали: / Он непрерывно их мужество высил, а воев ахейских дух (θέλγε) и победы (κῦδος) лишал их, троян поощряя; / Гектору сердце его даровать Приамиду желало грозную славу» (Ил. 15, 595–596; перевод Н. И. Гнедича); Аполлон потрясает щитом перед данайцами и испускает громкий крик, который «помутит (ἔθελξε) их сердца, и они забывают, что бегут в бой... Лишенные силы ахейцы убегают. Ибо Аполлон бросил среди них панику, предоставив κῦδος Гектору и троянцам» (Ил. 15, 327).

Пришлось детально пересмотреть употребление κῦδος, охарактеризовать это слово в его связях, оппозициях, производных, чтобы приблизиться к истинному смыслу, столь неясному. Κῦδος царя или героя входит в чары могущества, которые боги дают или отнимают, отдавая предпочтение одной из воюющих сторон, чтобы вернуть бою равновесие, чтобы спасти командующего, почтившего богов приношениями, или чтобы поддержать свои собственные распри. Эти предпочтения, меняясь, отражают изменения в стане богов, где судит Зевс. И вот κῦδος переходит от одного героя к другому, от ахейцев к троянцам, затем от Гектора к Ахиллу – невидимый магический атрибут, окруженный

пророчествами и сам пророчество, которым Зевс распоряжается единодержавно, лишь на один день уступая его царям или героям.

Такое описание значения открывает возможность для нового подхода к этимологии. Уже давно отмечено формальное сходство гр. *κῦδος* со ст.-слав. *čudo*, но значение 'слава', традиционно приписываемое *κῦδος*, не подкрепляло этого сопоставления. Сейчас вопрос ставится в новой формулировке: *κῦδος* никогда не значит 'слава', а обозначает магический атрибут, обеспечивающий победу. Предопределенность, заложенная в *κῦδος*, его огромное и мгновенное воздействие, смятение, которое оно вызывает среди врагов, делает этимологическое сопоставление со слав. *čudo* приемлемым [3]. Оба слова восходят к одному глагольному корню: *čiti* 'чувствовать' в славянском, *κοεῖν* 'замечать' в греческом, где исконное значение должно было быть 'замечать нечто необычное, отметить что-то как новое или странное'. Это хорошо согласуется с основным понятием, выступающим как общее для гр. *κῦδος* и слав. *čudo* (русск. *чудо*).

Почти все разобранные примеры взяты из «Илиады», но они и составляют почти полную картину употреблений слова. «Одиссея» дает их мало, особенно если исключить места, рассматриваемые как интерполяция; одни показывают употребления уже изученные (Од. 4, 275; 22, 253), другие относятся к власти царя или главы дома (Од. 7, 19, 161).

Во всех этих примерах *κῦδος* всегда выступает как основное условие успеха, каким бы он ни был, превосходства, проявляющегося в любой области. Мы обосновали возможность определить его как дар превосходства, который проявляется как победа магической сущности, как постоянное преимущество, если оно находится в руках Зевса, или временное, когда боги его жалуют людям. Этот талисман, вручаемый вследствие божественного расположения царю, вождю, мощному воину, во всех обстоятельствах обеспечивает первенство, а при случае приносит им победу. Но если нет победы без *κῦδος*, то само *κῦδος* не обязательно связано с военной победой. Хотя это нигде не описано, но можно себе это представить в материальном воплощении; оно сообщает некоторый блеск тем, кто им обладает. В эпитете *κιδρός*, применяемом к богам, содержится идея величия, светозарности, которой внешне отмечен обладатель *κῦδος*.

Чтобы вернуться к понятиям, с которых мы начали, обратим теперь внимание на то, как они отличаются. Слово *γέρας* обозначает исключительно материальные блага; это — подношение самодержцу от людей, признание с помощью подношений его положения, его превосходства; *τιμή* — это честь, признаваемая за богами, но также предоставляемая людям за их заслуги в виде почитания богов, и дары; наконец, *κῦδος* уже не зависит от людей, но находится только в руках богов и возводит человека, получившего его, в ранг божества, поскольку *κῦδος* есть удел божества. Это магическая власть, обладание которой дает превосходство в определенных обстоятельствах, часто в бою, где *κῦδος* обеспечивает победу.

Анализ слова *κῦδος* открывает нам область, в которую греческая лексика редко нас приводит, — область магических сил, заключенных в царской власти. Царь в древних индоевропейских представлениях совмещает политическую власть с религиозной. Он осуществляет всеобщее верховенство и над отношениями между людьми, и над отношениями людей с богами. Поэтому он обладает страшной властью, основанной на праве и на магии.

Примечательно, что значение, подобное *κῦδος*, выжило в мире гомеровских поэм, совершенно лишенном магических ценностей. Возможно, поэтому употребление *κῦδος* по большей части было уже чисто формульным. Уже древние не понимали этого слова и отождествляли его с *κλέος* 'слава' или *ικη* 'победа'. Необходимо преодолеть эти рационалистические интерпретации, чтобы увидеть его во всей его силе и истинности.

ΚΡΑΤΟΣ (*κράτος*)

*Резюме.* — Κράτος (*krátos*) обозначает не 'физическую силу' (*ἰσχύς, σθένος*), не 'силу духа' (*ἀλκή*), но 'превосходство' либо в битве, либо в собрании. Это значение, постоянное для *κράτος*, подкрепляется частью примеров употребления производного от него слова *κратерός*, которое значит 'не имеющий себе равных', в частности в битве.

Но в других употреблениях *κратерός* сближается по смыслу с *κρᾶταῖός* 'жестокий, суровый', *κράτυς* 'суровый'.

Эта необычная ситуация отражена в этимологии: *κράτος* сближается с и.-ир. *kratu-*, обозначающему 'магическую силу воина', а *κράτυς* относится к совсем другой группе слов, куда входит гот. *hardus*, обозначающее только 'суровый'. В греческом языке произошло слияние двух понятий, которое особенно хорошо показывают два различных ряда употреблений формы *κратерός*.

Рассмотренные выше термины позволяют описать некоторые из понятий, относящихся к духовной сфере и представлявших собой идеалы гомеровского общества. Они помогают определить положение царя, уточнить атрибуты *βασιλεία* — царской власти. Мы проанализировали три из них: *κῦδος, κράτος, γέρας*.

Следует проанализировать еще один термин, в текстах тесно связанный с тремя предыдущими и уже в силу своего значения чрезвычайно важный для понимания царской власти в Древней Греции. Это слово — *κράτος*, хорошо известное, с очень широким спектром значений, в силу простоты которого исследование могло показаться легким. На первый взгляд это слово не обозначает, казалось бы, ничего, кроме 'сила, мощь': выступает в формах *κράτος* и *κάρτος* без различия в смысле. Это древнее существительное среднего рода имело длинную серию дериватов от основ *krat-* или *kart-*.

Мы имеем *κратерός* или *картерός* со сравнительной степенью *κρείσσων* и превосходной — *κράτιστος* или *κάρτιστος*, а также глагол *κратεῖν*. От основы на *-и* образовано прилагательное *κράτυς* и глагол *κράτύνειν*; наконец, образования на *-αι-*: *κρᾶταῖός* и композиты *κρᾶταῖπος, κρᾶταῖγυάλος*.

Общепринятый перевод 'сила, мощь' не может нас удовлетворить. Мы попытаемся уточнить древнейшее понятие, стоящее за этим словом, исходя из употреблений слова, часто уже ставших формульными.

То, что *κράτος* не может обозначать просто 'силу', следует уже из того, что по меньшей мере шесть других гомеровских слов имеют то же значение: *βίη, ἴς, ἰσχυς, σθένος, ἀλκή, δύναμις*[1]. Такое изобилие синонимов доставляет немало хлопот переводчикам. Но выбор эквивалентов может основываться только на точных определениях, т.е. на точном знании смысловых различий между этими семью способами обозначения 'силы'. Здесь по-прежнему царит произвол и неуверенность — переводят по своему усмотрению, каждый пример — иначе.

И вот возникает как вызов этой интерпретации отчетливое противостояние слова *κράτος*, соположенного с *ἀλκή* в язвительно хлестких словах Диомеда, обращенных к Агамемнону (Ил., 9, 38–39):

Дар лишь единый тебе даровал хитроумный Кронион:  
Скипетром власти славиться дал он тебе перед всеми;  
Твердости (*ἀλκή*) ж не дал, в которой верховная власть (*κράτος*) человека!  
(Перевод Н. И. Гнедича)

Что хочет сказать Диомед? И что может обозначать такой перевод: «La valeur, il te l'a refusée. C'est elle pourtant la force suprême!» (П. Мазон)? В этих вопросах заключена вся проблема, и, как только делается попытка установить значение слова, наплывают синонимы и все затопляют. Попробуем поэтому разграничить *κράτος* и *ἀλκή*.

Безусловно, это некая «сила», но не сила физическая, которая называется *σθένος*. Чтобы узнать ее природу, следует вернуться к выражению, в котором отсутствие этого качества вызывает обвинения. Почему Диомед упрекает Агамемнона в отсутствии *ἀλκή*? Потому, что Агамемнон под влиянием испытанных превратностей судьбы считает войну проигранной с момента, когда его оставил Зевс, и советует собранию снять осаду и уйти (Ил., 9, 27):

Други, внемлите и, что повелю я вам, все повинуйтесь:  
Должно бежать; возвратимся в драгое отечество наше;  
Нам не разрушить Трои, с широкими стогнами града!  
(Перевод Н. И. Гнедича)

Затем Диомед требует от него ответа:

Зевс не дал тебе *ἀλκή*.  
... Ежели сам ты столь пламенно жаждешь домой возвратиться,  
Мчися! ... Но другие останутся, сильные духом, данаи,  
Трои пока не разрушим во прах! но когда и другие...  
Пусть их бегут с кораблями к любезным отечества землям!  
Я и Сфенел остаемся и будем сражаться, доколе  
Трои конца не найдем; и надеюсь, с богом пришли мы!  
(Перевод Н. И. Гнедича)

Отказаться от боя значит не иметь *ἀλκή*, уподобиться усталым ланям, которые оттаиваются, «не имея больше *ἀλκή* в сердце» (Ил. 4, 25). В решающий момент боя в своем доме Одиссей видит, что он с тремя спутниками стоит один против женихов «многих и сильных». Афина является ему в облике Ментора, и Одиссей умоляет: «Ментор, сюда! помоги нам...» Афина сперва его упрекает: «Нет уж в тебе, Одиссей, той отваги могучей... Почему же ты, возвратясь в свои чертоги к своему имуществу, перед женихами оплакиваешь необходимость быть *ἀλκιμος*?» (Од. 22, 226, 231 сл.).

Отсюда выводится — методом от противного — определение *ἀλκή*: стоять перед лицом опасности и не отступать, не уступать под напором, твердо держаться в рукопашной — вот *ἀλκή*. Эти характерные черты значения отмечены во всех примерах.

Посейдон, приняв вид Калханта, обращается к Аяксам в момент, когда ахейцы отступают под натиском троянцев: «Вы двое спасете ахейское войско, имея в сердце *ἀλκή*, а не бездушное бегство» (Ил. 13, 48). Всюду единственная альтернатива — *ἀλκή* или бегство. Менелай, защищая тело Патрокла против Эвфорба, угрожает ему: «Я разобью твою ярость, если ты на меня нападешь. Я советую тебе отступить и присоединиться к толпе». Но Эвфорб отвечает: «Битва решит: *ἀλκή* или бегство» (Ил. 17, 42). Ахилл и Эней обмениваются между собой длинными тирадами, которые завершает Эней: «Словами ты не отворишь меня, горящего *ἀλκή*, пока мы не сразимся медью» (Ил.

20, 256). Многократно, когда отряд медит, раздается призыв вождя «вспомнить ἄλκῆ», держаться без страха, не отступать. Аяксы делают укрепления перед телом Патрокла; «облекшись ἄλκῆ», они трижды отражают натиск Гектора. Но тот также «уверен в своей ἄλκῆ», «то бросается, то останавливается», но «не отступает ни на шаг». Как лев, которого пастухи не могут отогнать от жертвы, так (Ил. 18, 157 сл.):

Трижды Аяксы его отражали от тела своею  
Бурною силой; но Гектор упорно, на силу надежный,  
То нападал на столпившихся, то становился... но назад отступить и не думал.

Словно как пылкого льва отпугнуть от кровавого трупа  
Пастыри в поле ночные, яримого гладом, не могут, —  
Так не могли совокупные, храбрые оба Аяксы  
Гектора, Трои вождя, отогнать от Патроклова тела.

(Перевод Н. И. Гнедича)

И это не пустое сравнение: в минуту опасности крупные хищники проявляют присутствие ἄλκῆ, ср. (Ил. 21, 573 сл.):

Словно как смелый барс из опушки глубокого леса  
Прямо выходит на мужа-ловца, и, не ведущий страха,  
Он не смущается, он не бежит при раздавшемся лае;  
Даже когда и стрелой иль копьем его ловчий уметит,  
Он, невзирая, что сам копьем прободен, не бросает  
ἄλκῆ, пока не сразит или сам не прострется.

(Перевод Н. И. Гнедича)

Противопоставление ἄλκῆ и φόβος вновь возникает в производных от них ἄλκκος 'обладающий ἄλκῆ' и φοβεῖν 'пугать, обращать в бегство': «Но Кронида совет человеческих крепче советов: /Он устрашает (φοβεῖ) и храброго (ἄλκκος)» (Ил. 17, 177 сл.; — *перев. Н. И. Гнедича*), однако проявленная в подвигах ἄλκῆ, идущая от Зевса, несокрушима. Неожиданный удар грома перед колесницей Диомеда, бестрепетно идущего на Гектора, вызывает страх у сопровождающего его Нестора: «Друг Диомед, оборачивай к бегству коней быстرونюгих. /Или не чувствуешь ты, не тебе от Кронида ἄλκῆ» (Ил. 18, 157 сл. — *перев. Н. И. Гнедича*). И когда Зевс отвращает стрелу, которую Тевкр нацелил в Гектора, и рвет тетиву лука, Гектор безошибочно утверждает: «Видимо ясно сынам человекав могущество (ἄλκῆ) бога» (Ил. 15, 490 сл. — *перев. Н. И. Гнедича*).

Ту же силу обозначает и Гесиод, когда он, описывая ярость ветров, которые обрушиваются на море, разбивают корабли и губят моряков, говорит: «Против этого несчастья нет ἄλκῆ» (Theog., 876). Та же формула вновь появляется, чтобы завершить видение будущих веков, когда все будет ниспровергнуто: «Против этого несчастья нет ἄλκῆ» (Orege, 201). Можно прочесть то же самое у Пиндара, Геродота — повсюду ἄλκῆ обнаруживает то же значение: это сила духа, крепость души, которая не уступает перед лицом опасности и остается равной вне зависимости от выпавшей судьбы.

\* \* \*

Определив природу ἄλκῆ, мы можем приступить теперь к определению значения κράτος. Мы видели, что в одном из контекстов «Илиады», цитированном выше, эти два качества были объединены. Но мы не поставим знак равенства между этими словами — от этого нас предостерегает другой пример. «Други, ко мне! — кричит Идомений. — защитите меня, одинокого! страшен /Бурный Эней нападающий; он на меня нападает; страшно могуществен он (καρτερός) на убийство мужей в ратоборстве; /Блещет и цветом он юности, (которая является) первою силою (κράτος) жизни» (Ил. 13, 481 сл. — *перев. Н. И. Гнедича*). На этот раз речь идет о физическом превосходстве, юношеском

расцвете, который и есть *κράτος*. Чуть выше это была *ἀλκή*. Заключим, что в логической формуле «*x* есть *κράτος*», где *x* допускает различное наполнение, предикат «есть» подразумевает не тождество, но необходимое условие. Тем самым в зависимости от обстоятельств существуют различные условия для *κράτος*, одни из которых относятся к возрасту и физическому состоянию, другие — к таким возможностям, как *ἀλκή*. Добавим сразу же еще одно условие, на этот раз основное, — доброе отношение богов, что показывает в *κράτος* соотношение сил, способных к изменению: «Лук отложите, на волю бессмертных предав остальное; Завтра решит Аполлон, кто из вас победителем будет (букв. кому он даст *κράτος*)», — говорит Одиссей своим молодым соперникам (Од. 21, 280; *перев. В. А. Жуковского*). Здесь *κράτος* обозначает возможность одержать победу в состязании. Если рассмотреть обстоятельства, в которых проявляется *κράτος*, видно, что оно упоминается всегда в подобных испытаниях и повсюду обозначает превосходство, утверждаемое силой, над соратниками или над противниками. Это «превосходство» названо «великим» (*μέγα*) или «величайшим» (*μέγιστον*). Других определений не бывает.

Это временное качество всегда пускают в ход. Им может быть превосходство физической силы. Идоменей, видя идущего на него Энея, созывает друзей: «Мне страшно: он в цвете лет, это величайшее превосходство (*κράτος μέγιστον*). Но если бы мы были равны с Энеем и годами, как духом, скоро или он получил бы великое превосходство (*μέγα κράτος*), или я» (Ил. 13, 486). Афине, которая, приняв облик Феникса, побуждает Менелая любой ценой защитить от Гектора тело Патрокла, Менелай отвечает: «Да даст Тритогена / Крепость (*κράτος*) деснице моей и спасет от убийственных копий». Тогда Афина, счастливая тем, что Менелай призвал ее первой из всех богов, наливает силой его плечи и колена, а сердце — смелостью мухи (Ил. 17, 561). Раненый Главк взывает к Аполлону: «Ты ж помоги мне, о царь! уврачуй жестокую рану; / Боль утоли и могущество (*κράτος*) даруй, да силою слова / Храбрых ликийских мужей возбужу я на крепкую битву / И за друга сраженного сам достойно сражуся» (Ил. 16, 524 сл.; *перев. Н. И. Гнедича*). Аполлон напустил Энея на Ахилла, и Гера, возмущенная этим, созывает богов: «Один из нас пусть предстанет перед сыном Пелея и исполнит его великим *κράτος*, чтобы он не оскудел силой духа» (Ил. 20, 121). «Я дал бы Гектору *κράτος* убивать», — заявляет Зевс (Ил. 11, 192; ср. 17, 205). Пелей, отправляя к Агамемнону своего сына Ахилла, наставляет его: «*Κράτος*, мой сын, даровать и Афина и Гера-богиня / Могут, когда соизволят; но ты лишь в персях горячих / Гордую душу обуздывай; кротость любезная лучше» (Ил. 9, 254 сл. — *перев. Н. И. Гнедича*).

Зевс может доверить *κράτος*, одному из двух борющихся станом; обладателем этого превосходства тогда является весь народ, а не отдельная личность. Фетида умоляет Зевса в пользу своего оскорбленного сына: «Ратям троянским даруй одоление (*κράτος*), доколе ахейцы / Сына почтить не предстанут и чести его не возвысят» (Ил. 1, 509 — *перев. Н. И. Гнедича*). Это «одоление» переходит из стана в стан по настроению богов. Диомед говорит Одиссею во время троянского натиска: «Стану, о друг, я и здесь устою; но пользы немного / Будет от нашего мужества: Зевс, потрясатель згида, больше троянцам, чем нам, даровать одоление (*κράτος*) хочет» (Ил. 11, 319 — *перев. Н. И. Гнедича*). Андромаха «встревожилась вестью, будто троян утесняет великое *κράτος* ахейян» (Ил. 6, 387 — *перев. Н. И. Гнедича*). «Быстро гони, Девкалион, пока до судов не домчишься! / Ныне ты видишь и сам, что *κράτος* уже не ахейян» (Ил. 17, 623; *перев. Н. И. Гнедича*). «Разом ли нам на суда многоместные ратью ударить, если бы бог даровал тогда великое *κράτος*» (Ил. 11, 743; *перев. Н. И. Гнедича*). «Зевс пилосцам даровал тогда великое *κράτος*» (Ил. 11, 753). Если Зевс «будет щадить Илион крепкостенный, когда не захочет града разрушить и дать знаменитой победы (*μέγα κράτος*) ахейцам, / Пусть он знает, меж нами вражда бесконечная будет» (Ил. 15, 216; *перев. Н. И. Гнедича*).

Но это «превосходство» утверждается не только в битве, как могли бы заставить

думать пересмотренные контексты, взятые только из «Илиады». *Κράτος* проявляется и в другой деятельности героев — на собрании (ср. Ил. 12, 214), где оно приводит к «власти», которую осуществляет царь или вождь. Ахилл возмущен тем, что Агамемнон — человек, а не бог — хочет отнять у него часть его законной добычи лишь потому, что «превосходит его в *κράτος*». «Деву, которую мне в награждение избрали ахейцы... самовластно исторгнул / Царь Агамемнон...» (Ил. 16, 54; *перев. Н. И. Гнедича*). Видимо, *κράτος* здесь есть «власть» царя, постоянное и личное его преимущество, такое, как *κράτος μέγιστον* Полифема в отношении других циклопов (Од. 1, 70) или Алкиноя — в отношении своего дома (Од. 11, 353), или Телемаха — в своем доме (Од. 21, 353).

Эти два значения *κράτος* — ‘превосходство’ в силе и ловкости, а также более частное ‘действенная власть’ — прослеживаются и в гомеровских употреблениях глагола *κρατέω*, обозначающего, с одной стороны, ‘иметь преимущество, одерживать победу’ (Ил. 5, 175; 21, 315), с другой — ‘осуществлять власть’ часто с названием страны или народа, стоящим в генитиве: «над аргивянами» (Ил. 1, 79), «над всеми» (Ил. 1, 288), а в «Одиссее» и в дативе: «над мертвыми» (Од. 11, 485), «над людьми и над богами» (Од. 16, 265).

Остается проследить значение производного прилагательного *καρτερός*, причем здесь возникает неожиданное препятствие. Вообще, слово *καρτερός*, образованное при помощи суффикса *-r-*, свойственного и другим прилагательным той же семантической группы (*ἰσχυρός, σθεναρός* ‘сильный’), обозначает ‘обладающий *κράτος*’. Большая часть примеров подтверждает определение, данное выше для слова *κράτος*, — *καρτερός* либо выступает постоянным эпитетом при определении некоторых героев, в частности Диомеда, либо выступает предикатом при разных персонажах. «Ты очень *καρτερός*, и богиня была тебе матерью», — говорит Нестор Ахиллу (Ил. 1, 280), то есть, собственно, «ты превосходишь других людей силой и происхождением»- *αἰχμητῆς κρατερός* ‘воин, превосходящий (соперника)’; *ἀνίκητος καὶ κρατερός*, которое можно перевести как ‘безупречный и не имеющий себе равных’\*[2]. Превосходная степень *κράτιστος* возносит это качество на высшую ступень. «Я есмь *κράτιστος* из всех богов», — заявляет Зевс (Ил. 8, 17), то есть «я обладаю верховной властью». Все сказанное находит подтверждение в соотношении значений *κρατερός* и *κράτος*, и не нуждается ни в комментариях, ни в дополнительной проверке. Примеры на употребление *κρατερός* в этом значении легко обнаружить.

Однако есть другое значение, быть может еще более частое, которое словари хотя и отмечают, но не указывают, в чем именно состоит его проявляющееся во многих отношениях различие.

Когда от *κράτος* переходим к *κρατερός*, ожидается, что прилагательное обозначает тот же признак, что и существительное: поскольку *κράτος* всегда обозначает качество героев, храбрецов или вождей, очевидно, что прилагательное *κρατερός* содержит оттенок похвалы. Тем более удивительно встретить *κρατερός* в другом употреблении, содержащем не похвалу, но насмешку и упреки. Когда Гекуба, жена Приама, обращаясь к Ахиллу, только что убившему его сына Гектора, называет его *αἴψα κρατερός* (Ил. 24, 212) — это, разумеется, не признание его военных подвигов: П. Мазон переводит ‘hegos brutal’\*\*. Чтобы правильно понять *κρατερός* в приложении к Аресу (Ил. 2, 515), следует рассмотреть другие эпитеты этого бога: человекоубийца (*ἀνδροφόνος*), убийца (*μακρβός*), губящий людей (*βροτολοίγος*), разрушитель (*αἰδηλος*) и проч., ни один из которых не рисует его в благоприятном свете.

Несоответствие заходит еще дальше, проявляясь еще в одном отношении: *κράτος* говорится только о богах и людях, а *κρατερός* может характеризовать также живот-

\* Формулировка Э. Бенвениста («sans terroche et sans égal») основа на парафразе выражения, вошедшего в русский язык: «(рыцарь) без страха и упрека». — *Прим. перев.*

\*\* ‘Лютого мужа’ в *перев. Н. И. Гнедича*. — *Прим. перев.*

ных, предметы, и его значение при этом всегда будет 'суровый, жестокий, неистовый'. Поэт называет льва *κρᾶτερός* не за его храбрость, но потому, что он готовит лани с детенышами «страшную участь» (Од. 4, 335). Войдя в логово, лев пожирает детенышей лани «своими зубами *κρᾶτερός*» (Ил. 11, 114, ср. 175). Битва (*ὑσμίνη*), распря (*ἔρις*) получают тот же эпитет, причем в поясняющих контекстах: *ἔρις κρᾶτερή* связано с *ὁμοίος πτόλεμος* 'жестокий (?) бой' (Ил. 13, 358), а *κρᾶτερή ὑσμίνη* – с прилагательными *ἀργαλέη πολύδακρυς* '(битва), исполненная скорби, несущая столько слез' (Ил. 17, 543). Очень показательны связи слова *κρᾶτερός* с названиями недугов и болезней. Невозможно не усомниться в значении *κρᾶτερός*, когда это слово прилагается к *ἔλκος* 'рана' (*ἔλκος κρᾶτερόν* – Ил. 16, 517, 523), если заметить, что другие эпитеты – 'тяжкий' (*ἀργαλέος*), 'гибельный' (*λυγρός*), 'злой' (*κακός*). Так же с *ἄλγεα* 'страдания' в выражении-клише *κρᾶτέρ' ἄλγεα πάσχων* 'испытывая жестокие страдания' (Ил. 2, 721), с *πένθος* 'печаль' – *κρᾶτερόν πένθος* 'сильная печаль' (Ил. 11, 249), со словом *ἀνάγκη* 'необходимость' в *κρᾶτερή ἀνάγκη* 'жестокая судьба' (Ил. 6, 458); с *δεσμός* 'путы': *δῆσαν κρᾶτερωὶ ἐνὶ δεσμῶι* 'они его страшно цепью сковали' (Ил. 5, 386; *перев. Н. И. Гнедича*)\*. Отметим еще выражение *κρᾶτερὰ ἔργα* 'ужасные злодеяния' в жалобе раненого Ареса Зевсу: *Ζεῦ πάτερ, οὐ νεμεοῖσ' ἔργων τάδε κρᾶτερὰ ἔργα* 'Или без гнева ты, Зевс, на ужасные смотришь злодеяния?' (Ил. 5, 872, ср. 757; *перев. Н. И. Гнедича*)\*\*. Все это очень далеко от хвalebного *κρᾶτερός*. Значение «суровый» выступает и в композите *κρᾶτερωνυζ* 'Δλ. π[μ]π. λμ. π. шадь) с крепкими когтями, копытами', и фигурально в словосочетании *κρᾶτερός μῦθος* 'суровое, ранящее слово', по поводу которого уже древние замечали, что *κρᾶτερός* здесь соответствует *οκληρός* 'твердый'.

У Гесиода обнаруживаются (отчасти в тех же выражениях) оба значения, выделенных для гомеровского *κρᾶτερός*: благоприятное, когда слово сопровождает эпитет *ἀμύμων* 'безупречный' (Theog., 1013), неблагоприятное, когда оно определяет «убийцу мужей» (Гесиод, Щит, 98; 101), дракона (Theog., 322), Эриний (Theog., 185), Ехидну 'с лютой душой' (*κρᾶτερόφρων* – Theog., 297) и т. д. Здесь же мы отметим материальное восприятие *κρᾶτερός* как 'твердый, крепкий', когда это эпитет железа (*σιδήρος κρᾶτερώτατος* – Theog., 864) и стали (Op., 147).

Рассмотрим теперь именные формы, образованные от основы *kratai-*. Прилагательное *κρᾶταίος* служит эпитетом нескольких персонажей, а также Судьбы (*μοῖρα κρᾶταιή*), льва; вообще можно принять одно или другое значение, но этот выбор ограничен в композитах: *κρᾶταίπεδος*, безусловно, значит 'на твердой почве', *κρᾶταιγυάλος* '(панцирь) с крепкими пластинами' и особенно послегомеровское *κρᾶταίπους* (*κρᾶταίπους*) – эпитет мулов 'с твердыми ногами', что по смыслу приближается к *χαλκόπους* '(лошади) с бронзовыми ногами' (Ил. 8, 41).

Наконец, прилагательное *κρᾶτός*, засвидетельствованное в форме *κρᾶτός Ἀργεοφόντης* должно пониматься как 'твердый'. Это значение подтверждает деноминативный глагол *κρᾶτύνειν* 'укреплять', которым Гомер описывает, как «устремлялись фаланги густые, черные, грозно кругом и щиты воздымая и копья» (Ил. 4, 282; *перев. Н. И. Гнедича*). Боевой отряд представляет собой непрерывную компактную линию – отсюда набор картин, очень материалистичных, рисующих фалангу как твердое и покрытое металлом тело: фаланги «разбивают», «отрезают» (Ил. 16, 394), на сомкнутые фаланги «набегают» (Ил. 13, 145) или их «укрепляют» (*ἔκρᾶτύναντο φαλάγγας* – Ил. 11, 215). Собственное значение *κρᾶτύνειν* присутствует и в классической прозе, например у Гиппократов применительно к «отвердению» костей или у Ксенофонта: в то время как другие греки «размягчают» (*ἀπαλύνουσι*) ноги своих детей обувью, спартанцы их

\* Бенвенист разбирает перевод П. Мазона 'ils (le) lièrent d'un lien brutal'. – *Прим. перев.*

\*\* Бенвенист разбирает перевод П. Мазона: 'Zeus père, n'es tu donc pas indigné, quand tu vois toutes ces horreurs?' – *Прим. перев.*

«укрепляют» (*κρατυνοσι*), заставляя своих детей ходить босиком (Xebioh. Laeae. Pol. II, 3). Следует подчеркнуть разницу между этим *κρατύνειν* ‘укреплять’, образованным от *κράτυς* и *κρατύνειν* ‘править’ у трагиков — вторичное развитие от *κρατέϊν* ‘осуществлять власть’.

Следует отдать себе отчет в очень любопытной семантической ситуации, выявленной нашим анализом и нигде прежде не отмеченной: слова, группирующиеся вокруг *κράτος*, не составляют однородного гнезда, а разделяются на две группы, которые можно охарактеризовать по отдельности.

1) Первую группу образуют слова со значением физического или морального «превосходства», «преимущества» в бою или на собрании: *κράτος*. В рамках этого гнезда развивается целая серия терминов, относящихся к политике и морали, выражающая «власть» как индивидуальную способность (ср. *ἐγκρατής*, *ἀκρατής* ‘тот, кто владеет или не владеет собой’) или же «власть» как политическую или территориальную силу: *κρατέϊν* ‘быть господином, иметь власть’ со многими производными и композитами на *-κράτης*, *-κράτωρ*, *-κратеи* и под., а также со степенями сравнения *κρείσσων*, *κράτιστος*. Именно идея «власти» — политической, личной или коллективной — определяет единую линию семантического развития.

2) В основе второй группы лежит физическое значение «твердый» (в противоположность «мягкому»): *κράτος*, *καρτύνειν* ‘становиться твердым’, *kratai-* ‘твердый’. Слова, входящие в эту группу, имеют только этот смысл, как в прямом, так и в переносном употреблении («лютый, жестокий, тяжкий»), и не знают развития в сфере социальной или политической терминологии, а кроме того, им соответствуют неприятные коннотации.

Это, безусловно, две обособленные области значений, между которыми простирается сфера прилагательного *κратерός*, употребления которого, как мы видели, определяются — одни принадлежностью к *κράτος* и значением, связанным с обладанием властью; другие же относятся к *κратύς* ‘твердый’ и определяют все, что (рана, болезнь, распря) может быть «тяжким, трудным, лютым». Не следовало бы скрывать это различие, передавая *κратерός* как ‘сильный’ — такой искусственный перевод только затемняет проблему. Уже достаточно показано, что *κратерός* не значит ‘сильный’; дополнительное доказательство тому — возможность для *κратерός* без тавтологии определять ἴς ‘физическую силу’: *κратερὴ ἴς Ὀδυσῆος* ‘могучая сила Одиссея’ (Ил. 23, 720) [3]. В данный момент удовлетворимся констатацией того, что в различных употреблениях *κратерός* сосуществуют, не смешиваясь, два значения, которые возможно различить в других словах, образованных от основы \*krat-: с одной стороны, абстрактное значение «преобладания, господства», с другой — чисто физическое качество «твердости».

Оказывается, что это различие, которое мы установили, анализируя употребление и противопоставление значений в греческих текстах, находит подтверждение в этимологических соответствиях и вне греческого языка.

До сих пор компаративисты искали соответствий для всего гнезда *κράτος* в двух направлениях: с одной стороны, в сравнении с готским *hardus*, а с другой — с индо-иранским *kratu-*. По большей части они ощущают невозможность высказаться в пользу одного из этих сопоставлений и не решаются принять сразу оба — столь велик оказывается разброс значений. В любом случае понимание гр. *κράτος* как ‘силы’ никогда не ставилось под сомнение, в чем и заключалась ошибка. Теперь ясно, что, вернув греческим формам их истинное значение, можно вновь возвратиться к решению этимологических вопросов.

Готское прилагательное *hardus* обозначает ‘твердый’ (как и нем. *hart*, англ. *hard*) и переводит гр. *οκλήρως* ‘твердый’, *αὐστηρως* ‘суровый, трудный’. От него образованы наречие *harduba* ‘трудно’, композит *hardu-hairtei* ‘жестокосердие, *οκλήροκαρδία*’, а также глагол *gahardjan* ‘делать жестким, *οκλερύνειν*’. Теперь видно, что во всех отношениях

гот. *hardus* 'жестокый' < \**kartu-* точно соответствует гр. *κράτυς* 'твердый', *κάρτυνω* (<\**kartu-* или \**krtu-*). Это та же форма прилагательного с тем же значением, ибо гр. *κράτυς* и *κράτυναι* обозначают 'твердый' как физическое свойство.

Совершенно другая сфера значений у ведийского *krātu-* и авестийского *xratu-*. Это существительное обозначает умственную и духовную способность, «мощь» разума, горение духа и воодушевление воина, поэта, молящегося. Значение очень сложно<sup>1</sup>, а дальнейшие рассуждения его еще более обогащают и уточняют. Здесь нам достаточно отметить очевидное единство сведенного к исконному значению индоиранского *kratu-* с гомеровским *κράτος*, который всегда обозначает 'преимущество'. Обе формы представляют собой существительные, и лишь формобразование несколько отличается (имя мужского рода в индо-иранском, имя среднего рода в греческом). На концептуальном уровне наблюдается полное совпадение.

Мы не думаем, что возможно свести воедино эти две лексические группы – на индоевропейском уровне они должны восходить к двум разным корням, хотя и очень близким по форме (или даже совпадающим). Таким образом, мы различаем: 1) прилагательное со значением 'твердый, крепкий', представленное в гр. *κράτυς* и гот. *hardus*; 2) существительное, обозначающее 'мощь', 'превосходство', отраженное в и.-ир. *kratu-* и в гр. *κράτος*. Заметим, что в германском формы, восходящие к *hart* (англ. *hard*), не приобретали нравственного или политического оттенка значения, так же как и в индо-иранском формы от *kratu-* нигде и никак не связаны с идеей «твердости». Уже это позволяет еще лучше выявить обнаруженную нами несоразмерность между греческими словами *κράτυς* 'жесткий, крепкий' и *κράτος*, *κράτειν* 'властвовать'. Но в прилагательном *κράτερός* произошла контаминация этих двух гнезд слова, с одной стороны давшая по модели *ἰσχυρός*, *σθένειρός* дублет к *κράτυς* со значением 'твердый, жестокий, ужасный', а с другой – рядом с *κράτος* появилось прилагательное, обозначающее 'обладающий властью, превосходством'.

Значение *κράτος* получает таким образом свойственное ему определение и одновременно – соответствия на праиндоевропейском уровне. Тем самым оказываются заложены основы для изучения этого понятия в эпосе. Дело эллинистов – проследить эволюцию этого слова в греческом политическом словаре послегомеровской эпохи, где оно широко распространилось.

<sup>1</sup> Детальный анализ см. у К. Реннова (R e n n o w 1932, 1–90). Появившиеся с тех пор исследования рецензировал Л. Рену (R e n u 1957, 59; 1958, 18).

## Глава 8

### ЦАРСКАЯ ВЛАСТЬ И ЗНАТЬ

*Резюме.* – В германских языках ‘царь’ (англ. king, нем. König и под.) – это тот, кто рожден, т. е. ‘хорошо рожден’, ‘благороден’ (корень \*gen- ‘рождать’).

Но для понятия ‘знатный’ существует другое выражение, чрезвычайно показательное, например нем. edel, древнее \*atalo-, производное от \*atta ‘отец-кормилец’: это обозначение знатного человека заставляет предполагать, что индоевропейские «большие семьи» знали обычай *fosterage*\*. Действительно, употребление в гомеровском эпосе слов ἄττα, ἀτάλως, ἀτιτάλλω (atta, atallos, atitallo), как кажется, подтверждает эту гипотезу.

Продолжим наше описание и перейдем в западные ареалы, рассмотрим теперь слово, называющее «царя» и «знатного человека» в германском мире.

Обозначение «царя» в англ. king, нем. König и проч. восходит к \*kun-ing-az – производному на -ing от корня kun-, ср. гот. kuni ‘народ, семья’, именной форме, восходящей к корню \*gen- ‘рождать’ и принадлежащей к той же группе, что и лат. gens, гр. γένος. «Царь» обозначен по своему происхождению как «тот, кто рожден в царской семье; тот, кто ее представляет и является ее главой». Наконец, всякий раз подчеркивается знатность происхождения. Reges ex nobilitate... sumunt ‘Они выбирают царей из знати’, – говорит Тацит о германцах (Germ. VII, 1). В этой концепции «царь» рассматривается как олицетворение всех членов своего племени.

Полностью отличается от этого восприятия выражение в германских языках понятия «знатный человек» (немецкое edel), в связи с которым встает значительно более сложная проблема.

Само слово уже представлено в древнеанглийском, среднеанглийском, древневерхненемецком, причем в формах, которые не многим отличаются от современных; все они образованы от древнего \*atalo-, ср. др.-норв. edal и под., чередующиеся с uodal, соответствующим нем. Adel ‘знать’. Основа \*atalo, восстанавливаемая в германском, не участвует в этимологических сопоставлениях и кажется совершенно изолированной. Между тем, есть форма, ей полностью соответствующая, но с совершенно другим значением, – гр. прилагательное ἀτάλος ‘нежный (о детях), юный’. От этого прилагательного переходим к глаголу ἀτάλλω, который должен был бы переводиться ‘резвиться, прыгать скакать, забавляться’; наконец, к удвоительному презенсу ἀτιτάλλω ‘холить, кормить, воспитывать’. Все это не вполне точно даже применительно к самому греческому, но самое главное, не обнаружено и точек соприкосновения со значением, представленным в германских языках. Поэтому этимологические словари обычно отвергают это соответствие, опираясь на семантику.

\* Англ. fosterage букв. ‘воспитание (чужого) ребенка’. См. объяснение Э. Бенвениста в данной главе. – Прим. ред.

Тем не менее стоит труда поближе взглянуть в значение греческих слов. Такое исследование уводит нас в иной раздел словаря, но по-прежнему — словаря социальных установлений.

Можно утверждать, что глагол *ἀτιτάλλω* (в отличие от *ἀτάλλω*, который практически не представлен) хорошо известен, причем со значением более точным, чем 'кормить, воспитывать', хотя он и употребляется вместе с *τρέφω* 'кормить'. Так, в «Илиаде» (24, 60) «я вскормил и воспитал», но, заметим, в «Одиссее» (18, 323): «она воспитала как ребенка». Эти два стиха содержат основное значение «воспитывать как ребенка», т.е. как если бы он кровно принадлежал семье (но на самом деле — не принадлежит). Во всех примерах глагол употреблен только по отношению к чужому ребенку (Гера о матери Ахилла — Ил. 24, 60) и никогда — к своему. В этом же значении его употребляет и Гесиод (Theog. 480).

Теперь мы видим, к чему относится этот глагол. Он обозначает установление, которое имеет в научной терминологии специальное название — *fosterage* — исполнение роли родителей-кормильцев.

Этот обычай играет чрезвычайно важную роль особенно в кельтском и скандинавском обществах, а применительно к царским детям вообще составляет правило. В обычаях знатных семей была передача своих детей в чужую семью для воспитания до определенного возраста. Таким образом между двумя семьями устанавливается настоящее семейное родство, часто более крепкое, чем родовое. В сводах древних скандинавских законов существуют законы (*gragas*), определяющие статус вверяемого ребенка и действия воспитывающих его «родителей». Этот факт хорошо известен в кельтских исторических и легендарных преданиях. Обычно царские дети передаются в другую семью, особенно — материнскую, т.е. к деду ребенка по матери. Особый термин обозначает такого отца-кормильца — *aite*, соответствующий латинскому *atta*, греческому *ἄττα*, а глагол, обозначающий эту практику, в скандинавском звучит *fostra*. Губерт (Hubert) в книге о кельтах приводит множество свидетельств такого установления; *fosterage* хорошо представлен также у знати Кавказа, особенно в Грузии.

Теперь можно предполагать существование этого обычая в самой Греции, где он оставил след в глаголе *atitáλλo*. Должны были существовать и другие слова с тем же значением, например, в Гортинских таблицах на Крите засвидетельствовано слово *ἀτιτάλλας*, которым обозначается *τροφεύς* 'отец-кормилец'.

Связь значения этого глагола с общественными установлениями подкрепляется традицией: вспомним, что Ахилла воспитал Феникс (Ил. 9, 485–495) или, согласно другой традиции, Хирон. Исследуя мифологические и исторические предания, можно, разумеется, найти и другое подкрепление: главное здесь — это возможность определить и дать название этому обычаю. Можно убедиться в том, что *ἀτιτάλλω* применяют только к детям, воспитанным вне своей семьи. Причины этого могут быть самыми разными — чтобы избежать опасности для детей или для воспитания их в определенных традициях.

Проанализируем теперь основу *\*atalo-* греческого прилагательного. Любопытно совпадение его с тохарским *ātāl*, словом со значением 'человек'. Неясно, случайно ли это совпадение. Само образование *ἄταλος* заставляет думать о производном на *-lo-* от слова *atta* — обозначения отца, известного по всему индоевропейскому миру: гот. *atta*, лат. *atta* 'отец', гр. *ἄττα*, скр. *attī* (ж. р., обычное обозначение старшей сестры), ирл. *aite*, хет. *attaš* 'отец' (слово *pater* не засвидетельствовано в хеттском).

Форма *atta* всегда рассматривалась вследствие срединного удвоения согласного как форма детского языка (ср. *rappa*, *mamma*)<sup>1</sup>.

Ирландская форма *aite* 'отец-кормилец' приобретает особое значение, поскольку

<sup>1</sup> Об *atta* см. т. I, с. 147 сл.

fosterage как установление еще существует в Ирландии в историческое время: aite – это обозначение ‘отца-кормильца’, а не собственно отца. Вероятно, не случайно Телемах обращается со словом atta к Эвмею, который его воспитал, если *ἄττα* в греческом было специальным обозначением ‘отца-кормильца’.

Завершая это исследование, вернемся к германскому Edel. Если передача своих детей на воспитание «отцам-кормильцам» была в обычае высокопоставленных семей, в частности царских, можно предполагать, что уже сам факт получения подобного воспитания свидетельствовал об определенной знатности. Тогда Edel, собственно, значило бы ‘выкормыш’, причем подразумевалось, что дети, воспитанные приемными родителями, могут быть только знатного происхождения. Этим может проясниться отношение, на которое указывают д.-в.-н. adal ‘племя’, англосакс. adelu ‘благородное происхождение’ и под. Разобщенные отзвуки доисторического обычая приобретают в рамках этой гипотезы исконное единство, а формальные соответствия подтверждают предполагаемое значение.

---

## Глава 9

---

### ЦАРЬ И НАРОД

---

*Резюме.* – Два гомеровских слова –  $\delta\eta\mu\acute{o}\varsigma$  (δηῆμος) и  $\lambda\alpha\acute{o}\varsigma$  (λαός) ‘народ’ – различаются по смыслу и происхождению.

$\Delta\eta\mu\acute{o}\varsigma$  обозначает одновременно и часть территории, и живущий на ней народ; это термин дорийского происхождения.

$\Lambda\alpha\acute{o}\varsigma$  – сообщество мужчин, военное сообщество, определяемое по отношению к его главе, «пастырю (народов)» ( $\rho\omicron\iota\mu\eta\tau\eta\nu$ ) или предводителю ( $\delta\rho\chi\alpha\mu\omicron\varsigma$ ) народов –  $\lambda\alpha\omicron\iota$ . У Гомера титул  $\rho\omicron\iota\mu\eta\tau\eta\nu$   $\lambda\alpha\acute{\omega}\nu$  получают фессалийские и фригийские герои; другие свидетельства – литературные и эпиграфические – подтверждают это распределение термина  $\lambda\alpha\acute{o}\varsigma$ , который должен с точки зрения греческого языка принадлежать к ахейскому слою, но который показывает также существование эолийско-фригийского сообщества, вероятно синхронного началу греческой литературной традиции, указания на которое в греческом эпосе не должны нас удивлять.

Определяя положение и характерные черты царской власти, необходимо обратить внимание на подчиненных этой власти людей, на «народ», и на различные его обозначения, когда царь выступает то господином, то наиболее непосредственным олицетворением народа.

У Гомера представлены два разных слова для «народа», каждое из которых заслуживает пристального рассмотрения:  $\delta\eta\mu\acute{o}\varsigma$  и  $\lambda\alpha\acute{o}\varsigma$ . Кроме того, известна метафора для царя «пастырь народов»:  $\rho\omicron\iota\mu\eta\tau\eta\nu$   $\lambda\alpha\acute{\omega}\nu$ . Что обозначает это выражение? Следует заметить, что  $\rho\omicron\iota\mu\eta\tau\eta\nu$ , так же как и лица, обозначенные некоторыми другими титулами, в том числе и имеющими больше политического смысла ( $\delta\rho\chi\alpha\mu\omicron\varsigma$ ,  $\kappa\omicron\iota\upsilon\alpha\nu\omicron\varsigma$ ,  $\kappa\omicron\omicron\sigma\mu\eta\tau\omega\rho$ ), никогда не царствует над  $\delta\eta\mu\acute{o}\varsigma$ , а лишь над  $\lambda\alpha\acute{o}\varsigma$ , в то время как  $\acute{\alpha}\nu\alpha\chi$ ,  $\acute{\alpha}\gamma\acute{o}\varsigma$  и иногда  $\delta\rho\chi\alpha\mu\omicron\varsigma$  царствуют только над «мужами» ( $\acute{\alpha}\nu\delta\rho\acute{\omega}\nu$ ).

Мы переводим по необходимости сходным образом  $\delta\eta\mu\acute{o}\varsigma$  и  $\lambda\alpha\acute{o}\varsigma$  как ‘народ’. Было бы интересно уточнить существующее различие между этими двумя понятиями – оно существенно.

$\Delta\eta\mu\acute{o}\varsigma$  – территориальное и одновременно политическое понятие – обозначает разом и часть земель, и населяющий их народ. «Народ» здесь следует понимать иначе, чем  $\acute{\epsilon}\theta\nu\omicron\varsigma$  (ἔθνος), уже потому, что слово  $\acute{\epsilon}\theta\nu\omicron\varsigma$  применяется не только к людям, но и к животным, пчелам – случаи, в которых  $\delta\eta\mu\acute{o}\varsigma$  никогда не употребляется. Кроме того,  $\acute{\epsilon}\theta\nu\omicron\varsigma$  образует такое выражение, как  $\acute{\epsilon}\theta\nu\omicron\varsigma$   $\lambda\alpha\acute{\omega}\nu$ ,  $\acute{\epsilon}\theta\nu\omicron\varsigma$   $\acute{\epsilon}\tau\alpha\iota\acute{\rho}\omega\nu$ , при описании расположения сил во время боя. Наконец, из гомеровских примеров следует, что  $\delta\eta\mu\acute{o}\varsigma$  – это общность людей, объединенных только общими социальными условиями, а не родственными узами и не принадлежностью политического характера.

Особенность термина  $\lambda\alpha\acute{o}\varsigma$  (термин одинаково частый и в единственном числе, и во множественном) состоит в том, что он обозначает личные связи группы людей с их главой. Это организация, свойственная древним военным сообществам, которую мы

уже констатировали у германцев и которая благодаря термину *λαός* встретилась и в древнем греческом обществе. *Λαοί* сопровождают главу и подчинены его командованию; они должны быть ему верны и послушны; они не были бы *λαοί*, если бы их не связывало с вождем взаимное согласие. За него они могут быть брошены в бой, случай, особенно нам известный, хотя, возможно, лишь благодаря эпическому характеру «Илиады». В любом случае *λαός* — это обозначение народа, когда он вооружен. Термин не относится ни к старикам, ни к детям, но лишь к мужчинам в расцвете сил. То есть *λαός* — это военное сообщество в отличие от *δῆμος* [1], а множественное число *λαοί* заставляет думать, что это сообщество включало многие подразделения.

Здесь следует более внимательно изучить условия, в которых употреблено выражение *ποικῆν λαῶν*. К кому прилагается такое определение, в каких обстоятельствах появляется оно в «Илиаде» и «Одиссее»? Как кажется, этот вопрос никогда еще не ставился.

Это выражение очень древнее, и (что указывает на степень его древности) оно употреблено сорок четыре раза в «Илиаде» при двенадцати в «Одиссее», где все примеры формульные: для автора «Одиссеи» они уже были пережитком.

Если попытаться расклассифицировать примеры и составить список действующих лиц, к которым применяется это выражение, можно прийти к любопытным и заставляющим задуматься утверждениям. Чаще всего выражение применяется к Агамемнону, а также к Ахиллу, Махаону, Ясону, к лапифу Дрианту и к Нестору. Это перечисление неисчерпывающее, но, как мы увидим, указанные персонажи составляют особую группу в ахейском мире.

Есть ли что-либо объединяющее этих персонажей? Это всё люди, чья родословная хорошо известна по восходящей линии. Поэт сообщает, откуда они происходят. Ахилл происходит из Фтии, из фессалийской Фтиотиды, Махаон — из Ифомы, местности в Фессалии, Ясон — из Иолка — фессалийской местности, откуда отправились в поход Аргонавты. Лапиф Дриант, как и все лапифы, происходит с севера Фессалии. Наконец, Нестор — царь Пилоса, но (как уже было замечено) некоторые особенности легенды, а также выражение *ἰππῶτα Νέστωρ* связывают его с фессалийским регионом.

Мы достигаем здесь наиболее древнего эпического слоя [2]. Не случайное совпадение, что некоторые из наиболее значительных «*ποικῆνες λαῶν*» происходят из Фессалии. Этот титул, ставший своего рода клише, распространился и на других ахейских царей, в том числе — на Агамемнона.

В противоположном лагере несколько человек также носят этот титул: Гектор, Биянор, Гипирон, Гиперенор, Агенор. Относительно них мы намного меньше осведомлены. Они принадлежат троянскому стану, и одни из них являются собственно троянцами, другие — фригийцами.

Вот как вырисовывается распределение выражения *ποικῆν λαῶν* в двух гомеровских группах — первой характерно фессалийской и во второй илио-фригийской.

Теперь вернемся к слову *λαός*, чтобы продолжить дальнейший анализ. Слово *λαός* не имеет соответствий вне греческого; тем самым мы не можем ни поместить его в индоевропейский словарь, ни осветить его предысторию. Однако и внутри самого греческого у него достаточно связей, чтобы провести углубленное исследование и получить несколько новых значений.

Важное историческое свидетельство, хотя и не прямое, относительно *λαός* передает Геродот (VII, 197) по поводу похода Ксеркса в Фессалию. Когда Ксеркс туда прибыл, в ахейском городе Алос проводники ему рассказали местную легенду о Зевсе Лапифском. Атамант вместе с Ино устроили заговор против Фрикса, и, чтобы его покарать, ахейцы издали указ, применявшийся к его потомкам. Старшему сыну под угрозой смерти запрещено проникать в пританей: если вошел, то выйдет оттуда, только чтобы быть принесенными в жертву. Эта любопытная история, как кажется, является отзвуком традиции обязательного посвящения старшего сына Зевсу Лапифскому.

Сообщая об этом запрете, Геродот говорит: ἔργεσθαι τοῦ λῆϊτον ‘запретить действие λῆϊτον’ — и добавляет следующую глоссу: λῆϊτον δὲ καλέουσι τὸ πρυτανήϊον οἱ Ἀχαιοί ‘Ахейцы зовут пританей leiton’.

Напомним, что действие происходит во фтиотийской Ахее. Слово λῆϊτον (ионизированное λάϊτον) согласуется с рядом форм, сохраненных в глоссариях и особенно у Гесихия: λάϊτον τὸ ἀρχεῖον ‘резиденция магистратов’, λάϊτων τῶν δημοσίων τόπων (то есть «публичное место», λῆϊτη, λῆϊτη ἱερεῖα ‘общественная жрица’, затем λειτοάρχαι, обозначение тех, кто осуществляет жертвоприношение, тех, кто занимает общественный пост, магистратов.

Другая глосса — важная тем, что нам известно ее происхождение, — представляет имя деятеля: λητήρες ἱεροὶ στεφανοφόροι Ἀθαμᾶνες, а легенда, сообщаемая Геродотом, касается сыновей и потомства Атаманта; слово λητήρ определенно происходит из языка атаманов, того самого народа, который имел Атаманта своим эпонимом. Другое имя деятеля — \*leitōr — засвидетельствовано отыменным глаголом λειτορεύω ‘исполнять должность, общественную обязанность’, который встречается исключительно в фессалийских надписях.

О чем говорят эти свидетельства? Исходное слово leiton отражает lā(w)iton, производное от lā(w)ós, обозначавшего у данного ахейского народа пританей, общественное здание. Уже по распространению цитированных слов видно, что эти традиции локализируются в Фессалии, в Аркадии, и больше нигде. Мы вправе сделать вывод, что lā(w)ós — это ахейское слово. Гарантами сообщаемой Геродотом легенды выступают ахейцы, уроженцы страны, которая в самой Греции сохраняет имя фтиотийской Ахеи. Этот регион можно рассматривать как эолийский вместе с Фессалией, частью Беотии, островов и Малой Азии. Эолийский диалект обнаруживает также несколько неясную, но реальную общность с гомеровским диалектом в том смысле, что в нем находят множество черт, свойственных эпическому языку. Но здесь этот термин дан как ахейский и отнесен к Атаманту, сыну Эола, прародителя эолийцев. Существует, таким образом, соответствие между исторической традицией и диалектным членением. Слово lā(w)ós должно относиться к ахейскому слою греческого языка, что, кажется, подтверждается ономастикой: lā(w)ós входит в состав очень многих имен собственных либо в качестве первого, либо в качестве второго элемента: с одной стороны, Λαο-μέδων, Λαο-κόων, с другой — Μενέλαος (Менелай) и все имена на -λάς; их значительное количество. Среди наиболее древних носителей этих имен мы находим большое число уроженцев эолийского региона. Следует пойти дальше. Слово lā(w)ós, или, что точнее, производное от него lā(w)ito-, упомянутое выше, обнаруживается в хорошо известном общегреческом композите, в котором оно уже таковым не ощущается, — это lēitourgós (ληι-, λειουργός) с абстрактным именем leitourgía (λειουργία) ‘литургия, общественная обязанность’, которое членится на \*lēito-werg-. Тем самым слово λῆϊτον, которое у Геродота еще дано как местное и сопровождается толкованием, послужило основой для обозначения установления, вошедшего в общий греческий язык. «Литургия» была, безусловно, общественной службой, сопровождавшейся расходами гражданина в пользу государства. Этот композит должен также быть эолийско-ахейского происхождения — он определенно сформирован в диалекте, где λῆϊτος было обычным словом для обозначения «общественного».

В других областях Греции, в дорийском ареале, это значение литургии выражено в Книде словом δαμοῦργος (dāmoûrgos). Эти два слова, λειτοῦργος и δαμοῦργος, точно соответствуют друг другу по значению, а само их различие поучительно: мы видим, что δᾶμος — это дорийская форма, которая соответствует эолийско-ахейской форме λα<sup>(F)</sup>ος (и \*lā(w)iton). Их исследование представляет как бы стратиграфию этих слов внутри греческого словаря.

Итак, уже у Гомера присутствуют два разных по своему происхождению понятия о

«народе», причем λαός следует отнести к ахейскому периоду, а с более поздним периодом дорийского нашествия следует связать слово δῆμος.

До сих пор, однако, мы рассмотрели лишь половину фактов. Титул ποιμήν λαῶν (poimēn laōn) в «Илиаде» дан не всем героям, а только троянцам. Также и среди лиц, носящих имена на -λαός, присутствуют люди малоазиатского происхождения, в том числе фригийцы. И мы действительно обнаруживаем это слово в самом фригийском, причем в обеих формах. Древние фригийские надписи [3] дают имя собственное Акеланолавос и слово lawaltaei [4] интерпретируемое как композит со значением 'народный кормилец (ср. лат. alo)', 'qui populum alit'. В любом случае нельзя сомневаться в том, что в первой части композита выступает lā(w)ós 'народ'.

Не следует удивляться тому, что часть словаря оказывается общей для греческого и для фригийского. Мы отличаем греков от фригийцев по лингвистическим и историческим соображениям. Однако правдоподобно, что сами греки больше чувствовали свое сходство с фригийцами, чем различия. У Гомера фригийский и троянский мир совершенно подобен греческому [5], и, как кажется, язык не препятствовал связям между ними. Герои спрашивают и — само собой — понимают друг друга. Они по очереди зывают к одним и тем же богам, у них одни установления, те же отношения гостеприимства, те же формы семьи. Они заключают между собой браки, путешествуют друг к другу. Для Гомера троянская война не противопоставляет греков варварам; это ссора в пределах единого мира [6], в то время как народ карийцев определен как «говорящий по-варварски».

Древние предания тесно связывают фригийский мир с фессалийским и эолийским. Фригийцы, Φρύγες, Βρύγες, считались выходцами из Фракии. Локализуемые в том же районе, что и атаманы, фригийцы и фракийцы, вероятно, являются осколком одной этнической группы. Неудивительно, что свидетельства об их общности и соседстве сохранились в эпической традиции.

Из того же репертуара титулов происходит и ὄρχαμος λαῶν. Форма ὄρχαμος восходит к глаголу ἄρχω 'начальствовать', причем начальное ο- представляет специфически эолийскую трактовку, сопоставимую с эолийской формой ὄν для предлога ἄνά.

В рамках этого общего этносоциального взгляда следует уточнить титул ποιμήν λαῶν. Мы достигаем той ступени древности, когда в социальной структуре, основанной на животноводстве, военное дело осуществляли «банды», подчиненные главарю. Не случайно, вероятно, что одно из самых древних свидетельств слова lāwós содержится в микенском существительном ga-wa-ke-ta = lāwāgetās 'воевода', ср. дор. λᾱγέτας 'предводитель народа' у Пиндара. Но «царская власть» вводит совершенно иную концепцию власти: власть — это власть вождя, пастыря<sup>1</sup>, как это мы и видим в иранском, хеттском и в гомеровском греческом.

<sup>1</sup> Ср. Benveniste 1962, 100.

### Глава 1

#### THÉMIS

*Резюме.* – Корень, общий для скр. *ḡta*, ир. *arta*, лат. *ars, artus, ḡtus*, означающий 'порядок как гармоническое соответствие всех частей некоего целого, не дает в индоевропейском производных слов с правовыми значениями.

'Закон' – скр. *dhamaṇ*, гр. *θέμις (thémis)* – это в буквальном смысле правило, установленное свыше (корень *\*dhē* 'устанавливать в бытии [о богах]'). Это правило определяет семейное право; таким образом, *θέμις* противостоит *δίκη (díke)* 'межсемейному праву'.

Структура общества, членение которого в его главных чертах определяется некоторой суммой базовых понятий, повсеместно основывается на нормах, конституирующих право. Всякое общество, даже самое примитивное, а тем более индоевропейское, которое далеко не примитивно (мы видим, что оно обладало развитым хозяйством и столь же богатой культурой), управляется правовыми принципами, затрагивающими как личность, так и материальные блага. Эти правила и нормы закрепляются в словаре.

Откуда нам известна правовая организация индоевропейского общества? Имеется ли какой-либо восходящий к эпохе его единства термин, означающий право? На поставленный таким образом вопрос, подразумевающий и распространенность понятия, и всю совокупность языков, казалось бы, следует ответить отрицательно. Существует множество слов для «права», но они являются специфическими в каждом из языков. Однако основные из этих терминов связаны с элементами общеиндоевропейского лексикона и могут свидетельствовать о правовой специализации, восходящей уже к индоевропейскому состоянию.

Нам следует параллельно рассмотреть происхождение исторически засвидетельствованных терминов и их эволюцию, в ходе которой отталкивающиеся от общих значений формы были индивидуализированы и закреплены как названия соответствующих установлений.

К индоевропейскому состоянию может быть отнесено очень важное понятие – «порядок». Оно представлено ведийским *ḡta*, иранским *arta* (авест. *aša* – результат обособленного фонетического развития). Таково исходное представление правового, а также религиозного и нравственного сознания индоевропейцев: «порядок», которому подчинены как устройство мира, движение светил, смена времен года и течение лет, так и отношения между богами и людьми и, наконец, сами человеческие отношения. Все, что касается человека или мира, находится во власти «Порядка». Таким образом, это – религиозная и нравственная основа всего общества; без этого принципа все возвратилось бы к хаосу.

Важность данного понятия подчеркнута большим числом образованных от него лексических форм. Тщетно было бы стараться перечислить подробно все производные

санскритского и иранского *ṛta* и *arta*, обнаруживаемые в общем лексиконе и ономастике. Индо-иранская древность термина подкрепляется к тому же морфологическими архаизмами: на санскрите ‘верный *ṛta*, нравственно совершенный’ передано через *ṛta-vaṇ*, в женском роде *ṛta-vaṇī*; то же в иранском – *artavaṇ*, *artavari*. Столь примечательное различие между мужской и женской суффиксальными формами, *-vaṇ*, *-vaṇī*, объясняется тем же чередованием, что и в древней гетероклитической флексии, оставившим след в парадигмах типа гр. *húdōr* (*ὕδωρ*), *húdatos* (*ὕδατος*), лат. *iter*, *itineris*.

Более того, в Авесте данное понятие персонифицировано: здесь обнаруживается некое божество Арта. Посредством суффикса абстрактных имен на *-tu-* в индо-иранском образована основа (вед. *ṛtu*, авест. *gatu*), обозначающая порядок, особенно применительно к временам года, календарным периодам, но также – правило, норму в широком смысле.

Все названные формы относятся к корню *ar-*, хорошо известному по множеству производных вне индо-иранских языков и примыкающему ко многим упомянутым формальным категориям. Он присутствует в греческом *aragísko* (*ἀραρίσκω*) ‘прилаживать, приспособливать, согласовывать’ (арм. *aṛneł* ‘делать’). С ним связаны многочисленные отыменные дериваты: на *-ti-*, лат. *ars*, *artis* ‘природная склонность, умение, талант’; на *-tu-*, лат. *artus* ‘сочленение, сустав’, а также (при другой форме корня) лат. *gītus* ‘установление, ритуал’, гр. *artús* (*ἀρτός*) (арм. *ard*, в генитиве *ardu* ‘установление’) и форма презенса *artúnō* (*ἀρτύνω*) ‘приводить в порядок, снаряжать’; на *\*-dhmo-*, гр. *arthmós* (*ἀρθμός*) ‘узы, связь’; на *\*-dhro-*, гр. *áarthron* (*ἀρθρον*) ‘сочленение, часть тела’ и т. п.

Повсюду все еще просматривается одно и то же значение: порядок, установление, взаимное приспособление частей внутри целого, – хотя различные производные и специализировались по-разному в зависимости от языка. Так проявляется, начиная с общеиндоевропейского состояния, понятие, охватывающее под различными лексическими вариантами религиозные, юридические, технические аспекты «Порядка». Но для каждой его области необходимы были различающиеся термины. Вот почему «право» получило точные способы выражения, которые нужно исследовать в их собственной сфере приложения.

Основные из них следующие.

Во-первых, в ведическом санскрите встречается *dharma-*, средний род *dharman*, подразумевающее ‘закон’, но непосредственно значащее ‘поддержание, положение’ (от *dhar-* ‘держат’) и в соответствующих случаях – ‘обычай, правило, навык’. Слово широко распространено в религии, философии, как и в праве, но только в пределах Индии.

Индо-иранскому *dhar* ‘твердо держать’ соответствует, возможно, лат. *firmus* с формантом *-t-* по типу *dharman*. ‘Закон’ здесь есть ‘то, что держит твердо, что установлено прочно’.

Другую ассоциацию отражает скр. *dhāman*, означающее ‘закон’, но также ‘сиденье’, ‘местонахождение’. Форма симметрична *dharman*, но происходит от *dhā-* ‘класть’, индоевропейское *\*dhē-* ‘класть, размещать, устанавливать’ – корень, давший лат. *facio* и гр. *τίθημι*. Нужно отметить, что *\*dhē-* значит ‘устанавливать творчески’, вводить в бытие, а не просто класть нечто на землю. Производное *dhāman* подразумевает, таким образом, ‘основание’, в равной мере относящееся к установленному, созданному и к месту, где нечто расположено, установлено; оно обозначает и область пространства, местоположение, и помещаемую в нем, явленную в мир вещь. Отсюда понятно и как *dhāman* обрело значение ‘закон’. Изначально ‘закон’ был ‘(об)основанием’, объектом созидания, обретающим тем самым бытие.

Эта концепция не ограничивается индо-иранскими языками. В других языках также обнаруживаются слова, восходящие к тому же корню и связанные с терминологией права. Их много, и весьма важных, в греческом. Прежде всего, это *θεσμός* (дор.

теδμός) — древняя форма с редупликацией \*dhedhmo- ‘законное установление, правило, норма’. Но самым примечательным является слово θέμις.

Форма θέμις близка к θέμεδλα (у Гомера θεμειλια), относящемуся к строительному делу и обозначающему ‘основание, фундамент’. Известно, что θέμις содержит архаическую флексию: встречающийся у Гомера генитив θέμιτος при множественном числе θέμιота, θέμιotes впоследствии был нормализован — генитив θέμιτος, аккузатив θέμιν. Речь идет, по-видимому, о древнем показателе среднего рода. Микенское ti-mi-to, с которым его сравнивали, пока еще ничего не дало для содержания и формы этого слова.

За исключением долготы гласного в корне, thémis точно соответствует авестийскому dāmi- с учетом формантов; а данное сближение существенно, поскольку суффиксальные образования на -mis по типу dūnamis (δύναμις) достаточно редки. Тем самым повышается вероятность того, что thémis — очень древнее слово и что оно претерпело изменения, направленные на нормализацию архаичной флексии.

Однако авест. dāmi- приобрело функцию действующего лица и означает ‘создатель, творец’. Если подыскать равнозначное соответствие к гр. thémis, то им будет производное среднего рода на -tan от того же индо-иранского корня — это dhātan ‘закон’, несомненно относящийся в пределах порядка, предписанного Митрой и Варуной, к установлениям, которые касаются дома и семьи. Это важная характеристика, поскольку она указывает на сферу приложения закона. Что же означает thémis? Существенно, что thémis относится к семейному праву и противостоит díkē (δίκη), которое есть межсеме́йное родовое право<sup>1</sup>.

Это необходимо подчеркнуть, ибо словари вовсе не учитывают данное различие. Более того, thémis считается имеющим божественное происхождение. Только такое осмысление позволяет понять внутреннее единство внешне самых различных проявлений слова. В эпосе thémis относится к установлению, предписывающему права и обязанности каждого при авторитете главы рода génos (γένος), будь то в повседневной жизни, в пределах дома или в исключительных обстоятельствах: помолвка, свадьба, сражение.

Thémis есть атрибут *басилея*, отмеченного божественным происхождением, а множественное число thémistes (θέμιotes) указывает на совокупность его предписаний, свод законов, идущих от бога, — неписаное право, собрание изречений, запретов, передаваемых оракулами, закрепляющих в сознании судьи (в роде он — глава семейства) то поведение, которого следует придерживаться всякий раз, когда речь идет о порядке в роду.

Специфический характер понятия обнаруживается даже в самых привычных контекстах. Рассмотрим простое выражение, которое обычно переводится ‘как следует’. Ср. Ил. 2, 72–73\*: «Прежде я сам, как и следует, их испытаю словами (hē thémis estín)». Агамемнон обращается здесь к «сынам ахейцев» в качестве *басилея*, ответственного за свое войско; он — его глава, он осуществляет порядок (thémis), предписывающий надлежащее поведение, обычай, которому нужно следовать. Сам thémis формулируется в установлениях — thémistes. В 16-й книге «Илиады» (ст. 387) читаем: «Зевс раздраженный, когда на преступных людей негодует,/ Кои на сонмах насильственно суд совершают неправный (thémistes)», т. е. на тех, кто во власти зла передает несправедливые установления.

Порой необходим контекст, чтобы оценить значение. Патрокл бросается в бой и одного за другим повергает всех своих противников; но ему уготована неожиданная смерть, о чем он не ведает, ибо сам Феб Аполлон в переодетом виде выступает ему

<sup>1</sup> История обоих терминов, их точные значения и отношения между ними исследованы в превосходной работе Гюстава Глоца (G l o t z 1904). См., в частности, с. 21.

\* Здесь и далее цитаты и перифразы Гомера приводятся в переводе Н. И. Гнедича. — Прим. перев.

навстречу: «Быстро по праху катясь, зазвучал под копытами коней / Медяный шлем... Прежде не сужено было (ou thémis êen) шлему сему знаменитому прахом земным оскверняться: / Он на прекрасном челе, на главе богомужней героя, он на Пелиде сиял, но Кронид соизволил, да Гектор / Оным украсит главу» (16, 794 сл.). Само выражение указывает, что в силу некоего божественного установления шлему, принадлежавшему Ахиллу, никогда не суждено было оскверниться прахом земным. Поскольку Ахилл – «богомужный герой» (anêr theîos – см. ст. 798), он из рода богов и даже его оружие обретает божественные привилегии.

Эту социальную организацию и царящий в ней thémis еще раз проясняет противоположное изображение страны киклопов, которое поэт набрасывает несколькими штрихами. Они, сообщает Гомер, беззаконники athémistes (ἀθέμιστες), у них нет ни права, ни общих советов; «Над женой и детьми безотчетно там каждый / Властвует, зная себя одного, о других не заботясь» (Од. 9, 106–115). Вот ярко показанный смысл thémis. Там, где нет рода génos (γένος), нет и закона thémis, нет «сходбищ народных». Каждая семья живет по собственным правилам themisteúei (θέμιστεύει). Киклопы – явные дикари.

Другой текст иллюстрирует соотношение обоих терминов – thémis и díkē – и подводит нас к исследованию второго из них.

Одиссей входит в дом Евмея, не узнавший им, и благодарит последнего за гостеприимство: «Зевса молю я и вечных богов, чтоб тебе ниспослали / Всякое благо...» Евмей отвечает: «Если бы, друг, кто и хуже тебя посетил нас, мы долг свой / Гостя почтить сохранили бы свято...» – закон не велит ему ou moi thémis ést' (οὐ μοι θέμις ἐστ') не почтить гостя, ибо «...Зевес к нам приводит / Нищих и странников» (14, 53 сл.).

Итак, странника принимают в дом в силу thémis – закона, исходящего от Зевса. Далее Евмей говорит о тираническом, капризном и грубом господстве новых хозяев: «Слишком уж щедрым быть нам не можно, рабам, в беспрестранном / Страхе живущим, понеже теперь господа молодые / Властвуют нами...» (14, 59–56); но такова díkē – судьба рабов. Употребление díkē в этом случае показывает, что оно выходит за пределы семьи и речь идет об отношениях между разными группами. Справедливость и право жестко ограничены той областью, где они бытуют.

Все в конечном счете доказывает, что эти thémis и thémistes не придуманы, не установлены произвольно теми, кто должен их применять, но имеют божественное происхождение. Так, Нестор обращается к Атриду: «Многих народов ты царь; и тебе вручил олимпиец / Скиптр и законы да суд (thémistes) и совет произносишь народу» (Ил. 9, 97). Царь, избранник Зевса, облечен двумя атрибутами: один материальный – скипетр, другой – знание законов (θέμιστες).

На другом конце, на самой скромной социальной ступени, свинопас Евмей также обращается к закону (θέμις), чтобы наилучшим образом чествовать гостя, посланного Зевсом. Повсюду утверждается это отношение между внутривидовым порядком (γένος) и предписаниями богов. А вне пределов гомеровской цивилизации индийское dhāman вновь обнаруживает точное соответствие θέμις: это домашний и семейный порядок, установленный божественной волей Митры и Варуны.

---

## Глава 2

### DÍKE

---

*Резюме.* – Лат. *dicō* и гр. *δικη* заставляют предположить существование формульного права, которым определяется, что должно делать в каждом конкретном случае. Судья – гомеровское *dikas-rólos* (*δικασπóλος*) – это тот, кто следит за соблюдением формульных установлений и имеет право изрекать (*dicit* ‘говорит’) соответствующее правило.

Содержание *θέμις* дополняет *δικη*. Первое указывает на право, действующее внутри семейной группы; второе – на право, регулирующее межсемейные отношения.

Сразу же можно отметить существенные различия в выражении этих понятий. Одно из них касается самого образования терминов. Выше было показано, что *θέμις* образовано от *\*dhē-* при помощи суффикса, имеющего индо-иранский эквивалент. Иначе обстоит дело с *δικη*, производным от корня *\*deik-* с показателем женского рода *-ā*; субстантивные соответствия слова восходят к основе без суффикса. Это корневые имена – скр. *diś* ‘направление, область’, лат. *\*dix*, сохранившееся в выражении *dicis causa* ‘для формы’.

Другое отличие *thémis* от *díkē* обнаруживает соответствующее распределение значений. В основе первого лежит корень со значением «класть, ставить, устанавливать». Содержание термина проявляется, таким образом, непосредственно, а его предписывающая роль связана с тем же концептом, представленным глагольными формами от того же корня. Напротив, во втором случае имеем корень, который прямо не проясняет смысла *díke* и даже в пределах греческого языка развивается по-разному в своих глагольных и в своих именных производных.

Речь идет о корне *\*deik-*, дающем, соответственно, скр. *diś-*, ир. *dis-*, лат. *dicō*, гр. *deiknumi* (*δείκνυμι*). Однако эти формы, столь точно соотносящиеся между собой, не совпадают по своим значениям, поскольку гр. *deiknumi* означает ‘указываю’, а лат. *dicō* – ‘говорю’. Следовательно, в ходе анализа необходимо вычленить значение, которое показало бы, что *díkē* могло иметь смысл ‘справедливость, правосудие’.

Если совпадение индо-иранского и греческого дает право рассматривать в качестве первичного по отношению к ‘говорить’ значение ‘указывать’, то из этого еще не следует, что переход от одного к другому может быть легко восстановлен. Уже отсюда возникает первая проблема.

Попробуем представить, как в древности мыслили себе понятие «указывать».

1) «Указывать» каким способом? Пальцем? Едва ли это так. Чаще подразумевается «указывать словом», речью. Это первое уточнение подтверждается многочисленными употреблениями *diś-* в индо-иранском вместо ‘обучать’, что возвращает нас к «указывать» (словом, а не жестом). Кроме того, имеется латинский композит, на котором надо остановить внимание, ибо здесь *\*deik-* связан с *iūs*: это *iu-dex* ‘судья’, где *\*deik-* обозначает речевой акт.

---

2) «Указывать» каким образом? Вскользь, в качестве примера? И не важно, кто вправе «указывать»?

Латинский композит *iudex* ‘судья’ предполагает факт авторитарного указания. Если оно не относится к устойчивым значениям гр. *δέικνυμι*, то объясняется это ослаблением корня \**deik-* в греческом. Вся история лат. *dicere* ‘говорить’ выявляет механизм власти: только судья вправе провозглашать справедливость — *dicere ius*. Такая связь обнаруживается в одном из итальянских наречий с заменой *ius* на *med-*: в оскском *med-diss* при латинизованном *meddix*, где *med-* родственно лат. *medeor* ‘лечить’, но и ‘предупреждать’. В оскском эквиваленте *iudex* термин для ‘права’ иной, но *dicere* остается неизменным.

К тому же можно напомнить латинскую формулу, где жрец обобщает все три действия, отправлять которые он был вправе лишь в определенные, предписанные календарем дни: *do, dico, addico* ‘предоставляю (права), произношу (приговоры), присуждаю’. Эта формула опирается на ‘давать’, на ‘возвещать (некие правила)’, на ‘присуждать’. Такое употребление и привело к частому использованию *dicere* ‘говорить’ в судебной речи: *diem dicere* ‘назначить суд, установить день, срок (для какого-либо дела)’ или *multam dicere* ‘наложить (на кого-либо) штраф’.

3) «Указывать», но на что? На нечто зримое, на реальную вещь? Это последний штрих в содержании \**deik-*: указывать на то, что должно иметь место, на нечто предписанное, например решением суда.

Приведенные замечания позволяют уточнить первоначальный смысл гр. *δίκη* в качестве термина права. Из сопоставления скр. *dis-* и лат. *dicis causā* видно, что \**dix* обнаруживает данную функцию в качестве нормативной; *dicis causa* означает ‘согласно заявленной формуле, или, как выражаемся мы, ‘...формальному заявлению’. Следовательно, \**dix* буквально можно было бы определить как ‘указание посредством непрерываемого слова на то, что должно иметь место’, то есть как правовой императив.

Такой императивный аспект *δίκη* подтверждается многими примерами. В описании щита Ахилла подробно изображена сцена суда (Ил. 18, 497 сл.). Тяжущиеся стоят перед судьями. Возбужденная толпа принимает сторону то одного, то другого. Оспаривается *ροινῆ* (*ποινή*) — цена крови, служащая «вирой за убийство». В центре собрания среди священного круга на тесаных камнях сидят старцы. Они встают один за другим и произносят свой суд. В круге перед ними лежат два таланта золота, для того из них, кто «справедливее право докажет» (*δίκην ἰθύντατα εἶποι* — см. строку 508).

Это *ροινῆ* (*ποινή*) типично для случаев составляющих компетенцию *δίκη* (*δίκη*) — межсемейного права. Гомеровские термины выявляют единую конструкцию для греческого и латыни: мы имеем *δίκην εἶπειν* ‘произносить *δίκη*’, подобное лат. *dicere*. Можно заметить, каким образом такой «показ» превращается в акт речи: греческий субстантив *δίκη* (*δίκη*) требует глагола ‘говорить’ (*εἶπειν*); в латинском сам глагол ‘показывать’ (\**deik-*) соскальзывает к значению ‘говорить’.

Обратимся наконец к прилагательному *ithús* (*ithúntata*) ‘прямой’ (о прямой линии). Данный образ дополняет вытекающее из \**deik-*: показывать, что должно делать, предписывать норму. Ибо не следует забывать, что *δίκη* — формула. Устанавливать справедливость — не значит совершать интеллектуальную операцию, вызывающую раздумья или споры. Сообщаются формулы, подходящие к конкретным ситуациям, и роль судьи в том, чтобы владеть ими и применять их. Этим объясняется одно из древних и редких наименований судьи — гомеровское *dikas-rólos* (*δικασ-πόλος*). Столь любопытное образование создано по типу *ai-rólos* (*αἰ-πόλος*) ‘козопас’, *bou-kólos* ‘волопас’ (где *-kólos* является вариантом *-rólos*), *oiōno-rólos* ‘тот, кто наблюдает за полетом птиц (и строит на этом свои предсказания)’. В качестве *dikas-rólos* судья есть ‘тот, кто соблюдает *δίκαι* (*δίκαι*)’. Мы имеем здесь соположения архаического типа с аккузативом множественно-

го числа на первом месте. Эти *dikaí* суть наследуемые формулы права, которые судья обязан хранить и применять.

Такое представление соответствует тому, что мы знаем о сводах законов у народов с традиционной культурой, о собраниях устных изречений, особенно затрагивающих отношения родства в семье, клане и племени.

Таков исходный пункт значений, обычно приписываемых *δίκη* ('обычай, 'способ бытия'), и в нем еще можно уловить смысл социального установления. Когда Одиссей, спустившись в преисподнюю, встречается с матерью и спрашивает, почему он не может ее обнять, — такова *δίκη* смертных, — отвечает она (*ἀλλ' ἀβτήν δίκη ἐστὶ βροτῶν* 'такова уж судьбина мертвых' (Од. 11, 218)). Это не 'способ бытия', но уже 'непреложное правило', 'формула, управляющая судьбой'. Тем самым осуществляется переход к адverbiallyному употреблению *δίην* 'подобно (чему-либо)', то есть 'согласно норме подобного рода существ'. На деле «обычная» норма есть обязательство по природе или по социальному соглашению.

Поэтому формула, определяющая способ предоставления прав, стала в греческом «правосудием» как таковым. Однако этическая норма *права*, как оно понимается нами, не отражается в *δίκη*. Слово постепенно освободилось от обстоятельств, при которых оно изрекалось, чтобы положить конец злоупотреблениям. Эта юридическая формула со временем становится обозначением самого права, когда к *δίκη* прибегают, дабы пресечь *βία* — силу. Таким образом, *δίκη* отождествляется с признаками права, а обладающий *δίκη* является *δίκαιος* 'справедливым'.

## Глава 3

### IUS И КЛЯТВА В РИМЕ

*Резюме.* – Параллельно *δίκη* латинское *ius*, которое переводится как ‘право’, имеет производную глагольную форму *iurare*, означающую ‘клясться, присягать’. Необычную на первый взгляд семантику производного слова проявляют два дополняющих друг друга свидетельства:

1) сравнение с авест. *уаош* и особая близость к глаголу *dico* (*ius dicere*, *iudex*) позволяют назвать *ius* «формулой согласия»;

2) некоторые тексты показывают, что в Риме клясться (*iurare*) означало произносить формулу, *ius iurandum* ‘клятву’ букв. ‘формулу, долженствующую быть сформулированной’ – тавтология, обнаруживающая, что было существенным в акте присягания; по сути, присягающий должен был слово в слово повторять указанную ему формулу: *adiurat in quae adactus est uerba* букв. ‘клянется в тех словах, к которым его привели’\*.

Другой латинский термин, связанный с практикой юрисдикции, *arbiter*, странным образом означает и свидетеля и судью, арбитра. Но тексты обнаруживают, что *arbiter* – это всегда невидимый свидетель, способный стать при неких известных юридических процедурах беспристрастным и независимым *iudex* ‘судьей’.

Анализ употреблений *δίκη* выявил, среди прочего, частые соответствия гр. *δίκη* и лат. *ius*. Оба термина, хотя они и различны по своему происхождению, входят в серию параллельных образований: *δίκη εἰπεῖν* сходно с *ius dicere*; *δικαίος* – с *iustus* и, наконец, при более условном сближении, *δικασπῶλος* – с *iudex*. Помимо того, мы выяснили, что *δίκη* в отличие от *θέμις* очерчивает человеческое право, противопоставленное божественному. И таким же образом *ius* противостоит тому, что римляне именовали *fas*.

Что же, собственно, означает *ius*? Здесь сохраняется странная неясность. Хорошо известно, что *ius* обозначает ‘право’. Но это словарное значение не проясняет для нас истинного содержания понятия. И если мы начнем выводить последнее из отношений между *ius* и его производным, то столкнемся с новой проблемой: глагольная форма от *ius* – это *iuro* ‘присягаю, клянусь’. Как могло имя разойтись с однокоренным глаголом семантически столь уникальным образом? На первый взгляд между «правом» и «присягать» существует недоступное объяснению расстояние. Однако формальная связь между *ius* и *iurare* несомненна, поскольку «присяга, клятва» называется *ius iurandum*. Что стоит за этим выражением и почему в нем присутствует форма причастия будущего времени *iurandum*? Наконец, каково отношение между *ius* и *iuro*?

В словаре Эрну–Мейе выражение *ius iurare*, означающее ‘произносить священную формулу обязательства’, к сожалению, приведено без указания источника. Насколько нам известно, подобный оборот не встречается. Мы располагаем от него лишь результирующей формулой *ius iurandum*, позволяющей допустить разрыв между *ius* и *iuro*. Связь существительного с глаголом становится понятной только при обращении к предыдущей фазе, к историческому состоянию языка, что требует привлечения этимологии.

\* Ср. русск. *привести к присяге*. – Прим. ред.

Соответствия *ius* точно установлены, но они обнаруживают разные значения. Несомненно, что кельтская форма, давшая ирландское прилагательное *huisse* < \**yustiyos*, означает 'справедливый, правый'; в ней можно распознать лат. *iustus* 'справедливый, законный', отличающееся лишь суффиксом. Но коль скоро мы затрагиваем одно только производное, а исходное кельтское существительное нам неизвестно, то это сравнение ни о чем не говорит. Соответствия лат. *ius* представлены в индо-иранском: вед. *yoḥ*, авест. *yaōš*, обнаруживающие ту же форму.

Однако вед. *yoḥ* значит 'благосостояние, процветание', авест. *yaōš* 'очищение'. Сколь бы ни были сходны эти формы, столь же разнятся и вызывают сомнения их значения. Тем не менее здесь обнаруживается одно из существенных соответствий в индо-иранском и итало-кельтском лексиконе, которое засвидетельствовано только в этих двух крайних точках индоевропейского мира. Должно быть, смысл *yoḥ* — 'счастье, здоровье'. Слово представлено лишь в выражениях, где оно сочетается в *śam*, будь то цельно-оформленное *śamyoḥ*, будь то *śamca yośca* — в пожелании 'счастья и здоровья' в составе соответствующих формул типа следующей: «Да сможем мы достичь под твоим водительством, о Рудра, счастья и процветания, которых Ману достиг своими приношениями!» (R. V. 1, 114, 2).

Иранские языки в свою очередь сохранили *yaōš* только в составе формул, где слово сочетается с глаголом *dā-* 'класть, ставить', 'заставить вернуть', образуя при этом новый глагол *yaōždā-* 'очищать'. Это древний композит, сопоставимый с лат. *credo*. К авестийскому глаголу *yaōždā* восходит множество производных: имя деятеля *yaozdatar-* 'тот, чья обязанность очищать', абстрактное имя *yaōždāti-* 'очищение' и т. п. Чтобы восстановить на их основе конкретный смысл слова *yaōš*, в самостоятельном употреблении не засвидетельствованного, вернемся к *yaōždā-* букв. 'устанавливать *yaōš*', в значении 'устанавливать согласно предписаниям; приводить в состояние, требуемое культом'. Речь идет об условии жертвоприношения: приносящий жертву обязан сделать ритуально приемлемым то, что жертвуется. Таким образом, мы имеем здесь одно из основных выражений религиозного словаря. Всякое действие должно быть ритуально совершенным, а объект жертвоприношения сам по себе не должен иметь изъяна. Подобного рода ритуальная целостность — условие, подразумеваемое *yaōždā-*. Тогда становится понятнее вед. *yoḥ*: это не 'счастье' как радостное ликование, но состояние целостности, физического совершенства, над которым не властны несчастья или болезнь.

Здесь необходимо обратить внимание на различное употребление \**yaus* в индийском и иранском. Вед. *yoḥ* — формула пожелания: слово, адресованное кому-то с тем, чтобы ему были ниспосланы процветание и совершенство. Поэтому *yoḥ* и действительно как пожелание. Авест. *yaōš* функционирует в иных условиях. Здесь само сочетание *yaōš* и *dā-* 'класть, делать' показывает, что первый элемент обозначает состояние, которое предстоит достичь, а не слово, которое необходимо изречь. Итак, с одной стороны, значением \**yaus* является то, 'что должно сделать', с другой — 'что должно сказать'. Данное различие играет важную роль в передаче правовых и ритуальных норм, где «дело» нередко заключается в «слове».

Благодаря иранскому и ведийскому мы наблюдаем доисторию латинского *ius*. Индоевропейское \**yous* обозначает 'состояние регулярности, нормальности, достигнутое по ритуальным правилам'. В латыни это состояние отмечено тем двойственным статусом, который был выявлен на индо-иранском материале. Содержание слова *ius* допускает оба этих смысла. В первом подчеркнут факт ситуативного соответствия, описываемого производной формой *iustus* в юридических формулах: *iustae nuptiae* 'законный брак', *iusta uxor* 'законная супруга', то есть «в соответствии с состоянием *ius*». Другой смысл обнаруживает выражение *ius dicere*. Здесь *ius* обозначает «формулу нормального состояния», предписывающую то, чему необходимо соответствовать. Таково основание понятия «право» в Древнем Риме.

Имеются основания считать, что *ius* является собственно *формулой*, а не абстрактным понятием; *iura* — это собрание правовых изречений. Ср. у Плавта: *omnium legum atque iurum fictor* (Epidicus, 522–523) ‘всех законов, а также речений создатель’. Эти *iura* подобны *dīkai* (*δίκαί*) или *thémistes* (*θέμιστες*) — они являются формулами, утверждающими решения власти. И повсюду, где эти термины взяты в их строгом смысле, обнаруживается как для *δίκαί* и *θέμιστες*, так и для *ius* и *iura* значение фиксированного текста, закрепленной формулы, употребление которой является привилегией определенных лиц, отдельных семейств, известных сословий. Сам тип этих *iura* представлен древнейшим в Риме кодексом, законами XII Таблиц, составленных изначально из сентенций, формулирующих состояние *ius* и возглашающих: *ita ius esto* ‘так закону быть!’. Такова область слова, представленного терминами, смысл которых совпадает: лат. *iu-dex*, оск. *med-diss*, гр. *δίκασ-πóλος* (и *δίκασ εἰπέῖν*) и герм. *eo-sago* ‘тот, кто изрекает правило’, ‘судия’.

Не деяние, но *изречение* постоянно выступает как составляющая «права»: *ius* и *dicere*, *iu-dex* открывают нам эту устойчивую связь. Наряду с *ius* глагол *dicere* управляет такими юридическими формулами, как *multam (dicere)* ‘штраф’, *diem (dicere)* ‘день судебного заседания’. Все они выявляют ту же непрекаемость и выражены одними и теми же оборотами. Именно из этого акта речи — *ius dicere* — развивается вся терминология юридической деятельности: *iudex*, *iudicare*, *iudicium*, *iuris-dictio* и т. д.

Значение *ius* определяется здесь как выражение сущности ‘права’, но его нельзя сразу же установить из отношения между данным понятием и смыслом, приобретенным непосредственно образованным от него глаголом *iurare*. Предложенное нами толкование подвергается, таким образом, испытанию. Если оно верно, то это должно помочь выяснению связей между *ius* и *iurare*. Данное единичное производное указывает нам новое направление и открывает следующую главу права. Можно ли обнаружить связь между понятиями «право» и «присяга» помимо латыни? Необходимо обследовать с этой точки зрения другие языки индоевропейского круга. Сразу же можно сказать, что мы получим отрицательный результат, но, по крайней мере, этим будет выявлена оригинальность латинского словоупотребления.

Нам известно единственное соответствие, подтверждающее существование индоевропейского глагола с общим понятием «присягать». Оно представлено скр. *am-‘клясться’*, засвидетельствованным, в частности, императивом *amī-ṣva* ‘присягай!’, и гр. *ὀπιμι* (*ὀπιμι*) с тем же значением. Соответствие охватывает только два этих термина. Во всяком случае, оно является точным и строгим как по форме, так и по содержанию. Трудно сказать, существовал ли индийский глагол *am-* в иранских языках, но и этого изолированного пережитка достаточно, чтобы засвидетельствовать общность выражения.

В греческом наблюдается асимметрия имени и глагола: ‘клятва’ передается другим словом: *hórkos* (*ὄρκος*). Оно увязывалось с греческим же *hékros* (*ἔρκος*) ‘ограда’ — правда, толкование при этом остается смутным и малоудовлетворительным: клятва объясняется как запрет или принуждение, установленное по собственному желанию. Во всяком случае, это отнюдь не индоевропейское соответствие, а только результат вторичного развития (см. гл. 8).

Для глагола ‘клясться’ мы обнаруживаем отныне только формы, ограниченные двумя или даже одним языком.

Персы клянутся словами *sōgand xurdan* букв. ‘есть, вкушать *sōgand*’, ср.-перс. *sōkand* x<sup>v</sup>ar-. Это *sōkand* восходит к др.-авест. *saokanta* ‘страдание’. Т. е. «клясться» означает ‘глотать страдания’. Данное выражение нужно понимать буквально. Клятва заключалась в ордалии (божьем суде), в принятии мучений, чем и проверялась честность испытуемого.

В оскском для 'клясться' известен глагол *deiuatuns* 'да присягнут они!'. Его основа *deiuā-* соответствует тому, что дало бы лат. \**diuare* букв. 'призывать богов в свидетели' — изречение понятное, но латинскому языку чуждое.

В других индоевропейских ареалах акт клятвы называется сообразно со способами присягания: ирл. *tong* соответствует лат. *tango* 'трогаю, прикасаюсь'; точно так же ст.-слав. *prisęgati\**, наряду с *prisęgnōti*, этимологически восходит к «прикоснуться». Изначально скр. *ap-* означало 'хватать, брать'. Такое соответствие объясняется обычаем при клятве прикасаться к тому предмету или лицу, которому присягали; ибо клясться кем-то или чем-то значит вызвать небесное проклятие на это лицо или предмет в случае лживой присяги.

И еще одно выражение объединяет кельтский с германским: ирл. *oeth*, готск. *aifþ* при нем. *Eid*, англ. *oath* 'клятва, присяга'. Эта форма в буквальном смысле представляет собой отглагольное существительное от корня 'идти'. Его отражением является также нем. *Eidegang* букв. 'хождение к присяге', т. е. к месту принятия присяги, — пережиток очень древнего обычая. Торжественная клятва включала несколько действий, одним из которых было шествие к месту присяги. К присяге «шли»: лат. *ire in sacramentum* 'идти к присяге', русск. (уст.) *идти на роту\*\** (см. гл. 8).

Таким образом, мы найдем почти столько же способов выражения, сколько имеем языков. Только греческий и санскрит обладают глаголом, восходящим к индоевропейской эпохе. Следовательно, вне латинского языка нет ни единой параллели, которая могла бы прояснить переход от *ius* к *iurare*. Необходимо вновь обратиться к самому языку, чтобы понять, чем было порождено данное слово. Как присягали в римском мире? Целый ряд четких свидетельств дает представление о том, как принимали присягу, и позволяет понять, как *ius* могло стать *iurare*. Обратимся сначала к сцене из пьесы «*Rudens*» Плавта (ст. 1331 сл.). Грип и Лабрак, стремясь обмануть друг друга, заключают соглашение, Грип хочет заставить Лабрака поклясться: (ст. 1333) *Gr. Tange agam hanc Veneris. La. Tango...* 'Прикоснись к алтарю Венеры. — Прикоснулся. — Теперь ты поклянешься Венерой. — В чем мне клясться? — В том, что я скажу'. (1335) *La. Praei uerbis quidis...* 'Диктуй мне, что ты хочешь сказать... — Держись за алтарь. — Я держусь'. Затем следует текст клятвы, сформулированной Грипом, которую Лабрак должен повторять.

Таков в комическом изложении обычай присяги у римлян. Зачинщик, побуждающий другого клясться, должен *praei uerbis* 'предшествовать словами' — первым произнести текст, который присягающий обязан повторять дословно, прикасаясь к какому-либо священному объекту: эта-то часть обряда и была основной.

Торжественность обычая подтверждается Авлом Геллием (N. A., II, 24): городским магистратам велено принести присягу «*apud consules, uerbis conceptis*» — они клянутся, под руководством консулов «в установленных выражениях» — согласно формуле, которую воспроизводят слово за слово.

В своем «Панегирике императору Траяну» (гл. 64) Плиний восхваляет тщательность, с которой Траян соблюдает все установленные обычаем формы. Траян собирается принести клятву перед консулами, хотя он мог удовольствоваться тем, чтобы требовать клятвы от других: «Вот уже прошла торжественная часть комиций... как вдруг ты, ко всеобщему удивлению, стал подниматься к креслу консула и позволил потребовать от себя той присяги (*adigendum te praebes in uerba...*), которая известна импера-

\* Такой формы несовершенного вида словари ст.-слав. языка не фиксируют (по-видимому, Э. Бенвенист ошибочно привел здесь форму русск. яз. *присягать*); в ст.-слав. известно *prisęzati* 'клясться', в др.-русс. *присязати* 'прикасаться'. — Прим. ред.

\*\* *Рота* 'клятва, присяга', родственно др.-инд. *vratām* 'правило, заповедь, закон, обет' (Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. 3. М.: Прогресс, 1971, с. 507). — Прим. перев.

торам только потому, что они требуют ее от других»\*. И заслуга императора в том, что он сам идет к присяге. Затем консул, который сидит перед стоящим Траяном, произносит слова клятвы, *praeiuit iusiurandum*, «а император повторял слова выразительно и ясно и обрекал в них себя самого и весь свой дом на гнев богов», если он нарушит свою присягу. И он присягал «в присутствии богов (*attendentibus diis*)» «перед лицом тех, которым надлежит принести такую же присягу (*obseruantibus his quibus idem iurandum est*)» (гл. 65).

То же выражение несколько раз встречается у Тита Ливия: «Брут... заставил граждан присягнуть, что они никого не потерпят в Риме царем (*Brutus ... populum ... iureiurando adigit neminem Romae passuros regnare*)» (II, 1, 9)\*\*. Тит Манлий «...грозит пронзить трибуна на месте, если тот не поклянется за ним слово в слово (*nisi, in que ipse concepisset uerba, iuraret*)», и оробевший трибун «повторяет за ним клятвенные слова (*adiurat, in quae adactus est uerba*)» (VII, 5, 5)\*.

Вспомним еще хорошо известный эпизод, когда Ганнибал, еще ребенка подведенный к алтарю, касается его и клянется, что, как только сможет, он станет врагом римского народа: *tactis sacris, iureiurando adactum* (XXI, 1, 4). Глагол *adigere* вполне подходит, чтобы сказать 'привести кого-либо к присяге', ибо присягающий лишь повторяет слова, которые ему велят. Тацит (*Hist. I, 37*) говорит о полководце, заставляющем свои легионы приносить слова присяги: *sacramento adigit*. Таковы ритуальные формы произносимой клятвы (*ius iurandum*): *praeire uerbis, uerbis conceptis; adigere in iusiurandum*.

Таким образом, *iurare* не означает того, что мы сами вкладываем в слово «присягать», то есть торжественно принимать на себя некие обязательства, призывая бога в свидетели. Сама клятва, обязательство, именуется *sacramentum* — термин, сохранившийся в романских языках и давший фр. *serment*. В Риме *sacramentum* очень рано стало обозначать солдатскую присягу. Следовательно, здесь усматриваются два значения: *sacramentum* как факт подчинения себя воле божества и призыва мести с его стороны, если будет преступлена клятва; и *iurare* как повторение произносимой формулы. Принятие присяги предполагает двух участников: того, кто *praeit uerbis*, кто прежде изрекает клятву (*ius*), и того, кто собственно клянется (*iurat*), кто воспроизводит формулу, которая называется *ius iurandum* 'клятва' букв. 'формула, подлежащая формулировке', которую следует повторять, после того как ее огласило лицо, принимающее присягу (*qui praeit*), которая освященными словами устанавливает текст обязательства.

Итак, возвратимся к буквальному анализу *iurare*. Отталкиваясь от *ius* — формулы, закрепляющей норму, — модель, значение слова можно определить как 'изрекать *ius*', а это *ius* должно быть оглашено *in uerba alicuius qui praeit* 'словами, сказанными тем, кто первым их произносит'. Именно эта обязательная связь заключает императивность *ius iurandum*. Выражения «*adigere in uerba*», «*iurare in uerba magistri*» указывают на принудительный характер слов, которые должен воспроизвести присягающий.

В результате проведенного анализа мы обнаружили в *iurare* подтверждение тому, что нам прежде дало исследование самого *ius*, — оно обозначает формулу. Данная формула предписывает поведение, которого присягающий будет придерживаться, и правило, которому он подчинится. Но *ius iurandum* указывает на природу деяния и на торжественный характер манеры изложения, а не на саму клятву — ее текст.

\* Цит. по пер. В. С. Соколова (Письма Плиния Младшего. Кн. I–X (Изд. подготовили М. Е. Сергеенко, А. И. Доватур). М., 1983). — Прим. перев.

\*\* Цит. по пер. Н. А. Поздняковой (Тит Ливий. История Рима от основания города. (Ред. переводов М. Л. Гаспарова и Г. С. Кнабе). М., 1989, т. I. — Прим. перев.

\*\*\* Цит. по пер. Н. В. Брагинской (Тит Ливий. История Рима от основания города). — Прим. перев.

Восстанавливая всю полноту содержания *ius* в том виде, как оно могло быть определено на основании этимологических соответствий и латинских производных слов, мы выходим за рамки «права». Смысл слова восходит не столько к моральным, сколько, и прежде всего, к религиозным представлениям: индоевропейская идея подчинения правилу, условиям, которые надлежит выполнять, чтобы соответствующий объект (предмет или лицо) воспринимался как благополучный, чтобы он отвечал своему назначению и был действенным: вед. *уоḥ*, авест. *уаоžдā* отражают это значение. Кроме того, для латинского мы отметили опосредованную *iugare* связь между *ius* и *sacramentum*. Итак, религиозные корни права и устная форма четко прослеживаются в основных его терминах.

К семантическому семейству *iudex* можно добавить термин совершенно иного характера, появляющийся только в латыни и имеющий соответствие в умбском: это *arbiter* (умбр. *arputrati* = лат. *arbitratu*), также обозначающий 'судью'. Названия *iudex* и *arbiter* тесно связаны между собой и часто заменяют друг друга. При этом второе из них более терминологично, чем первое. Арбитр – особый судья. Речь идет не столько об этимологии, сколько о собственном смысле слова. *Arbiter* имеет два разных значения: с одной стороны, это свидетель, тот, кто присутствует при чем-то; с другой – арбитр, разрешающий спор между двумя сторонами в силу законной власти.

Как же свидетель мог стать «судьей-арбитром», «тем, кто решает» спор двух сторон? В словаре Эрну–Мейе приводятся, соответственно, оба смысла, но без попытки их объединить. В словаре Вальде–Гофманна предполагается, что первичным значением слова было: «тот, кто в качестве незаинтересованного свидетеля разрешает тяжбу». Однако решение объединить два различных смысла в одну дефиницию остается произвольным.

В этом случае также необходимо рассмотреть соответствующие словоупотребления. Они сразу же обнаруживают, что переводы *arbiter* как 'свидетель' не дает точного представления о значении слова.

Вот несколько примеров из Плавта, у которого встречаются самые ранние и наиболее показательные примеры:  
*Capt.*, 219:

*Secede huc nunciam si uidetur, procul,  
ne arbitri dicta nostra arbitrari queant*  
'Ну, скорей отойдем вот сюда, в уголок,  
чтоб никто (*arbitri*) наших слов, наших дел не прознал (*arbitrari*)\*.

*Merc.*, 1005:

*Eamus intro, non utibilest hic locus factis tuis  
dum memoramus, arbitri ut sint, qui praetereant per uias*  
'Войдем (в дом); не подобает здесь твое поведение обсуждать,  
ибо имеются свидетели (*arbitri*), проходящие по улице'.

*Miles*, 158:

*Mihi quidem iam arbitri uicini sunt, meae quid fiat domi.  
Ita per impluuium intro spectant*  
'К нам теперь глядят соседи (*arbitri*), видят, что мы делаем.  
В водоем мой так и смотрят\*\*

\* Пер. Я. М. Боровского (Тит Макций Плавт. Избранные комедии. М., 1967). – Прим. перев.

Miles, 1137:

Sequimini; simil circumscipite ne quis adsit *arbiter*

‘Ну, за мной! Поглядывай, нет ли посторонних (*arbitri*) тут’\*.

Приведенные отрывки четко показывают разницу между *arbiter* ‘наблюдатель, свидетель’ и *testis* ‘свидетель, очевидец’: *testis* у всех на виду; *arbiter* видит и слышит все, сам оставаясь невидимым. Персонаж «Хвастливого воина» (ст. 1137) говорит об этом ясно: если не принять предосторожностей, все будет происходить на глазах у свидетелей (*arbitri*) без ведома самих действующих лиц. В судебной практике никогда не привлекают арбитра в качестве свидетеля, дающего показания, потому что термин имплицитно идею незримого наблюдателя.

Глагол *arbitrari* ‘быть свидетелем’ указывает на то же условие. Одного из персонажей «Пьесы о кубышке» Плавта «посылают выведать» (*speculatum misit me*), что происходит. «Я усядусь здесь, никем не замеченный», и «отсюда я смогу и туда и сюда поглядывать, что они делают» (*hinc ego et huc et illuc potero quid agant arbitrari*) (ст. 607); другими словами, персонаж может наблюдать все, что происходит вокруг, оставаясь при этом незамеченным.

Как тогда разъясняется значение *arbiter* ‘судья’? Как незримый свидетель – *arbiter* – может стать верховным судьей?

Необходимо вспомнить, что, по самому древнему толкованию, *iudex* ‘судья’ именуются все официальные лица, обязанные выносить постановление о тяжбе согласно приговору. В принципе это царь, консул, всякий обладающий всей полнотой власти. Но в практических целях эта власть делегирована частному судье, который в зависимости от ситуации зовется *iudex* ‘судья’, или *iudex privatus* ‘частный судья’, или *iudex selectus* ‘избранный судья’, или же *arbiter* ‘верховный судья’, ‘арбитр’. Последний обладает суверенным правом суждения во всех случаях, не предусмотренных законом. Действительно, существует некое *legis actio* ‘действие’ для случаев, не учтенных законодательством, и стороны подавали в таких случаях следующее ходатайство: *iudicem arbitrumque postulo uti des* ‘судью или арбитра спрашиваю...’. Древность этого значения слова засвидетельствована еще в XII Таблицах, где читаем: *praetor arbitros tres dato* ‘пусть (в таких случаях) претор даст трех арбитров’. Арбитр характеризуется сферой власти, которую Фест определяет так: *...pontifex maximus, quod iudex et arbiter habetur rerum diuinam humanamque* – и в другом месте: *arbiter dicitur iudex quod totius rei habeat arbitrium* ‘судья называется арбитром, поскольку он решает все дела’. И впрямь, арбитр решает не по формулировкам закона, но по собственному разумению и во имя справедливости. На деле *arbiter* – это *iudex*, который выступает в качестве арбитра; он судит, приходя между сторонами как бы со стороны, как человек, который, присутствуя незримо, может судить о деле свободно, независимо от всех прецедентов и от обстоятельств. Эта связь с первичным значением ‘свидетель, не являющийся третьим (в деле)’ позволяет понять специализацию значения слова *arbiter* в юридическом языке.

Исходя из этого, глагол *arbitrari* расширяет свое употребление и обретает смысл *aestimare* ‘оценивать’, беспристрастно определять стоимость какой-либо вещи. Это частное значение связано также с особым словоупотреблением, связанным с самой функцией арбитра: *arbitrium litis aestimandae*, высшей властью оценивать стоимость спорного имущества, устанавливать наказание, возмещение ущерба, штраф: отсюда и более широкое значение ‘устанавливать стоимость какой-либо вещи’.

Всегда, когда устанавливается специальное значение термина, уместно искать объяснение соответствующих значений в той самой области, к которой термин принадлежит, но лишь после того, как установлен его первоначальный смысл. В более широком плане только так могут быть вычленены конкретные значения понятий, составляющих словарь социальных терминов.

\* Пер. А. Артюшкова (Тит Макций Плавт. Избранные комедии). – Прим. перев.

## Глава 4

### \*МЕД- И ПОНЯТИЕ МЕРЫ

*Резюме.* – В историческую эпоху корень \*med- соотносится с самыми разнообразными значениями – ‘править’, ‘думать’, ‘заботиться’, ‘отмерять’. Исходное же значение этого корня не вычленивается ни в результате сведения к некоему расплывчатому общему смыслу, ни в результате суммирования разнородных исторически засвидетельствованных значений. Его можно было бы определить как «мера» – не в смысле измерения, но в качестве умеренности (лат. *modus* ‘мера’, *modestus* ‘умеренный, благоразумный’), способной обеспечить или восстановить порядок в больном теле (лат. *medeor* ‘лечить, врачевать’, *medicus* ‘лекарь’), в мире (гомеровское *Zeûs (Idēthen) medéōn* (*Ζεὺς (Ἰδῆθεν) μεδέων*) ‘Зевс обуздывающий’), в человеческих делах особой важности, таких, как война, или обыденных, таких, как еда. Наконец, человек, ведающий меру (гомеровское *mēdea eidōs* (*μήδεα εἰδώς*)), – это не мыслитель, не философ. Он один из «полководцев и усмирителей» (гомеровское *hēgētores ēdē médontes*), которые во всех обстоятельствах способны принять необходимые испытанные меры. Таким образом, \*med- принадлежит к тому же регистру понятий, что и *ius* и *díkē* (*δίκη*), – это правило, но правило не ‘справедливости, правосудия’, а ‘порядка’, которое в силу своих обязанностей устанавливает должностное лицо – ‘представитель порядка’ (фр. *le magistrat modérateur*)<sup>4</sup> оск. *med-diss* (ср. лат. *iu-dex*).

Как неоднократно отмечалось выше, сопредельные диалекты могут разойтись в выражении основных понятий. Именно это и произошло с *iudex* ‘судья’, образовавшимся в латыни.

Нигде более не обнаруживаются сопоставимые с ним формы. В значении «право» *ius* неизвестен не только в индоевропейских языках, но и в пределах италийских языков, где это понятие передается другой основой. Говоря о лат. *iudex*, мы уже приводили латинизированную оскскую форму *med-dix* с тем же значением: это высшее должностное лицо, наделенное, помимо судебных функций, властью над обществом. На базе другого корня оскский образовал композит, аналогичный лат. *iu-dex*. Исходная форма *meddiss* не является в оскском изолированной. Несмотря на скудность сведений об этом языке, мы располагаем рядом ее производных. Это *meddikfai* ‘in iudicio’, *medicatinom* (аккузатив ед. ч.) ‘iudicationem’, *medicim* ‘iudicium’ и, наконец, непосредственно опирающееся на *meddix* слово *meddixud* (аблатив) ‘iudicio’.

В некоторых других италийских языках, от которых сохранились лишь редкие и краткие надписи (у пелигнов, вольсков), *meddix* также употребительно.

Существительное *med-*, первый элемент оскского композита, появляется в умбромском в виде *mers\**, который переводят как *ius* ‘право, справедливость’ или *fas* ‘естественное право, веление неба’, а также в производном *mersto-* ‘iustus’.

Корень \*med-, выступающий здесь вместо *ius*, известен латыни. Он представлен словообразовательным гнездом *medeor* (*medeo*) ‘лечить, врачевать’ (‘исцеляю’), куда

\* В латинизированной записи. – Прим. перев.

входит и форма так называемого фреквентативного презенса *meditor* 'обдумывать, размышлять'. В итальянском она дала новое выражение для понятия «право», смысл которого нам предстоит проанализировать и уточнить.

На первый взгляд, исходя из лат. *medeor* 'исцелять', невозможно вывести термин, описывающий практику исполнения должности. Но варьирование значений \**med-* еще шире, и они должны быть рассмотрены во всей своей совокупности. Начать нужно с перечисления форм, каждая из которых обладает своим особым значением, чтобы потом определить, как все эти значения разошлись и какое из них можно считать исходным.

Лат. *medeo* (*medeor*) имеет производное имя *medicus* 'лекарь', в свою очередь давшее многочисленную группу слов, таких, как *medicare* (*medicari*), *medicatio* 'лечение', *medicina* 'медицина', *medicamentum* 'лекарство', а также *remedium* 'лекарство'. Значение *med-* предстает как вполне определившееся. Этот медицинский смысл, как ни странно, соотносится с тем, что отмечается в иранских языках: авест. *vi-mad* 'медицина' (с префиксом *vi-*, подчеркивающим идею устранения расстройства). Напротив, ирл. глагол *mídiur* (с флексией среднего залога, как и лат. *medeor*) означает 'я сужу', а с префиксом *con-* дает *con-midathar* 'он осуществляет власть, имеет силу, господствует'. Это кельтское отражение \**med-* представлено также абстрактным производным *mess* (< \**med-tu*) 'суд, судебное следствие' (лат. *iudicium*). Здесь мы приближаемся к пониманию смысла оскского слова.

Однако мы отходим от него при обращении к греческим формам, не только многочисленным, но и включающим лексикализованное *médomai* (*μέδομαι*) 'заботиться о чем-либо (ком-либо)', не засвидетельствованное в презенсе активного склонения, хотя и отмечено причастие настоящего времени *médon* (*μέδων*) (гомеровское *medéōn* (*μεδέων*) 'вождь, полководец'). От этих форм неотделимо существительное с терминологическим значением *médimnos* (*μέδιμνος*) — мера сыпучих тел.

Другая близкая к приведенным серия слов [1] отличается от них лишь по долготе гласного основы: *médomai* (*μήδομαι*) 'размышлять, обдумывать, придумывать' и существительное среднего рода, засвидетельствованное только в форме множественного числа у Гомера — *mḗdea* 'намерения, замыслы'. С *mḗdomai* соотносится и древнее имя деятеля *mḗtotw̄r* 'советчик'. К нему примыкает *-mḗtotra* женского рода в известном имени Клитемистра (*Κλυταίμηστρα*)\*, т. е. 'та, кто принимает славные решения'. Корень представлен также хорошо известными и сохранившимися до наших дней германскими глаголами: гот. *mītan* 'мерить, измерять', д.-в.-н. *mezzan*, нем. *messen* (то же). К ним примыкают глагольные формы настоящего времени от производного \**meda-*: гот. *mīton*, д.-в.-н. *mezzōn* 'размышлять, строить планы', ср. нем. *ermessen* 'измерять; взвешивать, обдумывать'. О древнем чередовании говорит д.-в.-н. *Māz*, нем. *Mass* 'меры'. Параллельную форму, соответствующую греческому \**mēdos* (*mēdea*), обнаруживает арм. *mit*, генитив *mti* (основа на *-i*) 'мысль' — именная основа с долгим *ē* в корне.

Особо нужно выделить латинский презенс *meditor*, который настолько отошел от значения *medeor*, что стал отдельным глаголом с исходным значением 'обдумывать, размышлять', но вскоре был переосмыслен как 'усердно заниматься'. В этом единодушно признают влияние гр. *μελετάω* с тем же значением. Римляне привычно воспринимали в некоторых словах типа *oleo/odor* 'запах', *dīngua/lingua* 'язык (речь)' древнее чередование *d/l*, возникшее то ли в результате фонетических сдвигов в самой латыни, то ли в качестве диалектного соответствия. Именно поэтому в результате фонетической аттракции *meditor* очень быстро принял и значение *μελετάω*.

В латинском представлена последняя группа слов, восходящих к корню \**med*,

\* В русской традиции более привычна форма Клитемистра — форма имени, этимологически недостоверная. — Прим. перев.

а также к его форме с *-o-*. Это, прежде всего, *modus* 'мера' — производное типа гр. *λόγος* при *λέγω*. От него происходят прилагательное *modestus* 'умеренный; благоразумный' и глагол *moderor, -ari* 'умерять, удерживать; уменьшать'. Практически *modestus* предполагало бы и существительное среднего рода *\*modus*, генитив *\*moderis* с тем же отношением, которым характеризуется *scelestus* 'злодейский, нечестивый' и *scelus*, ген. *sceleris* 'злодеяние'. Это существительное перешло затем в тематический тип основ на *-o-* и одушевленных.

Таким образом, охвачена вся совокупность форм. Модель всех образований прозрачна; они не требуют особых комментариев и достаточно хорошо восстанавливаются. Только их смысл создает проблему. Сам по себе тот факт, что основа представлена в сопредельных языках словами с различными значениями, вызывает колебания в отборе значений, которые должны доминировать в реконструкции. Является ли таковым 'исцелять', как можно было бы судить по латинским и иранским примерам, или это 'измерять', как в германском, или это 'задумываться, размышлять', как в греческом?

Обычно *\*med-* переводят как 'размышлять, думать' и выводят из этого весь ряд специализированных значений: 'взвешивать, измерять, судить', но и 'исцелять больного', но и 'править'.

И вновь в связи с занимающей нас проблемой возникает вопрос, с которым мы сталкиваемся всякий раз при необходимости определить смысл индоевропейского корня.

1) Как правило, подобным корням приписывают наиболее общее из возможных значений, чтобы из него можно было выводить отдельные частные значения.

На деле же 'исцелять' — одно понятие, а 'править' — другое. В индоевропейском словаре и 'размышлять', и 'измерять', и 'править', и 'исцелять' — это также различные концепты, которые не могут ни сосуществовать в одних и тех же формах, ни выводиться один из другого. Кроме того, для одного из столь распространенных понятий, как «размышлять», имеются освященные традицией термины, в частности корень *\*men-*. Итак, легко заметить, что значение приведенных форм не позволяет смешивать *\*med-* и *\*men-*, ибо *\*med-* в отличие от *\*men-* указывает не просто на умственную деятельность, процесс размышления.

2) Часто также пытаются сначала установить исходное значение корня, сближая, насколько это возможно, различные смыслы, в которых оно реализуется в исторически-эпохи. Но позволительно ли оперировать таким конгломератом идей, каждая из которых столь отчетливо выражена и предстает в истории каждого языка в особом значении?

Компаративисты применяют в итоге оба указанных метода. Первый из них есть абстракция, заключающаяся в том, чтобы, отбросив от исторически засвидетельствованных значений все конкретное, принять в качестве исходного значения полученный таким образом неопределенный остаток. Второй — это соположение, суммирующее все последующие значения, но представляющее собой лишь умозрительную операцию без опоры на реальные словоупотребления. На деле искомый смысл можно постичь, только проникнув в глубь каждого из исторически засвидетельствованных значений. Простые и различимые смыслы, такие, как 'судить', 'исцелять', 'править', лишь транспонируют в нашу речь некую систему обозначений, звучащих иначе. Это составляющие некоего общего восприятия, которое и следует выявить, чтобы восстановить фундаментальное единство обозначения.

Нужно ли исходить из понятия 'исцелять больного', отмеченного в двух разошедшихся наречиях — латинском и иранском? Невозможно свести к этому специальному значению понятие 'измерять'. Все же априорно и в самом неотчетливом виде представляется, что понятие 'меры' является преобладающим. Последнее ограничивается в гре-

ческой формой *médimnos* (*μέδιμνος*), но шире представлено в лат. *modus* и германском – гот. *mitan*, нем. *messen*. В то же время оно уточняет смысл ‘размышления’, ‘восприятия’ благодаря гр. *médomai*, *médeia* (*μήδομαι*, *μήδεα*). Начнем с лат. *modus*. Это мера, но не размерность как собственное качество вещей. Для ‘мерить, измерять’ латынь пользуется другим глаголом – *metior*. Посредством *modus* выражается мера, привносимая в вещь, мера, которой можно распоряжаться, предполагающая предумышление и выбор, а также решимость. Короче, это есть мера не *измерения*, но *умеренности*, т. е. мера, придаваемая тому, что не имеет размерности, мера ограничения или принуждения. Вот почему *modus* обладает более моральным, нежели материальным смыслом; *modestus* говорят о том, ‘кто наделен мерой, соблюдает ее’.

Латынь помогает осознать, что если \**med-* означает ‘меру’, то совсем иначе, чем выражает ее \**me-*, давшее и.е. \**mens* ‘месяц’, лат. *mensis* ‘месяц’, – меру протяженности, определенное и как бы пассивное качество, символом которого служит луна, отмеряющая месяцы. Совсем другой смысл имеет *modus* – мера принуждения, предполагающая размышление, замысел и прилагаемая к неупорядоченной ситуации. Такова наша отправная точка.

Теперь при помощи греческого, но уточняя смысл тех свидетельств, которые он предоставляет, продвинем анализ далее.

Обычно гр. \**médō* переводят с учетом причастия настоящего времени *médōn* (*μέδων*) как ‘защищать, управлять’, а само причастие – как ‘хозяин, господин’. Медиальный презенс *médomai* (*μέδομαι*) переводится как ‘заботиться, заниматься чем-то’. Это, однако, тот же глагол, и он должен допускать ту же интерпретацию.

Необходимо учесть, во-первых, *medéōn* (*μεδέων*) у Гомера – в посвячительных выражениях с именем Зевса и названием местности: *Idēthen medéon* (*Ἰδῆθεν μεδέων*) букв. ‘властвующий с Иды’ (Ил. 3, 276; 7, 202)\*; *Dōdōnēs medéon* (*Δωδώνης μεδέων*) (18, 234). Во-вторых, часто встречается выражение *hēgētores ēdē médontes* (*ἡγήτορες ἤδὲ μέδοντες*) ‘вожди и правители’ (2, 79). Можно ли удовольствоваться при этом переводом соответствующего глагола и связанных с ним причастий через понятие ‘защитник’ или ‘правитель’. Очевидно, что, поскольку *medéōn* (*μεδέων*) используется для характеристики такого персонажа, как Зевс, считается нормальным приблизительный перевод, указывающий на власть, – ‘правлящий, царящий над’. Но в именной группе *hēgētores ēdē médontes* (*ἡγήτορες ἤδὲ μέδοντες*) необходимо различать два понятия. Глагол *hegéomai* (*ἡγέομαι*) содержит представление о руководстве действиями, требующими расчета, плана; в *médōn* (*μέδων*) на первом месте обнаруживается уже концепция власти и лишь потом – как в латинском языке – понятие определяющей меры.

Уточним прежде всего значение медиального глагола *μέδομαι*. Он управляет более разнообразными дополнениями, чем *médōn* (*μέδων*). Здесь и термины, относящиеся к сражению: *polémoio medésthō* (*πολέμοιο μεδέσθω*) ‘пусть он помыслит о брани’ (Ил. 2, 384) или *medōmetha alkēs* (*μεδόμεθα ἀλκῆς*) ‘помыслим о доблести бурной’ (о доблестном сопротивлении) (5, 718; ср. 4, 418); но можно найти *médomai* и применительно к пище: *sítou, dórpoio* (*σίτου, δόρποιο*) (24, 2); или к «возврату»: *nóstou* (*νόστου*) (Од. 11, 110; 12, 137); или – еще шире – к предмету размышлений, как в Ил. 4, 21, когда две богини, Афина и Гера, «троям беды умышляли» (*kakà... medésthēn* (*κακά... μεδέσθην*)).

В последнем случае *médomai* (*μέδομαι*) совпадает с *médomai* (-é/-ē-), часто означают ‘подготавливать, замышлять (недостойную судьбу)’, когда имеют в виду божество: «Целую ночь им беды совещал (*kakà... mēdeto* (*κακά... μήδετο*) олимпийский прови-

\* В переводе Н. И. Гнедича: «Мощный Зевс, обладающий с Ида...» – *Прим. перев.*

дец» (7, 478) или еще: «...но Дий нам готовил погибель» (*mēdat' ólethron (μήδατ' ὄλεθρον)*) (Од. 14, 300).

Возьмем существительное *mēdea (μήδεα)*. Оно часто сочетается с *boulaí (βουλαί)* 'намерение, замысел' (например, Ил. 2, 340) или же относится к тому, кто ведает что-то, кто мудр, добротнo наставлен: *peripiména mēdea eidós (περιπυμένα μήδεα εἰδώς)* (Ил. 7, 278; Од. 2, 38) 'исполненный мудрых советов'.

Таковы основные случаи, из которых выводится значение глагола: 'замышлять, советовать, властвовать, пользоваться (чем-то)' и 'править'. Все эти виды деятельности подразумевают существование власти, а существительное — идею самодержавного решения.

Теперь можно определить само понятие «меры» применительно в вещам. Речь идет о мере в техническом смысле: о средстве, предназначенном к употреблению, и об испытанной действенности его. В этой «мере» нет ничего, изобретенного по случаю, никакого предумышления, которое создавало бы чертеж вещи. Предполагается, что такая «мера» всегда применима в определенной ситуации, для решения частной проблемы. Следовательно, это понятие далеко от понятия «размышлять» вообще, как и от «защищать» или «править». Определяя \**med-* приблизительно, можно было бы сказать, что оно значит 'решительно принимать меры, соответствующие конкретному усложнению ситуации; приводить в норму — освященным средством — возникший беспорядок'. А субстантив \**medes-* или \**modo-* значил бы 'испытанная мера, вводящая порядок в запутанную ситуацию'. Значение не сохранилось в качестве неизменного и повсеместного. Оно варьировало в зависимости от языка, но нетрудно распознать его исходный смысл. Ясно теперь, что лат. *medeor*, авест. *vī-mad-* значили не собственно 'исцелять', но именно 'лечить болезнь согласно правилам'. Это не просто тавтология: описываемое понятие не подразумевает 'возвращать больного в состояние здоровья', а 'подчинить расстроенный организм известным правилам; ввести порядок в беспорядок'.

В греческом присутствует тот же смысл. Во всех случаях имеется в виду мера, решительно устанавливаемая с тем, чтобы противостоять определенной проблеме, испытанные средства: война, отплытие на корабле, даже пища — все требует известного навыка. Когда при торжественной молитве или моля о поддержке Зевса называют *médon (μέδων)*, этот ставший традиционным эпитет относится к той власти, которой располагает властитель богов, использующий «меру» в определенной ситуации. При этом желают его вмешательства в разрешение возникшего затруднения, ибо он обладает способностью, которую предполагает глагол *médō*.

Наконец, мы подходим к юридическому понятию, заключенному в оск. *meddix*. Оба его элемента обнаруживаются здесь, и они служат уточнению установленного соответствия между *med-* и *ius*. Это, прежде всего, понятие власти, включенное в формулу с *disco*. Центральная идея — идея «меры», взятая из традиционного набора словоупотреблений и приложенная к рассматриваемому слову.

Отметим поразительный факт, что ни *med-*, ни *ius* не дают настоящих производных: они не являются живыми языковыми формами. Какие производные от *ius* можно выявить в латыни? Глагол *iuro* более не содержит значения *ius* и связан с ним только в истории языка. Синхронная связь нарушена. Более того, *ius* образует лишь прилагательное *iustus*, по аналогии с *modus/modestus*. Все производные формы сводятся фактически к *iudex*: таковы *iudicium*, *iudicari*, *iudicatio* и т. п. То же в оскском, где *meddix* дал *medicationom*. Таким образом, производные формы образованы опосредованно — от имени деятеля. Из этого следует заключить, что оба юридических термина, *ius* и *med-*, представляют собой застывшие, а не живые формы. Проверим этот вывод на других примерах.

В латыни не существует производных от *ius* — прилагательных или существительных, которые означали бы 'тот, кто является юристом, кто знает право, занимается им,

практикует его'. На фоне *medicus* не существует \**iuricus* или какого-либо аналогичного термина. Имеются, правда, композиты, но это лишь сращения: *iuris prudens* (и *prudencia*), *iuris consultus*, *iuris peritus*. Мы могли бы усмотреть в этом еще одно доказательство неспособности *ius* образовывать какие-нибудь производные формы.

Причина тому, вероятно, в восприятии права исключительно в качестве корпуса формул и в занятии правом как ремеслом. Оно не рассматривалось как наука, не допускало выдумки. Право было закреплено в кодексе, в своде изречений и предписаний, которые следовало просто знать и применять.

Роль верховного судебного магистрата заключалась, следовательно, в указании «меры», подлежащей применению в спорных случаях. Уже на примере параллельных образований типа гр. *δικαστὸς*, лат. *iudex*, оск. *meddiss*, герм. *eosago* мы отметили, что право — это то, что должно быть показано, сказано, изречено. Можно оценить таким образом величайшие изменения в языке и в социальных институтах различных индоевропейских народов, когда право, перешагнув через свой технический набор формул, облекается в моральные категории, когда *δίκη* дало прилагательное *δίκαιος*, когда *ius* и *iustus* достигают понятия *iustitia*.

Для этого потребовалось, чтобы само право обновилось и окончательно было отождествлено со справедливостью. Но понадобились целые исторические периоды для сближения понятий права и справедливости. И в силу все более тесного их сближения само представление о праве преобразуется, и уже в романских языках *ius* вытесняется *directum* (*directum*) 'прямой'. Фр. *droit* 'право' — это то же, что 'прямой' и 'правдивый', в отличие от 'испорченный, извращенный'. Так, *directum*, подобно нем. *Recht*, в обозначении права занимает место *ius*, а в английском языке 'прямой' отождествляется с 'законом' (*law*) — англичане говорят «изучать законы» вместо «изучать право».

Все это взаимосвязано. Процесс исторического развития от *ius* к *iusticia*, как и процесс разграничения *iustitia* и *directum*, незримыми нитями, которые трудно ухватить, связан с самим характером восприятия права в сознании древних народов. Лишь исследуя словарь социальных понятий, можно распознать, как эта формульная лексика развивается и уточняется, по мере того как совершенствуется само сознание, чтобы породить моральные категории, с которыми порой сливаются термины права.

## Глава 5

### FAS 'БОЖЕСТВЕННОЕ ПРАВО'

*Резюме.* — Существования двух производных форм на \*-to- с диаметрально противоположными значениями, лат. *fastus* 'судебный день' и *festus* 'праздничный день', было бы достаточно, чтобы опровергнуть часто выдвигавшееся сближение *fas* с группой *fanum* 'святилище', *feriae* 'дни отдыха, праздники'.

По всей очевидности, *fas* должно быть сближено с лат. *farī* 'говорить, возвещать' (гр. *phēmí* (φήμι), и.-е. \*bhā-). Эта этимология, безупречная с формальной точки зрения, нуждается в семантическом оправдании: какие отношения могли сложиться между 'говорить' (\*bhā-) и 'божественным правом' (*fas*)? Здесь оказывается, что в действительности корень \*bhā- описывает особую речь, не зависящую от воли изрекающего не только по содержанию, но и в самом своем явлении. Поэтому высказывание — лат. *fatum* 'слово богов' или то, что сказано, лат. *fama* 'молва, слава', гр. *phēmē* (φήμη) гомеровское *dē mou phēmīs* (δέμου φήμις) 'vox populi' ('глас народа'), в силу своей безличности и абсолютности оказывается исполнено позитивной религиозной оценки: *phēmē* (φήμη), — само по себе божество (*theōs... tis* (θεός... τις)). — Гесиод, Труды и дни, 764).

Условия функционирования *fas* в латинском языке (*fas est* + инфинитив = 'есть *fas*, что...') показывают, как слово (богов) стало обозначать закон (богов).

В антонимической паре, гр. *thésphatos*: *athésphatos* 'ограниченный (судьбой): неограниченный', отглагольное прилагательное от *phēmí* (φήμι), -*phatos* (-φατος) обнаруживает то самое специфическое значение, которое приписывается корню \*bhā-.

Рассмотренные выше правовые выражения относятся к человеческому праву, регулирующему социальные отношения в целом, и в определенных группах внутри семьи или между семьями.

Имеется, однако, по крайней мере в одном из индоевропейских языков — латинском, — и особый термин, обозначающий божественные законы: это *fas*, отличающийся от *ius*. Отношение, существующее между этими двумя терминами, ставит прежде всего смысловую проблему. Оппозиция *ius* : *fas* явно не восходит к праиндоевропейскому непосредственно. Все же следует рассмотреть, действительно ли она возникла лишь в латыни.

Нельзя утверждать, что такой оппозиции не существовало по крайней мере в италийских языках. Мы знаем так мало об италийских языках, что не имеем права превращать в аргумент их умалчивание; лишь умбрский представлен пространством текстом. Но этот ритуальный текст, насыщенный формулами, отражает далеко не весь словарь; разумеется, в умбрском существовали фундаментальные понятия, ускользающие от нас.

В латыни же, коль скоро приходится ограничиваться этим языком, имеется оппозиция *ius* : *fas*, и она находит отражение в противопоставлении производных *iustus* : *fastus*, а также параллельных выражений *ius est* : *fas est* 'дозволено человеческим (или, напротив, божественным) законом'. С морфологической точки зрения *fas* — неизменяе-

мое существительное среднего рода; это основа на -s того же типа, что и *ius*. Но чтобы пойти далее, нужно разобраться с этимологией. Некоторые авторы полагали, что *fas* могло бы примыкать к группе слов, представленных *fanum* 'святилище, храм', учитывая, что при таком сближении был бы подкреплён присутствующий в данном термине оттенок религиозности.

Подобную интерпретацию следует, однако, отклонить по многим формальным показателям: *fānum* восходит к древнему \**fasnom* с кратким -a-; последующее удлинение гласного естественно при стяжении группы -asn- до -ān-. В свою очередь \**fasnom* возводится к \**dhās-nom* и, при другой огласовке корня, обозначает 'храм', ср. оск. *fīisna*, умбр. *fesna*. Итак, мы имеем чередование \**fēsna* (в оскском и умбрском) / \**fasnom* (редуцированная ступень того же корня в латинском), что при реконструкции более раннего языкового состояния даёт \**dhes-na/dhās-nom*. В эту же группу входят лат. *feriae* (*feriae*) 'праздники' и прилагательное *festus* 'праздничный, торжественный'. Правдоподобно, что основа \**dhās-/\*dhēs-* означает некое религиозное понятие или религиозный ритуал, смысл которого установить уже невозможно. Во всяком случае, он относится к сфере сакрального.

Корень \**dhēs-* обнаруживается повсеместно: в арм. *dik<sup>c</sup>* 'боги', восходящем к \**dhēs-es* (где -k<sup>c</sup> — показатель множественного числа), и в древнегреческих композициях *θεόφατος*, *θεσπέσιος*, *θέσκελος*, где *thes-* соответствует \**dhēs* от *dik<sup>c</sup>*. Его значение объединяет приведенные поэтические прилагательные, отражающие представление о божественном, заключенное в *θεόφατος* 'установленное божественным приговором'; *θεσπέσιος* 'чудесный' применительно к пению сирен, которому приписывалось божественное происхождение; *θέσκελος* 'чудесный, необычный', возможно, и 'божественный' — слово с менее прозрачной структурой\*.

Наконец, весьма похоже — эту гипотезу высказывали давно, — что сюда же следует подключить *θεός* 'Бог', наиболее вероятным прототипом которого могло бы быть \**thesos*\*\*.

Существование арм. *dik<sup>c</sup>* 'боги' позволяет, таким образом, подобрать греко-армянскую лексическую пару.

Правомерно ли объединять с ними *fas*? Обратим внимание на *feriae* — типичного представителя этой группы слов в латыни, где обнаруживается существенная особенность. *Feriae* — это 'праздники', *festus* значит 'праздничный'. Какое же место занимает *fastus*? Если оба слова одного происхождения, трудно понять, каким образом два столь разных прилагательных на -to могли произойти от одного корня. Более того, что значит *fastus*? *Dies fastus* называется день, когда трибуналу разрешено быть незанятым, когда претор имеет право произнести три слова, подводящих итог его деятельности: *do, dico, addico*, — то, о чем Макробий говорит (*Sat. I, 16*): *Fasti (dies) sunt quibus licet fari praetori tria verba solemnia: do, dico, addico. His contrari sunt nefasti* 'Судебные (дни) — это те дни, когда дозволено претору произнести три торжественных слова: *do, dico, addico*. Противоположные этим (дни) — неприсутственные'. *Fasti* — это «рабочие» дни, когда осуществляется деятельность магистрата и граждан. В результате чего *fasti dies* и могли быть осмыслены как «календарь». Таким образом, *fastus* 'рабочий день' противоположен *festus* 'праздничный день'. Одного этого факта было бы достаточно, чтобы опровергнуть предположение о близости *fas* 'естественное право' и *feriae* 'праздники', не ставшее, впрочем, общепринятым.

От него, следовательно, надо отказаться и найти для *fas* другое объяснение. Более правдоподобная этимология уже предлагалась. В ее основе — то же восприятие человека античности, никогда не разделявшего *fas* как 'право' и *fari*, \**for* 'говорить'.

\* Сюда же относится *θεσπιδαεῖς* (πῦρ), согласно Н. Н. Казанскому, восходящее к *θεσπι* (< *θεσφι*)= *δαεῖς* '(огонь) горящий от богов'. — Прим. перев.

\*\* Это подтверждают микенские написания типа *te-o /thehos/*. — Прим. перев.

что не во всех случаях дает неоспоримую гарантию непогрешимости, но о чем следует помнить.

Это, конечно, не такое само собой разумеющееся объяснение, одного упоминания которого могло бы быть достаточно. Между понятиями «говорить» и «особое божественное право», в том виде как они зафиксированы словарем, не видно прямой связи. Авторы приведенной этимологии, которая, несомненно, верна, не попытались ее раскрыть. Единственный способ оправдать ее — это подробнее рассмотреть собственное значение *fari*.

Наряду с *fas* нужно учитывать и противопоставленное ему *nefas* 'грех против веры'. Оно содержит отрицание *ne-*, более древнее, чем *non*, ибо *nefast* на деле возникло из лексикализованного выражения *ne fas est*, где *ne* выступает в качестве фразового отрицания, а не как префикс (вообще негативной приставкой является не *ne-*, а *in-*)\*. Именно при помощи такого фразового оборота с усиленным отрицанием *nes* можно объяснить *negotium* 'занятие, дело', которое получилось из выражения *nes otium est* 'не досуг (есть)' (ср. т. I, с. 105 сл.).

*Fas* образовано по модели древних несклоняемых существительных среднего рода: *ius* 'право', *mos* 'обычай, нрав', впоследствии получивших вторичную флексию.

Отношения *fas* с *for*, *fari*, *fatus sum* 'возвещать, изрекать' подсказаны уже одной из форм приведенного глагола, которую и следует рассмотреть в силу ее принадлежности к религиозным представлениям. Это причастие среднего рода *fatum* 'рок, судьба', чаще 'злой рок' (ср. *fatalis* 'роковой'); в языковой традиции приведенное причастие изначально субстантивировано и самостоятельно.

Сам глагол \**for* вышел из употребления в историческую эпоху и использовался только в поэтической речи в значении 'говорить'. Но он дал множество производных: *facundus* 'красноречивый', *fabula* 'беседа, сказка, легенда'; наконец, *fama* 'молва, репутация, слава', прежде всего в хорошем смысле, откуда *famosus* 'славный'\*\* и его антоним *infamus* 'бесславный'. За каждым из этих слов стоит целая серия производных (так, *fabula* дала *fabularis* 'баснословный', *fabulatio* 'беседа' и др.). Рассматриваемому латинскому глаголу соответствует гр. *phēmí*, *phátō* (*φημί*, *φάτο*), представленный как активной, так и медиальной флексией, а также *phēmē* (*φήμη*) 'прославленный' и *phēmis* (*φήμις*) с близким значением 'гомон, разговор, шум'. Этот корень начисто отсутствует в индо-иранском. Он сосредоточен в центральной области индоевропейского языкового массива: кроме греческого и латинского, его сохранил армянский язык, где имеется *ba* 'слово', форма, восходящая к \**bati* и точно соответствующая греческому *phátis*, *ban* 'слово, вещь', а также вводное выражение *ba* '(он) сказал'. Обнаруживается данный глагол и в части германских языков: др.-англ. *bōian* 'бахвалиться'; и, наконец, в части славянских — *baju*, *bajati* 'рассказывать, говорить', а с более сложным суффиксом — *baliji* 'знахарь, колдун'\*\*\*.

В качестве исходного для всех этих форм этимологические словари указывают лишь значение «говорить» с некоторыми специальными оттенками смысла, как, например, в старославянском. Но нет никаких намеков на то, что значение «говорить» может быть интерпретировано как «божественное право».

\* Это не совсем точно: уже в индоевропейскую эпоху были композиты с \**ne-*; они сохраняются и в латыни, в частности *nefandus* заменяется на *infandus* лишь в историческое время. — Прим. перев.

\*\* Поляризация значений в пределах того же объема понятия (того же предметного класса) делает возможным и употребление *famosus* в негативном смысле как 'покрытый позором; порочно славный' (Гораций, Светоний, Тацит); ср. русск. *хвала* и *хула* (однокоренные слова) или *пресловутый* 'прославленный' и 'оставленный'. — Прим. перев.

\*\*\* Ср. русск. *балить* 'болтать', связанное с *бáять* 'говорить' и представленное также в *балáкать*, *балагúр*, *баламúт* (Фасмер М. Этимологический словарь русского языка Т. I. М.: Прогресс, 1964, с. 115). Русск. (уст.) *бáлий* 'врач, прорицатель', заимствованное из церковнославянского, также связывалось с *бáять*, но при исходном значении 'заклинатель' (там же). — Прим. перев.

Что означает здесь «говорить»? Каким образом может быть уточнено это понятие на фоне всех остальных обозначений «речи»?

Имеется показательная в этом отношении латинская форма: причастие настоящего времени *infans* 'младенец, еще не начавший говорить'\*. Варрон, объясняя, как это имя соотносится с *fatur* 'нести вздор, говорить глупости', сообщает (L.L. VI, 52): *Fatur is qui primum homo significabilem mittit uocem* Ab eo ante quam id faciant, pueri dicuntur *infantes*; cum id faciant, iam *fari*... 'Говорит (*fatur*) человек, когда он впервые произносит осмысленные слова. Вот почему детей до того, как они овладели связной речью, называют *infantes*, но, когда они начинают это делать, полагают, что они уже говорят (*iam fari*)...'

Мы теперь выражаемся так же: ребенок «говорит» или «не говорит». При этом имеют в виду осмысленную речь, сам речевой акт как манифестацию языка, как эманацию человеческой личности. Точно так же *fabula* в разных значениях — 'беседа', 'театральное действие' и т. п. — воспринималась как «переложение в слова», в том же смысле, в каком мы теперь говорим «переложение на музыку». Словом *fabula* именуется легенда, действие, некие сведения, изложенные словесно. Действие преобразуется в человеческую речь. Рассказ, басня или театральная пьеса предстают при этом лишь с точки зрения техники их воплощения в слове. Из чего следует, что *fabula* обозначает нечто лишь как «слова», нечто, не являющееся реальным. Именно так следует понимать образования от того же корня: *facundus* 'обладающий даром слова', причем речевая субстанция считается не зависящей от своего содержания: не красноречивый, а в изобилии располагающий словами. В *fama* 'молва, репутация' приоткрывается новая черта: неиндивидуализированный, безличный акт речи. Когда ребенок уже «говорит», *iam fatur*, замечают не то, что он говорит, но само проявление некоей безличной способности, общей всем человеческим существам, сам факт, что ребенок произносит слова. Так же и *fama* есть слово как порождение безличное, общечеловеческое, коллективное, как молва, репутация: «идет молва, что...» — это слух (*le bruit*\*\*), речь в качестве сугубо звукового выражения, ибо она деперсонифицирована. Таково и значение гр. *phátis* (*φάτις*) 'репутация, молва', а не разговор, не связная речь.

Тот же смысл обнаруживает *phêmis*. В «Илиаде» (10, 207) один из персонажей должен отправиться к троянцам, чтобы по возможности выведать их *φῆμις*\*\*\*. Речь идет о безликой молве, а не о предложениях, выдвигаемых тем-то и тем-то. В «Одиссее» часто упоминается *dêmoi phêmis* (*δῆμου φῆμις*) 'ропот толпы, глас народа'. Один из персонажей, ссылаясь на *dêmoi phemís*, на то, что «он скажет», объясняет свои действия желанием избежать «от людей порицания», «обидных толков» (6, 273–274)\*\*\*\*. Слово не подразумевает личного мнения кого-то\*\*\*\*\*.

Приглядимся теперь к *φῆμη*. Вот один весьма показательный пример. Одиссей просит у Зевса какого-либо знака в подтверждение того, что Зевс привел его домой, хотя и подверг по пути напастям: «Дай, чтоб от первого, кто здесь проснется, мной вещее

\* Ср. русск. (диал.) *нѣмчик* 'малыш; ребенок, который еще не говорит' (Васнецов Н. Материалы для объяснительного словаря вятского говора. Вятка, 1907) или укр. *немоля* 'младенец', с той же внутренней формой, что и рассматриваемое Э. Бенвенистом латинское имя (при *мова* 'язык'). — Прим. перев.

\*\* Фр. *le bruit* 'слух, молва' обозначает это явление как бы от противоположного источника, по сравнению с русским языком, — не от «слышать», а от «бормотать». — Прим. ред.

\*\*\* Имеется в виду обращение Нестора к воеводам данайцев: «Други! Не может ли кто-либо... ныне же к гордым троянам пробраться... не может ли между троян разговора (*φῆμις*) услышать...» (перев. Н. И. Гнедича). — Прим. перев.

\*\*\*\* Дочь царя Алкиноя, Навзикая, предваряет этими ссылками свой совет Одиссею дожидаться у рожи Афины, пока она не достигнет царских палат. — Прим. перев.

\*\*\*\*\* Этот «глас народа» не обязательно столь безличен. В хозяйственной табличке из Пилоса сохранился отзвук тяжбы между жрицей и «народом» с формулировкой *da-mo-de-mi pa-si / damos de min phasi* / 'а народ говорит, что она'. — Прим. перев.

слово (rhēmē (φήμη)) было услышано; сам же мне знаменем сердце обрадуй» (Од. 20, 100). Одиссей ждет rhēmē (φήμη) в качестве обыкновенного слова, как проявление воли Зевса, равнозначное некоему знаку. И действительно, одна из рабынь, когда раздался гром, первой произнесла слово rhēmē (φήμη) и оно стало sēma (σημα) – пророчеством для Одиссея (ст. 100–111). У Геродота (III, 153) также находим rhēmē (φήμη) в сочетании с téras (τέρας) ‘чудо’. У Софокла (Sophocl., O. R., 86 sq.) встречаем rhēmē theōn (φήμη θεῶν) ‘φήμη богов’ вместо ‘оракул’. Все это взаимосвязано; rhēmē (φήμη) есть эманация слов, чем фактически и является общий глас, репутация, слава, чем является также слово оракула. Понятно в итоге, почему корень rhēmí (φημί) или лат. \*fog указывают на изъявление божественного слова. Именно потому, что оно безлично, что оно выражает нечто смутное, таинственное; и столь же таинственно появление первых слов из уст ребенка.

Этот смысл rhēmē (φήμη) ярко освещает Гесиод (Труды, 763–764): «Слово (rhēmē) не может исчезнуть бесследно, коль скоро множество людей его повторяют; ибо оно само по себе является чем-то божественным». Вот почему démou rhēmís ‘глас народа’ так важен, и он может заставить кого-то поколебаться в минуту решения: он предостережение свыше. Vox populi, vox dei ‘глас народа – глас божий’. Поэтому и fatum не имеет персонального источника, не относится к определенному человеку; и благодаря своему над-человеческому происхождению содержит в себе нечто таинственное, роковое и непререкаемое.

Наконец, столь распространенный глагол phásthai (φάσθαι) на самом деле значит больше, чем обычно считают, поскольку недоучитывают четко выраженное значение phasi (φασί) ‘говорят; ходят слухи, что...’. Между тем pháto (φάτο) следует понимать буквально: ‘слово изошло от него’, а не просто – ‘он сказал’.

Эта власть слова, в отрыве от человека как его источника, рассматриваемая нередко как божественная, легко становится магической. Вот почему слав. baliji обозначает чародея или целителя, имеющего в своем распоряжении внушаемую словом власть, заклинание, которое он умеет употребить и направить.

Теперь можно вернуться к fas. Мы видим, в какую общую семантику «речи» погружено рассматриваемое понятие, как оно абсорбирует из нее свой религиозный смысл. Но пока еще неясно, почему слово стало применяться специально для обозначения «права». Таким смыслом оно, должно быть, обязано тому выражению, в котором выступало в древнюю эпоху: fas est с инфинитивом – букв. ‘есть fas, что...’. Под этим подразумевалось то, что дозволено божественным словом, словом «императивным». В безличной речи проявляется воля богов, боги изрекают, что позволено делать. Именно через выражение fas est ‘то, чего желают боги’ можно прийти к идее «божественного права».

В fas нет ничего, указывающего на специфический характер этого права, но к нему-то и восходит представление о торжественном провозглашении слова, об изреченном соизволении: fas или nefas – атрибут верховного жреца, которому надлежит знать и излагать волю богов, позволяющую или же запрещающую.

По той же причине, хотя и в другой области, гр. φημί значит ‘говорить «да», подтверждать, соглашаться’, а οὐ φημί – ‘говорить «нет», отказываться’, прежде всего когда имеют в виду оракула или общность людей. Не будучи непосредственно связанным с fatum, слово fas демонстрирует общее с ним значение, возникшее не только в латыни. Оно пронизывает всю совокупность форм от корня \*bhā-, который уже в индоевропейское время выражал таинственную сверхчеловеческую власть слова – от первых его проявлений в детском лепете до коллективных воплощений, над-человеческих в силу своей обезличенности и потому воспринимаемых в качестве гласа божьего.

Осталось рассмотреть важное греческое производное с довольно сложным значением: прилагательное -phatos от глагола rhēmí. Оно входит в состав композита ра-

laíphatos (παλαίφατος) 'некогда изреченный, сказанный прежде', а также thés-phatos (θέσφατος) – прилагательное употреблявшееся в древней поэтической речи, наряду с антонимическим a-thésphatos (ἀθέσφατος). Оно интерпретируется как 'провозглашенный богом' (thes – основа, с помощью которой могло бы объясняться имя «бога» (theós θεός)) и как следствие имеет значение 'чудесный, необычайный' в приложении к некоторым явлениям. Но что же тогда значило athésphatos (ἀθέσφατος)? Ему приписывают практически тот же смысл 'необычайный, чудесный', букв. 'такой, что и богу не дано его выразить'. Подобного рода совпадение положительного и отрицательного прилагательных в одном значении использовалось, чтобы объяснить их употребление в контекстах с чуть ли не тождественным смыслом. Однако такая интерпретация ставит перед лингвистами странную проблему: как то же самое прилагательное с отрицанием и без него могло иметь одно значение?

Конечно, thésphatos (θέσφατος) говорится о чем-то небывалом, божественном, об оракуле; оно относится к судьбе (это преобладающее значение). Множественное число среднего рода tà thésphata (τὰ θέσφατα) указывает на запрет богов. Однако выражение thésphatón estí (θέσφατόν ἐστι)\* (μοι, σοι и т. д.) имеет особый смысл. Оно обозначает событие роковое, фатальное – не просто предстоящее событие, которое боги предвидели или предуготовили, но предсказание рока, предвидение судьбы, predeterminedенной свыше.

Так, в «Илиаде» (5, 64): οὐ τι θεῶν ἐκ θέσφατα ἤιδη 'он не знал, что боги predeterminedили его жизнь (что он идет к смерти)\*\*'. У Сафо, у Пиндара θέσφατος прилагается только к разрушающему существованию, а не ко всякому волеизъявлению богов. Мы придаем, следовательно, данному слову значение 'то, чему назначен предел по божественному predeterminedению'.

В выражениях типа thésphatos, palaíphatos (θέσφατος, παλαίφατος) (прилагательные) их божественный характер уточняется отглагольным прилагательным. Но первый элемент слова thésphatos (θέσφατος) нужно понимать не как 'бог', а как 'предел'.

Обратимся теперь к athésphatos (ἀθέσφατος). Об этой отрицательной форме мы можем сказать, что она значила 'то, чему нет предела'. Таков буквальный смысл слова, как подсказывает его анализ. Сошлемся на соответствующие примеры. Возьмем выражение ἀθέσφατος θμβρος (Ил. 3, 4) – значит ли оно 'чудесный, божественный, необычный дождь? Отнюдь нет, ведь оно относится к «дождю бесконечному, нескончаемому, не имеющему никаких пределов». В ἀθέσφατος θάλασσα (Од. 7, 273) идея та же, но в поэтически преувеличенном виде. Не чудесными коровами являются и athésphatoi bóes (ἀθέσφατοι βόες) (Од. 20, 211), но неисчислимыми. То же самое можно утверждать о sítos (σίτος) (Од. 13, 244), обозначающем 'жатву сторицей'.

В «Одиссее» Алкиной предлагает своему гостю Одиссею поведать о своих приключениях, воспользовавшись тем, что «ночь несказанно долга; и останется времени много (ἀθέσφατος)» (Од. 11, 373). Можно подтвердить это значение и встречающимся в «Теогонии» Гесиода (830) интересным и в целом не откомментированным словоупотреблением. Это пассаж о Тифоне, сыне Земли-Геи, чудовище с сотней драконьих голов на плечах, и каждая из его жутких голов издает разнообразные дикие голоса (pantoién), athésphaton (παντοίην), ἀθέσφατον: то это слово, понятное лишь богам, то крик быка, то рычание льва, то щенячий визг, то хрип.

Итак, в этом отрывке pantoién дополнено athésphaton. На деле надо подразумевать крики «разнообразные (различной природы) и не ограниченные числом».

У Гесиода находим и другой пример (Труды, 602), где сам поэт говорит: «Музы научили меня этой песне (ἀθέσφατον)». Контекст подсказывает: «Я буду петь море,

\* В ср. р. ед. ч. – Прим. ред.

\*\* В переводе Н. И. Гнедича: 'не постигнул судеб он богов всемогущих'. – Прим. перев.



## Глава 6

### SENSOR 'ЦЕНЗОР' И AUTORITAS 'ВЛАСТЬ'

*Резюме.* – Если римский магистрат, чьи функции состоят в провозглашении строго нормативных установлений называется *sensor* 'цензор', если сенаторы, которых он подбирает, торжественно возглашают свое авторитетное мнение, изрекая «*senseo...* 'я считаю...'», то это потому, что индоевропейский корень \**kens-* означает 'властно утверждать истину (которой надлежит подчиняться)'

Эта власть – *auctoritas*, – которой надо быть облеченным, чтобы произнесенное слово обрело силу закона, не есть, как считали, сила, обеспечивающая плодородие (*augere* 'приумножать'), но сила (скр. *ojañ*), божественная в своей основе (ср. *augur* 'жрец-птицегадатель'), обеспечивающая само «существование».

Мы уже отмечали часто проявляющуюся связь между терминами, обозначающими социальные установления, и глаголами, тем или иным образом выражающими понятие «говорить». От акта речи к праву, правилам, к тому, что организует определенные социальные функции, нередко существует прямой переход. В частности, политические институты порой называются словами, обозначающими «речь», понимаемую в узком смысле «авторитета». Так, разнообразие представлений о «речи» проясняется анализом слов, с ним соотносимых. Выясняется, что лексика, относящаяся к речи, происходит из многих источников, затрагивает разнообразные семантические области. Сравнительное изучение поучительно для выявления исконной семантики слов, относящихся к речевой деятельности и превратившихся в социальные термины и названия власти.

Рассмотрим еще один пример, характеризующий итало-кельтскую и индо-иранскую области, одно из тех слов, которые проясняют междиалектные отношения и выявляют пережитки культурного характера: лат. *senseo* 'оцениваю, полагаю', *sensor* 'цензор', *sensus* 'ценз'. *Sensor* 'цензор' – магистрат, но глагол *senseo* обозначает лишь 'оценивать, полагать, излагать какое-то мнение', тогда как *sensus* – операция технического порядка: оценка имущества и цензовая перепись населения. Сам глагол обнаруживается, помимо латыни, в одном из итальянских диалектов: в оскском отмечен инфинитив *sensaum* = лат. *sensere* 'оценивать' и существительное *kenzstur, kenzsur* = *sensor* 'цензор' (по-видимому, калька с латыни). С другой стороны, соответствующая индо-иранская основа представляет существенное развитие глагольных и именных форм с четко выраженными смысловыми различиями: это санскритская основа *śams-* 'хвалить, провозглашать славу кому-то' и абстрактное имя существительное *śasti* 'похвала, слава, чтение гимнов'. Санскритский корень имеет иранские параллели: 1) авест. *sañh-* 'торжественно провозглашать, произносить', 2) др.-перс. *θaṇh-* и *θaṇ-* – обе формы повсеместно переводятся как 'объявлять, обнародовать'. Таким образом, реконструируется индоевропейская глагольная основа \**kens-*, значение которой по всем словарям должно было бы быть 'торжественно провозглашать'.

Однако предельно точное значение латинских терминов плохо согласуется со столь расплывчатым значением глагола, что равным образом справедливо и для многих других глаголов. Первая обязанность магистрата, именуемого *sensor*, — цензовая перепись населения. Весь объем значений этого имени определяется словом *sensus* ‘ценз’. Иерархизирующая функция этого термина — оценивать имущественное положение каждого и определять соответствующую ему категорию — должна вытекать из смысла уже специализировавшейся основы.

*Цензор* занимается формированием сената (*lectio senatus*). В его задачу входит наблюдение за нравами, пресечение любого рода злоупотреблений: как проступков против правил морали, так и расточительной роскоши (отсюда *цензура* в этическом смысле). Наконец, он обязан определять и регулировать отношения между подрядчиками и государством. Все эти разнообразные обязанности примыкают к основной функции *цензора* — «ценз», цензовая перепись населения.

Глагол *senseo* используется в часто цитируемой формуле (Тит Ливий, I, 32, 11–22). В процедуре объявления войны, установленной Нумой, *rex* ‘царь’ спрашивал у каждого из отцов-сенаторов: *dic quid senses* ‘объяви, какое твое суждение’, а тот отвечал: *rego pioque duello quaerendas* (подразумевается *res*) *senseo* ‘чистой и честной войной, по суждению моему, должно их взыскать, на это даю свое согласие и одобрение’\*. Такой формулой патриций высказывался за объявление войны, подчеркивал ее необходимость. Этим же глаголом объявлялось сенатское постановление.

В этих случаях можно было бы ограничиться переводом *senseo* как ‘думать, полагать, считать’. Но существительные того же корня *sensor* и *sensus* требуют более точной оценки, которая отражала бы значение, присущее индоевропейскому корню. Его взялся уточнить Ж. Дюмезиль (Dumézil 1943). Он придал понятию *śams-* социальный смысл, определив его содержание в индоевропейском так, что потенциально его дефиниция уже содержала римское *sens*: «Терминологическое значение *sensor* и *sensus* не может быть вторичным, но, напротив, в нем должно было сохраниться то основное, что составляло его первичное значение. В его основе, несомненно, лежит следующая политико-религиозная концепция: ставить (кого-то или какое-то действие, мнение и т. п.) на свое подлинное место в иерархии, со всеми практическими последствиями данной ситуации; и осуществлялось это правильной публичной оценкой посредством торжественного славословия или проклятия» (с. 188).

По контрасту с обычным переводом здесь дано очень тонкое определение, благодаря которому удалось бы отодвинуть в эпоху индоевропейской общности значение латинских *sensus*, *sensor*. Нам представляется, однако, что приведенная дефиниция, если ее относить к индоевропейскому состоянию, содержит элементы, слишком прямолинейно копирующие значение латинских слов.

Анализ других слов того же корня — в частности, в иранских языках — подводит к несколько иному выводу, лучше отражающему различные восприятия. Было бы полезно исследовать древнеперсидские свидетельства.

1) В царских надписях для передачи прямой речи используется глагол, соответствующий скр. *śams-*, лат. *sens-*, в форме третьего лица настоящего времени *θātiy*. Все части текста начинаются формулой: *θātiy dārayavahuš xšāyaθiya* ‘Так говорит (объявляет, постановляет) царь Дарий’. Далее следует сообщение разной длины, затем формула повторяется, чтобы ввести другой сюжет. И так до конца текста. Эта схема сохраняется на протяжении всей ахеменидской эпохи.

2) Дарий перечисляет своих предков вплоть до эпонима Нахāmaniš (Ахеменис) и говорит: вот почему «мы называемся Ахемениды (Θαηυāmahiy)».

3) Дарий превозносит покорность народов, сохраняющих ему верность, и суро-

\* Перевод В. М. Смирнова (Тит Ливий. История Рима от основания города. Т. I). — Прим. перев.

вость своей власти: «Все, что я повелел им, предписал (*aθahiya*), они исполняли днем и ночью».

4) Дарий приходит к магу Гаумате – геродотовскому лживому Смердису. Этот маг обманом присвоил царскую власть, введя в заблуждение подданных. Его очень боялись из-за резни, учиненной по его повелению, и «никто не смел ничего сказать (*θastanaiy*) против него».

5) Затем следует перечисление всех мятежников, узурпировавших царскую власть. О каждом говорится теми же словами: «такой-то поднял мятеж; он взял власть, утверждая (*aθaha*): я, такой-то, единственно законный царь».

6) В конце надписи, после рассказа о своем восшествии на трон и изложения своей политики, Дарий обращается к будущему читателю: «Если ты прочитаешь эту надпись и если других заставишь ее прочитать и расскажешь (*θāhy*), что в ней содержится, Ахурамазда защитит тебя, и твое потомство будет жить долго. Если ты скроешь содержание этой надписи, Ахурамазда поразит тебя, и ты не будешь иметь потомства».

7) Наконец, в одной из надписей, известной как «Завещание Дария», царь возвещает правило, которого он придерживается, когда кто-то говорит (*θātiy*) что-то против другого.

Мы проследили весь спектр форм и употреблений глагола. Разумеется, при беглом чтении можно удовольствоваться, в зависимости от контекста, эквивалентами типа «сказал, провозгласил, предписал», а также «называется».

Но можно попытаться подобрать более подходящее значение слова. Самое частое употребление (1) – не самое показательное. Его как-то могут прояснить последующие контексты. Обратимся лучше всего к (4): никто ничего не смел «сказать» против Гауматы, поскольку его боялись. В древнеперсидском имеется другое слово для «сказать» (*gaub-*). Здесь же речь идет о том, чтобы «сказать правду» (многие знали личность узурпатора, и Гаумата погубил множество людей из страха быть узнанным). Здесь «сказать», если рассуждать аналитически, означает: «сказать, кем он был на самом деле». То же в (5): главари мятежников обманом присваивали себе царский титул. Они «говорили» (лживо), но претендовали на то, что говорят правду, а от их утверждения проистекала власть.

Затем в (6): если ты познакомишь других с этой надписью, если «расскажешь (что в ней содержится)», то есть если передашь подлинное ее содержание.

В (7) речь идет о том, что некто «говорит» против другого, выдавая при этом сказанное за правду, что может повлечь за собой судебное преследование.

Вернемся теперь к примеру (2): перечислив своих предков вплоть до эпонима Нахāmaniš (Ахемен), Дарий заключает: «...вот почему мы называемся Ахемениды». Это утверждение легитимности династии: мы, Ахемениды, возглашаем, что наше положение подлинно и неоспоримо.

Напомним в заключение о самом элементарном употреблении глагола в начале каждой части надписи. Царь говорит (*θātiy*); он «объявляет» то, что есть: Дарий желает утвердить правду как в отношении истинности приводимых им фактов, так и в отношении реальных обязательств перед ликом Ахурамазды и перед царем. Это одновременно истинность факта и нормативная истина.

Итак, в данном обзоре мы подошли к определению смысла глагола, который мог бы выглядеть так: «властно утверждать нечто в качестве истины; говорить то, что согласно природе вещей, объявлять норму поведения». Тот, кто «говорит» в указанном смысле, находится в положении высшего лица. Объявляя сущее, он закрепляет его, торжественно провозглашает то, что вменяется в необходимость, – истинность факта и обязанности.

Таковы свидетельства одного из индоевропейских языков – древнеперсидского. Они согласуются с условиями употребления авест. *sañh-*, в то время как ведич-

ческие формы развились в сторону хвалебной речи: *śams* 'провозглашать, прославлять'.

Теперь можно вернуться к *senseo*. Наше определение согласуется и с теми специальными значениями, которые *senseo*, *sensus*, *sensor* приобрели в римских социальных институтах. Тем, что он властно оценивает истинное положение вещей, *цензор* возвещает ситуацию каждого гражданина и его социальный ранг: это *ценз* — иерархия условий существования и имущественного положения. В самом общем смысле *senseo* значит 'выявлять' истинную стоимость всех вещей, то есть 'оценивать' их в полном смысле слова. Чтобы осуществить это, следует обладать надлежащей властью. Отсюда выражение: *quid senses?* 'объяви, какое твое суждение?' — ритуальный вопрос сенаторам, предлагавшийся царем.

Известно дополнительное к *sensor* понятие, которое постоянно с ним сочетается в латинском языке и существование которого приведенное нами определение предполагает: это понятие «власти, авторитета»; *senseo* часто употребляется вместе с *auctor* 'основатель, творец' и *auctorites* 'суждение, мнение'.

Каков смысл этих слов и какова их этимология? Понятно, что *auctor* — имя деятеля от *augeo*, обычно переводимого как 'приумножать, увеличивать'. Латинскому глаголу соответствует гр. *αὐξάνω* (*auḗánō*), а также герм. *wachsen* 'расти, увеличиваться' с альтернативной основой \**weg*. Индоевропейский корень, представленный двумя параллельными формами, значит 'приумножать, увеличивать'. Однако индо-иранские соответствия имеют только именную основу: скр. *ojaḥ* (средний род на -s) 'сила, власть', авест. *aoga-*, *aoṣah-* 'сила' и соответствующие прилагательные — скр. *ugra-*, авест. *ugra-* 'сильный'.

В самой латыни, наряду с *auctor*, имеется древнее существительное среднего рода, перешедшее в мужской, — *augur* 'авгур; жрец-птицегадатель' — и производное от него *augustus* 'священный, величественный', которые образуют самостоятельную группу.

Очевидна двойная значимость этого лексического гнезда. Соответствующая лексика относится одновременно и к политической и к религиозной сферам и распадается на несколько подгрупп: слова, связанные с *augeo*, с *auctor* и с *augur*. Хотелось бы знать, как понятие «власть» могло быть порождено основой, обозначающей просто-напросто «приумножать, увеличивать»?

Переводя глагол таким образом, словари приводят *auctor* как 'тот, кто заставляет расти; создатель'.

Подобное определение представляется странным и, во всяком случае, недостаточным: глубинный смысл слова оказывается соотнесенным непосредственно с «приумножать», что совершенно неудовлетворительно. Значение *auctor*, а точнее — происходящего от него *auctoritas* плохо согласуется со значением «приумножать», действительно присутствующим в *augeo* и не нуждающимся в подтверждении. Но является ли оно изначальным? Отвлечемся от *augur*, к которому мы вернемся ниже. Заслуживает внимания тот факт, что в индо-иранском корень *aug-* означает 'сила'. Кроме того, скр. *ojas-*, как и авест. *aoṣah* со своими производными, указывают в особенности на «силу» богов. Авестийское прилагательное *aoṣahvant-* 'обладающий силой' — это чуть ли не исключительно атрибут божества. Уже это одно говорит о власти специфической природы и особой действенности, о характеристике, присущей богам. Не будем, однако, касаться восприятия индо-иранцев и ограничимся латинским языком. Проблема, как всегда, в том, чтобы дать такое определение конкретного значения исходного слова, которое могло бы объяснить и его производные. Содержание же слова *auctor* в различных его употреблениях не может восходить к значению 'приумножать', свойственному *augeo*. Большая часть значений последнего еще не освещена, и, конечно же, та, которая дала специальные термины, ставшие самостоятельными лексическими единицами.

Глагол упорно переводят как «приумножать», что верно для классического периода, но неприемлемо для древнего языкового состояния. Для нас «приумножать» эквивалентно значению «увеличивать», «делать обильнее *нечто уже существующее*». В этом и заключается еще не выявленное отличие от *augeo*. Но в самых древних примерах *augeo* указывает не на приумножение того, что существует, а на вскармливание грудью, на творческий акт, созидающий нечто из питательной среды и являющийся привилегией богов или могучих природных сил, но не людей. Лукреций часто использует рассматриваемый глагол, рисуя происхождение вещей во всеобщем ритме рождения и смерти: *quodcumque alias ex se res auget alitque* ‘всякая порождающая вещь питает другие вещи’ (V, 322); *morigera ad fruges augendas atque animantis* ‘сладостно порождение растений и существ (V, 80). И в формуле древних молитв тем же *augeo* римляне называли благодеяния, которых они ожидали от богов, ‘продвигая’ свои начинания: *Diui diuaeque... uos precor quaesoque uti quae in meo imperio gesta sunt, geruntur, postque gerentur... ea uos omnia bene iuuetis, bonis auctibus auxitis* (Liv., 29, 27) ‘Боги и богини... к вам обращаюсь с молитвой (*precor quaesoque*): да будет все, что под моим командованием совершено, свершается и свершится... будьте им благими помощниками, возвеличьте добрым успехом’\*.

Это значение и демонстрирует имя деятеля *auctor*. В качестве *auctor* во всех сферах деятельности называется тот, кто «проводит в жизнь», берет на себя инициативу, первым проявляет какую-то активность, тот, кто организует, обеспечивает, и в последнюю очередь «автор». Понятие *auctor* принимает различные конкретные смыслы, но оно ясно связано с исконным значением *augeo* ‘производить, приумножать’. Таким путем абстрактное имя *auctoritas* обретает всю полноту своего содержания: это акт творения, или качество, предустановленное верховным магистратом, или достоверность какого-то свидетельства, или действенность какой-либо инициативы и т. п., но всякий раз во взаимодействии с семантическими функциями слова *auctor*.

С *augeo* целесообразно связать религиозный термин *augur*. Эту связь ощущали уже римляне. *Augur*, по-видимому, древняя форма среднего рода имени, изначально обозначающего ‘проведение в жизнь’, которое предоставляли боги какому-либо начинанию и которое проявлялось в некоем предзнаменовании. Тем самым подтверждается, что *augeo* – действие божественного происхождения. От \**augus* с дублетной формой *augur* образовалось прилагательное *augustus* букв. ‘наделенный \**augus*’, то есть ‘унаследовавший божественный дар приумножения’.

Вся исследуемая система некогда распалась на пять самостоятельных групп: 1) *augeo* с *augmen* ‘рост, увеличение’, *augmentum* ‘прибавка – отдельно приносимая в жертву часть животного’, *auctus* ‘избыток, прирост’; 2) *auctor* с *auctoritas* ‘суждение, мнение’, *auctore* ‘обязывать, доставлять’; 3) *augur* с *augurium* ‘наблюдение и толкование примет’, *auguro* ‘наблюдать приметы, гадать’; 4) *augustus* – титул, ставший именем собственным и давший затем *augustalis* ‘августалии (жреческая коллегия, основанная Тиберием в честь Августа)’, *augustum* ‘августовский’ и т. п.; 5) *auxilium* с *auxilior* ‘подавать помощь’, *auxiliaris* ‘вспомогательный’.

Первичное значение *augeo* проясняется посредством *auctor* в *auctoritas*. Всякое слово, произнесенное *властью*, предопределяет некоторое изменение в мире, создает нечто. Это подспудное качество и выражает *augeo* – силу, которая заставляет растения произрастать и дает жизнь закону. Только тот, кто выступает как *auctor*, кто что-то производит, наделен данным качеством, которое индийцы называют *ojaḥ*.

Как можно видеть, способность к приращению – это вторичное и ослабленное значение *augeo*. В *auctoritas* заключены смутные и могучие смыслы. Это присущий немногим дар порождения и – в буквальном понимании – сотворения бытия.

\* Перевод М. Е. Сергеенко (Т и т Л и в и й. История Рима от основания города. Т. II. М.: Наука, 1991). – Прим. перев.

## Глава 7

### QUESTOR 'КВЕСТОР' И \*PREX 'МОЛЬБА'

*Резюме.* – Лат. *quaero* 'искать, разузнавать' (откуда *quaestor* 'квестор', *quaetus* 'приобретение, выгода') – слово с неустановленной этимологией, поддерживает с *precor*, \**prex* 'молить; мольба, просьба' тесные связи, что нуждается в объяснении. Действительно, оба понятия создают впечатление тавтологии, например в древней формуле: *Mars pater, te precor quaesoque* 'Марс-отец, умоляю тебя и прошу', и не только в латыни. В ряде других языков производные от \**prek-* (ир. *frasa*, д.-в.-н. *forson*) точно передают содержание лат. *quaero*. При отсутствии показательных примеров в тех языках, где \**prek-* появляется изолированно, латинский язык позволяет заметить одно отличие: в сравнении с \**prek-*, выражающим словесную просьбу (*precor*, *precus*), группа *quaero*, *quaestus* 'способ приобретения, выгода', *quaestio* 'допрос, следствие', *quaestor* 'квестор, судебный следователь' и 'сборщик податей' характеризуется невербальным, материальным характером средств, используемых для достижения искомого.

Исходные значения рассмотренных выше слов помогала определить в основном этимология. Имеются, однако, случаи, когда выяснить этимологию не удастся. Тогда остается прибегнуть к устойчивым словоупотреблениям.

В таких условиях могут быть использованы словарные противопоставления, различия, задающие определенные отношения между двумя словами, в результате чего можно выявить и, соответственно, разъяснить понятия, о которых идет речь.

Итак, в рассматриваемой лексической группе нас занимают теперь два слова – в частности, в латинском языке: одно из них – глагол *quaero*; другое – образованное от него имя деятеля *quaestor*. Глагол выражает общее понятие, а его производное терминологично. *Quaero* переводится 'искать'; *quaestor* обозначает одного из двух магистратов, который является одновременно и судебным следователем и казначеем. В юридическом языке *quaero* 'разузнавать, расспрашивать, вести следствие' имеет греческий эквивалент *zeteîn* (ζητεῖν). Однако традиционный перевод глагола плохо отражает обусловленный им смысл титула *quaestor*.

Кроме того, известен глагол, взявший на себя в других языках ту же роль, что и лат. *quaero*, – корень его появляется в лат. *precor*, \**prex*. В латинском языке эти два глагола различаются, но в других языках тот вид деятельности, который стал специфическим для *quaestor*, покрывается формами от основы, соответствующей *precor*. Вот одна из проблем, которые возникают, когда значения двух глголов, близких по смыслу, специализировались по-разному, в зависимости от языка. При отсутствии какой бы то ни было этимологии только условия их функционирования могут помочь нам в ее разрешении.

Рассмотрим сначала *quaero* как таковой в его отношении к *quaestor*. Собственно, квестором назывался магистрат, чей полный титул звучал: *quaestor paricidi et aerari* – или, короче, – *quaestor paricidi*. Функции квестора в качестве хранителя государствен-

ной казны (aerarium) вторичны по отношению к первой его обязанности; так, у Феста (247, 19): *parricidi quaestores appellabantur qui solebant creari causa rerum capitalium quaerendarum* ‘*parricidi quaestoris* назывались те, кого назначали для ведения следствия по уголовным преступлениям’.

Можно отметить, что *quaero* недвусмысленно употреблено в формулировке, поясняющей слово *quaestor*. Здесь уже проявляется терминологическое употребление, позволяющее более точно определить значение глагола: нужно исходить из терминологического значения *quaero*, чтобы выявить смысл понятия *quaestor*, в частности в титулатуре *quaestor parricidi*.

Да будет позволено сделать здесь в скобках замечание в связи с *parricida*, *parricidium*. В последние годы была предложена целая серия интерпретаций этих очень древних понятий, по поводу которых сами римляне не имели четкого мнения.

Во-первых, имеется этимология *parr-* от *pater* ‘отец’; ее, безусловно, следует отбросить. В настоящее же время большинство компаративистов предлагают усматривать в первом элементе *parricida* слово, обозначающее человека вообще. Эта гипотеза Я. Ваккернагеля<sup>1</sup> отталкивается от идеи, что *parricida* представляет собой человекоубийство как таковое и что в *parr-* обнаруживается не отмеченное где-либо в западных языках название, соответствующее скр. *pur̥ga* ‘человек’. Подобное сближение не вызывает особых фонетических затруднений, если учесть, что *pur̥ga* опирается на \**pur̥ga*. Но само значение композита и его употребление в древнем римском законодательстве мешают такому сближению.

С нашей точки зрения, следует признать традиционную этимологию — объяснение *parr-* при помощи гр. *πῆρός* (*пῆρός*) (древнее \**pāso-*); она неоднократно выдвигалась и заново обосновывалась. В одной из последних работ Л. Жерне<sup>2</sup>, опираясь на юридические аргументы, доказывает, что следует придерживаться данной интерпретации. Гр. *πῆρός* (*пῆρός*) обозначает, собственно говоря, свойственника. Так, в «Илиаде» (3, 163) оно соседствует с *φίλος* (*φίλος*), которое в полном объеме было рассмотрено выше<sup>3</sup>. В «Одиссее» (8, 581 сл.) слово использовано наряду с другими терминами родства, объясняющими его: «Ты же, конечно, утратил родного (*πῆρός* (*пῆρός*)) у стен илионских, / Милого зятя иль тестя, которые нашему сердцу / Самые близкие после возлюбленных сродников кровных? / Или товарища нежноприветного кроткого сердцем / Там потерял ты? Не менее брата родного любезен / Нам наш товарищ...» Таким образом, *πῆρός* (*пῆρός*), с одной стороны, связано с *γαμβρός* (*γאַμβρὸς* ‘зять’ и *πενθερός* *πενθερός* ‘тесть’, а с другой — с *ἑταῖρος* *ἑταῖρος* ‘товарищ’ или *φίλος* (*φίλος*), следовательно, это кто-то, с кем заключен союз. Такова степень родства, охватываемого понятием *πῆρός* (*пῆρός*), — это родственники по свойству в пределах рода. Такое родство накладывает твердые обязательства, в том числе в случае насилия по отношению к кому-либо из свойственников.

Обратимся к известному тексту Нумы Помпилия об убийстве (Festus, loc. cit.): *Si quis hominem liberum dolo sciens morti duit, parricidas esto* ‘Если кто свободного человека сознательно и умышленно предаст смерти, то будет *parricidas*’. В этом тексте, как и во всех римских законах и ритуалах, слова несут всю полноту смысла. Тот, кто по своей воле и обманным путем предаст смерти человека, *свободного* от рождения, является *parricidas* и должен рассматриваться как «убийца свойственника».

Существуют, как было показано, с одной стороны, предписания собственно семейного права, с другой — права межсемейного, регулирующего отношения между различными семьями. Можно было бы сказать, что *thémis* (*θέμις*) и *díke* (*δίκη*) вовлечены в семантический контекст такого предписания. Мы видим, что убийце *parricidas* уподобля-

<sup>1</sup> G n o m o n 1930, 449 ss. = Kleine Schriften II, p. 1302 ss.

<sup>2</sup> G e r n e t 1937, 13–29.

<sup>3</sup> См. т. I наст. изд., с. 220 сл.

ется тот, кто предаёт смерти человека *свободного*. Представление об убийстве в семье расширилось до представления об убийстве в самом обществе. Просто убийство человека по древним законам ненаказуемо. Чтобы за убийство преследовали, необходимо, чтобы убитым оказался человек, принадлежащий к определенной общественной группе; границами данной группы ограничивается и мораль.

Итак, деятельность *questor paricidi* осуществляется в пределах социальной группы, рассматриваемой здесь как семейная группа, охватывающая всех своих членов. При помощи этого уточнения можно попытаться сузить смысл глагола *quaero*. Значение «вести следствие» слишком явно связано с *quaestor* и порождено им, для того чтобы считать его изначальным. Лучше исходить из другого примера, древность и подлинность которого гарантированы.

Это древняя молитва (Cato, Agr. 141), воззвание к Марсу — *Mars pater* — во время освящения пахотного поля. Текст, важный и сам по себе, насыщен архаизмами; он дошел до нас в своем древнем виде.

Здесь описывается жертвоприношение, называемое *su-oue-tarvilia* — термин, чье происхождение было рассмотрено выше, которое обнажает глубокую социальную символику. Ни выбор, ни природа жертвенных животных не являются случайными. Все три животных здесь символические: *свинья* посвящена божеству земли Церере, она связана с плодородием почвы; *бык* по традиции посвящен Юпитеру, Зевсу; это самые священные и предназначенные для торжественных случаев жертвенные животные, их пастырями выступали жрецы могучих богов. Кроме этих двух, часто, если не постоянно приносимых в жертву существ, *баран, овен* — животное воинов. Здесь представлены все три общественных класса, символизируемые этими животными, что и дает ключ к обряду освящений. Жертва, называемая *suouetaurilia*, аллегорически объединяет три социальных слоя, которые этим торжественным ритуалом и передаются под покровительство призываемого могучего бога — *Марса*; таким образом, на обряде символически представлено все общество.

Этот символизм обнаруживает архаичность подобного обращения с мольбой. Начинается же оно словами: *Mars pater, te precor quaesoque uti sies uolens propitius ... 'Молю тебя и прошу...'* — не тавтология ли это? Некоторые рассматривают такого рода сакральный язык как избыточный: похоже, что слова удваиваются и даже утраиваются, как будто при этом намеренно нагромождаются синонимические эквиваленты. Однако это вовсе не так. Из анализа выясняется, что на деле здесь не сополагаются слова с идентичными или очень близкими значениями; каждое из них сохраняет свой полный смысл, и в этом — условие эффективности всей молитвы.

Другой пример дает Лукреций: *prece quaesit* (V, 1229) «просит мольбой». Такие примеры, где \**prece* и *quaero* объединены вместе, весьма показательны для нашего исследования.

Наконец, и в особенности, следует задаться вопросом, как употреблялся глагол *quaero* и наиболее частотная его форма *quaeso* «настойчиво вопрошать». У нас была возможность рассмотреть с другой точки зрения формулу, которая в древнем римском праве освящала предназначение брака: *liberum (-orum) quasundum (-orum) causā (gratiā)* «чтобы получить (законных) детей»<sup>1</sup> — другой перевод невозможен. В любом случае здесь нет речи о настойчивом выпрашивании, о постоянном вымаливании.

Далее, номинальная форма *quaestus* в обычном употреблении значит «прибыль, нажива», а также средство зарабатывать на жизнь, «ремесло». Последнее понятие полностью выбивается из области юридических терминов, которые открывает *quaestor* и продолжает *quaestio* «судебное следствие», а также «пытка» (откуда *quaestio* «выведывать с

<sup>1</sup> См. т. I наст. изд., с. 214.

помощью пытки, пытаться'). Это почти вся группа основных понятий, входящих в семантическую группу *quaero*, и все варианты значений, которые в ней реализуются.

Теперь для уточнения полученных выводов перейдем к глаголу *rogare*, связанному с *quaero*. Эта форма настоящего времени восходит к хорошо известному корню *\*reg-/ \*prek-*, широко представленному в виде двух основ, сохраняющих единое значение.

В латыни имеем *\*prex*, *rogare*, *posco* (инхоативный презенс от *rogare*), *postulo*. Связь этих форм остается в сознании живой, как и смысловые различия каждого из приведенных глаголов.

За пределами латыни имеются: 1) санскритская глагольная основа *ṛccha-* 'испрашивать', ир. *prs-* (<*\*perk-*) и *fras* (<*\*prek-*), ст.-слав. *prošiti*, лит. *prašyti*; 2) субстантивная основа — скр. *ṛāt-* (*vivāka*) 'судья, букв. 'разрешающий *ṛāt-*'. Смысл оказывается поучительным, поскольку *ṛāt* — 'допрос' в юридическом процессе, то есть оно эквивалентно по значению *quaestio* и *quaestor*. Скр. *ṛāt* соответствует также д.-в.-н. *frāga* 'вопрос', слово, отличающееся от *\*prex* только долгим *-a-* основы.

3) В иной семантической области лат. *rogus* — это тот, кто «спрашивает» при бракосочетании, претендент. Это узкое значение проявилось в лит. *piršti* 'сватать'.

4) Затем с основой презенса *-ske-*, известной по лат. *posco*, имеем авест. и иранск. *frasa* 'расследовать, спрашивать', а также 'наказывать, карать'; авест. *avam hufrāštam aprsam* (где *hufrāštam* содержит причастие *frāšta* от того же глагола): «(того, кто вышел из повиновения, — говорит Дарий,—) я его испытал (и он был надлежащим средством) испытан» — другими словами: «я его сурово наказал». Наконец, д.-в.-н. *forsōn* 'искать, расследовать' применительно к судье.

Таким образом, в большинстве языков (но никогда в латыни) совпадают специальные формы и характер употребления *\*prex-* и *quaero* — в санскрите, иранском, древневерхненемецком (см. таблицу).

Таблица, суммирующая специальные формы и употребления

Лат. <i>*prex</i>	скр. <i>ṛāt-vivāka</i> д.-в.-н. <i>frāga</i>	лат. <i>rogus</i> лит. <i>piršti</i>
<i>rogare</i>	скр. <i>ṛcch-</i> (ср. скр. <i>ṛṣ-</i> ; ир. <i>fras</i> ) др.-слав. <i>prošiti</i> лит. <i>prašyti</i>	
<i>posco</i>	д.-в.-н. <i>forsōn</i> ир. <i>frasa</i>	

Выделены слова, которые (правда, не в латинском языке) совпадают по смыслу с формами группы *quaero*.

Однако в самой латыни оба глагола, как было видно, соседствуют таким образом, что их значение кажется очень тесно связанным. Теперь можно рассмотреть, в чем они совпадают и чем различаются. В обоих случаях речь идет о том, чтобы сформулировать некий вопрос, но разными средствами: *rogare*, *\*prex* могут быть сближены с именем деятеля *rogus* 'домогающийся брака', а *\*prex* исключительно словесная просьба, специально адресованная богам, с тем чтобы получить от них ожидаемое. Такова отличительная черта *prek-* — это устное обращение, адресованное высшей силе и не предусматривающее других средств достижения искомого, кроме слова.

Нетрудно заметить, что *quaero* с производными от него существительными — *quaestio* и особенно *quaestus* — указывает на иную процедуру: *quaestus* 'средство приобретения';

сама прибыль', *quaestio* 'дознание, пытка', а сам глагол *quaero* указывает, что при этом пытаются не выведать или получить нечто в результате устного вопроса, но добиться его надлежащим материальным средством.

При этом не обязательно имеется в виду дознание или спрашивание некоего благодеяния, но всегда подразумевается какой-то материальный объект, нечто конкретное, воспринимаемое как необходимое для жизни и деятельности.

Это и подтверждается таким выражением, как *liberum quaesundum causa* 'стараться получить (а не знать) ребенка'. Понятия *quaestus*, *quaesto* говорят об этом определенно; и то же самое обнаруживается даже в *quaerere victum* 'зарабатывать, обеспечивать жизнь', *quaerere rem* 'наживать добро'. Так, у Теренция читаем: *hunc abduce, uinci, quaere rem* (Ad. 482) 'приведи его, посади на цепь, выведай дело', то есть исторгни из него правду надлежащими средствами.

Реальным средством добиваются чего-то неопределенно обозначенного как *res* 'вещь'. Здесь важен сам способ, используемый для достижения искомого: о нем не просто спрашивают.

Итак, формула *rogos quaesoque* — отнюдь не тавтология и не риторическое усиление. *Rogos* значит 'выведывать посредством \**rog-*'. Здесь слово — посредник между спрашивающим и тем, к кому адресуются; как таковое оно само по себе действенно. Но *quaeso* отличается от *rogos* тем, что оно вменяет использование приемов, соответствующих достижению желаемого, таких, как принесение в жертву трех животных, и даже соединение словесной формулы с приношениями.

Для данной реконструкции пришлось использовать формы \**rog-* других языков, кроме латыни, в частности иранского. Выше было подчеркнуто, что иранск. *fras*, *frasta* принимают значения 'жертвы', 'заклания' вообще.

Здесь можно снова вернуться к исходному пункту, каковым был латинский титул *questor*. Теперь очевидно, что квестору не просто вменялось в обязанность провести расследование — его роль в том, чтобы домогаться (*quaerere*), стараться получить нечто, заручившись материальными средствами: будь то виновника преступления, будь то деньги (и слово сочетается с *quaestus*) для казны, пополнение и распределение которой находятся на его попечении.

Таково значение имени деятеля *quaestor*, как можно судить в свете словоупотреблений глагола. В примере из Лукреция *rogos quaesit* нет никакой тавтологии: *quaerere* управляет *res* — это материальный объект, которого стремятся достичь. Какими же средствами? Посредством \**rog-* — устной просьбой. При других обстоятельствах могут быть применены другие средства.

В итоге можно констатировать функциональную двойственность слова, выдающую древнее его употребление. Для нас «спрашивать» — значит пытаться получить ответ. Данное значение по-разному может быть конкретизировано контекстом; но в Древнем Риме различали две его реализации, каждая из которых воплощалась для римского общества в определенную конкретную форму, которую удалось выявить только с помощью лексического анализа.

Сами глаголы или некоторые из их производных еще сохраняют и обнаруживают в ходе сравнения свидетельства более широкого содержания. Таково возникшее в результате ранней специализации значений расстояние между *rogos* и *rogos* в латинском языке. Если бы не были известны значения, позволяющие сблизить лат. *rogos* и лит. *pir̃šti*, было бы труднее отыскать для корня \**rog-* точный смысл, заметить, что он описывает сугубо словесное действие, исключая материальные средства, — оно заключается в просьбе, обычно адресуемой нижестоящим лицом к вышестоящему. Поэтому \**rog-* 'просьба о благорасположении' и отличается от корня (нигде более не засвидетельствованного), представленного латинским глаголом *quaero* и именем деятеля *quaestor*.

## Глава 8

### КЛЯТВА В ГРЕЦИИ

*Резюме.* – Клятва, торжественное заверение, отдаваемое под поручительство небесных сил, наказующих клятвоотступника, как и понятие «клясться», не имеет общего индоевропейского выражения. В каждом языке возникли формы, вызванные конкретными особенностями этого деяния, в которых просматриваются уже будущие обычаи ордалии\*. В частности, во встречающемся уже у Гомера греческом обороте *hórkon omphúnai* (*ὄρκον ὀμφύσαι*) со специфическим значением 'давать клятву' можно прямо увидеть его мотивацию – 'брать *ὄρκος*': вещь, наделенную роковой силой, которая готова вырваться наружу в случае нарушения обязательства. Древняя священная формула *ísto Zeús* (*ἴστω Ζεὺς* '...да видит Зевс...') призывает бога стать очевидцем клятвы, а следовательно, непредвзятым судьей (ср. лат. *iudex arbiter*).

Лат. *sacramentum* 'клятва' и, возможно, хеттск. *lingais* (ср. гр. *élenkhos* (*ἔλεγχος*) говорят о потенциальном проклятии, своеобразно предопределяющем клятвенное заверение.

Среди религиозных формул, в которых слово выступает само по себе как сила и облекается в своеобразные приемы выражения, нет более торжественных, чем клятва, и ни одно из них не представляется более необходимым для жизни общества. Однако примечательно, что тщетно было бы выискивать общие ее корни. Не существует индоевропейской основы, которую можно было бы отнести исключительно к клятве и обнаружить во всех древних языках. Каждый язык располагает своими формами, и в большинстве случаев эта лексика не имеет этимологии. Неясность происхождения слов, казалось бы, контрастирует с важностью и повсеместностью обозначаемого ими понятия. Поразмыслив, можно найти объяснение подобной рассогласованности между распространением обычая и редкостью общих для него слов. Дело в том, что клятва не является самостоятельным установлением, это не самоценный и самодостаточный акт. Это ритуал, обеспечивающий и освящающий некое заверение. Цель клятвы одна и та же во всех культурах. Но обычай может облекаться в разные формы. Фактически он характеризуется по двум составляющим:

- 1) сам характер заверения, что придает акту особую торжественность;
- 2) сакральная сила, принимающая заверение и освящающая его.

Таковы постоянные и необходимые элементы клятвы. Последняя, в зависимости от обстоятельств, проявляется двояко: либо как подтверждение истинности фактов, заявление, составляющее предмет судебного разбирательства, либо в качестве некоторого обязательства, обещания, подкрепляемого клятвой.

Можно рассматривать клятву как предвосхищение ордалии. Присягающий рискует чем-то существенным для него – имуществом, родственниками, даже собственной жизнью, – чтобы подтвердить нерушимость заявленного. Нет обязательной связи между жестами и различными способами присягания. Речевой ритуал или формулы и процеду-

\* *Ордалия* — средневековый западноевропейский обычай выяснения правоты или виновности тяжущихся сторон путем так называемого суда божьего — испытания огнем, водой («утонет — не утонет») и т. п. — *Прим. ред.*

ра присяги всякий раз могут видоизменяться. Если имеется специальное обозначение, оно может относиться скорее к форме воплощения клятвы, чем к самому понятию. Если бы всегда были известны обстоятельства, сопровождающие ритуал, мы намного лучше сумели бы разобраться и в конкретном смысле соответствующих слов. Но чаще всего такие обстоятельства неизвестны, и лексика остается неясной.

В германских языках имеем гот. *aīþs*, отразившееся во всех языках этой группы — др.-исл. *eidr*, д.-в.-н. *eid*, др.-англ. *ār*, англ. *oath*, которое точно соответствует др.-ирл. *beth*. Совпадения между германскими и кельтскими формами столь регулярны, что, как и для многих других культурных понятий, встает вопрос о возможных заимствованиях, и тогда надо определить их направление. Гот. *aīþs* и др.-ирл. *beth* возводятся к *\*oito*, которое можно интерпретировать как производное от корня со значением 'идти', 'ходьба'. Трудность в том, чтобы выяснить связь между «ходьбой» и «клятвой». Вслед за историком К. фон Амирой можно предположить, что речь здесь идет о торжественном шествии к месту клятвы: ср. лат. *in ius ire* 'идти к клятве'. Это допустимо, но можно допустить и другие объяснения и, в частности, вспомнить известный многим древним цивилизациям ритуал. Принятие присяги сопровождалось жертвоприношением: сакральное животное рассекалось на две части, между которыми должен был пройти присягавший или присягавшие. Такой обычай засвидетельствован уже у хеттов. Его пережитки сохранялись в Литве в XIV столетии. В 1351 г. великий князь литовский, присягая венгерскому королю, прошел меж двух половинок закланного быка, засвидетельствовав тем самым, что та же участь ждет и его, если он нарушит свое обещание: *sic sibi contingi si promissa non servaret*. Однако, поскольку в германском мире этот обычай не зафиксирован, интерпретация *\*oito* по аналогии с ним гипотетична.

В германском, как и во многих других языках, но не во всех, имя и глагол различаются. Не говорят «клясться клятвой». Готский глагол *swaran* (нем. *schwören*, англ. *swear*) — перевод гр. *ὄμοσα*, а *ufarswaran* — это калька с *ἐπι-ορκεῖν* 'лжесвидетельствовать', 'давать ложную клятву'. Глагол имеет соответствие вне германской группы, в италийской — оск. *svergineī*, датив единственного числа от именной основы, что могло бы обозначать 'к оратору, к поручителю'. Но *sermo*, который ошибочно с ним сближали, должен быть отнесен к *serere*. Тот же германский глагол дал и исл. *svara* 'отвечать', д.-в.-н. *andsvara* 'отвечать' (англ. *answer*). По словообразованию это сравнимо с лат. *re-spondeo*, откуда можно заключить, что значение *swaran* близко к *spondeo*, т.е. 'торжественно обязаться', 'клятвенно обещать'. Итак, герм. *\*swer* 'ручаться' хорошо согласуется со смыслом клятвы, обозначаемым именем, сопровождающим этот глагол в качестве прямого дополнения.

В греческом языке глагол *ὀμνυμι* (*ὄμνυμι*) и существительное *ὄρκος* (*ὄρκος*) также различаются. Сам глагол может значить 'клясться', но оба этих слова используются лишь применительно к клятве. Таким образом, в греческом ничто не проясняет исконного смысла этих слов. Компаративисты же могут его реконструировать, лишь опираясь на варианты значений в разных языках. Здесь смысл закреплён и неизменен. И все же этимология греческого глагола позволяет сделать некоторые наблюдения. Основа *om-* формы настоящего времени *om-nymi* (*ὄμνυμι*) допускает давно выдвигавшееся сопоставление с санскритским глаголом *am-* с тем же значением — словом очень древним и засвидетельствованным в не допускающих разного толкования ведических и брахманских контекстах. Данное соответствие остается единственным подтверждением происхождения *ὄμνυμι*. Вед. *am-* встречается и самостоятельно, и с приставкой *sam-*, как и гр. *syn-omnymī* (*συνὄμνυμι*) при *omnymī* (*ὄμνυμι*). Повелительная форма глагола содержится в легенде: некто обязан поклясться в том, что он хорошо исполнит обещанное; бог велит ему *ṛtam amisva* 'покланись *ṛta*' (взяв *ṛta* в качестве гаранта), и персонаж этот *ṛtam amīt* 'клянется *ṛta*'. В Шатападха-Брахме имеем: *etad dha devāḥ ... samāmire* 'и в том

поклонились друг другу, боги клялись вместе с ними»; и еще: *samamyate* 'он на такое-то время обязуется перед другим'.

Наряду со специализировавшимся употреблением удастся обнаружить и частное значение слова: *am-* с приставкой или без нее – это, собственно, 'брать, хватать'. Выражение *tam abhyamīti Varuṇaḥ* эквивалентно сказанному с другим глаголом *tam grṇṇāti Varuṇaḥ* 'Варуна схватил его'. 'Схваченный' приступом болезни называется *abhyānta* – причастие от того же глагола *am-*. Это – ценное указание для истории понятия: следует исходить из значения 'хватать'. Хотя в греческом оно уже не оставило следов, это представление нужно интегрировать в содержание понятия. Ибо косвенно оно может быть оправдано. Когда Гипнос заставляет Геру поклясться, что она даст ему в жены одну из юных граций – Пасифею, – он требует, чтобы она принесла торжественную клятву: «Гера, клянись нерушимую клятвою, /Стикса водою; руки прости и коснися, одною – земли многодарной, /Светлого моря – другою, да будут свидетели клятвы /Все преисподние боги, присущие древнему Крону» (Ил. 14, 27 сл.).

Обратимся теперь к *hōrkos* (*ὄρκος*) – обычное дополнение к глаголу в выражении *hōrkon omōsai* (*ὄρκον ὀμόσαι*). Значение слова не обнаруживает каких-либо колебаний. В поэтическом языке со времен Гомера *ὄρκος* в сочетании с *ὄμνυμι* – понятное и простое обозначение клятвы. Отметим среди прочего важные производные *ἐπίορκος* 'клятвopреступление' и *ἐπίορκεῖν* 'приносить ложную клятву' – формы, требующие особого разбора. Мы не располагаем этимологическими данными для объяснения *ὄρκος*. Существует все же примечательная параллель между *ὄρκος* 'клятва' и *ἔρκος* 'ограда', установившаяся в ранней античности и позже подхваченная. На первый взгляд, это чередование хорошо известного типа; поскольку же *ἔρκος* среднего рода, то чередоваться должны бы *ἔρκος-/ὄрко-*. Однако значение *ἔρκος* – исключительно 'преграда', 'ограда'. Известно гомеровское выражение *hērkos odónton* 'ограда зубов'. Следовало бы тогда считать, что с учетом варьирования корневой гласной «клятва» сравнима с «оградой». Как бы ни представлять себе подобную связь, в мировоззрении древних греков нет ничего, что благоприятствовало бы такой интерпретации, остающейся малоудовлетворительной. Все же нельзя отказываться от попытки разъяснить смысл слова, исходя из греческого языка.

В языке Гомера *hōrkos* (*ὄρκος*) обозначает клятву любого рода: клятву, гарантирующую ближайшие намерения, соглашение или поддерживающую какое-либо утверждение, относящееся к прошлому, судебную присягу. Смысл слова не зависит таким образом, от характера клятвы.

Важно, однако, подчеркнуть, что *ὄρκος* у Гомера – это вовсе не факт речи. Вспомним формулы «величайшей клятвы» богов: «Будьте свидетели мне, о земля, беспредельное небо, /Стикса подземные воды, о вы, величайшая клятва, /Клятва ужасная даже бессмертным...» (Ил. 15, 36 сл.).

Сравним гомеровский гимн Деметре (ст. 259): «Да будут свидетели *ὄρκος* богов, воды неумолимые Стикса». Здесь «*ὄρκος* богов» находится в оппозиции к *ὕδωρ* 'вода': *ὄρκος* – это воды Стикса.

Действительно, Гесиод в «Теогонии» (ст. 400) сообщает, что Стикс – нимфа, которую Зевс решил возвысить, сделав из нее великий «*ὄρκος* богов». Вот почему, когда Зевс хочет узнать, кто из богов солгал (ст. 784 сл.), он посылает Ириду за кувшином с водой, «великим *ὄρκος* богов». Эта знаменитая вода, бьющая ключом из-под высокой крутой скалы, – вода Стикса.

Понятно, что вода Стикса сама по себе представляет великий *ὄρκος* богов, будучи субстанцией, наделенной колдовской силой.

Имеются и другие виды *ὄρκος*. Ахилл хочет дать Атриду торжественное обещание. Он вручает ему свой скипетр как гарант *θέμιότης* Зевса и добавляет: «Скипетр сей тебе пред ахейцами будет великою клятвой (*μέγας ὄρκος*)» (Ил. 1, 239).

Дело тут не в манере речи. Буквальный смысл вынуждает отождествить *ὄρκος* с



метен, однако, изъян в подобной аргументации, поскольку именно основной термин — глагол βαίνω — в композите опущен. Мы вновь оказываемся перед конструкцией ἐπί с именем существительным, но идеи ‘попирать ногами’ здесь нет. Вот почему невозможно последовать за Швицером.

Делая попытку толковать существительное ἐπίορκος ‘проклятие’ и глагол ἐπιόρκειν ‘клясться’, мы должны считаться с тем, что форма ἐπίορκος не может быть древней; в древней форме мы ожидали бы \*ἐφορκος. Речь идет, следовательно, о прилагательном (или о глаголе, в зависимости от того, что считать исходным), возникшем в результате соположения из высказывания, где ἐπί и ὄρκος выступали совместно. Такое высказывание известно. Оно сохранилось у Гесиода («Труды», 194) в описании железного века. В этом веке, говорит он, никто не ведал добра и зла, самые уважаемые установления были опрокинуты, ἐπί δ’ ἠόρκον ὀμεῖται ‘подлый вредил порядочному, высказываясь превратно и подкрепляя это клятвой’. Здесь еще в разрозненном виде и возникают все составляющие композита ἐπί-ορκος, и видно, как они образуют значение ‘проклятие’. Оно возникает как итог подразумеваемой связи между произносимой клятвой и лживыми словами, которые ода призвана подкрепить. Идея, следовательно, в том, что клятва (ὄρκος) добавляется (ἐπί) к слову или обещанию, о которых известно, что они лживы. Это подтверждается и другими примерами из Гесиода: ἡὸς δέ κε μαρτυρίῃσι ἡέκῃν ἐρίορκος ὀμώσσας ψεύσεται («Труды», 282). В Гомеровском гимне Гермесу сам Гермес дает образец «великой клятвы», воспользовавшись абсолютно лживым утверждением (ст. 274 и 383). Так, факт добавления ὄρκος (ἐπίορκος) к чему-либо всегда более или менее эксплицитно предполагает, что присягающий не сдержит слова, что он навлечет на себя проклятие, станет ἐπίορκος. Благодаря такой всегда существующей возможности ложной клятвы выражение ‘добавлять (к своим словам) клятву’ очень рано стало обозначать ‘давать ложную клятву’, т.е. ‘заклять себя’. Понятие ἐπίορκος представляет нам, таким образом, штрих из области нравов; оно показывает, как легко подкреплялись клятвой какие-то обещания, которые не собирались выполнять, или заведомо ложные утверждения. Языковые свидетельства примечательным образом — но не преднамеренно — подтверждаются историком, первым греческим историком — самим Геродотом. Он рассказывает об одном из эпизодов сражения между мидийцами и греками. Когда Киру от имени лакедемонян объявляют, что ему не позволят разорить ни одного греческого города, он отвечает: ‘Я не страшусь людей, у которых среди города есть место, куда собирается народ, обманывая друг друга и давая ложные клятвы’ (ἀλλήλους ὀμνύντες ἐξαπατῶσι — I, 153)\*. Выражение, буквально обозначающее ‘обманывая друг друга клятвами’, явно предполагает, что последние ложны. Здесь хорошо видно, как из-за намерения обмануть акт присяги превращается в стратагему. Геродот приводит тому еще множество примеров. Главк спокойно направляется спрашивать у оракула, может ли он присвоить доверенные ему деньги с помощью ложной клятвы. Пифия изрекает в ответ следующие двусмысленные слова: «Сын Эпикида, о Главк! сейчас тебе больше корысти /Клятвою верх одержать, вероломной, и деньги присвоить. /Ну же, клянись, ибо смерть ожидает и верного клятве. /Впрочем, у клятвы есть сын, хотя безымянный, безрукий. /Он и безногий, но быстро достигнет тебя, покуда не вырвет с корнем весь дом твой и род не погубит. /А доброклятвенный муж и потомство оставит благое» (VI, 86). Можно еще прочитать, как Этеарх требует от своего гостя поклясться, что тот окажет любую услугу, и пользуется этим, чтобы попытаться погубить свою дочь. А гость, возмущенный тем, что его обманом заставили принести клятву, находчиво выполняет свое обещание (IV, 154). Опираясь на ту же стратагему ложной клятвы (τοὶ ἠόρκῳ καὶ τῆι ἠαράτῃ), Аристон овладевает женой друга (VI, 62).

\* Здесь и далее перевод Г. А. Стратановского (Геродот. История в девяти книгах. Под общей ред. С. Л. Утченко). — Прим. перев.

Анализ композита *ἐπίορκος* объединяется, таким образом: рано сформировавшееся выражение для «клятвопреступления» фиксирует противозаконную практику принесения ложной клятвы в древнегреческом быту. Любопытно, что эти черты очень древние<sup>1</sup>, так как *επίορκος*, *επίορκεῖν* встречаются уже в «Илиаде».

Таковы этимологическая и концептуальная трактовки *ῥορκος* и *ῥορκίμι*.

Нам известно теперь хеттск. *ling-* ‘клясться’ и существительное *lingāi* (генитив-*iyas*) ‘клятва’, а также отыменный глагол *linganu-* ‘приводить к присяге’, в частности военной присяге, к которой полководец приводит войска. Э. Стертевант полагал, что хеттск. *ling-* соответствует *élenkhos*, однако последнее означает ‘обвинение; доказательства, достаточные для убеждения кого-либо’, откуда в языке философии ‘опровержение’. Тогда ‘клясться’ значило бы в хеттском ‘обвинять, приговаривать’, что хорошо согласуется с греческими и латинскими примерами. Присягающий заранее обвинял себя в том, что подразумевалось клятвой, и приговор вступал в силу в случае ее нарушения.

Это понятие того же типа, что и лат. *sacramentum*, ставящее скорее правовую проблему, чем этимологическую и филологическую. Известны различные значения *sacramentum*: *legis actio sacramenti* – специфическая архаичная формула, которую произносили перед понтификом, прежде чем требовать что-либо. Если же доказательства приводились не по правилам, затевавшего процесс ожидал штраф (роена). Особая формула существовала для военной присяги: *consulibus sacramento dicere* ‘произносить перед консулами *sacramentum*’.

*Sacramentum* – производное не от *sacer*, но от отыменного глагола *sacrate* ‘объявлять *sacer*’, ‘произносить проклятие’ тому, кто совершает преступление. *Sacramentum* – сам факт или объект, посредством которого заранее предают себя проклятию (военное *sacramentum*) или жертвуют заклад (юридическое *sacramentum*).

Как только слово было произнесено в соответствии с принятой формой, присягающий потенциально вступал в состояние *sacer*, которое оказывалось действительным и вызывало мщение богов, если нарушались принятые обязательства. При любых обстоятельствах предписывалась единая процедура принятия обязательств, и ее в какой-то мере позволяют увидеть соответствующие термины.

Обратимся теперь к формулам, к особым оборотам, которые предписываются условиями присяги. Одна из таких формул – на которую обычно не обращают внимания – кажется поразительной. Она появляется у Гомера всякий раз, когда воспроизводится текст клятвы. К Зевсу и к некоторым другим богам взывают: *Ἰὼτῶ ἰὼν Ζεὺς πρῶτα... Γῆ τε καὶ Ἥλιος* (Ил. 19, 258 сл.) ‘Да ведает, во-первых, Зевс... Земля, Солнце’. Цель не только в том, чтобы донести до богов текст принимаемого на себя обязательства. Здесь необходимо вернуть *Ἰὼτῶ* всю полноту его этимологического содержания. Это не просто ‘да ведает’, но точнее ‘да видит’. Корень *\*wid-* сохраняет в этом случае все свои значения. Речь идет о приглашении богов в свидетели клятвы; а свидетель с давних пор – свидетель лишь потому, что он «ведает», и прежде всего потому, что «видит».

Изложенное – не просто этимологическая гипотеза. В тех случаях, когда другие индоевропейские языки содержат древние и прозрачные по смыслу образования от *\*wid-//\*weid-*, они совпадают с греческими. Так, скр. *vettar* с тем же значением ‘свидетеля’ – форма (почти корневая), соответствующая гр. *ἰὼτωρ* ‘свидетель’ и обозначающая ‘того,

<sup>1</sup> В одной из предыдущих статей о выражениях, обозначающих клятву в Древней Греции («Rev. Hist. Relig.», 1947–1948, p. 81–94), мы разъяснили термин *ἐπίορκος*. Предложенная здесь интерпретация близка к той, которую выдвигал М. Лойман (L e u m a n n 1950, 79). Термину *ῥορκος* посвящены статьи Ж. Боллака (B o l l a c k 1958, 1 ss.) и Р. Хирше (H i e r s c h e 1958, 35 ss.). Другие работы приведены в Этимологическом словаре Фриска в соответствующих статьях.

кто видит'; гот. *weitwoþs* — причастие прошедшего времени (ср. скр. *vidvas-, vidus-*) — это тот, кто знает, ибо видел; то же относится к ирл. *ffadu* (<\**weidōn*) 'свидетель'. Гр. *ἴστωρ* принадлежит к приведенной серии форм и частных значений \**wid-*, и его проясняет правило, провозглашенное в «*Śatapatha Brāhmaṇa*»: *yad idānīm dvau vivadamānām eyātām aham adarsām aham asrausam iti ya eva brāyād aham adarsām iti tasmā eva śraddadhyātmā* 'Если два человека спорят (затевают тяжбу) и говорит один: „я видел”, — а другой: „я слышал”, — надо верить тому, кто сказал: „я видел”.

Выбирая между тем, кто видел, и тем, кто слышал, всегда следует доверять видеющему. Фундаментальная значимость свидетельства очевидца следует уже из названия свидетеля — *ἴστωρ*. Вот зачем призывают богов в свидетели, предлагая им увидеть. Свидетельство очевидца неопровержимо; и только оно.

В латыни клятва также сопровождается призыванием бога в свидетели, но формула его иная. Мы знаем ее по первому, согласно Титу Ливию, договору между Римом и Альбой. После заключения мира фециал произносит (I, 24, 7): *Audi... Jupiter; audi, pater patrater populi Albani; audi tu populus Albanus*. И Юпитеру, и «*pater patratus*», и альбанскому народу предлагается «внимать». В Риме, чтобы быть свидетелем, надо «внимать». Для римлян, уделявших столько внимания провозглашению торжественных формул, видеть не столь важно, как слышать.

Остается, однако, некоторая неуверенность по поводу особого употребления *ἴστωρ* у Гомера в важном отрывке (Ил. 18, 498), который нами уже привлекался в связи с другой проблемой<sup>1</sup>. Означает ли *ἴστωρ* 'свидетеля' или 'судью'? В одной из сцен, украшающих щит Ахилла, двое спорят и ссорятся из-за виры за убийство. Оба направляются за решением к *ἴστωρ* (ст. 501).

Трудно допустить, что имеется в виду свидетель, ведь его присутствие должно было устранить причину спора: речь идет об арбитре. Для нас судья не воспринимается в качестве свидетеля. Это варьирование смысла затрудняет анализ отрывка. Но именно потому, что *ἴστωρ* — свидетель-очевидец, единственный, кто пресекает споры, слово можно понимать как 'тот, кто пресекает добросовестный спор своим решением, не подлежащим обсуждению'.

Тем самым становится понятным смысл латинского слова *arbiter* 'арбитр'. Как было показано выше<sup>2</sup>, 'арбитр' выполняет фактически две функции: 1) сначала 'свидетеля' (самое древнее значение); таков единственный смысл слова у Плавта, и еще в классический период *remotis arbitris* значило 'без свидетелей'; 2) затем 'арбитра'. В действительности последнее значение объясняется особыми функциями судьи-арбитра. Как можно было заметить, *arbiter* этимологически значит 'тот, кто возникает неожиданно'\* как третий в деле, свидетелем которого является, оставаясь незримым, и, соответственно, тот, чье свидетельство кладет конец тяжбе. *Iudex arbiter*, уже в силу закона, властен разрешать спор так, словно он выступает как арбитр-свидетель, как если бы он сам присутствовал при происшествии.

Аналогичное представление вызывает формула гомеровской клятвы. Зачем призывают богов? Потому, что кара за клятвопреступление в людской власти. Ни один из древних индоевропейских законов не предусматривает наказания за нарушение клятвы. Кара считалась уделом богов, выступивших гарантами при клятве. Ее нарушение — это преступление против небожителей. И клятвенно принять на себя какие-то обязательства значило заранее подчиниться мести богов, коль скоро их призывали «видеть» и «слышать», во всяком случае, присутствовать при провозглашении клятвы.

<sup>1</sup> См. наст. изд. с. 304.

<sup>2</sup> См. наст. изд., с. 311–312.

\*Слово *arbiter* в латыни, возможно, является заимствованием из умбрского, где приставка *ad-* регулярно отражается как *ar-*. Что же касается корня *-bi-*, то он до сих пор не отождествлен. — *Прим. перев.*

#### СВЯЩЕННОЕ

*Резюме.* — Изучая обозначения «священного», мы обнаруживаем необычайную лингвистическую ситуацию — отсутствие особого термина в общиндоевропейском языке и одновременно двойное обозначение во многих отдельных языках (иранских, латыни, греческом). Исследование, в ходе которого определяются коннотации этих исторически засвидетельствованных терминов, направлено на уточнение структуры понятия, выражение которого требует не одного, а двух знаков. Изучение всех засвидетельствованных пар — авест. *spranta* : *yaōždāta* (ср. также гот. *hails* : *weihs*), лат. *sacer* : *sanctus*; гр. *hierós* : *hágios* — заставляет предполагать в предыстории языка одно понятие в двух видах: положительном — ‘освященное присутствием божества’ — и отрицательном — ‘то, соприкосновение с чем для человека запретно’. (Гр. *hósios* не входит в обозначение «священного»: его значение определяется двойным противопоставлением *hierós* и *díkaios* (*ἱερός* и *δίκαιος*) ‘то, что богами дозволено людям’.

Следующие главы посвящены специально религиозному словарю индоевропейской эпохи, по крайней мере — основным его понятиям. Мы столкнемся здесь с теми же трудностями метода, что и при определении прочих установлений. Проблема состоит в том, чтобы постичь через лексику праиндоевропейские реалии. Действительно, если при рассмотрении ограничиться той частью словаря, которую можно определить сразу и полностью благодаря регулярным соответствиям, мы обречены наблюдать, как мало-помалу рассыпается сам объект исследования.

Все, чего позволяет достичь сравнительная грамматика, изложено в работе А. Мейе (Meillet 1921, 323 sq.), который показал, что мы не можем чувствовать себя уверенно в области индоевропейских религиозных представлений, поскольку сравнение дает нам только общие термины, в то время как исследование реалий учит, что всякий народ обладал своими верованиями и своими особыми культами. Сравнительная грамматика ради восстановления общего лексического фонда самым своим методом приводит к устранению любых особенностей в развитии. При таком подходе осталось бы лишь очень незначительное число индоевропейских слов и не получилось бы ни общего слова для обозначения религии, культа, жреца, ни одного из отдельных божеств. В итоге на общем счете осталось бы только обозначение «бога», хорошо представленное в форме \**deiwos* (собственный смысл — ‘светлозарный, небесный’); в этом качестве бог противопоставлен человеку как ‘земному’ (таков смысл латинского *homo*).

Но мы можем тем не менее узнать многое из религиозного словаря праиндоевропейцев, и не ища его среди выверенных соответствий во всех языках. Мы попытаемся проанализировать основные термины религиозного словаря, даже если религиозное значение разбираемых слов будет проявляться лишь в одном каком-нибудь языке при условии, что возможна этимологическая интерпретация.

Мы действительно констатируем, что религиозное значение термина часто наблюдается только в одном каком-то языке. В таком случае важно знать, в какой мере оно является пережитком, а в каком — новообразованием; и именно в рамках этого различия и диалектики значений сосредоточен интерес нашего исследования.

Уместно исходить из первичного значения «священности», столь важного, по отношению к которому выстраиваются другие понятия и религиозные термины. Для выражения значения «священного» мы располагаем достаточно богатым словарем, но различающимся по языкам. Редко языки демонстрируют общие слова; а если нам выпала такая удача, ею следует воспользоваться как можно лучше и по возможности более точно определить значение термина. И вот такой чрезвычайно показательный термин встречается в группе из трех сопредельных языков — в славянском, балтийском и иранском: это слова, представленные ст.-слав. *světŭ* (русск. *святой*), лит. *šventas*, авест. *sranta*.

Этим соответствием определяется прилагательное, которое сохраняет очень важное религиозное значение в совершенно разных верованиях — в славянском и балтийском оно принадлежит к христианскому словарю и означает 'святой, sanctus'; в иранском, сохраненное в авестийской форме, оно выступает в маздеистских верованиях точным соответствием тому, что мы называем 'священное'.

Этот термин имеет в каждом из языков определенное число этимологических связей как с другими реликтовыми формами, так и со вторичными производными. В балтийских языках литовское *šventas* объединяется с др.-прусск. *swints*, латыш. *svēts*, которые не отличаются от него по форме и по употреблению и не сообщают ничего нового. Но в иранском слово *sranta* относится к обширному кругу разошедшихся по значению терминов. С формальной точки зрения *sranta* представляет собой отглагольное прилагательное на *-ta-*: тот же корень *srān-* появляется в формах сравнительной степени *srān-yañ-* и превосходной степени *srān-išta-*; в соответствии с древним правилом степени сравнения образуются не от основы положительной степени, а от корня. Тот же корень *srān* дает существительное среднего рода *srān-ah-*, *span-ah-* 'качество *sranta*'; от этого существительного образовано прилагательное *spanahvant*. Прилагательное *sranta*, которое переводится как 'sanctus', имеет основополагающее значение для религиозного словаря Авесты. Вместе с другим прилагательным — *aməṛata* (> *aməša*) 'бессмертный' — они составляют название *aməša-sranta* (Амеша Спента) семи божеств, руководящих материальной и духовной жизнью человека; при этом они, хотя и носят абстрактные имена, с древних времен оказались воплощенными в определенный элемент — воду, землю, растения, металлы и т. д. Каждый из них является одновременно символом добродетели и божеством — охранителем какого-то мирового элемента; они располагаются вокруг верховного божества — Ахурамазды, — и их постоянно призывают как в гимнах — Гатах (*Gathas*), — составляющих собственно высказывание Зороастра, так и в мифологических и эпических текстах, собранных в сборник Яштов (*Yast*) Авесты. Общее название их *aməša sranta* можно перевести 'Бессмертные святые'.

Кроме того, *sranta* часто употребляется при определении важнейших значений, относящихся к религиозным общностям. Оно соседствует с *taθga* 'действенное слово', с *mainyu* '(божественный) замысел', с *xratu* 'сила ума, доблестный ум'; с *gāθā* 'песнь, гимн', а также с названиями существ: в эпитете бога напитка *haoma* (вед. *soma*) или в эпитете такого важного в космологии животного, как бык — *gaosranta*. Он стал частью самого имени *Armati*, божества земли: *srantā-ārmaiti* дает в среднеиранском *Spandarmat* со сросшимися двумя составляющими слово уже не воспринималось как составное. В армянском словаре, насыщенном иранскими заимствованиями и сохранившем множество терминов иранской традиции, сосуществуют рядом имя *Spandarmet* как соответствие Дионису и существительное *sandarmetk<sup>c</sup>* 'преисподняя', в котором *sand-* может

отражать диалектную форму древнего *sranta-*. Рядом с этим словом стоят производные, возникшие уже в самом армянском: *sandaramet-ayin*, переводящее гр. *khthónios*, *sandaramet-akan*, переводящее *kata-khthónios*. Ясно, что *Sandarament* как древнее солярное божество превратился в армянское соответствие Дионису как богу плодородия. Но детали этого развития еще неясны. Вокруг *sranta* следует сгруппировать различные прилагательные и существительные, образованные от того же корня, но зачастую сильно разошедшиеся. Прежде всего, помимо сравнительной и превосходной степеней *sranyah-* и *sraništa-*, в любом случае показывающих, что качество *sranta-* имеет степени существительное *srānah* 'святость' соседствует с *masti*, обозначающим знание и проникновение в религиозные истины.

Другие члены этого этимологического гнезда не сразу узнаваемы. Для их выяснения необходимо восстановить индоевропейскую праформу, что, впрочем, не требует труда. В трех языках — иранском, славянском и балтийском — основа принимает вид *\*k'wento-*; иная основа проявляется в сравнительной степени на *\*-yous* (авест. *srān-yah-*); тем самым можно вычленить корень *\*k'wep-*. Но само *\*k'wep-* представляет собой суффиксированную\* форму корня, который должно восстанавливать как *\*k̑eu-*; именно он появляется в авест. *sav-* 'быть полезным, выгодным' с производными существительными *sava-*, *savā*, *savah* 'польза, корысть' и прилагательным *sūga* 'сильный, мощный'.

В авестийском значение *sav-* 'быть к выгоде, быть на пользу' вычленяется из формулы, включающей три симметричных композита: *frādat-gaēθā*, *varādat-gaēθā*, *savō-gaēθā*, общая их часть — *gaēθā* — обозначает совокупность тварей, в частности область живого. Все три композита в начале содержат причастие настоящего времени: *frādat-gaēθā* — обозначает 'тот, кто возвращает животных'; *varādat-gaēθā* — 'тот, кто увеличивает живность', а третий — *savō-gaēθā* — 'тот, кто покровительствует тварям'. Это увеличение не зависит от обычных человеческих средств; оно — от божества. Эти три эпитета всегда относятся к божеству. Тем самым они выражают сверхъестественное качество — божественную способность увеличивать приплод в мире живого.

Прилагательное *sūga* обозначает не только 'сильный'; оно также характеризует многих богов и героев, в том числе Заратустру, а также передает и ряд других значений, таких, как 'заря'. Здесь подходит сравнение с родственными формами, образованными от того же корня, но сохраняющими первоначальный смысл. Ведийский глагол *sū-*, *śvā-* обозначает 'надуваться, увеличиваться' (также о 'силе' и 'благополучии'). Отсюда *śūga* 'сильный, мощный'. То же смысловое отношение объединяет в греческом *κνέω* 'быть беременной, носить во чреве', существительное *κῆμα* 'вздувшиеся (волны)', а с другой стороны — *κῦρος* 'сила, господство', *κύριος* 'господин'.

Это сопоставление выявляет изначальное единство значения 'переполнять' и особое его развитие в каждом из трех языков. Во всех содержатся образования на *-ro-*: существительные или прилагательные *\*kū-ro-* со сдвигом к значению 'сила', 'господство'. Но иранский развил это и сходные значения и извлек из него религиозный смысл, здесь анализируемый.

Как в индо-иранском, так и в греческом значение развивается от 'вздутия' к 'силе' или 'благоденствию'. Эта 'сила' определяется авестийским прилагательным *sūga* и является силой полноты и разрастания. Наконец, *sranta* характеризует значение ли существо, обладающее таким свойством внутреннего развития, возрастания и мощи. Так восстанавливаются связи между гр. *κνέω* 'быть беременной' и *κύριος* 'господин', между авест. *sūga* 'сильный' и *sranta*, и они постепенно уточняют особенное происхождение значе-

\* Э. Бенвенист здесь исходит из своей ставшей классической теории индоевропейского корня, для которого восстанавливаются два типа (состояния), в данном случае: I *\*k̑ewn-* // II *k̑w-en-*. Обычно и сам Бенвенист, и другие говорят при этом не столько о суффиксе, сколько о «расширении» корня (см. комм. к гл. 8 кн. 1 т. I). — *Прим. перев.*

ния 'священное'. Существо или предмет *sranta* исполнены авторитетной и действенной власти, обладающей силой увеличивать, способствовать росту как в них самих, так и переносить это качество на другие предметы, т.е. действие обладает переходностью и непереходностью. Это значение долго жило в сознании иранцев — перевод и комментарии к Авесте на пехлевийском передают *sranta* словом *abzōnīk* 'изобилующий, преисполненный силы'.

Хотя соответствующее славянское слово известно только как перевод христианского значения (*ἅγιος* 'святой'), мы можем предположить, что исконное значение ст.-слав. *světŭ* содержало натуралистические представления. Славяне сохранили и после обращения в христианство немало следов языческих верований. В народных песнях, пронизанных мотивами доисторического фольклора, слово *světŭ* относится к предметам или существам, обладающим сверхъестественной силой.

Иранские формы, относящиеся к *sranta*, — наиболее многочисленная группа — особенно важны с тех пор, когда они приобрели религиозное значение; они обозначают одновременно и сверхъестественную силу, и «святость» некоторых мифологических представлений.

Так вычленяется «святое» и «священное» внутри значения изобилующей и плодотворной силы, способной животворить и увеличивать природную производительность.

Рассмотрим теперь другое обозначение той же идеи — выражение «священного» в германских языках, где славянскому *světŭ* соответствует готское *weihs*, которым переводится гр. *ἅγιος*, и образованные от него глаголы *weihan* (нем. *weihen*) 'посвящать, гр. *ἁγιάζω*' и *weihsan* 'быть посвященным, гр. *ἁγιάζεσθαι*. Абстрактным именем *weihsa* переводится гр. *ἁγιασμός* 'посвящение', а *weiha* означает 'священник'.

Данное слово представлено во всех германских языках: англос. *wih-dag* 'священный день', д.-в.-н. *wih* 'heilig' < др.-исл. *vē* 'храм, священный участок' и т. д. Напротив, за пределами германского обнаруживаются лишь очень ограниченные соответствия, причем недостоверные и не поддающиеся уточнению. Единственная форма, которую есть основания сопоставлять, — это лат. *victima* 'жертвенное животное', но словообразование латинского слова неясно: это едва ли не единственный пример суффикса *-ima* (возможно, еще в прилагательном той же семантической группы *sacima*, известного из древней глоссы у Феста — 'легкое вино, приносимое Вакху в первины'). Это сопоставление, тем самым, за пределами корня оказывается неопределенным и неудовлетворительным.

Возможно, мы имеем также право — это гипотеза, которую часто повторяют, — искать в умбрском языке третье соответствие, используя вариативность конечной согласной основы — императив *eveietu* (если оно означает 'пусть он посвятит' или под.); контекст благоприятствует такому толкованию, основанному, правда, отчасти на этимологии. Форма *eveie-tu* (ср. лат. императив на *-to*) могла бы восходить при этом к *e-weig-e-tod*. Если принять эту интерпретацию, в двух языковых группах обнаружится идентичное значение. Тем самым нашло бы поддержку предположение, что «священное» в готском определяется природой «посвященного» объекта, переданного в исключительное владение богов.

Можно видеть, насколько это значение отличается от того, которое сохраняют иранский, балтийский и славянский. В данный момент нет возможности сделать выводы из этого различия; достаточно его констатировать. И лишь в конце исследования мы увидим, завершив обзор слов, употребительных в различных языках, как именно определить глубинное значение, которое нам представляется единым, несмотря на сильные различия в его выражении у разных индоевропейских народов.

Поражает факт, что почти повсеместно значение «священного» выражено не одним, а двумя различными словами. В иранском, наряду со словом *sranta*, вспомним глагол *yaōzdā*, с которым мы уже столкнулись, говоря о *ius* (см. выше, с. 307). Та же двойственность повторена и в германском: гот. *weihs* 'посвященный' и руническое *hailag*,

нем. heilig; в лат. sacer и sanctus, в гр. ἅγιος и ἅγιος. Это ставит проблему, которая должна рассматриваться в выражениях, свойственных каждому из языков.

Рассмотрим сперва германские данные. В истоках значения, представленного сегодня в немецком heilig 'святой', обнаруживается гот. hails, выражающее совершенно иную идею — 'здоровье, физическую и телесную невредимость'; hails переводит ἁγίης, ἁγιαίνων как 'в добром здравии, здоровый'; ga-hails переводит ἁλόκληρος как 'целый, нетронутый', отрицательное прилагательное un-hails переводит ἄρρωστος, как ὡς ἔχω как 'больной', а существительное un-haili — как 'болезнь'. От именной основы происходят глаголы (ga)hailnan 'целить, лечить' и gahainan 'исцеляться, выздоравливать'.

Значение несколько отличается, когда мы переходим от готского к древнеисландскому: др.-исл. heil обозначает 'добрый знак'; или др.-нем. heal 'доброе предзнаменование, счастье, предсказание', а производный глагол в исландском — heilsa 'приветствовать, желать здоровья'. С другой стороны, еще в общегерманском при помощи одного суффикса было образовано прилагательное \*hailaga-, средний род которого мы обнаруживаем в древней рунической надписи на золотом кольце из Петроссы: Gutan Iowi hailga, что, как кажется, означает 'посвящено богу Готов'. Другая также руническая надпись гласит: Wodini hailag, что переводят 'тот, кого Вотан одарил добрым состоянием'. Прилагательное засвидетельствовано в других германских языках, др.-исл. heilagr 'sanctus', д.-в.-н. heilag 'heilig'. В английском оно дает holy 'святой', которое соседствует с whole 'целый', соответствующим гот. heils; эти значения, сегодня разошедшиеся, в древнюю эпоху находились в самой тесной связи.

Эта группа слов получила подобное развитие только в германском. Но этимологически она не изолирована — сюда следует отнести старославянское сѣлѣ 'здоровый, целый, salvus' с производным презенсом сѣлѣ 'лечить'. В балтийском этому слову отвечает др.-прусс. kails 'heil' и абстрактное kailūtiskun 'доброе здравие' (аккузатив ж.р. на -un). Наконец, оно известно и кельтскому, если сблизать валлийское coel 'предсказание', др.-бретонское coel 'толкователь предсказаний'.

Прототип всех этих форм восходит к прилагательному \*kailos, вовсе не известному в индо-иранскому и греческому и которое даже в западной части ограничено группами славянской, германской, кельтской. Нет уверенности, что в балтийском оно не является заимствованием из германского в древней форме с начальным *k*-.

Уже в готском hails 'находящийся в добром здравии, наслаждающийся своей невредимостью' имеет также значение пожелания и служит переводом гр. khaîre 'будь здоров!'. Это объясняется тем, что физическая целостность имела столь характерное религиозное значение: тот, кто обладает физической целостностью, способен сам приносить «здоровье». «Быть невредимым» — это счастье, которого желают, и предсказание, которого ожидают. Естественно, что в этой совершенной «невредимости» видели божественную милость, некий священный знак. Божество обладает по природе этим даром «невредимости, здоровья, счастья» и может наделять им людей в виде как телесного здоровья, так и предсказанного богатства. Значение немецкого heilig, хотя оно и не засвидетельствовано в готском, там подразумевается, даже если характер текстов не позволил ему проявиться. В ходе истории произошла замена первоначального готского weihs словами hails hailigs.

### Латинский. — sacer : sanctus

Перейдем теперь к изучению важной группы слов, которые даже сегодня в своей современной форме передают значение «священного».

Существуют два латинских слова — sacer и sanctus; их соотношение с точки зрения морфологии совершенно отчетливо, однако проблему составляет значение этих терминов.

Латинское sacer включает в себе представление, которое для нас является наиболее

точным и специальным выражением «священного». Именно в латыни наиболее отчетливо проявляется различие между профанным и сакральным, но в латыни же обнаруживается двойственный характер «священного» — это и посвященное богам, и отмеченное неистребимой запятнанностью, величественное и проклятое, достойное почитания и вызывающее ужас. Это двойное значение свойственно *sacer*, и оно способствует различению *sacer* и *sanctus*, поскольку слово *sanctus* никоим образом не затронуто этой двойственностью.

Кроме того, отношение между *sacer* и *sacrificare* позволяет нам лучше понять механизм «священного» и его связь с жертвоприношением. Привычное слово *sacrificium* «жертвоприношение» ассоциируется с представлениями и действием, которые не имеют между собой ничего общего. Откуда у *sacrificare* значение «убить, заколоть», когда это слово, собственно, означает «делать священным» (ср. *sacrificium*)? Почему *sacrificium* обязательно включает умерщвление?

Наиболее яркий свет на эту основную связь проливает мемуар Юбера и Мосса (H u b e r t, M a u s s 1968, 193–387), показавших, что жертвоприношение производится, чтобы соединить при посредстве жреца и с помощью ритуала профанное с божественным. Чтобы сделать животное «священным», необходимо его изъять из мира живых, нужно, чтобы оно перешло порог, разделяющий два мира, — в этом цель умерщвления. Отсюда столь глубокое для нас значение термина *sacerdos*, восходящего к *\*sacro-dhot-s* и образованного от корня *\*dhē* «делать, ставить», откуда «делать эффективным, исполнять» (ср. *facio*). *Sacerdos* есть действующее лицо в *sacrificium* — тот, кто облечен властью, разрешающей *sacrificare* «приносить жертву».

Прилагательное *sacer* — это древнее *\*sacros*, форма которого имеет вариант: итальянскую основу *sacri-*, которая отчасти обнаруживается и в архаической латинской форме мн. ч. *sacres*; *\*sakros* представляет собой производное на *-ro* от корня *\*sak-*, а *sanctus* является, собственно, причастием от *sancio*, происходящего от того же корня *\*sa-* с назальным инфиксом. Латинский презенс с инфиксом и суффиксом *-io* относится к корню *\*sak-* так же, как в литовском языке *jūngiu* «соединять» относится к корню *jūg-*; этот способ хорошо известен.

Однако эта морфологическая связь не дает представления о содержании терминов, в данном случае совершенно особом, — недостаточно возвести вместе *sancio* и *sanctus* к корню *\*sak-*; поскольку от *sacer* образовался также и глагол *sacrare*, потому *sancio* не значит «превратить в *sacer*». Следует уточнить отношения между *sacrare* и *sancire*.

Недвусмысленное и поучительное определение у Феста: *homo sacer is est quem populus iudicavit ob maleficium; neque fas est eum immolari, sed qui occidit parricidi non damnatur*. Тот, кто назван *sacer*, несет на себе настоящее пятно, ставящее его вне человеческого общества: его обязаны избегать, но если его убьют, то не становятся убийцами. *Homo sacer* является для людей тем же, что и животное *sacer* для богов: ни тот, ни другое ничего общего не имеют с миром людей.

Для слова *sanctus*<sup>1</sup> у нас есть определение в Дигестах I, 8, 9: *santum est quod ab iniuria hominum defensum atque munitum est; sanctum est то, что «заказано и защищено от посягательства людей», ср. Дигесты I, 8, 9, §3: proprie dicimus sancta quae neque sacra, neque profana sunt, sed sanctione quadam confirmata, ut leges sanctae sunt...; quod enim sanctione quadam subnixum est, id sanctum est, et si deo non sit consecratum* «Собственно *sancta* мы называем то, что не является ни *sacra*, ни *profana*, но то, что подкреплено какой-то санкцией; так, *sanctae* являются законы; то, что как-то санкционировано, является *sanctum*, хотя и не посвящено богам». Эти определения образуют порочный круг: *sanctum* — это то, что основано на *sancio*, абстрактном существительном от того

<sup>1</sup> Следует использовать для этого слова полезное исследование, все еще актуальное благодаря своим материалам; это диссертация Линка (L i n k 1910).

же *sanctum*. Во всяком случае, очевидно, что *sanctus* не тот, кто посвящен богам (что передает *sacer*), и не «профаный» (что противостоит *sacer*), а тот, кто, не будучи ни тем ни другим, установлен и утвержден при помощи *sanctio*, тот, кто защищен наказанием против любого поповзновения, как *leges sanctae*. Следует помнить, что в сочетании *lex sancta* прилагательное сохраняет полностью свою силу страдательного причастия.

Если старое название местности *Ampsantus* у Вергилия (*Ampsanti valles*) следует действительно понимать как *undique sancti* (Сервий), т. е. «*sancti* со всех сторон», поскольку *amb-* означает «с обеих сторон», это подтвердило бы значение *sanctus* как «окруженный защитой, запрещенный (границей или каким-то препятствием)».

В выражении *legem sancire* слово *sanctio* входит в ту часть закона, где определяется наказание, которое падет на нарушителя; *sanctio* часто соседствует с *poena*, вследствие чего *sancire* стало эквивалентом *poena afficere*. Но в древне-римском праве наказание осуществлялось самими богами, которые выступали мстителями. Принцип, применявшийся в подобном случае, может быть сформулирован так: *qui legem violavit, sacer esto* «Нарушивший закон да будет *sacer*»; законы такого рода назывались *leges sacratae*. Тем самым закон становился ненарушимым и эта «санкция» давала закону силу. Отсюда употребление глагола *sancire* для придания тексту завершенности, которая позволяла издавать закон. Говорили не только *legem sancire*, *lex sancta*, но и *lege sancire*, т. е. делать что-нибудь нерушимым посредством закона, законным распоряжением.

Из всех этих употреблений следует, что *sancire* значит ограничивать поле приложения какого-либо намерения и делать его нерушимым, помещая под защиту богов, призвав на возможного нарушителя кару богов.

Различие между *sacer* и *sanctus* проявляется во многих обстоятельствах. Существует не только разница между *sacer* (естественное состояние) и *sanctus* (результат произведенного действия); говорят *via sacra*, *mons sacer*, *dies sacra*, но всегда *trivus sanctus*, *lex sancta*. Стена может быть *sanctus*, но не область, которую она охватывает и про которую говорят *sacer*; *sanctum* — это то, что запрещено определенными санкциями. Но само вхождение в контакт со священным не вызывает состояния *sanctus*; недостает санкции, чтобы соприкасающийся со священным (*sacer*) становился и сам *sacer*, — он изгой общества, его не карают, как не карают и того, кто его убьет. Можно сказать, что *sanctum* — это то, что находится на периферии *sacrum*, что служит для полной изоляции от контакта с ним.

Однако мало-помалу это различие исчезает, по мере того как древнее значение «священное» трансформируется в «запретное»: *sanctus* уже не только *trivus* «стена», но и вся земля и все, что связано с миром божественного. И это уже не определение отрицательного свойства («ни божье, ни человеческое»), но вполне положительное значение: тот становится *sanctus*, кто обнаруживает себя облеченным милостью богов и получает благодаря этому качество, поднимающее его над людьми; в его власти стать посредником между человеком и божеством. *Sanctus* прилагается к умершим (героям), поэтам (*vates*), жрецам, а также к местам, которые они населяют, а затем уже начинают прилагать этот эпитет и к самому божеству — *deus sanctus*, оракулам, людям, обладающим властью, — так происходит мало-помалу сдвиг значения, превращающий *sanctus* в простой и полный эквивалент лат. *venerandus*. На этом развитие заканчивается: *sanctus* при этом обозначает нечеловеческую добродетель.

Если теперь попытаться определить, что отличает *sacer* от *sanctus*, можно сказать, что это отличие имплицитного «священного» (*sacer*) от эксплицитного «священного» (*sanctus*). Само по себе *sacer* наделено таинственным значением. *Sanctus* есть состояние, проистекающее из запретов, установленных людьми, из предписаний, основанных на законе. Различие между этими двумя словами проявляется в композите, где они объединены: *sacrosanctus*, т. е. *sanctus* благодаря *sacrum*, — то, что запрещено настоящим священнодействием.

Настоятельное подчеркивание этого различия бесполезно, имея в виду ошибки, совершенные теми, кто им пренебрегает.

Один компаративист (S p e c h t 1938, 137) цитирует следующий пассаж Варрона (Varro, *De re rustica*, 3, 71): «Proinde ut sacri sint ac sanctiores quam illi in Lydia...» Из этого текста, отмечает он, следует, что сравнительная степень к *sacer* будет *sanctior*. Поскольку известно, что суффикс сравнительной степени *-ios* в индоевропейском присоединяется прямо к корню, *sanctior* употреблено вместо *sacior*, чему не препятствует превосходная степень *sacerrimus*, так как латинская превосходная степень не сохранила индоевропейской формы. Подобное рассуждение противоречит действительности. Если мы должны воспринимать *sanctior* как сравнительную степень к *sacer*, прилагательные *sacer* и *sanctus* были бы в общем взаимозаменяемы, раз *sacer* могло позаимствовать сравнительную степень у *sanctus*. Нужно ли это переводить: 'как если бы они (рыбы) были священными и более священными, чем в Лидии'? Конечно, нет: эти рыбы, с одной стороны, 'священны', а с другой — 'более *sancti*', чем лидийские. *Sacer* — это абсолютное качество, лишённое степеней сравнения. Особенно показательна высшая степень *sacerrimus* 'священный сверх всякой меры', но *sanctus* относительно — что-то может быть более или менее *sanctum*.

Этому дано подтверждение в других произведениях того же Варрона (Varro, *De Lingua latina*, VIII, 77). На сей раз это грамматический текст, в котором говорится о способах образования сравнительной и превосходной степеней; Варрон привлекает внимание к различиям, которые проявляют здесь прилагательные, имеющие общую форму в положительной степени. Он берет три прилагательных: *maser*, *sacer*, *tener*; в превосходной степени формы одинаковы — *maserrimus*, *sacerrimus*, *tenerimus*, но в сравнительной степени он указывает только две формы: *masrior* и *tenerior*. Если Варрон не смог упомянуть \**sacrior* (как *sacer* и *sacerrimus*), то потому только, что *sacer* не имело сравнительной степени, ибо смысл слова не допускал сравнения; и это подтверждает сообщение предыдущего контекста.

### Греческий. — *hieros* (*ἱερός*)

Греческие данные требуют также детального обследования. Здесь следует рассмотреть два слова: *hierós* и *hágios*, оба вызывают много вопросов как в пределах греческого, так и вне его — как в том, что касается этимологии, так и значения, которое каждому из них можно приписать.

Согласно общему мнению, *hierós* имеет индоевропейскую этимологию, которая приписывает ему значение, не отраженное даже в словоупотреблении. Решающую роль в этом играет санскрит. *Hierós* (*hiarós*) (эолийская форма) фонетически соответствует ведийскому *iṣiṛaḥ*, и качество этого сопоставления таково, что, несмотря на семантические трудности, его никогда не оспаривали.

Ведийское прилагательное *iṣiṛaḥ* выражает качество, определяющее некоторых божеств и мифических персонажей, а также ряд религиозных понятий. Перевод колеблется, но так или иначе связан с понятием «силы», «живости». Предложенные эквиваленты перевода опираются на образование *iṣiṛaḥ* из *iṣ(i)* 'быть живым, горящим, сильным' — таков предполагаемый смысл, по правде говоря, несколько расплывчатый, как, впрочем, и многие определения божеств в ведийских гимнах. Следовательно, сопоставление *iṣiṛa-* с *hierós*, хотя формально и безупречное, не может определять анализ *hierós* в греческом языке. И напротив, исходя из смысла, который дает внутренний анализ слова *hierós*, можно лучше определить скр. *iṣiṛaḥ*<sup>1</sup>. Эпитет *iṣiṛaḥ* прилагается к названию ветра: *iṣiṛo vātaḥ* 'быстрый (или поднявшийся) ветер'. Примерно тот же смысл и в случае, ко-

<sup>1</sup> Исследование Ж. Дюшен-Гиллемен (Duchesne-Guillemain 1935) вносит отдельные уточнения в *iṣiṛaḥ* в связи с *hierós*; ср. также Renou 1957 и Pagliaro 1953, 89 sq.

гда *iṣiraḥ* определяет коня (*aśva*): *áśvaiḥ mánojavēbhir iṣiraiḥ* ‘на быстрых конях, стремительный как мысль’, или танцующего Индру: *ṛṭav iṣiro babhūtha* ‘о танцор, ты был стремителен, быстрый’; так же можно сказать и о стяге или знамени (*ketu*-): *iṣiram ketum*, предположительно ‘развевающийся, полощущийся стяг’.

Но это слово определяет и другие понятия, например голос: *vāsam apamīvām iṣigām* – ‘голос без недостатков, мощный’; напитки – сому или молоко небесных коров, со значением ‘освежающий’ или ‘придающий силы’.

Также могут определяться и другие категории: сознание и расположение духа приносящего жертву. Говорят *iṣiram manaḥ* – выражение тем более поразительное, что оно соответствует греческому *hierón ménos*: *iṣiréna te mánasāhsutásya bhakṣīmahī* (R.V. VIII, 48, 7) ‘Можем ли мы попробовать тебя, о выдвленная (сома) с духом горящим’<sup>1</sup>.

С точки зрения морфологии образование *iṣira*- прозрачно. Это – прилагательное, производное от *iṣauati* ‘он делает живым, сильным’, деноминативного глагола от существительного ж. р. *iṣ-* ‘укрепляющий, освежающий напиток’. Несмотря на трудность в установлении соответствий, можно прийти для *iṣira*- к общему смыслу, подобному ‘живой, сильный, бодрый’ в ряду божественных качеств. Нередко из таких значений развивается понятие «священного». Ограничимся одним примером – ирландское *poib* ‘sacer, sanctus’ из \**poibo-*, а вариант с иной огласовкой корня \**neibo-* дал существительное *pīab* ‘жизненная сила’<sup>2</sup>.

Таковы предварительные данные, которые предоставляет сравнительное исследование для слова *ἰερός*.

Что же, собственно, значит *ἰερός*?

Последовательно разбирая значения, которые вытекают непосредственно из контекстов, можно констатировать столь значительные различия в употреблении, что многие хотели выделить три разных слова *ἰερός* у Гомера. В языке эпоса *ἰερός* действительно прилагается к вещам и существам, которые не кажутся проявлением священного. Это мнение можно найти еще у Бузака: могло быть *ἰερός*, означавшее ‘священный’, другое – со значением ‘сильный’, и третье – со значением ‘живой’. Сегодня это деление признают искусственным и все согласны в том, что смысл един. Но как он развивался? В основу кладут значение ‘сильный’, затем ‘исполненный силы благодаря влиянию божества’, а отсюда вторичное ‘священный’. Следует ли обязательно принимать такую филиацию значений? Было бы интересно убедиться в этом, пересмотрев употребления слова.

В первую очередь *ἰερός* сопровождает культовые обозначения, такие, как *βωμός* ‘алтарь’, *ἑκατόμβη* ‘жертвоприношение’, затем названия городов, таких, как Троя, и названия местностей: крепость (*πτολιέθρον* – Од. 1, 2), стены Трои (*κρήδεμνα* – Ил. 16, 100), Фивы и их стены, Пергам, Эвбею, поток Алфея. Можно допустить, что эпитет *ἰερός* выражает почитание.

Посмотрим теперь сочетания слов более неожиданные и, тем самым, более показательные. Судьи сидят *ἰερωί ἐνὶ κύκλωι* (Ил. 18, 504) в ‘круге, который *ἰερός*’. Даже если они сами по себе несвященны, судьи рассматриваются как вдохновленные Зевсом. Когда в торжественной клятве упоминается *ἰερὴ κεφαλὴ* Зевса, которую призывают в свидетели (Ил. 15 сл.), слово тотчас же получает интерпретацию.

Но почему *ἰερός* говорят о колеснице (Ил. 17, 414)? Следует перечитать весь пассаж. Перевод ‘сильный, мощный’ не годится: речь идет о колеснице, которая стала неподвижной, поскольку кони отказались продвигаться вперед (ср. ст. 441, 451, 456), и тогда Зевс вдохновил коней и побудил их унести колесницу Автомедонта. Вот почему ко-

<sup>1</sup> Л. Рену (R e n o u 1961, 69) переводит ‘D’une ame fervente nous souhaitons avoir part à toi, (some) pressé’, снабдив оправдательным примечанием, касающимся *iṣira*- (p. 123).

<sup>2</sup> Сопоставление А. Мейе (M e i l l e t 1915, 309).

лесница названа *ἱερός*. Она действительно является таковой в сложившихся условиях, но это не природный ее эпитет.

По той же причине, только более явной, названы *ἱερά* весы Зевса, на которых он взвешивает шансы двух сторон на победу (Ил. 16, 658). Ток для обмолота зерна получает тот же эпитет (Ил. 5, 499), но и здесь это объясняется контекстом: «Так же как ветер поднимает зерна хлеба на току... в то время как белокурая Деметра отделяет зерно от мякины...» Именно соседство цепов и молотьбы, производимой вместе с божеством-покровителем, вывало здесь эпитет *hierós*.

Что значит *ἱερόν ἦμαρ* в многократно повторяемой формуле «Когда настала заря и священный день» (Ил. 8, 66); почему 'священный'? Следует перечесть весь пассаж. Это знаменательный день, день, когда Зевс, запретив богам вмешиваться в битву, с вершины Иды созерцает приготовления к ней. Во всех примерах употребление *ἱερόν ἦμαρ* связано с подобными обстоятельствами.

*Hierós* также определяет войско (Од. 24, 81); какое оно — 'священное или 'сильное'? Рассмотрим и здесь контекст: речь идет о почестях, оказываемых Ахиллу: «Мы сложили твои кости с костями Патрокла, и войско *ἱερός* воздвигло большой и достойный курган». И здесь этот эпитет связан не с природой войска, а определяет его при исполнении благочестивого ритуала.

Эти употребления определяются не стремлением к разнообразию, а окружающим контекстом.

В *ἱερῆ ἐλαίῃ 'ἱερῆ* оливковое масло' (Од. 13, 372) вполне может быть традиционный эпитет дерева, освященного многими легендами. Но и здесь контекст небезразличен — под этим деревом сидят Афина и Одиссей, и нигде, кроме такой ситуации, подобное выражение не встречается.

Когда небольшая долина определена как *hierós* (Од. 10, 275), это делается потому, что она близка к чертогам Цирцеи, где Одиссей встретил переодетого бога. А к мысу Сунию, «священному мысу Афин» (Од. 3, 276), эпитет прилагается потому, что он уже таковым и воспринимался, ибо там находится храм Афины.

Остается единственное и стоящее особняком употребление, в котором *ἱερός* относится к рыбе (Ил. 16, 407): Патрокл приподнял на конце копья вражеского воина, как некто, кто, сидя на камне, вытащил бы из моря «*ἱερόν* рыбу». 'Священную'? 'Живую'? Прилагательное как будто явно обозначает 'бьющуюся, дергающуюся' и описывает движения рыбы, дергающейся на конце лески. Это единственное место, где *ἱερός* сохраняет некоторое подобие значения, предполагать которое позволяет сравнительный материал.

Выражение *ἱερόν μένος* с личным именем — так в Од. 8, 421: *ἱερόν μένος Ἀλκίβοιο* — это уже не более чем лишнее слово, поставленное ради метрического удобства. В нем невозможно вычитать значение, какое имело *ἱερός*, когда его значение было еще живым.

Думается, что мы не пропустили ни одного важного употребления слова *ἱερός*, и повсюду, будь то сочетания с названиями местностей или рек (реки божественны), с именами собственными и нарицательными, относящимися к божеству или к человеку, мы констатировали одно значение: везде *hierós* принадлежит к области «священного», независимо от того, связано ли это значение с самой природой определяемого слова, или же оно прилагается в силу обстоятельств. Не будь этого, жертвоприношение не называли бы *ta ἱερά*.

В соседстве с греческим, но вне его и даже вне индоевропейского встречается серия слов, сходных с *ἱερός* и с предполагаемой его праформой, причем принадлежащих к той же семантической области. Это прилагательные, относящиеся в италийских и в этрусском языках к божествам и божественному.

Этрусско-латинское слово *aesar* цитирует Светоний при объяснении имени Цезаря; в этрусском это могло быть названием 'бога'. Мы обнаруживаем его в итальянских языках (индоевропейских, но бывших в тесном контакте с этрусским) в различных формах, таких, как оскское *aisusis* 'sacrificiis', вольскское *esaristrom* 'sacrificium', умбрское *esono* 'divinus' или 'sacrificalis'.

С другой стороны, в самом этрусском прилагательное *aisuna*, *aisna*, *eisna* (формы зависят от места и времени) обозначает 'божественный' или относится к жертвоприношению. Очевидно, что этот итальянский корень схож с *hierós* и скр. *išarā*; лингвисты хотели в нем обнаружить доказательство родства (очень древнего) между этрусским и праиндоевропейским. Кречмер\* увидел бы в этом следы праиндоевропейского слоя в Средиземноморье.

Здесь не место обсуждать столь глобальную идею. Следует только отметить различие в двух сериях форм. Корень \**ais-*, как кажется, означает 'бог'<sup>1</sup> и уже поэтому не может иметь ничего общего с *hierós* 'священный' и скр. *išarā*, исконное значение которых, как мы видели, совершенно иное. Нет ни в греческом, ни вне его такого обозначения 'бога', которое бы восходило к *īerós*. Это два отдельных значения. Прилагательное 'божественный' выражено в греческом как *θεῖος*, которое никогда не путается с *īerós* 'священный', так же как и лат. *divinus* никогда не путается с *sacer*.

Уже теперь мы можем видеть в значении «священного» в греческом нечто особое, не совпадающее с тем, что в латыни подразумевает *sacer*.

В слове *sacer* содержится только обозначение особой области божественного. Смысл *sacer* проясняется в противопоставлении *profanus* 'находящийся вне *fanum*'<sup>2</sup>. *Sacer* занимает область, отдельную по самому местоположению. Превращение в *sacer* состоит в своего рода изъятии, в вынесении за пределы человеческой области путем подчеркивания божественного начала. Напротив, в *hierós*, согласно проанализированным выше примерам, мы видели качество — то исконно присущее, то случайное, зависящее от божественного вмешательства, от определенных условий или от божественного вмешательства.

В греческом нет контаминации значений, как в случае лат. 'sacer', которая включала бы идею запятнанности, способную стать основанием, чтобы предать человека *sacer* смерти.

### Греческий. — *hósios*, *hosíē* (ὅσιος, ὁσίη)

Очень близко к *hierós* по значению стоит прилагательное *hósios*, относящееся также к 'священному', но в рамках иных представлений. Словарь Лидделла—Скотта устанавливает, что «*hósios* означает изначально 'санкционированный божественным законом, святой, священный'. Значение *hósios* часто зависит от отношения с *díkaios* (санкционированное человеческим законом) и с *īerós* (посвященное богам)».

Вот уж поистине слово с парадоксальным значением: *hósios* могло бы прилагаться и к священному, и к профанному. Можно найти выход из этого очевидного противоречия, строго разграничив поле применения этого прилагательного и объявив, что *hósios* — это то, что предписано или разрешено законом богов в сфере человеческих отношений. С этого момента выражение, подобное *díkaios kai ὅσιος, díkaia kai ὁσία* обозначает то, 'что

\* Бенвенист имеет в виду знаменитую книгу известного лингвиста Пауля Кречмера: *Kretschmer* 1970 (1896), который пытался включить этрусский в число индоевропейских языков. — *Прим. перев.*

<sup>1</sup> От основы *aisar*, как нам кажется, происходит германо-кельтский термин \**isarno-* 'железо' (нем. *Eisen*, англ. *iron* и т. д.); он обозначает этот металл как 'небесный' (ср. *Celtica* III, 1955, 279 sq.).

<sup>2</sup> О смысле *profanus* и *profanare* см.: *Notnages à G. Dumézil* 1960, 46 sq.

установлено и людьми и богами в качестве правил для человеческих отношений'. Обязанности, называемые *hósia* (*ῥσια*), равно как и обозначаемые словом *dikaia* (*δίκαια*), – это обязанности по отношению к людям; одни предписаны человеческими законами (*δίκαια*), другие – законом богов (*ῥσια*).

Рассмотрим теперь другой ряд употреблений в выражении *ierà kai ῥsia*. Значение *ῥσιος* и здесь, несмотря на кажущуюся очевидность, остается неизменным, но противопоставление перенесено в иную точку – с одной стороны, это *tà ierá* 'священное' (собственно, принадлежащее богам), а с другой – *tà ῥσια* (дозволенное людям). Область *ierós*, оставленная богам, противопоставляется области *ῥσιος*, которую боги уступают людям. И следовательно, собственное значение *ῥσιος* остается по-прежнему неизменным: 'то, что предписано или дозволено людям от богов'. Однако это противопоставление 'запретного для людей' (*ierós*) и 'уступленного людям' (*ῥσιος*) впоследствии развивается в противопоставление *ierós* 'священное' : *ῥσιός* 'профанное' и тогда уже допускает употребления вроде такого: *kosmeîn tēn pólin kai toîs ieroîs kai toîs ῥσίοις* 'украшать город зданиями как священными, так и профанными' (Исократ VII, 66).

Такая интерпретация слова *hósios* продиктована анализом примеров классической эпохи, но ее же подкрепляют и самые ранние примеры. Только здесь выступает не прилагательное *σιος*, а ионийское существительное женского рода *ῥσίη*.

Действительно, у Гомера мы видим только *ῥσίη*: дважды в «Одиссее» и пять раз в Гимнах. Каждый из этих примеров помогает определить значение *hósios*.

Два примера из «Одиссеи» представляют собой отрицательную формулу: *οὐχ' ῥσίη*. Так, Од. 16, 423: *οὐδ' ῥσίη κακὰ ράπτειν ἀλλήλοισιν*, где значение несомненно: 'Недозволено божественным законом плести злые козни друг другу'. Также в момент, когда служанка готова испустить торжествующий крик над убитыми женихами, Одиссей ее упрекает и советует ей быть сдержаннее; не следует ликовать при виде убитых: 'это не дозволено божественным законом (*οὐχ' ῥσίη*)' (Од. 22, 412). Таким образом, *ῥσίη* – это правило, установленное богами для общества людей. Содержание *ῥσίη* хорошо согласуется с тем, которое мы приписываем *ῥσιος*: то, что либо предписано, либо дозволено людям от богов.

Совершенно иными выглядят пять употреблений *ῥσίη* в Гомеровых гимнах. Здесь филологи рассматривают *ῥσίη* как 'культовую обязанность людей перед лицом богов', 'ритуал' или же 'жертвоприношение'. Это были бы перевернутые связи по сравнению с теми, которые мы обнаружили повсеместно, и поэтому следует пересмотреть, подходит ли здесь такое значение.

1) Гермес, зажарив мясо двух коров, «делит мясо на двенадцать частей, которые он определяет по жребию, но придает каждой значение почетной дани. Тогда славный Гермес пожелал отведать священного мяса»\*. Выражение *ῥσίη kreaon* буквально обозначало бы 'посвящение мяса (божеству)', 'the rite of the flesh-offering' (Liddell–Scott). Но уже последующие строки заставляют подозревать такой перевод в неточности.

Хоть и бессмертен он был, раздражал его ноздри призывно  
Запах приятный. Но дух его твердый ему не позволил  
Жертвенной шеи священной\*\* попробовать.

(Перевод В. В. Вересаева)

\* «Divise les chairs en douze parts qu'il tire à sort, mais en donnant à chacune la valeur d'un hommage parfait. Alors le glorieux Hermès eut envie de goûter aux viandes consacrées». (NH à Hermès I, 130, trad. Humbert).

\*\* Бенвенист опирается на иное толкование текста: «пропустить через священную глотку мясо» (il ne pût se résoudre à les faire passer par son gosier sacré (*ierῆς κατὰ σειρῆς*)) (trad. Humbert) – Прим. перев.

Поэт отчетливо противопоставляет *δσίν* и *ίερός*. Юный бог хочет сделать из мяса *δσίν*, но для него невозможно «пропустить его через свою священную (*ίερός*) глотку». Текст не оставляет места сомнению: бог не может осуществить *δσίν*, ибо операция, носящая это название, несла бы покушение на качество *ίερός*, неотторжимое от его божественного статуса. Отсюда следует, что *δσίν* четко определяет нечто противоположное *ίερός* и не значит ни ‘жертва’, ни ‘ритуал’, но, напротив, обозначает *действие, которое делает «священное» употребимым*, т.е. превращает мясо, предназначенное богам, в пищу, которую могут есть люди (но Гермес, будучи богом, этого позволить себе не может) — действие *десакрализации*. В цитируемом контексте *δσίν κρέσσω* должно пониматься как ‘(десакрализованное) употребление мяса’ и не может быть понято иначе. Мы вновь обнаруживаем в *δσίν* значение, которое выше было установлено для *δσιος* ‘уступленное богами людям’, но здесь примененное к специфическим условиям жертвенного приношения пищи.

2) В стихе 173 того же гимна Гермес говорит своей матери: «и с великою честью (*τιμή*) я обеспечу себе ту же *δσίν*, что и Аполлон. Если мой отец (Зевс) мне (ее) не даст, то я попытаюсь — и я могу это — стать предводителем разбойников». Здесь также переводят *δσίν* как ‘священные привилегии, культ’: ‘I will enter into (enjoiment of) the same *worship* as A.’ (Liddell—Scott 1940). Но это несколько не подходит к данной ситуации. Следует вспомнить, как Гермес — еще совсем ребенок — проявил свое призвание. Он сын Зевса и нимфы Майи. Его мать живет в уединенном гроте, избегая сонма бессмертных (ст. 5), куда ее, очевидно, не принимают. Зевс приходит к ней тайно ночью, так что об этом не знают ни его супруга Гера, ни другие боги. Эти полуподпольные условия лишают ее сына Гермеса божественных привилегий. Гермес восстает против этого, он хочет быть во всем равен богам, он не согласен, чтобы его мать и он сам остались единственными среди богов, кто не получает ни даров, ни пищи<sup>1</sup>, и прятались бы в темной пещере вместо того, чтобы пребывать в изобилии, как прочие боги (ст. 167 сл.). И не «культу» он жаждет, не почестей (*τιμή*), а тех же привилегий в пище (*δσίν*), которые имеет Аполлон. Этим он возьмет реванш за незаконное рождение, в этом видит возмещение за униженную и пропашую жизнь. Выбор *τιμή* и *δσίν* для определения благ, которых он алчет, показывает, как видит свое положение Гермес по отношению к другим богам: он низший по правам, низведенный до положения людей, которые едят после десакрализации то мясо, которое они посвятили богам.

3) Гермес употребляет еще один раз *δσίν* в похвальном слове обращенном к Аполлону:

Ибо на первом ты месте сидишь близ богов всеблаженных  
смелый душой и могучий. И любит тебя не напрасно  
Зевс-промыслитель. По праву так много даров и почета  
Ты от него получил\*.

(Перевод В. В. Вересаева)

Выражение *ἐκ πάσης δσίνης* ‘по всей справедливости’ также определяет эту *δσίν* как уступку великого бога богу значительно низшего ранга.

4) Два других примера представлены в Гимнах. Один из них, к сожалению, рядом с лакуной в тексте. Удрученная смертью дочери Деметра остается безутешной. Ее спутни-

<sup>1</sup> Мы принимаем здесь чтение многих рукописей *ἀραστοί* ‘лишенный пищи’, хорошо согласующееся с *ἀδῶγῆτοι* ‘лишенные даров’, предпочитая его *ἀλίστοι* ‘лишенный молений’, читаемому в одной рукописи и не имеющему параллелей. Весь гимн показывает, что Гермес ищет только материальных выгод: он жаждет прекрасного жареного мяса, он похищает коров, он грозит разграбить роскошные сокровища Аполлона (ст. 178). Моления его не заботят.

\* Tu sièges au premier rang parmi les immortels, fils de Zeus, tu es vaillant et fort, le prudent Zeus te chérit — ce n'est que justice — et t'a concédé des dons éclatants (469 sq., trad. Humbert).

ца Метанира подает ей чашу вина, которую она отвергает, ибо вино ей заказано: она просит лишь некий напиток. Служанка его готовит и подает. Деметра принимает его *δοίης ἔνεκεν*, что переводится 'чтобы основать ритуал'\* (Гимн Деметре, 211). Мы скорее поняли бы его 'в соответствии с тем, что дозволено законом богов'. Следующий стих гимна не сохранился.

5) Последний пример мы находим в гимне Аполлону (ст. 237): *ὡς δοίη ἐγέετο* 'the rites were established' (Liddell—Scott 1940). И здесь перевод должен быть пересмотрен. Речь идет об обычае, практиковавшемся в Онхесте, в священной роще, посвященной Посейдону. В эту рощу заводили запряженную лошадьми колесницу, и возница пускал коней на все четыре стороны, а сам шел пешком. Если лошади понесут и разорвут упряжь о деревья, то лошадей забирают, а колесницу прислоняют (к храму) и, призвав бога, оставляют колесницу на его попечение. Насколько можно понять этот древний обычай, вводное предложение 'как вначале была *δοίη*' относится к разрешению или уступке бога. С нею следует сопоставить положение из священного закона Кирены: *τῶν ἱερῶν δοία παντί* 'для всех будет свободный вход в священные места'. Эта *δοία* в Онхесте явным образом состоит в том, что возница имеет право увести лошадей, оставив только колесницу на священном участке Посейдона.

К такой интерпретации, нам кажется, склоняют гомеровские примеры со словом *δοίη*. Она согласуется со случаями употребления прилагательного *δοίος*, которое всюду имеет одно значение: 'то, что дозволено божественным законом для людей'. Такую проверку контекстов было необходимо провести, тем более что в нашем распоряжении нет ни одной этимологии, которая могла бы нас ориентировать в поисках исконного значения.

#### Греческий. — *hagios* (*αγιος*)

Перейдем теперь к *ἀγιος*<sup>1</sup>. Группа однокоренных слов включает глагол и два прилагательных: *ἀζομαι*, *ἀγιος* и *hagnós*. Эти три слова нам предстоит рассмотреть. Стилистические и хронологические различия между этими формами довольно значительны. Глагол *ἀζομαι* гомеровский и остается поэтизмом, в то время как *ἀγιος* таковым не является и впервые встречается в ионийском диалекте у Геродота. Напротив, *hagnós* — гомеровский эпитет, в основном поэтическое слово.

Глагол *ἀζομαι* 'бояться' употребляется у Гомера как *verbum timendi* (глагол боязни): *ἀζετο... μὴ Νυκτί... ἀποδύμα ἔρδοι* 'Он боялся, что сделает что-то, что может не понравиться Ночи' (Ил. 14, 261). Можно сопоставить два последовательных пассажа, один, где 'бояться' передает *deídō*: 'доверься мне и не бойся (*mête... deídithi*), Арей' (Ил. 5, 827), и несколькими строками ниже *ἀζομαι*: 'не бойся (*mēd'házeo*), Арей' (Ил. 5, 830).

Именно в этих отношениях к божеству мы интерпретируем самый древний пример (Ил. 1, 21). Хризс приходит умолять Атридов вернуть ему дочь и дает им в обмен выкуп: он их заклинает «бояться (быть *hazómenoí* (*ἀζόμενοι*))» Аполлона, сына Зевса, и хочет возбудить почтительный страх перед божеством. Теми же словами говорится и в «Одиссее» (9, 200), что жреца Аполлона с сыном и женой пощадили ради «почтительного страха» (*ἀζόμενοι*). Глагол указывает на почтение по отношению к божеству или человеку, связанному с божеством. Но это всегда отрицательное почтение, удерживающее от покушения на что-либо. Отметим вслед за Виллигером поразительное сходство между *házomai* и *sébotai*, дополняемое еще и параллелизмом в образовании прилагательных *hagnós* и *semnós* (<\*seb-nos).

\* «С этих пор стал напиток обрядным» (перев. В. В. Вересаева). — Прим. перев.

<sup>1</sup> Мы использовали достаточно подробное исследование Эд. Виллигера (Williger 1922). Ср. также статью П. Шантрена и О. Массона (Chantraine, Masson 1954, 85 sq.), которые устанавливают связь *hágios* с *ágos* 'грязь', опираясь на амбивалентность 'священного'.

К этим гомеровским примерам можно добавить много других, взятых у трагиков. Все они подтверждают гомеровские. Для первоначального определения значения стоило исходить из глагола, поскольку прилагательное *hagnós* само по себе не помогает уточнению. Часто оно прилагается к богиням — Артемиде, Персефоне, — единожды к слову *heorté* ‘праздник’ (Од. 21, 258–259). У трагиков *hagnós* прилагается к территории божества, к адитону бога. Кроме того, это эпитет «земли» (*hagnè ágoura*, Эсхил. Семеро против Фив, 75), но лишь в смелой метафоре, на деле означающей материнское лоно. Везде *hagnós* связано с обозначением «запретной» территории или места, защищенного почтением к божеству. К этому же восходит и тот факт, что у трагиков *hagnós* обозначает человеческое существо как ‘ритуально чистое, отвечающее состоянию, необходимому для религиозной церемонии’. Это новый смысл: *hagnós* уже не только постройка, местность или жертвенное животное, но и чистая девственница, что согласуется со значением глагола *áζομαι*.

Остается третье слово — *hágios* (*ἅγιος*). Оно встречается впервые в ионийской прозе у Геродота как эпитет «храма» вообще и как эпитет особого храма Геракла. У трагиков это прилагательное отсутствует. Аристофан употребляет его как определение мистерий. Историки вслед за Геродотом делают *hágios* устойчивым эпитетом храмов. У Павсания *ἅγιος* подразумевает, что храм защищен от всякой нечистоты угрозой божьей кары. Однако Павсаний подражал Геродоту. У Страбона, наконец, *ἅγιος* остается частым эпитетом священного места или предмета. Таким образом, словоупотребления обладают большим постоянством и показывают, что *ἅγιος* изначально отличается от *hagnós*. Теперь мы подошли к трудному вопросу об этимологии *ἅγιος* и *άζομαι*.

Традиционно в них видят соответствие скр. *уај-* ‘приносить в жертву’. Это сопоставление дано во всех этимологических словарях. Тем не менее его оспорили Кречмер и Мейе<sup>1</sup>, который сближал *ἅγιος* с лат. *sacer*. Мы имели бы тем самым в греческом корень *\*sag-*, чередующийся с *\*sak-* в латинском *sacer*.

Даже если согласиться постулировать двойную форму *\*sag-/sak-*, приходится констатировать, что греческое слово, соответствующее *sacer*, не *ἅγιος*, а *ἱερός*. Так, *sacerdos* соответствует *hieréús*; *sacra via* — *hierà odós*; *sacrilegus* (*sacrilegium*) — *hierósulos*; *sacriportus* — *hieròs limèn*. Аналогичны все свидетельства перевода как с латыни на греческий, так и с греческого на латынь: выражение *sacrosanctus* передается как *ἱερόσ καί ἄσουλός*; *sacer morbus* соответствует *hierà nósos*; *sacra... publica... et privata* переведено у Дионисия Галикарнасского как *tà hierà... koinà... καί ídia*; *os sacrum* соответствует *hieròn ostéon*, и *hieròn pneúma* соответствует *sacer spiritus* (у Сенеки).

В поисках соответствия *ἅγιος* — *sacer* мы наталкиваемся на большие трудности: в действительности это два разных значения. Отношение *ἱερός* и *ἅγιος* в греческом, как кажется, в общем совпадает с *sacer* и *sanctus* в латыни. *Sacer* и *ἱερός* ‘священный’ или ‘божественный’ говорят о человеке или о вещи, посвященной богам, в то время как *ἅγιος* и *sanctus* обозначает лишь, что предмет защищен от всякого покушения — т.е. отрицательные представления, а не положительные, которые связаны с присутствием божества, — то, что составляет собственно значение слова *ἱερός*.

Тем самым мы вернулись к классическому сопоставлению *hágios* со скр. *\*уај-*. Фонетических трудностей нет; обе формы восходят к древнему *\*уег-*. Но семантика требует некоторых замечаний. Под *уај-* в ведийском понимается жертвоприношение как действие, превращающее часть человеческого мира в мир божественный и насыщающее богов. В той мере, в какой этот глагол обозначает специальное и положительное действие, он кажется не соответствующим отрицательному поведению, выраженному гр.

<sup>1</sup> K r e t s c h m e r 1920, G l o t t a 1914, 10, 155 sq.; M e i l l e t 1915, p. 126; E r n o u t, M e i l l e t 1915, s. v. *sacer*, *sanctus*.

házoṃai (ἄζομαι) и состоящему в удержании от любой попытки незаконного поползновения.

На деле же расстояние между этими значениями меньше, чем кажется. Близкое к санскритскому уај- авестийское уаз-, так же как и др.-перс. уад-, не просто означает 'приносить жертву', но и 'почитать богов' и прилагается ко всему культу в целом, а не отдельно к жертвоприношению. Среди производных представлено одно, отменно важное, ставшее в ведийском постоянным эпитетом богов, а в Авесте даже самим именем «бога»: скр. уајата, авест. уазата *букв.* 'тот, кто достоин почитания'. Есть возможность думать, что ведийский специализировался в ритуальном употреблении глагола с более общим значением *colere* 'почитать' скорее, чем *sacrificare* 'приносить в жертву'. Этим может объясняться то, что уај- сочетается с аккузативом имени божества и инструменталисом названия жертвенного предмета: 'почтить бога *чем-то*'. Если бы глагол означал 'приносить в жертву', ожидался бы скорее дательный падеж имени божества.

Если теперь мы перечтем речь Хриза, обращенную к Агамемнону (Ил. 1, 20–21): «Отпустите мою дочь и получите выкуп, свидетельствуя тем самым Аполлону ваше почтение (házoṃenoi Ἀπόλλωνα)», значение házoṃai, не слишком суженное, не покажется уже столь отличным от того, что нам дают Веды и Авеста. Требуется не поведение, основанное на отрицательных действиях, но действие положительное, выражающее почтение по отношению к божеству. Ничто, тем самым, не вынуждает оставить традиционное сопоставление, даже если оно оказалось не столь узким, как того заставляет желать важность самого значения.

Обзор всех этих терминов выявил одновременно и их древность, и различную их этимологию. Каждый из них имеет свою историю и по-своему поучителен. Не удастся прийти к общей предыстории «священного».

Кроме того, мы констатируем, что многие из наиболее древних языков обладают двойным, но особым для каждого языка выражением, двумя терминами, выражающими двойственный аспект «священного»: в греческом — *ἱερός* и *ἅγιος*, в латыни — *sacer* и *sanctus*, в авестийском — *sranta* и *уаождата*<sup>1</sup>.

Однако при помощи этих пар невозможно построить единую модель: все эти слова функционируют каждое внутри своего языка, так что установленные отношения между парами оказываются разноплановыми, а иногда соответствие значений устанавливается в разных словах. В авест. *sranta*, как в гр. *ἱερός*, под этимологически различными формами проходит единая мысль о могуществе, полном жара, исполненного плодовитости, чему соответствует в готском *hails* (мысль о целокупности, совершенном исполнении) — сила, помещающая предмет или живое существо под защиту от любого ущерба или ранения. Напротив, латинское *sacer* позволяет уловить только состояние изъятости, качество божественного происхождения, величественное, но недозволенное, ставящее вне любых человеческих отношений.

Между естественным качеством, обозначаемым авестийским *sranta*, и состоянием *уаождата* разница совершенно иная. Мы обнаруживаем в существительном среднего рода *уаош*, тесно объединенном с иранским продолжением индоевропейского \**dhē-*, мысль о строгом соответствии норме: «делать пригодным для религиозного действия, привести объект к мере, удовлетворяющей священнодействию» — это результат действия, сообщающего ритуальную чистоту.

Мы видели этимологические связи, объединяющие в латыни *sacer* и *sanctus*, но нообразование *sanctus* подчеркивает вторичный его характер. Это индоевропейское значение, как кажется, было подновлено в латыни, в особенности потому, что в самой индоевропейской древности не существовало единого слова, совмещавшего эти два

<sup>1</sup> Об интерпретации *уаозда*- см. выше, с. 307.

аспекта «священного», однако двойственность значений уже существовала, и каждый язык отразил ее по-своему.

Наконец, *hierós* (ἱερός) и *hágios* (ἅγιος) ясно показывают позитивный и негативный аспекты значения: с одной стороны, 'то, что одушевлено священной силой и священнодействием', с другой — 'то, что запрещено, с чем не дозволено вступать в соприкосновение'.

Вот как распределяются в словаре каждого из языков эти два качества, в которых проявляются два аспекта одного понятия: то, что исполнено божественной силы, и то, соприкосновение с чем для человека запрещено.

## Глава 2

### ВОЗЛИЯНИЕ

*Резюме.* – Жертвоприношение жидкостью, выражаемое в греческом глаголе *spéndō*, *spéndomai* и существительном *spondé*, специально определяется как ‘жертва во имя безопасности’. Всякому предприятию, связанному с риском, – путешествию, военному походу, – но также и договорам, в том числе мирным, предшествует обычно *spondē*.

Понятие обеспеченной безопасности и гарантий лежит в основе изначально юридическое значение латинского *spondeo*. Здесь жертвоприношение жидкостью уже исчезло, но его функция сохраняется: *filiam spondere* значит ‘отдавать дочь в качестве супруги’ (*sponsa*), выступая гарантом брака. Что же касается *respondere*, то это значит ‘отвечать, что...’ – ‘отвечая за...’.

Что же такое ‘возлияние’, которое не является ни *khōé*, ни *spondé* и определяется вообще и полностью соответствием гр. *leíbō* и лат. *libō*? Группа производных греческого *leíbō* выражает значение ‘сочиться’, ‘падать по капле’ и противостоит *khéō* ‘изливать’. По функции *leíbē* кажется противостоящим *spondé*, как апотропаический\* ритуал противостоит ритуалу, имеющему целью снискать помощь богов. Обескураживающая исследователя полисемия латинского *libāre* ‘совершать возлияние, пробовать, отвеживать’ становится понятной, если от древнего значения ‘отлить несколько капель’ осталось значение ‘взять чуть-чуть’.

### I. Sponsio

Вокруг «клятвы» группируются многие слова, и уместно привлечь к рассмотрению те, которые относятся сюда просто по обязательности, закрепленной соответствующим установлением.

Присяге или заключению договора сопутствует обряд, что выражено греческим *spéndō* ‘совершать возлияние’, хеттским *špant* и *išpant*, т.е. *spond-* с тем же значением, и латинским *spondeo*.

Эти три формы, явно родственные, относятся к понятиям, которые характеризуются различным образом. В латыни *spondere* – это юридический термин; хеттское *spond-* обозначает разновидность жертвоприношения; между тем значение латинского слова полностью лишено идеи принесения в жертву. Греческое *spéndō* ассоциируется с обоими значениями, которые хеттский и латинский языки дают по отдельности, один – ‘совершать жертвоприношение жидкостью’, другой – ‘заключить соглашение’. Производное существительное *spondé* с огласовкой *ō-* в корне означает ‘жертву жидкостью’, но во множественном числе – ‘соглашение, перемирие, отдых’. Особенно в греческом языке улавливается связь с клятвой, когда *spondé* сопутствует присяге. Эта ассоциация позволила бы понять, что в греческом глагол приобрел специальное значение как в действи-

\* *Апотропаический* (от гр. *ἀποτρόπαιος*) – отводящий беду, отвращающий зло, также один из эпитетов Аполлона и других богов. – *Прим. ред.*

тельном, так и в среднем залоге: 'заключать договор'. Можно предполагать, что исходным значением была жертва жидкостью, торжественно освящающая предприятие.

Здесь кроется лингвистическая проблема. Для того чтобы в греческом и в латыни *spend-* могло эволюционировать в сторону политического или юридического восприятия, необходимо, чтобы что-то подобное было уже прежде подготовлено семантической историей глагола.

Но значение греческого *spéndō* ограничивается только 'возлиянием', причем собственный смысл этой практики ничем не уточнен. Если бы глагол подразумевал, что возлияние всегда совершалось по случаю договора, специализация значения произошла бы сама по себе. Но часто не видно никакой необходимости в этом действии. В «Одиссее» *spondē* осуществляется не в связи с договором. Женихи вечером совершают такое возлияние, но оно не указывает ни на заключенный договор, ни на обрядовое действие. Одиссей и его спутники многократно совершают возлияние, не заключая никаких соглашений. Вообще, свидетельства о *spondē* не сопровождаются никакими коллективными обязательствами, однако уже у Геродота широко представлены *spéndomai* и *spondē* в значении 'заключать соглашение': *spéndesthai eirēnen* 'заключать мир'. Это различие любопытно, а разрешить его можно только при детальном анализе древних словоупотреблений, и прежде всего наиболее показательных гомеровских.

В связи с клятвой упоминаются *spondai akretoi* (Ил. 2, 341; 4, 159), когда стороны обмениваются рукопожатием. Речь отчетливо идет о церемонии; но это единичные гомеровские примеры для *spondē*, и именно такое употребление термина указывает на заключение особого договора.

В некоторых примерах *spéndō* сопутствует речи. В Ил. 16, 227, Ахилл обращается к Зевсу Додонскому-Пеласгскому: он омыл руки, берет свою чашу, наливает вина и затем произносит молитву, возливая вино и обращаясь к небу. Он просит у Зевса — заметим это, — чтобы его товарищ, которого он отправляет в бой, вернулся живым и здоровым.

В Ил. 24, 287 — это канун опасного предприятия: Приам идет требовать от ахейцев тело убитого сына. По совету своей жены он совершает возлияние перед лицом богов, обращаясь к Зевсу. Перед этим жена говорит ему: «Соверши возлияние Зевсу и проси его послать добрый знак (в виде орла, летящего справа), что ты можешь идти безопасно, и я не стану удерживать тебя от похода». И Приам говорит в свою очередь:

Я твоего не отрину совета разумного: благо

Длани к владыке богов воздевать, да помилует нас он.

(Перевод Н. И. Гнедича)

Возлияние, следовательно, сопровождает молитву, обеспечивающую безопасность. В самом начале опасного предприятия за себя и за других совершают жертву жидкостью, предназначенной Зевсу, жертвоприношение, которое должно гарантировать заинтересованному лицу, что оно вернется живым и здоровым. Подтверждение этому мы находим у Геродота (VII, 54). Ксеркс совершает возлияние в момент вторжения в Грецию, прося у бога, чтобы никакая превратность судьбы не помешала заполнить всю Европу и достичь ее пределов. Идея явно состоит в том, чтобы заручиться против опасности помощью богов.

Точно такие же условия мы находим у Гомера (Од. 18, 151). Одиссей, все еще перодетый, находится у женихов. Ему подают ужин. Он совершает возлияние, а когда речь заходит об Одиссее, он заявляет женихам (Од. 18, 141):

Горе тому, кто себе на земле позволяет неправду!

Должно в смиреньи, напротив, дары от богов принимать нам.

Вижу, как здесь женихи, самовластно бесчинствуя, губят

Все достоянье царя и наносят обиды супруге

Мужа, который, я мыслю, недолго с семьей и отчизной  
Будет в разлуке. Он близко. О друг, да хранительный демон  
Вовремя в дом твой тебя уведет, чтоб ему на глаза ты  
Здесь не попался, когда возвратится в отеческий дом он.  
Здесь не пройдет без пролития крови, когда с женихами  
Станет вести свой расчет он, вступая в домашнюю кровлю.

(Перевод В. А. Жуковского)

Одиссей готовится к решающему бою за свой домашний очаг.

Цель всегда заключается в защите участвующего в опасном предприятии. Контекст проясняет это употребление. Так, в Од. 3, 334, в начале или перед продолжением опасного морского пути совершают возлияние Посейдону.

В эпизоде с быками Гелиоса (Од. 12, 363) изнуренные голодом спутники Одиссея встречают стадо, защищенное запретом: ни один смертный не смеет убивать этих быков. Они же закололи одного и зажарили; однако прежде, чем вкусить его мяса, они совершают возлияние за отсутствием вина водой. Они знают, что совершили святотатство и хотят умилостивить божество, в расположении которого заинтересованы. В другом месте то же намерение выражено в более точных словах, когда Писистрат принимает в своем доме Телемаха, сопровождаемого переодетой Афиной (Од. 3, 43):

Странник, ты должен призвать Посейдона-владыку: вы ныне  
Прибыли к нам на великий праздник его; совершивши  
Здесь, как обычай велит, перед ним возлиянье с молитвой,  
Ты и товарищу кубок с напитком божественно-чистым  
Дай; он, я думаю, молится также богам, поелику  
Все мы, люди, имеем в богах благодельных нужду.  
Он же моложе тебя и, конечно, ровесник со мною;  
Вот почему я и кубок тебе наперед предлагаю.

Кончив, он передал кубок с вином благовонным Афине.

(Перевод В. А. Жуковского)

За этим следует молитва Афины Посейдону с перечислением милостей, на которые она и Телемах надеются. Тот же обряд по отношению к Посейдону совершают и перед тем, как гости начнут готовиться ко сну (Од. 3, 333; ср. 18, 425, и т. д.)

Когда Пиндар фигурально говорит: (Olympíōi) spéndein aoidaîs (Isthm. 6, 9) 'совершать песнями возлияния Олимпийцу, следует думать, что spondé обращена к Зевсу Спасителю (Soteri Olympíōi), чтобы обеспечить победу великого чемпиона, приступающего к испытаниям.

Те же условия обнаруживаются по всей литературе – в прозе и в поэзии. Греки совершают возлияния и молитвы Посейдону Спасителю, когда после разгрома персов на море они хотят как можно скорее вернуться к Артемисию (Herodot., VII, 192). В «Оресте» Еврипида (ст. 1688) Аполлон обещает Елене блистательную судьбу, почести среди людей и что «всегда она будет получать возлияния»: она разделит с Диоскурами заботы по защите людей от опасности утонуть в волнах (*ναῦταις μεδέουσα θαλάσσης*); им возносят молитвы за спасение моряки, избежавшие опасности: с этого момента Елена будет владеть этой привилегией, которая обеспечит ей spoudai матросов.

Так что вряд ли правдоподобно, чтобы глагол spéndō имел у Геродота единожды (Herodot., IV, 187) значение 'кропить', как это обычно принимают. Ливийцы, говорит историк, знают лекарство: когда их ребенок охвачен судорогами, они спасают его, 'окропляя' (epi)speísantes<sup>1</sup> мочой козла. Непонятно, почему в этом единственном употребле-

<sup>1</sup> Рукописи дают speísantes, которое Ван Херверден исправляет на epispeísantes – чтение, принятое Леграном (L e g r a n d, éd. В u d é), который переводит: 'ils arrosent l'enfant d'urine de bouc'.

нии глагол должен сменить значение, которым обладает во всех других примерах. И здесь также может подразумеваться обряд, совершаемый с намерением избавить от опасности. Геродоту не нужен был глагол *spéndō*, чтобы просто сказать 'окропить'. Более правдоподобно, что речь идет о настоящем 'возлиянии', совершаемом, чтобы помочь ребенку преодолеть трудный момент.

У аттических ораторов и в позднейших употреблениях глагола последний обозначает уже не единственно религиозный акт, но приобретает и политическое значение, причем медиальная форма *spéndomai* начинает преобладать. Если *spéndō* вообще означает, что боги благодаря возлиянию становятся гарантами, то средний залог показывает, что действие относится к лицу, которое его осуществляет, или к тем, между кем оно происходит. Практически это приводит к значению 'брать друг друга гарантами', откуда 'взаимно обмениваться клятвами', так что Геродот мог сказать *triēkonta étea eirēnēn spéndesthai* 'заключить мир на 30 лет' (Herodot., VII, 148). Это договор о взаимной безопасности, который обе стороны обязуются соблюдать: моряк страшится от несчастного случая, здесь также страшится, но против угрозы с чьей-то стороны, против возможных насилий. Можно сказать даже *spéndestai tēi presbeīai* 'обеспечить посольству неприкосновенность' (Эсхин, Против Ктесифонта 63).

Видно, как политическое значение развивается из религиозного смысла. Игра действительного и среднего залога проявляется, но несколько иначе в дорийском диалекте, в обширном юридическом тексте из Гортины, определяющем положение женщины: активная форма — *epispéndein* 'гарантировать деньги (женщине)' — отец или брат женщины гарантирует ей определенную сумму при возможном разводе или отвержении; в среднем залоге — *epispéndesthai* 'принять в качестве гаранта'.

Можно найти немало текстов, где подчеркнуты подобные указания. Мы выбрали те, которые показывают собственное значение глагола и позволяют понять разом и религиозное восприятие, и конечный результат его развития в политическом словаре. Можно заключить, что этимологическое и религиозное значение *spondē* — это 'жертвоприношение ради безопасности'.

Теперь в этой линии семантического развития мы встертим соответствие — латинское *spondeo*. Имеется в виду глагол со специальным юридическим значением 'выступать гарантом в правосудии, нести личную ответственность за кого-либо'. Он узаконен в терминологии брака, о чем говорят сами слова *sponsus*, *sponsa* 'супруг', 'супруга'. Нам известны также формулы сватовства и согласия на брак. Их воспроизводит Плавт (*Trinummus*, 1156, 1162): *sponden (= spondesne)... tuam gnatham uxorem mihi?* 'клянешься ли отдать мне свою дочь в жены?' — спрашивает жених у отца молодой девушки, а отец отвечает: 'да, клянусь'. И снова: *filiam tuam sponden mihi uxorem dari?* — *spondeo*. И наоборот, отец может спросить молодого человека: «берешь ли эту девушку замуж?», но ответ тот же: «*spondeo*» (Авл Геллий, IV, 4, 2). *Sponsio* воспроизводит эти значения вместе с развившимся в юридическом направлении. Как это специфически римское значение соотносится с тем, что показывает греческий материал? И там и там это всегда гарантия безопасности. Как в эллинистическом мире возлияние служило обеспечению безопасности жертвователя, так и в Риме речь идет о безопасности, но юридической, которую *sponsio* дает перед судом. Он находится здесь, чтобы поручиться судье, противной стороне, правосудию, что не будет отсутствовать ни обвиняемый или подсудимый, ни другие. В браке *sponsio* есть поручительство, которое дает отец жениху за свою дочь, в чем и состоит клятва.

Наряду со *spondeo* следует рассмотреть и *re-spondeo*. Собственное значение *respondeo* и отношение со *spondeo* выясняются буквально из одного из плавтовских диалогов (*Capt.*, 899). Парасит Эргазил приносит Геггону добрую весть: его сын, давно потеряв-

ный, должен вернуться. Гегион обещает Эргасилу кормить его ежедневно, если он ска- зал правду, а тот в свою очередь ручается:

898 .....sponden tu istud? — Spondeo ‘Ты это обещаешь? — Обещаю’.

899 At ego tibi adventisse filium respondeo ‘А я в ответ обещаю тебе, что сын вернулся’.

Этот диалог строится на юридической формуле: sponsio одного и re-sponsio друго- го выступают как форма безопасности — с этого момента взаимной: ‘я тебе в ответ обе- щаю, что твой сын действительно прибыл’.

Из обмена гарантиями (ср. фр. répondre de... ‘отвечать за...’) рождается уже уста- новившееся в латыни значение respondeo ‘отвечать’. Respondeo, responsum говорят о тол- кователях богов, о жрецах, особенно о гарусниках, дающих в обмен на жертву — обеща- ние, в обмен на подарок — безопасность; это «ответ» оракула, жреца. И это объясняет нам юридическое употребление глагола: respondere de iure ‘давать правовую консульта- цию’. Юрист своей компетенцией гарантирует ценность советов, которые он дает.

Отметим сходное выражение в германских языках: др.-англ. andswaru ‘ответ’ (англ. answer ‘отвечать’) при готском swagan ‘клясться, произносить торжественную речь’; это почти буквально re-spondere.

Тем самым в предыстории греческого и латинского языков можно уточнить значе- ние очень важного термина, относящегося к религиозному словарю, а также значение, свойственное корню \*spend- и отличающее его от других глаголов, обозначающих жерт- воприношение вообще.

В латыни существенная часть первоначального семантического наполнения исчезла, но основное осталось — и это то, что, с одной стороны, определяет юридическое понятие sponsio, а с другой — связь со значением греческого sponde.

## II. Libatio

В словаре религиозных установлений присутствует глагол для понятия ‘осущест- влять возлияние’. Подобно греческому spéndō и латинскому spondeō, он представлен в обоих классических языках — греческим leíbein, латинским libō.

Значение совершенно отчетливо, употребления постоянны, выражения те же и в гре- ческом, и в латыни, и они соотносятся буквально. Для греческого глагола leíbein обыч- ный перевод — ‘лить’ вообще, а у Гомера — исключительно о вине: leíbein oínon, как в латыни libare uinum. К глаголу leíbein восходит существительное loibé ‘возлияние’, кото- рое находится с ним в точно тех же отношениях, что spondeō и spéndō.

Значение ‘лить’ принято повсюду благодаря нерелигиозным употреблениям: dákrua leíbein ‘лить слезы’ засвидетельствовано у Гомера столь же хорошо, как и leíbein oínon Dii ‘совершать возлияние вином Зевсу’.

Но если рассмотреть это пристальнее, смысл не покажется столь простым. С труд- ностями мы сталкиваемся уже при интерпретации ритуалов, обозначаемых этим словом. Если leíbein значит просто ‘лить’, можно спросить себя, какие семантические отношения нужно установить между leíbein и другим глаголом, обозначающим собственно действие ‘лить’. Этому глаголу khéō вместе с именем действия khoué присущ также религиозный смысл. Известно значение этого действия в обрядах, особенно в погребальных, включа- ющих возлияние на могилу, — khoué. Этот глагол \*gheu- один из наилучшим образом установленных в индоевропейском словаре. Он представлен в индо-иранском: скр. hav- (ho-) ‘совершать жертвоприношение влагой’; существительное среднего рода hotra обо- значает эту жертву, а имя деятеля hotr- — жертвующего. В иранском слова точно соответ- ствуют: zav- ‘совершать жертвоприношение’, zaotar ‘жертвователь’, zaotga ‘жертва’. То же ритуальное значение имеет арм. jawnem ‘приносить жертву, посвящать’.

Тот же корень \*g'heu- с дентальным расширением\* дает в латыни fundo 'лить', в германском — готское giutan, нем. giessen 'лить'. Судя по широте диалектного ареала и по семантической устойчивости, этому глаголу (гр. khēō) следует придать первичное значение 'лить', и следовательно, leībō не может указывать на то же значение, по крайней мере на тот же способ и те же условия действия.

Кроме того, лат. libāre 'совершать возлияние' показывает серию иных смыслов, в том числе 'брать сверху, снимать немного, отвеживать (libāre или delibare говорится о повадке пчел, собирающих мед с цветов), взять порцию чего-либо (частное значение), чтобы съесть или подать; нанести вред кому-либо или чему-либо'. Среди этих различных значений, которые признаются за латинским libāre, трудно сразу установить единство, но уже сейчас ясно, что оно не восходит к исходному 'лить'. Долатинская история слова сложнее, чем кажется: она столь сложна, что, согласно этимологу А. Вальде\*\*, латинский глагол продолжает два разных корня: один — 'лить', другой — со значением 'вырывать, уносить'. Не заходя столь далеко, современные этимологические словари подчеркивают трудности в установлении единого значения.

Следует вновь вернуться к сравнению греческих и латинских употреблений, поскольку нет третьего языка, свидетельства которого помогли бы разрешить трудности.

Наряду с leībō можно отметить в греческом простые формы, употребляемые вне религиозных контекстов и со смыслом, достаточно ясным, чтобы удостоверить первоначальное значение. Эти свидетельства еще недостаточно использованы.

Прежде всего корневое имя \*lips, ген. libós, акк. líba 'капля', изолированные падежные формы древнего слова, вышедшего из употребления: mélitos líba (Аполлоний Родосский) 'капля меда'; eks ommátōn leíbousi líba (Aeschyl., Eum. 54) с figura etymologica: слеза здесь воспринимается как капля. Затем производное существительное с суффиксом -ad-: libás 'влага, поток, струя, капля', откуда 'небольшой источник с озерцом родниковой воды', образованный бьющим ключом. Этот libás дает диминутив libádion и презенс libázesthai 'сочиться, течь ручьем', говоря о пробивающейся воде. Еще находим наречие leíbdēn 'по капле' и существительное leíβēthron 'водопровод'.

Теперь уже можно определить leíβō более точно: kómai leíbousi élaia (Каллимах) 'кудри, сочащиеся елеем'; aphrōs perì stóma leíbetai (Гесиод, Щит 390) 'пена по капле стекает изо рта'; tékein kai leíbein (Plato, Respublica 447b) 'растоплять' и 'капать'.

Мы видим, что leíβō не обозначает непрерывное излияние жидкости, разливающейся обильно, что составляет точное значение khēō. Напротив, leíβō значит 'источать, лить по капле', т. е. жидкость изливается по капле из вместилища, неспособного ее более удерживать: скрытый источник не изливает воду, а источает ее капля за каплей. Аналогично dákrua leíbein (часто в конце стиха у Гомера) — это не 'лить слезы', а 'дать слезам капать'. Не нужно никаких подстановок, чтобы так понять уже цитированные выражения. Значение выступает у самого Гомера в примере, который не был должным образом рассмотрен (Од. 7, 107): ...othonéōn aroleíbetai hugrōn élaion (чтобы не дать хрупким нитям ткани лопнуть, их пропитывают маслом, так что) 'с льняной ткани капает масло'.

Для всех этих примеров, которые мы пересмотрели, интерпретация глагола напрашивается сама собой. Ее же следует приложить и к религиозному выражению ofnon leíbein — не 'лить' вино, наполнив им чашу, но 'дать вину перелиться через край', роняя несколько капель.

Таким образом следует интерпретировать и существительное loíβē. Оно представлено

\* Термин, введенный Э. Бенвенистом в его работе «Индоевропейское именное словообразование» (русск. перев. М., 1955). Имеется в виду «расширение корня», представленное зубным (дентальным) согласным — d, t и т. д. — Прим. перев.

\*\* См.: Walde 1938 — Прим. перев.

только в двойном выражении 'почитать бога с *loibē* и *knīsē*' (Ил. 9, 500). Словом *knīsē* обозначают жир, тук, обволакивающий отдельные части тела жертвенного животного, а также сжигание этого тука и разливающийся при этом запах. *Loibē* оказывается, таким образом, жертвенной влагой, приносимой капля по капле.

Из этих свидетельств можно заключить, что ритуал, обозначаемый *leibein*, состоит в выливании жидкости по капле. И это совсем иное, нежели большое возлияние (*khoaf*), которое производилось на могиле.

В латыни, если бы сохранился только глагол *libare*, было бы очень трудно обнаружить филиацию различных значений корня; их трудно согласовать, они ориентируют в различных направлениях. По счастью, существуют две однокоренные формы, которые помогают установить связь с греческими формами.

Прежде всего, это существительное *libum* 'священный пирог, подносимый ко дню рождения и при различных религиозных церемониях'. Овидий (Ovid. *Fast.*, III, 761) показывает, как *libum* могло бы соотноситься с *libare* в условиях жертвы Отцу (Pater), богу Либеру (Liber), который любит мед: *liboque infusa calenti... candida mella damus* 'мы даем (отцу, давшему мед) мед, *разлитый* по горячему *libum*'. Это следует запомнить: хлеб, называемый *libum*, подается обрызганный медом. Можно определить *libum* более точно как 'хлеб (пирог), политый чем-то жидким (например, медом)'.  
Это подкрепляется именно формой *delibutus*, отглагольное прилагательное от незасвидетельствованного *delibuo*, сохраненного в ряде древних речений: *delibuto capillo* 'чьи волосы источают благовония', *delibutus gaudio* (Terent, *Phorm.*, 856) 'преисполненный радости', букв. 'источающий радость'. Таким образом, значение *delibutus* — 'смоченный жидкостью, которая капает'.

Оставаясь в пределах одной латыни и не перенося на нее греческие факты, мы тем самым можем прямо интерпретировать ряд употреблений в религиозном смысле: *libare melle, vino* с аблативной конструкцией сопоставимо с *facere vino, victimā* 'исполнять обряд с помощью вина, жертвенного животного'. В *libare melle, vino* мы наконец находим точный эквивалент *leibein oīnon*; значение здесь — 'совершить вином или медом капельное возлияние'.

Такова отправная точка собственно латинской истории этого гнезда слов. Чтобы проследить их эволюцию в разнообразных и уже разошедшихся значениях глагола *libare*, необходимо прежде всего правильно определить исходное значение 'жертвовать совсем небольшую часть жидкости, которую выливают по капле из сосуда'.

Начиная с этого момента значение 'капельной жертвы', основное в религиозном употреблении *libare*, *libatio* и под., уступило место в обычном языке значению 'отъять небольшую часть': у Лукреция *libare aequor* 'взять воды из моря' имеет метафорическое значение: *delibata deum numina* 'божественная сила, от которой что-то отъято, уменьшенная'. Тот же самый глагол в *truncum delibare*: упряжка быков, проходя, 'отрывает часть' коры дерева. Глагол может применяться к пище, согласно определению латинского грамматика: *libare est aliquid leviter contingere ut si quis invitatus ad convivium vel potum peregiguum quiddam de esca vel potione sumat* 'libare — это слегка притронуться к чему-то, например когда кто-либо, приглашенный пить и есть, берет совсем мало еды или питья'.

Таково изменение, при котором у *libare* появилось новое значение. Исходно это 'отъять малую толику жидкости, посвящая ее божеству'. Затем — 'взять малую часть' (пищи, например), взять, как пчелы берут мед с цветов.

Различные значения латинского глагола легко соотнести, если исходить из первоначального понятия, которое мы нащупываем в самой латыни, в *libum* и *delibuo*; и истоки его те же, что в греческих примерах. Так, рассмотрение фактов латинского языка приводит к уточнениям, которые, безусловно, сближают обе традиции.

Разрешу себе коснуться последнего вопроса, хотя он уже не собственно лингвистический. Для чего нужно «возлияние»? Каково значение этого обряда? Это заставляет нас

рассмотреть, в каких обстоятельствах употребляется *leibein*. Этот глагол не заменяет *sréndein*. Рассмотрим в контексте одно гомеровское употребление (Ил. 7, 481). В то время когда ахейцы праздновали в своем стане,

Целую ночь им беды совещал олимпийский провидец,  
Грозно гремящий, — страх находил на пирующих бледный:  
Мужи вино проливали из кубков; не смел ни единый  
Пить, не возлив (*leípsai*) наперед всемогущему Кронову сыну.  
(Перевод Н. И. Гнедича)

Намерение очевидно: прежде чем начать пить, несколько пролитых капель должны успокоить гневливое божество. Это не согласие, которое стараются получить (как это показано для *sréndō*), но гнев, последствия которого хотят отворотить. Та же, но как бы пародированная мысль проскальзывает в эпизоде, когда Одиссей обманывает Полифема (Од. 9, 349). Циклоп пожрал двух спутников Одиссея; чтобы его успокоить, Одиссей приносит ему мех старого вина: «Я принес тебе *loibé* на случай, если, сжалившись надо мною, ты отпустишь меня домой»\*. Одиссей пытается при помощи этой *loibé* унять гнев Полифема так же, как в предыдущем контексте греки пытались унять гнев Зевса. Слово *loibé* здесь на своем месте.

\* В переводе В. А. Жуковского:

Выпей, циклоп, золотого вина, человечьим насытись  
Мясом; узнаешь, какой драгоценный напиток на нашем  
Был корабле; для тебя я его сохранил, уповая  
Милость в тебе обрести; но свирепствуешь ты нестерпимо.

## Глава 3

### ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ

*Резюме.* — При отсутствии общего слова для обозначения «жертвоприношения» в разных языках и часто даже в пределах каждого из них обнаруживается большое разнообразие обозначений, соответствующих различным формам жертвенного действия: возлияние (скр. *jūhoti*, гр. *σπένδω* (*спэндω*)), торжественное словесное обещание (лат. *voveo*, гр. *εὐχομαι*), торжественная культовая трапеза (лат. *cars*), возжигание (гр. *θύω*), ритуал озарения (освещения) (лат. *lustrō*).

В той мере, в какой можно доказать родство между *hágios* (*ἅγιος*) и скр. *ya-*, мы можем установить отношения между 'жертвоприношением' и понятием 'священного'. В ведийском *ya-*, собственно, значит 'приносить в жертву', но изначально — и свидетельством тому служит сама конструкция при гаголе: имя божества в аккумулятиве и объект в (инструментальном) падеже — это 'почитать бога', добиваться его расположения, признавать его могущество при помощи приношения.

Мы переходим теперь к изучению самих действий и церемоний, которыми определяется и поддерживается священное: это приношения, которые являются «жертвой», а также иные способы сделать священным, перевести из человеческого в божественное.

Эти жертвоприношения бывают разной природы и носят разные названия в зависимости от того, заключаются ли они в предметах, или в молитвах. Поскольку сама молитва есть жертвоприношение, она действует собственной силой; в виде жестко фиксированных формул, сопровождающих ритуал, — она устанавливает отношения между человеком и божеством при посредстве царя или жреца.

Вещественное жертвоприношение может быть твердым или жидким: *возлиянием* или тем, что можно назвать «закланием» (*mactation*). Кажется, что именно для «возлияния» мы обладаем словом, наиболее широко засвидетельствованным из всех, имеющих отношение к жертвоприношению: оно восходит к корню, представленному в санскрите как *hav-*, *jūhoti* 'совершать жертвоприношение', *hotar-* 'жрец, совершающий жертвоприношение', *hotra-* 'жертвоприношение'. Соответствующая форма в иранском *zav-* дает такие параллели, как *zotar* 'жрец' и *zavtra* 'жертвоприношение'. Это важные слова, каждое из которых проявилось в многочисленных и частотных производных.

Этот корень также представлен в армянском *janem* 'подносить, посвящать' с религиозным значением; наконец, в греческом *khéb* 'лить'. Все эти формы восходят к индоевропейскому *\*gheu-*, так же как и презентные суффиксированные формы — лат. *fundo*, гот. *giutan*, нем. *giessen* 'лить'. Следовательно, этот корень получил в большинстве индоевропейских языков (но не во всех!) религиозное значение, которое обнаруживают и многие производные от *khéb*.

Относящийся к 'возлиянию' собственный смысл корня *\*gheu-* 'лить в огонь'. В ве-

дийской традиции это — приношение жидкости, взбитого масла, сметаны — продуктов, которые питают огонь и кормят божество.

Достаточно вспомнить более ограниченное, но интересно распределенное по диалектам соответствие, затрагивающее также сферу 'возлияния': гр. *spéndō, spondē* 'возлияние' и лат. *spondeo*, сохранившее только значение действия, основанного на возлиянии, — 'клятва', а также хет. *išrant- (širant-)* 'совершать возлияние' (ср. с. 360).

В латинской «жертвовательной» терминологии одно из слов, встречающееся только в латыни, похоже, является реликтом еще не разделенного на диалекты праязыка. Это глагол *mactare*, имеющий в классическую эпоху значение 'закалать жертвенное животное'. От этого глагола невозможно оторвать именную форму *mactus*. Правда, нам она известна только в вокативе *macte*, особенно в выражении *macte (animo)* 'хвала вам!', смысл которого не оправдан смыслом глагола *mactare*. Отношение этих форм столь неясно, что предполагали даже существование двух глаголов *mactare*: один со значением 'убивать', другой — 'восхвалять' или под. Разумеется, эту идею следует отбросить.

*Mactare* следует рассматривать как отыменный глагол от *mactus*, но семантическое соотношение можно выяснить, только анализируя словоупотребления. Римские грамматики объясняли *mactus* как 'magis auctus'. Из этого толкования следует сохранить отнюдь не буквальную формальную сторону, которую невозможно подкрепить, а то значение, которое в нем специально подчеркивается: идею возрастания, усиления божества при помощи жертвоприношения, которое его питает. Несомненно, что эта «народная этимология» слова *mactus* повлияла на употребления *macte*: *macte (animo)* 'хвала тебе!', где *macte* объясняется тем значением, которое прилагали к *mactus*. В его основе лежит отглагольное прилагательное \**mag-to*, параллельное \**mag-no* (лат. *magnus*). Наличие двух отглагольных прилагательных, одно — на *-no*, другое — на *-to*, нас не удивляет: тот же случай в лат. *plenus* : *-pletus*; прилагательное на *-no* скорее указывает на исходное природное состояние, а прилагательное на *-to* — скорее на достигнутое. Таким образом, отыменный презенс *mactare* означает 'делать большим, увеличивать' — это действие, которое приводит к состоянию *mactus*. Самые ранние употребления, такие, как *mactare deum extis*, включают имя божества в аккумулятиве и название жертвоприношения в инструментальном падеже, т. е. это 'делать божество большим, восхвалять и одновременно укреплять его жертвенным подношением'. Затем в ходе изменения конструкции, аналогичного тому, которое известно для *sacrae*, устоялось и выражение *mactare victimam* 'приносить в жертву животное'. Отсюда уже *mactare* 'убивать', сохраненное в испанском *matar* 'убивать'.

Каждое из этих слов добавляет нечто к понятию жертвоприношения, подношения, возлияния уже той связью, которая устанавливается между основным значением и варьирующими приложениями его.

Еще один пример: лат. *voveo, votum* означает 'посвящать, освятить жертвоприношением'; но соответствия этому латинскому глаголу отлично высвечивают исходное значение. Прежде всего — это ведийское глагольное прилагательное *vāghat* 'произносящий жертвенный обет' и 'жертвующий', затем гр. *eúkhomai, eukhé*. На первый взгляд здесь значение сильно отличается: 'молить', 'обещать', но также 'похвалиться', 'торжественно (официально) утверждать'. Наконец, четвертое, и очень важное, слово в этом этимологическом ряду представлено авестийской глагольной формой *aogədā* 'он сказал' (3-е л. ед. ч. претерита).

Мы обнаруживаем значительный разброс значений — от конкретного в лат. *voveo* 'посвящать' до довольно расплывчатого в авест. *aogədā* 'он сказал'. Греческий добавляет сюда слово, которое не значит ни 'говорить', ни 'посвящать' или 'жертвовать', но 'давать обет', 'принародно объявить клятвенное обязательство', 'освятить качества чего-либо' и как следствие 'предаться чему-либо'. Это — торжественное обещание посвятить нечто или посвятить себя исполнению чего-либо. Такое уточнение требует еще одного

дополнения. Авестийская глагольная форма *aogədā* более поучительна, чем может показаться на первый взгляд. Если пересмотреть контексты ее употребления, видно, что она применяется лишь в торжественных обстоятельствах, только к важным лицам или богам. Это — говорение, которое носит характер обещания, клятвы, обладающей авторитетом того, кто ее произносит (см. гл. 4).

Как можно видеть, значения в соответствиях, объединяющих многочисленные однокоренные формы, не совпадают. Нередко лишь в пределах одного языка устанавливается собственно религиозное значение, а в других языках слово входит в общий словарь или же специализируется каким-то иным образом. Это замечание мы проиллюстрируем новым примером со словом, лишь в одном языке относящимся к религиозному словарю, хотя как лексема оно представлено во многих других языках. Мы имеем в виду название для приношения, стоящее особняком в латыни: *daps*, или более обычное мн. ч. *dapes*, обозначающее ритуальную трапезу, следующую за жертвоприношением, слово, которое довольно рано лишилось религиозного содержания и стало обозначать просто 'еду, блюдо'.

Здесь, хотя сближения бесспорны, семантическое развитие, следующее из сопоставлений, выяснено еще недостаточно отчетливо. В один ряд с *daps* приходится ставить формы, резко отличные по значению. Фест (Paul. Fest., 59, 21) так определяет *daps*: «*Apud antiquos dicebatur res diuina quae fiebat aut hiberna sementi aut uerna*». Жертва, следовательно, имела место во время весеннего и осеннего сева. Наряду с *daps* существует также и *dapaticae*, добавляет Фест, со значением 'magnifice'; *dapaticum negotium*, т. е. 'amplum ac magnificum'. Как согласовать со значением 'жертвенная трапеза' значение 'полный, великолепный, роскошный, щедрый'?

Согласно словарю Эрну—Мейе, первоначальным значением *daps* было 'жертвоприношение'. Это утверждение опирается на следующую цитату из Гая (Gaius, Inst. 4, 28): *resuniam acceptam in dapem, id est sacrificium impendere* 'тратить деньги, полученные для *daps*, т. е. для жертвоприношения'. Отсюда, сообщает словарь, 'ритуальная трапеза после жертвоприношения', а затем, в профанном значении, 'еда, пища'.

За пределами латинского языка существует группа слов, представленная арм. *tawp* 'праздник', др.-исл. *tafn* 'жертвенное животное; животное, предназначенное для посвящения', др.-гр. *daránē* 'расход', связанное с *dartō* 'разделять, разрывать'.

Это соответствие нас возвращает к другому латинскому слову, стоящему на первый взгляд и по родственным связям, и по значению очень далеко. Это *damnum* 'ущерб', важное слово древнего римского права. Форма *damnum* восходит к древнему \**dap-nom* (тот же словообразовательный тип, что и в *daránē*: общий корень и суффиксальное -n-). Однако 'трапеза', 'жертва', 'тратить', 'ущерб' лишены признаков единства значения, и их сближение кажется противоречивым. Цитированный словарь колеблется, допустить ли этимологическую связь между *daps* и *damnum*.

По нашему мнению, формальное сближение достаточно точно, чтобы заставить нас искать условия возможного семантического сближения. Для этого необходимо определить значение слова. Почему *daps* — это именно трапеза, а не приношение и не жертвоприношение; почему производное от него прилагательное *dapaticus* подразумевает великолепие и расточительность? Наконец, как оправдать формальное сопоставление *daránē* и *damnum*?

Нам кажется, что *daps*, собственно, не вообще жертва богам, а трапеза после священнодействия, роскошная трапеза, великолепный праздник. Такая трапеза известна в самых разных обществах, причем речь идет о выставлении напоказ денег, которые тратят. Это «жертва» в том современном смысле, который, как подразумевается в наши дни, диктует мелочная скупость: тратить деньги из тщеславия, без заботы о том, чего они стоят, и зная, что они не вернутся. Именно такую обязанность обозначает собствен-

но «трата», деньги, которые расточают на «жертвы», не ожидая какой бы то ни было компенсации. Так в коммерции говорят о «пожертвованном» товаре (фр. article «sacrifié»).

И также не случайно, что еще сегодня говорят «посвятить обед, банкет», как «посвятить жертвоприношение». Дары, тем самым, оказались бы праздником в чью-то честь без возможной прибыли или возмещения, а смысл *daraticus*, *daraticae* сопряжен с идеей щедрот, с тем, что «жертвуют», выказывая свою щедрость, когда угощают приглашенного. Латинское *daps* и гр. *daránē*, таким образом, объединяются идеей больших расходов по случаю религиозного праздника, «жертвоприношения». Значение «траты, расхода» не является простым (ср. т. I, с. 61 сл.).

Представив столь отчетливое формальное соотношение между *daránē* и *damnum*, следует рассмотреть, каким семантическим соотношением можно его обосновать. *Damnum* — это прежде всего «трата», как явствует из Плавта (Plaut. Miles, 699): один персонаж жалуется на расстройство денежных обстоятельств, вызванных свадьбой, *тратами*, которых требует жена, *haec atque eius modi damna*, такие «траты», которые не что иное, как «потеря денег», *damnum*. Этот смысл сохраняется и в прилагательном *damnosus* у того же Плавта. Вот один из многих примеров (Plaut. Trinum. 829, молитва Нептуну): «Слышал ли ты, что произнесено тебе в хвалу, *pauperibus te parcere solitum*, что ты обычно милуешь бедняков, но *divites damnare atque domare*, но что ты караешь богатых в их благах?» Под *damnare* здесь следует понимать «вводить в траты», причем «траты» всегда воспринимаются как «жертвование» денег.

Вот истоки значения *damnum* «ущерб»: это, собственно, деньги, отданные без возврата. «Ядро» значения — это деньги, отданные ни за что. *Damnare* первоначально значило не «приговорить» вообще, но вынудить кого-либо к бессмысленным тратам. Слово *daps*, которое имеет религиозный смысл, равно как и сближаемые с ним слова в армянском и исландском, проясняет их значение и само получает известную ясность: «жертва», но также и «церемония по случаю праздника». Согласно древнему ритуалу, после совершения праздничной церемонии единственно из роскошества дают трапезу, которая требует немалых расходов, чем умилоствляют судьбу того, кто ее жертвует, но во время которой устроитель испытывает удовлетворение, почтив своих гостей, а также потешив свое тщеславие собственной щедростью.

Тем самым можно удостоверить связи между значениями, которые получили специальное развитие либо в сфере права, как лат. *damnum*, либо в экономике, как гр. *daráne*.

Этот пересмотр слов, относящихся к жертвоприношению включает также греческий глагол *thúō* «совершать жертвоприношение» и многочисленные его производные. Его происхождение безусловно: *thúō* восходит к презенсу *\*dhu-уō*, корень которого, собственно, значит «производить дым» и родствен лат. *suf-fūō* «подставлять дыму, коптить». Подтверждение этой этимологии дано в греческом производном, связь которого с *\*dhu-*, однако, совсем не очевидна. Это название «серы», гомеровское *théion* или *theíon*, которые, разумеется, не имеют ничего общего с *theíos* «божественный», на что отчетливо указывает гомеровская форма. Оно образовано при помощи суффикса *-s*, прибавленного к корню: древнее *\*dwe-s-ion*, ср. форму литовского презенса *dvesiù* «испускать дух, подышать»\*.

Значение «жертвоприношение» в греческом, следовательно, восходит к «продымлению» сжигаемого, тука, капающего в огонь с жарящегося мяса, дыма, который подни-

\* Э. Бенвенист приводит ошибочный перевод *dvesiù* как «souffler, haleter (тяжело дышать, иметь одышку)». — Прим. перев.

мается и идет в жертву богам, — представления, отраженные во множестве ведийских и гомеровских примеров.

Это сопоставление проливает свет на значение «жертвы» в греческом и может объяснить семью латинских слов, возможно к ней принадлежащих. Исходя из формы с суффиксом -го-, \*dwes-go, в латыни мы приходим к основе febro-, februum и februare и названию месяца februius. Все это гнездо слов относится к «очищению», действию, известному своим особым ритуалом: februius, месяц очищений, — последний месяц римского календарного года. Это очищение этимологически было связано с окуриванием дымом, причем посредником выступает греческое слово для «серы», поскольку сера служила для очистительного окуривания.

Предыстория двух этих важных лексических гнезд позволяет внести ясность в сравнение, которое внешне выглядит строгим. Тем не менее подчеркнем, что уверенности в нем нет. С точки зрения фонетического отражения в febrго- лат. *f*- может иметь разное происхождение, группу *br*- можно интерпретировать и иначе; тем самым невозможно доказать, что febrго- не могло иметь другой праформы, кроме \*dwes-go-. Но достаточно, если данное объяснение правдоподобно.

Изучая термины, относящиеся к «очищению» в римской культуре, остановимся еще на одном, ибо с ним связаны остро обесуждаемые вопросы, — это *lustrum*, *lustrare*. Так называли проводившуюся каждые пять лет церемонию очищения собравшегося на Марсовом поле народа, когда совершали торжественные обряды, а также смотр войска. В этом значении присутствуют три лексические единицы: *lustrum* как истекшее время, промежуток между регулярно повторяющимся праздником; *lustrare* — пересматривать (*perlustrare oculis* ‘обвести взглядом’); *lustratio* ‘очищение’.

Об исходном этимологическом значении этих слов много спорили. Выдвигалось два объяснения, о которых следует кратко напомнить: предполагают, что *lustrum* должно быть связано с корнем, означающим ‘сверкать’ (лат. *lux* ‘свет’), от которого образован глагол *illustrare* с прилагательным *illustris*, вероятно образованным от глагола, а не наоборот. Между тем *lustrare* и *illustrare* нельзя ни развести по форме, ни объединить по значению: *illustrare* прямо объясняется из *lux* и не проявляет ни одного из технических смыслов, присутствующих в *lustrare*. Существительное среднего рода *lustrum* могло бы восходить к \*loukstorm так же, как *luna* — к \*louksna. Однако, кажется, никаких связей между *illustrare* и *lustrare* не прослеживается, что вынудило искать для *lustrum* иное объяснение. Его решили возвести к корню со значением ‘мыть’ — гр. *louō*. Однако *lustrum* чуждо исконному значению гр. *louō*: ‘мыть’ не значит ‘очищать’, а *lustrum* ни в коей мере не напоминает способ очищения водой — кроплением или погружением. Существует и фонетическая трудность. Возводя *lustrum* к корню *louō*, мы получили бы древнее \*lowestrom, которое по правилу должно дать \*lostrum; *lustrum* оказалось бы тогда диалектной формой.

Не имея окончательного объяснения, можно попытаться уточнить собственное значение слова.

Самый показательный текст очень краток (Liv. I, 44, 2). Он относится к установлению церемонии очищения во время первых цензовых проверок. Ритуал возник по случаю объявленного Сервием Туллеем пересмотра гражданских списков. Проведя пересмотр списков, Сервий Туллий повелел всем римским гражданам собраться на Марсовом поле, выстроившись по центуриям.

«Ibi instructum exercitum omnem suouetaurilibus lustravit, idque conditum lustrum appellatum, quia is censendo finis factus est ‘Там, выстроив все войско, он принес за него очистительную жертву: — кабана, барана и быка. Этот обряд был назван conditum lustrum „совершением очищения”, потому что им завершился ценз»\*; conditum lustrum перево-

\* Перевод В. М. Смирин. — Прим. перев.

дят как 'clôture du lustre — совершение (завершение) очищения' (перев. Ж. Байе, изд. Бюде), однако фраза, которая непосредственно предшествует разбираемой, содержит указание, которое, возможно, следует заметить: «edixit ut omnes cives Romani ... in campo Martio prima luce adessent» — граждане должны были явиться на Марсово поле «на рассвете» по центуриям — пешие и конные. И очень правдоподобно, что prima luce было важным ритуальным условием обряда, а отнюдь не случайным обстоятельством.

Мы знаем, как происходило lustratio: жрецы или царь обходили вокруг группы людей и вокруг здания, все время двигаясь вправо. Тем самым очищение требовало обхода; lustrare, следовательно, означало 'обходить, пересматривать' и одновременно 'очищать'. Если позволительно соотнести lustrum и prima luce из предшествующей фразы, можно получить следующее объяснение: lustrare буквально значит 'освещать'. Движущаяся процессия воплощает здесь образ солнца, которое, двигаясь, освещает своими лучами; мы имели бы соответствие между движением жреца и движением светила.

Подобное объяснение, наиболее простое с точки зрения этимологии, находит опору в фактах, и его проще всего согласовать с традицией. Когда обход завершен, круг его замкнут и произведен смотр всех граждан, тогда 'ценз завершен': is censendo finis factus est.

## Глава 4

### ОБЕТ

**Резюме.** – Корень слов гр. εὐχῆσθαι (eúkhesthai), лат. *voveo* обнаруживается и в индо-иранском. Лат. *voveo*, *votum* – это специальное выражение для ‘обета’, а ир. *aog-*, скр. *oh-* значит ‘торжественно произносить, гордо заявлять’; но гомер. *eúkhesthai* (εὐχῆσθαι) обычно переводят то как ‘молить’, то как ‘хвастать’.

Такая полисемия утрачивает часть своей странности, если признать за корнем \**wegh*<sup>W</sup>-двойное значение ‘обета’: 1) предмет, торжественно посвящаемый, 2) уверенность, которой домогаются в ответ на посвящение. К первому значению относится *eúkhesthai* (εὐχῆσθαι) ‘хвалиться’, или, точнее, ‘торжественно выступать гарантом действительности того, что объявляется’. От второго происходит значение ‘молить’, или скорее ‘привлекать к себе своими обетами божественную защиту’. Такое единство значений простирается и на *eúkhos* (εὐχος), *eukhōlē* (εὐχολή) – гомеровские именные формы от того же корня. Если *eúkhos* (εὐχος) может, когда речь идет о войне, обозначать ‘славу’ или ‘победу’ – его значением тем не менее остается ‘обет’ (как ‘помощь божества в ответ на *eúkhesthai* (εὐχῆσθαι) человека’).

Так, \**wegh*<sup>W</sup> оказывается в сфере слова тем же, что и \**spend-* в сфере действия: торжественным обязательством в обмен на безопасность, истинной клятвой, когда в залог обязательства дают самого себя (лат. *devotio*).

Специально изучая греческую терминологию клятвенных заверений, мы обнаружили многие глаголы, которые обозначают разные оттенки принесения присяги, и другие, которые описывают ритуалы, например *spéndō* (σπένδω). Еще один глагол часто ассоциируется со *σπένδω* либо по случаю клятвы, либо при других обстоятельствах; например, *εὐχῆσθαι* в следующем приказе у Гомера: *οπεῖσθον... καὶ εὐχεο* (Ил. 24, 287). Тем самым наличествует реальная связь между *σπένδειν* и *εὐχῆσθαι*.

Многочисленны контексты, где оба глагола встречаются вместе; наглядна взаимосвязь обоих действий. Как и для *σπένδω*, здесь также речь идет об уточнении в ходе исследования употреблений и о выяснении при сравнении с другими языками исходного значения данного глагола. Глагол *εὐχῆσθαι* всегда употребляется в среднем залоге и на всем протяжении литературной традиции имеет значения: 1) ‘молиться’; 2) ‘хвалиться, объявлять и вызывающе провозглашать’. Это двойное значение проявляется в именных производных *εὐχή* (единожды у Гомера – Од. 10, 526), *εὐχος* и *εὐχολή* ‘молитва’ и ‘хвастовство’.

Уже древние принимали эти два значения, но до сих пор неясно, как перейти от одного к другому. Одно значение отсылает нас к собственно религиозному действию; другое – к речевому акту с оттенком надменности. Между ними на первый взгляд нет ничего общего.

Обратившись к другим языкам, мы обнаружим тот же корень в индо-иранской и италийской традициях.

В санскрите он известен в форме *oh-*, *ohati* ‘делать устное объявление’, причем употребляется в религиозном словаре. Санскритскому *oh-* соответствует авестийское

аог-, которое имеет значение просто 'говорить, разговаривать'. Так, Ахурамазда 'говорит' (aogadā) с Заратустрой. Ничто в этом не указывает на 'молитву', для которой и санскрит, и Авеста знают множество других терминов.

В латыни соответствующий глагол *voveo* с производными *votum*, *votivus* и *de-voveo*, *de-votio* означает уже 'посвящать божеству', но не 'молить(ся)'. Скорее всего, то же значение следует признать и за умбрским словом *vufru* 'votivus'. Можно утверждать, что по крайней мере в итальянских языках этот корень связан с выражением 'обета'.

Сюда же можно добавить изолированную армянскую форму *gog* 'ты говоришь' от не дошедшего до нас глагола.

Все эти формы восходят к праформе *\*wəgh<sup>w</sup>*-, но значение от языка к языку различно, так что даже неясно, каким образом можно было бы их объединить. Значение 'обета' в латыни специфично; оно неизвестно индо-иранскому, а греческий, подчеркивая понятие 'молитвы', одновременно дает 'похвальбу', понятие, невыводимое из 'молитвы'.

Попробуем установить, анализируя контексты, истинную филиацию значений. Одна особенность поможет нам при анализе *εὐχεσθαι* – то, что *εὐχεσθαι* связано со *σπένδew*. Мы можем составить представление о собственном значении *σπένδew*, чтобы определить, с какой целью совершается действие, обозначенное как *εὐχεσθαι*.

Рассмотрим гомеровский пример (Ил. 24, 287): ...*σπέϊδον Διὶ πατρὶ καὶ εὐχεο ἄϊκαδ' ἰκέσθαι*. Можно удовлетвориться переводом 'соверши возлияние Зевсу и моли его (*εὐχεο*), (чтобы позволил) вернуться домой'. Но точнее усмотреть здесь пожелание Зевсу, сопровождаемое *σπονδῆ*. А *σπονδῆ* у Гомера и в наиболее ранних употреблениях – это жертва, которая должна обеспечить безопасность (ср. выше, с. 363). Здесь действие *σπένδew* сопровождается определенными словами, на что указывает *εὐχεσθαι*. Слово и дело взаимно дополняют друг друга, преследуя одну цель: речь идет о том, чтобы испросить у Зевса милость – возможность вернуться домой – именно в момент, когда Приам, совершающий *σπονδῆ*, отправляется во вражеский лагерь (опасная авантюра, и в своем возвращении он не уверен). Здесь *εὐχεσθαι* можно перевести как 'выражать пожелание'.

Но следует отчетливо видеть, что слово 'обет' имеет двойное значение. Существуют два разных восприятия, которые проявляются и в употреблении латинских слов *votum*, *voveo*. С одной стороны, «исполняют обет» совершить какое-то действие, с другой – «выражают обетное пожелание». В первом случае обет есть дело, которое собираются осуществить: исполняют например, посвящая храм божеству; это – обещание, данное божеству. Но одновременно «обет» включает и название того, что желают получить от божества в обмен на обещание: *hoc erat in votis* 'вот чего я желал', – говорит Гораций (Horat. Sat. II, 6, 6). Этому семантическому различию соответствуют в латыни два разных выражения: *votum soluere* 'исполнить обет'; он дал обет поставить статую божеству, если он избежит опасностей войны, и он должен его исполнить, но одновременно и *voti potiri* 'получить по обету' (о человеке), т.е. 'получить от божества исполнение высказанного желания'.

Подчеркнем эту двойственность значения: то это – желание, исполнения которого молящий просит у божества, то это обет, который он обещает исполнить для божества. Следует иметь в виду эти два значения при интерпретации форм других языков.

Сначала рассмотрим индо-иранские данные: *oh-* 'произносить' в санскрите и *аог-* в авестийском соответствуют друг другу не только по форме, но также и по характерным для них связям: RV VIII, 5, 3: *vāsam dūto yathohise* 'слово как вестник я произношу'; Avest. Yt XIII, 90: *yō raoiryō vāsim aoxta* 'ты, кто первым это слово произнес'.

Это более чем простое «высказывание» – глагол выражает определенное действие человека – *hatar* (дающего обет, обещающего богам жертву и приглашающего их принять в ней участие), с той же семантической связью между *oh-* и жертвоприношением, которая существует и в греческом между *εὐχεσθαι* и *σπένδew*. Кроме того, ведийский

глагол *oh-* обозначает 'хвастаться, хвалиться, с пристрастием утверждать нечто'. Тем самым мы возвращаемся к одному из важнейших смыслов греческого слова.

Наконец, к *oh-* восходит именная форма *vāghat*, обозначающая 'жертвующего', того, кто организует жертвоприношение, того, кто объявляет о жертве. Он, как вестник, оглашает (*dūto yatha*) по праву (во время жертвоприношения) блага, которых ждут от богов.

В иранском глагол *aog-* означает 'говорить', но он не применяется без разбору, а прилагается лишь к самым высоким лицам и богам, чьим рупором выступает Заратустра: его слова всегда вводит *aog-*. Всегда они изрекают решающее слово, по праву и авторитетно. Значение в авестийском несколько шире, чем в ведийском, но обнаруживается и общее значение: 'изрекать по праву слово, которое обязывает', 'давать торжественное заверение (смысл которого уточняется в ходе исполнения)'. Это позволяет по случаю жертвоприношения, которое, как полагают, «окупится», произнести 'обет и просьбу'.

Переходя теперь к италийскому материалу, мы должны рассмотреть лат. *voveo*, *votum* и умбрское *vufetes* 'votis (consecratis)', а также, возможно, и *vofru*, которое переводят как 'votium'.

На первый взгляд значение латинского *voveo* 'посвящать' не совпадает ни со смыслом гр. *εὐχεσθαι* 'молить', ни *εὐχή* 'молитва'. Но здесь присутствует по крайней мере то же установление, основы которого предстоит вскрыть. Мы можем достичь этой цели, только уточняя смысл лексем в обоих языках.

Значение «посвящать» в латыни хорошо иллюстрирует один эпизод римской истории, со всей отчетливостью передающий понятие *voveo* (Liv. VIII, 10, 11). Речь идет о Деции Мусе, который в 340 г. до н. э. заранее «посвящает» себя самого подземным богам ради победы, которую они дадут римлянам. Это предварительное посвящение себя самого подземным богам есть обет, который Деций дает им в обмен на ожидаемую от них помощь.

Жертва, приносимая заранее, есть действие, основанное на принципе все возрастающей взаимности, известной нам и по другим установлениям: такая жертва носит название высшего дара. «Посвящаемый» божеству — хотя и остается жить — но уже заранее передан божеству: «обет» посвящает человека или / и вещь, причем делает это наиболее обязующим способом. Вряд ли стоит напоминать, что «обет» в римской религии был строго регламентирован: вначале необходима *puncipatio* — торжественное произнесение желания, — чтобы «посвящение» было принято в подобающих священных формах представителями государства и религии. Затем следовало сформулировать сам обет — *votum concipere*, — закрепив его по уже имеющемуся образцу. Эту формулу произносит сперва жрец, а дающий обет повторяет ее слово в слово. Затем следовало передать этот обет властям, чтобы получить официальное утверждение, т.е. *votum suscipere*. По принятии обета наступал момент, когда за свою просьбу проситель должен был исполнить свой обет: *votum solvere*. Наконец, как и всегда при операциях такого рода, предусматривались санкции в случае, если обет не был бы исполнен: не исполнивший обета становился *voti reus* и как такового его преследовали по закону и выносили приговор, делавший его *voti damnatus*. Весь дух римского права проявился в этом установлении.

Если теперь обратиться к греческому, можно констатировать, что, несмотря на разнообразие и обильные свидетельства, греческие слова кажутся совершенно иными по смыслу; на первый взгляд им чуждо значение «обета» в том виде, в каком оно представлено в латыни. Придется вновь пересмотреть весь этот вопрос, сопоставляя многочисленные примеры.

С самого начала встает интересный вопрос, затрагивающий в гомеровском

словаре сферу употребления εὐχος. Речь идет о двух значениях глагола εὐχομαι – ‘молить’ и ‘вызывающе утверждать’.

Когда пересматриваешь многочисленные (глагол встречается более сотни раз) примеры, кажутся подходящими обычные переводы. От случая к случаю εὐχεσθαι означает то ‘он утверждает настойчиво (что он самый смелый, что он сын Такого-то)’, то ‘он молит’.

Каким образом этот глагол, сохраняющий во всей греческой литературе религиозное значение, мог употребляться у Гомера для выражения «настойчивого утверждения»? Не было ли его истинным значением «объявлять во весь голос», «торжественно изрекать», как того хотят этимологические словари? В таком случае все семантическое развитие в сторону «пожелания, обета» должно быть отнесено на счет латыни.

У нас нет другой возможности, проверки кроме анализа характерных примеров употребления глагола и существительного у Гомера.

Перевод не может вызвать сомнений в Ил. 4, 101 сл.: εὐχεο. Этот пример прояснит значение εὐχομαι в других контекстах, где речь идет, согласно существующим переводам, о «молитве», но само молитвенное действие включено в описание церемонии. Такова молитва верховного жреца Хриза, который, после того как ему возвратили дочь, освящает обильную жертву из животных, обходя вокруг алтаря (Ил. 1, 450 сл.):

Громко Хриз возмолился (megál' eúkheto), горé воздевающий руки:

«Феб сребролукий, внемли мне! О ты, что хранящий обходишь

Хризу, священную Киллу и мощно царишь в Тенедосе!

Ты благосклонно и прежде, когда я молился, услышал

И прославил меня, поразивши бедами ахейя;

Также и ныне услышь и исполни моление старца:

Ныне погибельный мор отврати от народов ахейских».

Так он взывал (εὐχόμενος) – и услышал его Аполлон сребролукий.

Кончив молитву (εὐξάυτο), ячменем и солью осыпали жертвы.

(Перевод Н. И. Гнедича)

Вся эта сцена выражена одним «молитвенным» глаголом εὐχεσθαι. ‘Прежде ты меня уже услышал εὐχόμενος’ (Ил. 1, 453). П. Мазон вводит ad sensum основное значение, переводя: tu as déjà naguère entendu mes vœux ‘ты ведь раньше уже внял моим обетам’. «Молитву» не отличить от «обета, пожелания» – это то же действие, в котором «молитва» включает объявление «обета» в пользу данайцев и сопровождается жертвоприношением. Божество обязывают этим посвящением, предвосхищая поддержку, которой ждут от него, как показывает возглас «уничтожь этот бич божий».

Второй пример содержит те же формулы; рассмотрим внимательнее этот контекст. Агамемнон совершает жертвоприношение (Ил. 2, 410 сл.):

Стали они вокруг тельца и ячмень освященный подъяли;

В сонме их, грозно моляся, воззвал

(εὐχόμενος μετέφη) Агамемнон державный:

«Славный, великий Зевс, чернооблачный житель эфира!

Дай, чтобы солнце не скрылось и мрак не спустился на землю

Прежде, чем в прах я не свергну Приамовых пышных чертогов,

Черных от дыма, и врат не сожгу их огнем неугасным;

Прежде, чем Гектора лат на груди у него не расторгну,

Медью пробив; и кругом его многие други трояне

Ниц не полягут во прахе, зубами грызущие землю!»

Так он взывал, но к молитве его не склонился Кронион:

Жертвы принял, но труд беспредельный Атриду готовил.

(Перевод Н. И. Гнедича)

Наконец, как бы следующая ступень в Ил. 6, 302 сл., где мы находим ряд новых деталей, которые дополнительно уточняют ход церемонии. Женщины собираются в храм Афины: «все с обрядовым криком воздымают руки к Афине». Феано берет покрывало и расстилает ее на коленях пышнокудрой Афины; затем, умоляя (*εὐχομένη*, 304) она излагает дочери Зевса свою просьбу... Последовательно сообщаются подробности о подносимом предмете, покрывале, которое посвящают в храм, затем обращение к Афине с руками, воздетыми к небу, наконец, излагается и просьба: «Разбей копье Диомеда, и тотчас в твоём храме мы принесем в жертву двенадцать годовалых ягнят».

Здесь полный «обет»: то, что просят, и то, что подносят (*votum*), вещь, посвящаемая по обету, и обетное слово.

Это условие прослеживается во всех примерах гомеровской формулы *ὡς ἔφατ' εὐχόμενος*: приносимый дар, предвосхищающий ответное благодеяние, но всегда его подразумевающий. Итак, чрезмерно широкий смысл 'молитвы', повсеместно можно уточнить как 'обет, прошение'.

Перейдем теперь ко второй группе случаев, в которой *εὐχομαι* сочетается с инфинитивом или именным сказуемым. «Агамемнон сегодня похваляется (*εὐχεῖται εἶναι*), что он всех далеко опережает в стане» (Ил. 1, 91); «...ступай в бой и покажи то, чем ты долгое время хвалился (*εὐχεῖται εἶναι*)» (Ил. 4, 264).

Мы объясним это значение, исходя из обрядового употребления, разновидность которого представлена в нашем случае.

Это тот же способ утверждения, изрекаемого перед божеством, но на сей раз богов просят подтвердить его реальность. Опираясь на это утверждение, можно, фигурально выражаясь, сказать, что жертвуют собственным телом: «Я посвящаю себя богам, поскольку я сын Такого-то или самый смелый».

Из этой метафоры посвящения происходит эмфатическое значение; *eúkhomai* (*εὐχομαι*) остается глаголом 'обета': «Я дала обет, что я...» и если возможно сказать «Я дал обет, что я есмь (самый доблестный или сын Такого-то)».

Посвящение жертвы в религиозном смысле, которое мы видели либо немедленно осуществляемым (первое значение у Гомера), либо обещанным (латинское значение), подкрепляют утверждением в истинном существовании, что само по себе есть посвящение: в поддержку утверждению действительно совершается 'посвящение'. Если решиться привести здесь параллель из народной французской речи, то это будут случаи употребления в этом значении глагола 'обещать' (*promettre*): *je vous promets qu'il est bien celui qu'il dit être* 'уверяю, что он тот, за кого себя выдает' — это способ увязать с истиной произносимое предложение.

Из этого объяснения, кажется, ускользает один вариант употребления, отмеченный особой грамматической конструкцией. Она представлена единственным, но чрезвычайно интересным примером. В то время как везде *εὐχομαι* прилагается к будущему или настоящему, в этом примере глагол, кажется, относится к прошлому. Это особенность одной из строк при описании сцен на щите (Ил. 18, 498 сл.):

Далее много народу толпится на торжище; шумный  
Там спор поднялся; спорили два человека о пене (*poiné*),  
Мзде за убийство; и клялся один (*eúkheto*), объявляя народу,  
Будто он все заплатил; а другой отрекался (*anaíneto*) в приеме.  
Оба решились, представив свидетелей, тяжбу их кончить.  
Граждане вокруг их кричат, своему доброхотствуя каждый;  
Вестники шумный их крик укрощают; а старцы градские  
Молча на тесаных камнях сидят...

(Перевод Н. И. Гнедича)

Такой перевод  $\epsilon\acute{\upsilon}\kappa\eta\sigma\theta\alpha\iota$  ( $\epsilon\acute{\upsilon}\chi\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ ) и общая интерпретация этой сцены повсеместно приняты, но мы не считаем их приемлемыми. Описанная таким образом сцена бессмысленна и неинтересна: один говорит, что заплатил  $\rho\omicron\iota\pi\acute{\eta}$  ( $\rho\omicron\iota\omega\eta$ ), другой утверждает, что не получал этого. Чем подобный спор может возбудить толпу, зачем созывать старцев, чтобы разрешить вопрос о факте уплаты, если речь идет просто о проверке? Какова же связь между  $\rho\omicron\iota\pi\acute{\eta}$  ( $\rho\omicron\iota\omega\eta$ ) за убитого и шумным спором? И более того, непонятно ни как подобный спор могли перевести в картинку, ни как художник мог бы изобразить предмет, из-за которого спорят.

Не меньше препятствий встречает и конструкция фразы. Можно ли сказать  $\epsilon\acute{\upsilon}\chi\epsilon\tau\omicron\ \acute{\alpha}\rho\omicron\delta\omicron\upsilon\iota\alpha\iota$  'он заявляет, что заплатил', где предшествование выражено тоже аористной формой? Можно ли понимать  $\acute{\alpha}\nu\alpha\iota\omega\epsilon\tau\omicron\ \acute{\epsilon}\lambda\acute{\epsilon}\omicron\sigma\theta\alpha\iota$  как 'он отрицал, что получил что-либо' при том, что глагол  $\acute{\alpha}\nu\alpha\iota\omega\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$  ( $\acute{\alpha}\nu\alpha\iota\omega\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ ) означает всегда не 'отрицать', а 'отказываться'?

Будем ориентироваться на вторую фразу: «другой *отказывается* что-либо получить». Сразу же индуктивно обнаруживается и смысл первой: «один *обещает* все заплатить», что полностью меняет весь смысл спора: «один *готов* все заплатить, другой *отказывается* принять».

Вся сцена приобретает тогда иную окраску. Это очень важный спор. Совершивший преступление может откупиться денежным взносом в семью убитого, но это уже смягченное правило, первоначально же было иное возмездие; согласно древнему праву, виновный должен был оплатить убийство своею кровью.

Здесь убийца готов заплатить все, однако противная сторона отказывается принять виру и требует крови убийцы в соответствии со строгостью закона. Сама жизнь предлагающего эту  $\rho\omicron\iota\omega\eta$  поставлена под вопрос. Понятно, почему толпа волнуется и делится на партии. Собирается совет старейшин, бегают вестники и проч. Можно представить себе, что извлек художник из этой сцены: один приносит возмещение, другой отказывается; все это у тела убитого – сцену можно представить очень наглядно. Но тем самым  $\epsilon\acute{\upsilon}\chi\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$  не обозначает здесь 'утверждать, что совершил нечто' и не затрагивает прошлого, но значит 'брать обязательство что-либо совершить, дать обет перед богом' – т. е. то же, что и в других контекстах.

Эта интерпретация не представлена в традиции, ее не отмечает ни один из словарей, но на нее как на одну из возможностей указывает грамматический комментарий Лифа (W. Leaf) к «Илиаде». По нашему мнению, она сама напрашивается. Можно заключить, что  $\epsilon\acute{\upsilon}\chi\omicron\mu\alpha\iota$  никогда не относится ни к прошлому, ни к уже совершившемуся событию, но лишь к сиюминутной ситуации или предполагаемой в будущем.

Теперь вкратце рассмотрим существительное  $\epsilon\acute{\upsilon}\kappa\eta\sigma$  ( $\epsilon\acute{\upsilon}\chi\omicron\sigma$ ). Оно постоянно встречается у Гомера, в то время как существительное женского рода  $\epsilon\acute{\upsilon}\kappa\eta\acute{\eta}$  ( $\epsilon\acute{\upsilon}\chi\eta$ ) преобладает в позднейших текстах. Проанализируем соотношение  $\epsilon\acute{\upsilon}\chi\omicron\sigma$  и производного от него  $\epsilon\acute{\upsilon}\kappa\eta\delta\iota\acute{\epsilon}$  ( $\epsilon\acute{\upsilon}\chi\omega\lambda\eta$ ).

Обычный перевод слова  $\epsilon\acute{\upsilon}\chi\omicron\sigma$  – 'победа, триумф', но уже греки допускали различные варианты толкования:  $\epsilon\acute{\upsilon}\chi\omega\lambda\eta$  определяется Гесихием как  $\epsilon\acute{\upsilon}\chi\eta$  'молитва',  $\kappa\alpha\acute{\upsilon}\chi\eta\sigma\iota\varsigma$  'похвальба',  $\theta\nu\sigma\iota\acute{\alpha}$  'жертвоприношение',  $\iota\kappa\eta$  'победа',  $\tau\acute{\epsilon}\rho\psi\iota\varsigma$  'наслаждение, удовольствие',  $\chi\alpha\rho\acute{\alpha}$  'радость'. В обычном сочетании  $\epsilon\acute{\upsilon}\chi\omicron\sigma$  выполняет роль прямого дополнения при глаголах дарения (давать, принимать, отказываться). Вот один из примеров (Ил. 5, 285):

Ранен ты в пах и насквозь! и теперь, я надеюсь, недолго

Будешь страдать; наконец даровал ты мне светлую славу ( $\mu\acute{\epsilon}\gamma'$   $\epsilon\acute{\upsilon}\kappa\eta\sigma$ )!

(Перевод Н. И. Гнедича)

Итак,  $\epsilon\acute{\upsilon}\chi\omicron\sigma$  – это 'победа' или 'слава'? Ни то, ни другое: в ходе битвы воин дает единственный обет, что он принесет победу. Для воина дать этот обет равносильно тому,

как если бы он одержал победу: сами условия употребления объясняют это очевидное изменение смысла. Мы придаем *εὐχος* значение 'обета', причем *εὐχολή* будет обозначать более точно саму причину 'обещания', 'посвящения'.

В культовой практике *εὐχεσθαι* обозначает то, что обещают посвятить божеству за те блага, о которых его молят. Здесь два значения расходятся: то 'торжественно обеспечить материальные выгоды, обещанные богу' например *εὐχεσθαι ἱερείῳ*, лат. *consecrare templum*; то объявить громогласно об ожидаемых милостях, *εὐχεσθαι θάνατον φυγεῖν* – просить как милости у бога (дать возможность) избежать смерти. Изменение значения в слове *εὐχολή* параллельно тому, что наблюдается в глаголе: это – утверждение истины, торжественно объявляемой во всеуслышание в условиях, когда она могла бы сойти за бахвальство: *εὐχολή ἄριστον εἶναι* – подчеркнутое утверждение своего превосходства, гарантом которого выступает сам говорящий.

Следовательно, религиозный смысл *εὐχομαι* – это произнесение обета пред божеством, обязательство, которое, надеются, будет оплачено его милостями. Ничто не позволяет переводить его как 'молить': такой перевод не подходит ни к стандартным употреблениям, ни даже к единственному примеру, стоящему особняком.

Возвращаясь напоследок к отправной точке нашего исследования, мы можем видеть, как *εὐχεσθαι* сочетается со *οπέυδεν*: 'ритуал' и 'миф' тесно соседствуют. Речевой акт имеет то же значение, что и действие подношения, и оба они сопровождают клятву, которую дают два народа или два войска. Ритуал *spondē* (*σπονδή*), обеспечивающий безопасность, гарантирует обе договаривающиеся стороны от возможного несчастья, от нарушения данного слова; *eukhē* (*εὐχή*) передает то же действие, высказанное на словах. Это – торжественное и даже напыщенное всенародное объявление, подходящее к обстоятельствам, поскольку обе стороны дают клятву. Ибо клятва, безусловно, представляет собой *devotio*: как мы видим, *ὄρκος* в греческом означает, что человек, посвящая себя, заранее отдает себя под власть мстительного божества на случай невыполнения данного слова.

Эту посвященность божеству объявляют безусловной в обмен на явную милость, уже заранее предавая себя его власти. Точно так же с момента, когда начинают формулировать клятву, уже заранее становятся «посвященными по обету».

Все это взаимосвязано, так что не случайно в основных употреблениях (Гомер их драгоценный свидетель) эти глаголы соседствуют и употребляются одновременно. Пересматривая эти контексты, мы обнаруживаем пережиток установления, безусловно относящегося к индоевропейской эпохе и общего для многих обществ.

## Глава 5

### МОЛИТВА И МОЛЕНИЕ

*Резюме.* – Помимо уже изученного \*грек-, несколько слов со значением 'молить' допускают ограниченные сопоставления между теми или иными индоевропейскими языками. Так, в противовес своеобразной диалектной хетто-балто-славяно-армяно-(германской?) группе, сохранившей формы, родственные хетт. *maltāi* 'молить', иранский, кельтский и греческий демонстрируют слова, восходящие к корню \*gh<sup>W</sup>edh- 'молить, желать'.

Смысловое различие между гр. *λιτή* (*litē*) 'молитва, *λίσσομαι* (*lissomai*) 'молиться' и лат. *litāre* 'получать благоприятное пророчество, умолять божество' приводило этимологов в недоумение, между тем как фонетическое совпадение корней неукоснительно требовало сближения этих слов. Трудности разрешимы, если заметить, что у Гомера *λιτή*, которое слишком расплывчато переводится как 'молитва', собственно, означает 'молитва о возмещении ущерба или обещание возмещения' (и тем самым противостоит *εὐχολή* (*eukhōlē*) 'обетная молитва'); в общем для них значении 'ниспослание блага' и проявляется этимологическая связь между гр. *λιτή* и лат. *litāre*.

И в латыни, и в греческом слова, означающие 'умолять', 'умоляющий', образованы от корней с конкретным значением, отражающим характерный жест умоляющего. Лат. *supplex* этимологически значит 'согнувшийся (\*plek-) у ног (sub)'; *supplicium* – изначально, без сомнения, материальное приношение от умоляющего – принимает значение 'наказания' с того времени, когда приношение в возмещение ущерба состоит в физическом наказании.

Гр. *ἱκέτης* (*hikētēs*) 'умоляющий' многие гомеровские примеры (напр., Од. 5, 445–450; 9, 266–269) позволяют надежно сблизить с *ἱκάνω* (*hikánō*) 'трогать, касаться'; умоляющий действительно касался того, кого он умолял.

Все эти церемонии, приношения и призывы устанавливают, с помощью принесения в жертву, отношения между человеком и божеством, причем действию противостоит или же к нему добавляется слово, которое в свою очередь действует и дополняется действием. Слова, рассмотренные до сих пор, позволили увидеть «практическую» сторону отношений между человеком и божеством. Повсеместно 'жертвовать' представлено как 'делать', будь то в лат. *sacri-ficāre*, *sacrum facere*, также *facere* с аблативом: *tauri facere*, или в гр. *thézein* (*ῥέζειν*), индо-иранском *kar-* 'делать'. Но всякое религиозное 'действие' сопровождается 'молитвой'. Это две составляющие полного ритуала, два способа соприкоснуться с миром божественного,

Для «молитвы» обнаруживается совсем немного слов, общих для нескольких языков. Одно из них исследовано выше; оно восходит к корню \*грек-, дериваты которого принадлежат к самым разным разделам словаря: лат. *grēcog*, \*грек, *grēces*. Мы вновь обращаемся к ним лишь для того, чтобы напомнить о собственном значении *grēcog* 'добиваться, получать; добиваться словами того, что, как полагают, принадлежит по праву', – действие, требующее посредства слова. Рядом с глаголом *grēcog* в римских

архаических формулах часто стоит *quaeso* (*quaero*), указывающее, что стараются заручиться чем-либо или добиться чего-либо.

Когда удалось отождествить хеттский глагол *maltai-* 'взывать, молиться' и производное от него имя ср. р. *maldeššar-* 'молитва, призыв' (BSL 33, 1932, 133), обнаружилось общеиндоевропейское слово, сохранившееся во многих языках.

Хеттский глагол присоединяется к формам, прежде известным только в балтийском и славянском, и устанавливает любопытные связи между диалектами, которые в остальном не имеют особых отношений. Хетт. *maltāi-* можно сравнить с литовским *meldžiù, melsti* 'молить', *malda* 'молитва', старославянским *molju* 'молю' и медиальной формой глагола *moliti* (*se*), которые переводят соответственно *δέομαι, παρακαλώ* и *προεὔχομαι* в тексте Евангелий; польское *modlić się* 'молить', *modla* 'молитва', чешское *modla* 'кумир, храм'. Балтийский и славянский показывают презенс *\*meld-yō*. Можно, далее, сблизить его с армянским *mal<sup>c</sup>em* 'молю, умоляю' с фонетическим различием конечной согласной корня, где *t<sup>c</sup>* восходит к *\*t* или *\*th*, т. е. существовало колебание *d/t(h)*, которое в данном случае необходимо принять в силу столь тесных семантических связей. Очевидное во всех языках значение 'молить, читать молитву, взывать' объединяет хеттский, балтийский, славянский, и, возможно, к этой группе следует добавить еще гнездо слов, родственных немецкому *melden*, но со стершимся значением: д.-в.-н. *meldōn, meldjan* 'говорить, объявлять'. Мы сталкиваемся здесь с редким случаем, когда свидетельство хеттского языка может быть непосредственно использовано для реконструкции слова, относящегося к религиозному установлению.

Другую лексическую группу можно восстановить в форме *\*gh<sup>h</sup>hedh-* 'молить, желать'. Сюда входит в иранском др.-перс. *jadiya-*, авест. *jadua-* 'молитвенно испрашивать (у божества)', согдийское *ā-gad-ak* 'обет'; на другом конце — ирландское *guidim* 'просить, молить', *guide* 'молитва'. В один ряд между ними встают греческие формы, разделенные на две группы: с одной стороны, *rothēō* (*ροθέω*) 'желать, сожалеть', с другой — *théssasthai* (*θέσσασθαι*) 'взывать, умолять'.

Германский материал располагает своей собственной молитвенной терминологией: гот. *bidjan* 'просить, молить', *bida* 'просьба, мольба'. Но внутренние и внешние связи германских языков затруднены тем, что, как кажется, формы образуют две группы, соответствующие немецкому *bitten* и *beten*. Были рассмотрены две этимологические возможности: с одной стороны — родство с лат. *fidō*, гр. *peithō* (*πεῖθω*) (ср. т. I, с. 91 сл.), с другой — исходя из *\*bhedh-* 'складывать' при сравнении др.-сакс. *knio-beda* 'молитва (коленипреклоненная)' с скр. *jñu-bādh-* 'преклоняющий колена'.

Основную проблему составляет особая греческая именная форма. 'Молитва' или 'взывание' обозначается в греческом словом *litē* (*λιτή*), послужившим основой для деноминативного глагола *líssomai* (*λίσσομαι*) 'молить, умолять'. С ним можно сопоставить лишь очень близкое по форме, почти идентичное, латинское *litāre*. Но по значению этот глагол сильно отличается: *litāre* означает не 'умолять', но 'получать благоприятное пророчество' и употребляется применительно к жертвенному животному. Значение глагола *litāre* расширилось до 'умилостивить божество, получить от него желаемое, утишить его гнев'. Это различие в значении достаточно заметно, чтобы заставить усомниться в отношениях между гр. *λιτή* и лат. *litāre*. Римляне ощущали родство греческой и латинской форм и иногда объясняли его заимствованием из греческого: «...alii ex Graeco, a precibus quas illi *λιτάς* dicunt» (Fest., 103, 13). Это замечание Феста могло бы заставить рассматривать *litāre* как отыменный глагол от *\*lita*, попросту заимствованного гр. *λιτή*.

И сегодня мнения по этому поводу расходятся: словарь Эрну-Мейе рассматривает его как греческое заимствование, правда с оговоркой, и ничего не говорит о семантике; Й. Б. Гофманн считает *litāre* греческим заимствованием; разницу в значении он объясняет предположением, будто *litāre* исконно обозначало 'умолять', а затем в связи

и по контрасту с *sacrificāre* приняло значение ‘успешно исполнять умиловительную жертву’. Все это не кажется убедительным.

Мы также думаем, что *litāre* представляет собой деноминатив от \**litā*, заимствованного из гр. *λιτή*, однако разрыв между гр. *λιτή* ‘молитва, умоление’ и лат. *litāre* ‘получать благоприятные пророчества’ остается непреодолимым, если опираться на признанные переводы. Необходимо уточнить значение гр. *litē* (*λιτή*), *lissomai* (*λίσσομαι*), для которых ‘умолять’ — слишком обобщенное значение. На что направлено это действие и какие намерения оно подразумевает?

Чтобы ближе определить *litē* (*λιτή*), нам следует вернуться к знаменитому отрывку «Илиады» (Ил. 9, 500 сл.), где во время посольства к Ахиллу «Молитвы» — *Litai* (*Λιται*) — выступают в роли божеств. Феникс умоляет Ахилла забыть гнев и взяться за оружие:

Сын мой, смири же ты душу высокую! храбрый не должен  
Сердцем немилостив быть: умолимы и самые боги,  
Столько превысшие нас и величьем и славой и силой.  
Но и богов — приношением жертвы, обетом смиренным,  
Вин возлияний и дымом курений смягчает и гневных  
Смертный молящий (*lissómenoi*),

когда он пред ними виновен и грешен.

Так, Молитвы (*Litai*) — смиренные дочери великого Зевса —  
Хромы, морщинисты, робко поднимающи очи косые,  
Вслед за Обидой (*Atē*) они, непрестанно заботные, ходят.  
Но обида могуча, ногами быстра; перед ними  
Мчится далеко вперед и, по всей их земле упреждая,  
Смертных язвит; а Молитвы спешат исцелять уязвленных.  
Кто примет почтительно Зевсовых дочерей прибежных,  
Много тому помогают и скоро молящемуся внемлют;  
Кто ж презирает богинь и, душою суров, отвергает, —  
К Зевсу прибегнув, они умоляют отца, да Обида (*Atē*)  
Ходит за ним по стопам и его, уязвляя, накажет.

(Перевод Н. И. Гнедича)

Из этого отрывка мы извлечем два отчетливых предположения, касающихся смысла *lissomai* (*λίσσομαι*). Люди ‘умоляют’ *lissómenoi* (*λίσσόμενοι*) богов, когда они согрешили, совершив или преступление, или ошибку (ст. 501). Это ‘замаливание’ *litē* (*λιτή*) должно, тем самым, загладить несправедливость, нанесенную богам. С этой же точки зрения мы интерпретируем роль ‘молитвы’. Аллегория означает, в общем, что если кто-то страдает, совершив по ошибке грех, то молитва *litē* (*λιτή*) обеспечит выздоровление и исполнение желаний; но если он отвергнет моление, то оно принесет ему кару от Зевса. Сама *λιτή* должна возместить ущерб, нанесенный богам, но не только богам. Когда Хриз появляется с лентами Аполлона на скипетре, в ходе торжественного шествия он умолял *elísseto* (*ἐλίσσεται*) всех ахейцев (Ил. 1, 15):

Да помогут вам боги, имущие дома в Олимпе,  
Град Приамов разрушить и счастливо в дом возвратиться;  
Вы ж свободите мне милую дочь и выкуп примите,  
Чествуя Зевсова сына, далеко разящего Феба.

(Перевод Н. И. Гнедича)

Ахейцы обрекли Хриза на неудачу, за которую божество требует платы. *Λιτή* Хриза — это просьба о возмещении. Так же Фетида умоляет *lissoméne* (*λίσσομένη*) Зевса отплатить за неудачу своего сына Ахилла (Ил. 1, 502 сл.). Таковы и моления, которые в старину,

адресовали Мелеагру его родители и жена, чтобы заставить его забыть свою ярость (9, 553 сл.), или Антилох, умоляя Менелая, чтобы утишить его гнев (32, 608 сл.). Множество контекстов возвращает нас к той же концепции. И этим *λιτή* сильно отличается от *εὐχος* или *εὐχολή*.

В общем *λιτή* — это молитва, посредством которой предполагают возместить ущерб потерпевшему — человеку или богу — или хотят получить возмещение от самого божества.

Мы видим, что между лат. *litāre* и гр. *λίσομαι* могут быть установлены связи. Промежуточная форма лат. *\*litā* обозначала, вероятно, как и гр. *λιτή*, «молитву, возмещающую ущерб оскорбленному божеству». В образованном от него глаголе *litāre* проскальзывает идея 'заставить божество принять искупительную жертву', что действительно отвечает освященному традицией значению. Божество проявляет свое удовольствие благоприятным знаменем после искупительного жертвоприношения (ср. Plaut., Poen; 489, Liv., 27, 23).

Мы всегда склонны переносить в другие языки значения, которые отчетливы для нас по смыслу знакомых слов. Молить, умолять — для нас повсюду синонимичны и отличаются только силой чувства. Но, переводя их так, мы лишаем древние слова их специфического значения — там, где ощущалось различие, мы устанавливаем единообразие. Чтобы исправить эти искажающие переводы, нужно проникнуться и вдохновиться живыми примерами словоупотребления.

«Мольба» выражена в обоих классических языках иначе и в древности более точно, чем теперь, ибо она содержит реальный смысл, на который слова уже не всегда указывают, но который еще можно найти.

Латинский глагол *supplicare* 'молить' образован от прилагательного *supplex*, к которому восходит также существительное *supplicium*, имевшее совершенно особое развитие<sup>1</sup>.

Для *supplex* (из *sub* + *plex*) возможны два объяснения. Во-первых, то, которое отчетливо сформулировали уже римляне, сблизившие *-plex* с глаголом *placāre* и которое иллюстрирует пример с тмесисом *sub vos placō* вместо *vobis suplico* латинского поэта, цитируемого Фестом (Fest., 309).

Но это объяснение наталкивается на трудность в фонетике: *plācō* содержит долгое *ā* в корне, которое не могло дать краткое *ā*, подразумеваемое в *-plex*. В действительности *plācāre* — это каузатив с удлинением в корне, образованный от исходного глагола *placēo* 'я нравлюсь', откуда *plācō* 'я делаю приятным', 'я заставляю принять'. Невозможно даже предполагать связь между *placēo* и *-plex*, чтобы приблизить этимологию к языковым ощущениям римлян.

Правильное объяснение *supplex* выводится из серии прилагательных на *-plex*, в которую он входит: *sim-plex*, *du-plex* и т. д., соответствующих гр. *ἁ-πλοῦς*, *δι-πλοῦς*. В этом *-plex* узнают именную форму от корня *\*plek-*, засвидетельствованного в *(im)-plicare*, или с суффиксом *-t-* в презенсе *plecto*, *am-plector* и т. д. Идея изгиба, согнутости ясна: так, *simplex* — это 'согнутое лишь единожды', *plecto* — 'складывать', чтобы сплести, скручивать, связывать вместе крученые нити. *Amplector* буквально значит 'сгибаться вокруг кого-то', и отсюда 'обнимать'. То же *-plex* мы обнаруживаем и в *com-plex* 'совместно сложенный', т. е. 'тесно связанный'. Таково первоначальное значение *complex*. Затем в христианской латыни *complex* сузилось до 'втянутый в дурное дело' и, следовательно, 'соответчик', 'соучастник'.

Помещенный в эту серию слов, *supplex* описывает позу молящего как 'тот, кто согнулся у ног', а презенс *supplico*, *-are* означает 'принять позу *supplex*'.

Перспектива меняется при обращении к существительному среднего рода *supplicium*. С эпохи архаической латыни после Плавта *supplicium* означает только 'наказание,

<sup>1</sup> В полном объеме латинские факты освещены в исследовании Гейнце (Heinze 1908, 98 ff.).

кара'. Уже в латыни существовала та же разница между *supplicium* и *supplicare*, что и во французском между *supplice* и *supplier*.

*Supplicium* имеет очень своеобразную историю, истоки которой могут быть представлены следующим образом: исходя из буквального смысла 'быть *supplex*, вести себя как *supplex*' к 'проявлению состояния, свойственного *supplex*', словом *supplicium* обозначили сперва объект (на практике — жертву) — то, чем *supplex* проявляет свою покорность богам. Этому исконному для *supplicium* значению сопутствует значение *supplicare* 'подносить божееству умилоостивительную жертву' и *supplicatio* 'жертва, молитва, церемония с целью утишить гнев богов'.

Так мы приходим к тому, чтобы видеть уже в *supplex* коннотации, которые не вскрываются этимологическим анализом и связаны с особыми условиями 'мольбы', а точнее — с желанием успокоить гнев божеества. Очень рано в условиях, которые нам в точности неизвестны, совокупность слов этого гнезда сузилась до идеи 'умилоостивить божеество'.

Затем метафорически эти слова начали употреблять в том же значении в сфере человеческих отношений (Plaut., *Men.*, 991): *supplici sibi sumat quis volt ipse ob hanc iniuriam* 'пусть он возьмет себе в качестве *supplicium*, что захочет взять для возмещения совершенной мной несправедливости'. Оскорбленный 'берет' (*sumat!*) некий *supplicium*. Этот пример позволяет понять, почему *supplicium* вошел в ставшую классической конструкцию с глаголом *dare, sumere* (Terent., *Heaut.*, 138): ...*illi de me supplicium dabo*. Здесь *de me* 'от меня' позволяет думать, что *supplicium* есть телесное наказание, которое дают произвести над собой. Конструкция при *supplicium* действительно та же, что и при роена в роенас *dare*. В этих условиях *supplicium* принимает совершенно особое значение: это 'компенсация', особенно в тех случаях, когда только телесные муки искупали ущерб; это и есть получаемое 'наказание'.

Условия употребления этого слова в религиозных контекстах показывают, как установился его юридический смысл. *Supplicium* становится способом *plācare* 'утишить гнев'; так исчезает разрыв значения между *supplicium* и *supplicatio*. Теперь видно, как особые условия могут разбить одно гнездо слов и развести их по совершенно различным семантическим группам.

Мы проанализировали вкратце латинские данные, прежде чем перейти к значению в греческом, где оно выражено именем деятеля: *hikētēs* (*ἱκέτης*) 'умоляющий'. Такова классическая форма, сохраненная традицией, в то время как *hiktōr* (*ἱκτωρ*), *hiktēr* (*ἱκτήρ*) употребляются только в трагедии. Есть производные от него: *iketērios* 'относящийся к *ἱκέτης*', а по смыслу — 'тот, кто защищает умоляющего', а также деноминативный глагол *iketēuō* 'быть *ἱκέτης*', соответствующий лат. *supplico*.

Существительное *hikētēs* (*ἱκέτης*) происходит от *hikō* (*ἴκω*) 'приходить, прибывать', от которого образованы презенсы *ἴκω*, *ἴκνομαι*. С точки зрения морфологии такая деривация закономерна; однако различные по форме презенсы передают одну простую идею 'прибывать'.

Ощущалась ли связь между 'приходить' и столь точным значением 'умоляющий'? Компаративист Вильгельм Шульце (Schulze 1892, 493) полагал, что *hikētēs* (*ἱκέτης*) не имеет ничего общего с перечисленными глаголами, но должен восходить к другому корню — \*ik- (без начального придыхания), — представленному в готском *aihtron* 'просить милостыню, выпрашивать', которым переводятся *aitēiōðai*, *proseūcheōðai*. Мы приблизимся к смыслу слова *ἱκέτης*, но ценой одной трудности: Шульце вынужден был полагать, что начальное придыхание в *ἱκέτης* обязано вторичному сближению с *hikō* (*ἴκω*). К этому объяснению можно присоединиться, только если никакое другое объяснение внутри греческого не возможно. Между тем формальное сходство между *ἱκέτης* и *ἴκω* и фонетически и морфологически как нельзя более удовлетворительно; внешнее един-

ство форм очевидно. Вопрос кроется в семантике.

Глагол ἵκω повсюду переводят как 'приходить': таково гомеровское клише δόμων ἵκείσθαι 'вернуться домой'. Однако наиболее распространенное употребление слова не обязательно оказывается наиболее показательным. Бывает так, что ставшее повсеместным употребление по тем или иным причинам стирает характерные черты первоначального значения.

Глагол демонстрирует другие различия в значении, на которые мало обращали внимания. Так, у Гомера (Ил. 4, 303 сл.):

Нет, — чтоб никто, на искусство езды и на силу надежный,  
Прежде других не пылал впереди с супостатами биться  
Или назад обращаться: себя вы ослабите сами.  
Кто ж в колеснице своей на другую придет (híkētai)

колесницу,

Пику вперед уставь: наилучший для конников способ.

(Перевод Н. И. Гнедича)

Также «жертвенный дым достигает hīke (ἵκε) неба» (Ил. 1, 317), или же «слава — kléos (κλέος) (ср. Ил. 8, 192; Од. 9, 20) достигает неба». Вот что еще выделяет hīko (ἵκω), как и hikneomai (ἵκνεόμαι), hikáno (ἵκάνω) — при них допустимо подлежащее, обозначающее сильное чувство, эмоцию — гнев (Ил. 9, 525), печаль, горесть — ákhos (ἄχος) (Ил. 23, 47; 2, 171 сл. и т. д.): горесть 'достигает' сердца героя; или физическое ощущение (Ил. 14, 711): усталость 'достигает' колен.

Исходя из этих употреблений, и банальное выражение δόμων ἵκείσθαι приобретает полную силу: 'достичь своего дома (в результате движения или усилия)'.  
Некоторые примеры показывают еще более определенные намерения (Ил. 18, 457):

Вот для чего прихожу и к коленам твоим припадаю (tà sà goúpath' hikánomai);  
Может быть, сжалишься ты над моим краткожизненным сыном;  
Может быть, дашь ты Пелиду и щит, и шелом, и поножи,  
Также и латы...

(Перевод Н. И. Гнедича)

Глагол отчетливо показывает значение 'достигать', но одновременно он же приводит нас к пониманию слова hikétēs (ἵκέτης) 'я касаюсь, достигаю твоих колен, чтобы умолять'. В длинном отрывке из «Одиссеи» значения, которые мы разъяли, собираются в единое целое. Это молитва Одиссея богу реки, на берега которой его выбросила буря (Од. 5, 445):

Кто бы ты ни был, могучий, к тебе, столь желанному, ныне  
Я прибегаю hikáno (ἵκάνω), спасаясь, от гроз Посейдонова моря.  
Вечные боги всегда благосклонно внимают молитвам  
Бедного странника hikétēs (ἵκέτης), кто бы он ни был, когда он  
подобен

Мне, твой поток и колена обьявшему, много великих  
Бед претерпевшему; сжался, могучий, подай мне защиту.

(Перевод В. А. Жуковского)

Последний стих дополняет отношения между глаголами hikáno (ἵκάνω) и hikétēs (ἵκέτης) «сжался, могучий, подай мне защиту». Достаточно прочесть весь данный отрывок полностью, чтобы вынести об этом ясное предположение. Само соединение слов показывает, что оба значения, ἵκάνω и ἵκέτης, рассматривались как связанные. Словообразование в ἵκέτης также вполне закономерно — это имя деятеля от глагола ἵκω. Впрочем, материал не ограничен рассмотренным примером — вот еще один, также столь же ясный (Од. 9, 267–269):

Ныне к коленам припавши (hikómetha (ἰκόμεθα)) твоим, мы тебя умоляем  
Нас, бесприютных, к себе дружелюбно принять и подарок  
Дать нам, каким завсегда на прощанье гостей наделяют.  
Ты же убойся богов; мы пришельцы (hikétai (ἰκέται)), мы ищем покров.

(Перевод В. А. Жуковского)

Мы можем заключить, что слово ἰκέτης должно определяться как имя деятеля от того же корня, от которого образован тематический презент ἰκω.

Одно особое условие употребления подготовило это любопытное развитие. Значение 'умоляющий' объясняется одним военным обычаем, известным нам из эпоса: тот, кого теснит противник, должен, если хочет, чтобы его пощадили, дотронуться до колен своего противника прежде, чем тот его ранит в схватке. Так (Ил. 21, 65), Ахилл направил копье на Ликаона, но тот, бросив доспех, бежит, чтобы притронуться к его коленам, крича: «Я касаюсь твоих колен; я твой умоляющий (hikétēs)». Иными словами, именно сочетание глагола hikésthai (ἰκέσθαι) с goúnata (γούνατα) 'коснуться колен' превратило имя деятеля hikétēs (ἰκέτης) в 'умоляющего'.

## Глава 6

### ЛАТИНСКАЯ ЛЕКСИКА ПРЕДЗНАМЕНОВАНИЙ И ПРЕДСКАЗАНИЙ

*Резюме.* – Латинский язык выделяется обилием терминов для обозначения божественного знака, знамения, причем в литературе они употребляются вперемешку. Тем не менее этимология позволяет установить еще долитературные различия между:

*ōmen* ‘истинное предсказание’,

*monstrum* ‘существо, своим уродством извещающее о чем-то грозящем’ (*monere* ‘сообщать’),

*ostentum* ‘нечто, что простирается (корень \*ten-) перед (obs-) наблюдателем и в поле его зрения’ и *prodigium* ‘властное или божественное’ (ср. *Aius*) слово, произнесенное (*aiō*) перед

(*prod-*) народом в качестве предсказания’.

Анализ слов, относящихся к знамениям и предсказаниям<sup>1</sup>, ограничится латынью по одной основной причине: таких слов в латыни сравнительно много. В этом отношении латынь противостоит греческому, а также всем другим индоевропейским языкам. В греческом обнаруживается лишь *téras* (*τέρας*) ‘божий знак, знамение, чудо’ – слово, не имеющее ясной этимологии. В других языках вообще нет сколько-нибудь древнего специального обозначения.

В латыни представлена серия слов с точным значением и, как правило, ясных по структуре. Вот основные из них: *miraculum*, *ōmen*, *monstrum*, *ostentum*, *portentum*, *prodigium*. В греческом языке всем этим шести терминам можно противопоставить единственное *téras* (*τέρας*), которое покрывает все представления, распределенные в латыни между шестью терминами. Мы не рассматриваем здесь *sēmeion* (*σημεῖον*), *sēma* (*σημα*), которые обозначают только ‘знак’ вообще, соответствующий лат. *signum* даже в случаях, когда он прилагается к сфере сверхъестественного.

Следовало бы определить каждое из этих слов в самой латыни, установив точное значение каждого из них. Как правило, принимают, что в обычном употреблении эти слова взаимозаменяемы. Сервий (*Serv. ad Aen. III, 366*) по этому поводу замечает: *confusa plerumque ponuntur* ‘они употребляются по большей части без разбора’. Современные историки подтверждают это мнение: все эти слова могут употребляться без разбора в соседних строках, повествующих об одном и том же предмете. Решение этого вопроса мы оставляем филологам.

Наше намерение здесь заключается в том, чтобы для каждого из этих слов установить этимологическое значение и посмотреть, о чем оно говорит, даже если римское употребление уже не знает ясного их различия.

Эти слова образованы в латыни вторичными словообразовательными средствами, – все, кроме *omen*.

<sup>1</sup> Общий обзор исторической и религиозной проблематики см. у Раймона Блока (*Bloch 1963*), который рассматривает также (pp. 79–80, 85–85) и латинскую терминологию.

Анализ слова *omen* затруднен тем, что корень обозначен только гласным *ō-* и допускает множество реконструкций; они действительно рассматривались этимологами, но ни одна из них не кажется убедительной. У нас есть, впрочем, сближение, позволяющее без внутренних противоречий объяснить этимологию *ō-men*. Латинский корень *ō-* допускает прямое сопоставление с хеттской глагольной основой *hā-* 'верить, считать за истину'. Исходя из этого, *omen* можно интерпретировать как 'изречение истины'. Подобающая речь, произнесенная в решающий момент, может быть принята как *ōmen*, как истинное предсказание, как божий знак. Это будет слово доброго 'предзнаменования', судьбоносное слово<sup>1</sup>. Многие примеры сообщает Цицерон (*Cicero, De divinatione I, 46*).

Существительное среднего рода *monstrum* отчетливо связано с презенсом *monstrare*, но с существенным изменением значения. А priori невозможно решить, значение ли *monstrum* или *monstrare* было более древним; тем не менее похоже, что *monstrare* представляет собой отыменный глагол от *monstrum*, в котором морфология позволяет видеть именное образование на *-strum*. Но с самого начала письменной традиции оба слова не имеют ничего общего: *monstrare* означает 'показывать' и под.; *monstrum* 'нечто выходящее за пределы обычного' — иногда нечто ужасное, отвратительно нарушающее естественный порядок вещей, чудовище, монстр; *monstrum horrendum*, говорит Вергилий.

Римляне еще осознавали словообразовательную структуру этого слова: *monstrum*, заявляют они, вместо *monestrum*, от *moneo*. Существовало ли *monestrum*, или такой формы никогда не было, но очевидно, что *monstrum* и *monstrare* восходят к *moneo*. Каково же значение *monstrum*, исходя из *moneo*? Чтобы вскрыть эти отношения, мы можем воспользоваться отыменным глаголом *monstrare*, поскольку его значение в силу религиозных соображений почти не изменялось. Обычно его переводят как 'показывать', однако это обобщенный эквивалент; кроме того, есть глагол *ostendo*, чаще всего выражающий значение 'указывать'. Различие между ними в следующем: *monstrare* не столько 'указывать' на объект, сколько 'указывать путь следования, предписывать способ поведения', как это делает наставник: *qui tibi nequiquam saepe monstravi bene* 'я, который тебе часто давал добрые советы' (*Plaut., Bacch., 133*); *quotiens monstravi tibi ut...* 'сколько раз я тебе советовал, чтобы...' (*Men. 788*); *non periculum est ne quid recte monstres*. 'Нет опасности, что ты дашь хороший [прямой] совет' (*Plaut., Pseud. 289*). Если от *monstrare* мы обратимся к *monstrum* для того, чтобы вскрыть буквальный смысл, стертый религиозным употреблением, то обнаружим, что *monstrum* должно восприниматься как 'совет, предостережение', которое дают боги. Но боги изъясняются знаменами, знаками, которые ставят в тупик человеческий ум. Божественное 'изъявление' принимает вид сверхъестественного предмета или существа; как говорит Фест, «*monstra* называют то, что выходит за рамки привычного мира, — змея с ногами, птица с четырьмя крыльями, человек с двумя головами». Только божественная сила может так проявлять свои «предостережения». Вот почему смысл *monstrum* стерся. В форме слова *monstrum* нет ничего, что вызывало бы представления о «монструозности, чудовищности», если не считать, что в учении о предсказаниях «чудовище» представало лишь в «поучение», в божественное «предостережение».

Это первое уточнение может в свою очередь помочь нам отличить *monstrum* от *ostentum* и *portentum*, потому что в двух последних словах еще отчасти сохраняется значение 'указывать'.

Между *ostentum* и *portentum* нет отчетливой разницы в употреблении; одно и то же явление может обозначаться обоими словами без смыслового различия, причем они обозначают как благоприятные, так и неблагоприятные обстоятельства. Рассмотрим

<sup>1</sup> Ср. нашу работу (*V e n v e n i s t e 1962, 10 sq.*).

презенсы *ostendo* и *portendo*, которые сильно различаются по частоте употребления: *ostendo* представлено широко; *portendo* ограничено в употреблении сферой предсказаний, как и *portentum*, в то время как между *ostendo* и *ostentum* скачок значения того же качества, что и между *monstrare* и *monstrum*, хотя он и менее отчетлив.

Бесприставочный *tendo* 'тянуться', родственный и.-ир. *tan-*, гр. *τείνω*, образован от индоевропейского корня \**ten-* 'тянуть'. Его употребление в столь специфическом смысле уточнено наречным элементом *ob-/obs-*, который обычно указывает, что действие производится 'навстречу чему-то, в противоположном направлении и закрывая путь' (ср. *obviam*). Наречный элемент еще полностью сохраняет свою силу в древних контекстах, например в сельскохозяйственном трактате у Катона: *ager qui soli ostentus erit* 'участок, открытый солнцу'. *Ostentus* означает здесь 'вытянутый навстречу солнцу'. Эта связь объясняет *ostendo* и в буквальном значении, и в религиозном, которое покрывает лишь часть употреблений: *ostentum* в качестве предсказания — это нечто 'протянутое к лицу, представленное взгляду'; не только 'показанное', но 'протянутое, явленное взгляду' (как знак, который нужно понять). Тацит, передавая одно пророчество, ставит рядом *obtendo* и *ostentum* (*Hist.* 3, 56).

Рассмотрим теперь *portendo*; главное в его значении заключено в приставке *por-*, примеры которой немногочисленны, но все показательны: *porrigo* 'простирает, протягивать, давать', *polluo* 'марать, пачкать, осквернять, оскорблять', *polliceo*(*r*) 'обещать, сулить'; из них два глагола — *polluceo* и *porricio* — относятся к жертвоприношению. Вместе с *portendo* все эти примеры глаголов с приставкой *por-* (факт замечательный!) относятся к сфере религии. Единственное исключение — *polliceo*(*r*), по крайней мере в его обычном употреблении: *liceo* означает 'продаваться', *liceo*(*r*) — 'предлагать, назначать цену'. Приставка *por-* придает *polliceo*(*r*) этимологическое значение 'назначать цену во время покупки, давать сверх запрошенной цены' (ср. *Plaut.*, *Merc.*, 439), откуда обычное значение 'обещать'.

Приставке *por-* в словарях приписывают то же значение, что *pro-* и *prae-*, вследствие их общего происхождения. Но они не синонимичны, поскольку и в латыни отражены по-разному и нигде свободно не заменяют друг друга. Приходится предполагать, что *pro-*, *prae-*, *por-* характеризуются каждая своими особыми отличительными чертами. Различие между *pro-* и *prae-* было уже предметом особого исследования<sup>1</sup>. Теперь следует определить значение *por-*.

Уже в глаголе *porrigo*, который, собственно, значит 'вытянуться во всю длину, развить, продлить', приставка *por-* подразумевает идею 'вытягиваться, развернуться во всю ширь'. Глагол *porricio* (от \**por-iaceo*) приобрел значение глагола жертвоприношения потому только, что 'бросать' (*iaceo*) уточнено приставкой *por-* 'во всю ширь (алтаря)': действительно, именно так поступают с внутренностями жертвенного животного (*exta*), которые раскладывают (*porricere*) на алтаре: *si sacrificem summo Iovi atque in manibus exta teneam ut porriciam* (*Plaut.*, *Pseud.*, 265); выражение *inter caesa et porrecta* 'между разделкой и раскладкой на алтаре' означает 'в последнюю минуту' (*Cic.*, *Att.*, 5, 18, 1). То же представление прослеживается в *polluceo*, в глаголе из старого религиозного языка 'принести в жертву богатое угощение' (с *daps* у Катона — *Cato*, *Agr.* 132), а также 'разложить на столе остатки жертвоприношения'. Мы уже не знаем глагола *luceo*, но приставка *por-* отчетливо указывает, что яства разложены во всю ширину жертвенного или обеденного стола; поэтому *polluceo*, *polluctura* всегда вызывают мысль о торжественном пиршестве. Возможно, ту же картину следует видеть в приставке глагола *polluo* (мы не знаем \**luo*, а только *lutum* 'грязь'), что-то вроде 'совсем испачкать, сделать профанным'.

<sup>1</sup> Benveniste 1949, 177–185; Benveniste 1966, 132–139; русск. перев. Бенвенист 1974, 148–155.

Значение *port-tendo* теперь выступает со всеми своими особенностями среди других глаголов, обозначающих предсказание, и особенно в сравнении с *ostendo*. Словами *portendere*, *portentum* обозначают серию предсказаний, касающихся череды событий, развивающихся во времени, как это показывают следующие примеры, взятые из Тита Ливия: *dii immortales... auguriis auspiciisque et per nocturnos etiam uisus omnia laeta ac prospera portendunt* ‘бессмертные боги... посредством гаданий и предзнаменований и даже в сновидениях объявляют, что все будет благоприятным и удачным’ (Liv. 26, 41, 18); *ominatur, quibus quondam auspiciis patres eorum ad Aegates pugnaverint insulas, ea illis exeuntibus in aciem portendisse deos* ‘он прорек, что боги явили им, идущим в битву, те же ауспиции, что и их отцам, когда те сражались при Эгатских островах’ (30, 32, 9); *di immortales mihi sacrificanti precantique ut hoc bellum mihi, senatui uobisque feliciter eueniret, laeta omnia prosperaque portendere* ‘бессмертные боги, коим я совершил жертвоприношение и молитву, чтобы эта война для меня, для сената и для вас обернулась счастливо, явили мне, что все будет благоприятным и удачным’ (31, 7).

Вникнем в эту формулу из языка авгуров: ‘*omnia laeta prosperaque portendere*’. Примеры на *portenta* действительно выявляют полную перспективу; *portentum* в отличие от *ostentum* – предсказание не единичного события, но целой панорамы, в которой, как в настоящей панораме, открывается значительная часть будущего.

Слово *prodigium* легче поддается анализу в том смысле, что его можно анализировать в самой латыни, и труднее потому, что оба входящих в него элемента нуждаются в интерпретации.

Анализ сосредоточим на \**prod-* (вариант *pro-* перед гласным, ср. *prod-eo*) и *-agium*, именном производном от корня \**ag-*. Но о каком корне идет речь? Все согласно отмечают корень \**ag-* глагола *ago* ‘гнать’ и скорее склоняются к \**ag-*существительного *ad-agio*, *ad-agium* ‘присловье, поговорка’, которое явно образовано позже, судя по сохраняемому корневому *-a-*, при *a > i* в *prodigium*. Так связывают и *prodigium* и *adagio* с корнем представленным латинским *aiō* ‘говорю’.

Как исходя из этого интерпретировать слово *prodigium*? Следует признать, что указанный корень *ag-* ‘говорить’ не представлен сколько-нибудь надежно за пределами латыни. Греческое  $\hat{\epsilon}$  ‘он говорит’ объясняют как древнее \* $\hat{\epsilon}g-t$ , но реконструкция этого корня, основанная на единственной гласной, оставляет место неуверенности. Существует возможность сопоставления с армянским *ai-ac* ‘пословица’, однако А. Мейе, предложивший его, сам подчеркивал фонетическую нерегулярность *-ac* по сравнению с глаголом *asem* ‘я говорю’.

Согласно латинским глоссариям, *adagio* (*adagium*) соответствует по значению гр. *προόμιον* ‘преамбула, вступление, начало’. За отсутствием литературных примеров это трудно подтвердить. Лишь у Варрона обнаруживается *uetus adagio est*.

Переход *adagio* в *adagium*, кажется, обязан аналогии с *proverbium*, синонимом которого стало *adagium*. Однако это значение не согласуется с гр. *προόμιον* ‘прелюдия’ и в музыке и в речи, ‘вступление’; в переносном значении у трагиков – все, что служит ‘прелюдием’ какого-то события: *προόμινα πόνων* (Эсхил) ‘прелюдия бедствий’, – все, что предвещает беды. Тем самым следовало бы интерпретировать *adagio* как присловье, которое произносят вначале, чтобы задать тон речи. Но это ненадежно.

Рассмотрим теперь отношение *prodigium* к *aiō*. Словари признают за *aiō* только значение ‘говорить’. Нам придется определить особенности *aiō* по отношению к другим глаголам говорения. Отметим любопытное замечание Доната: *aiō* прилагается, – говорит он – к *inuisa, uana, contemnenda, falsa*, – к неприятному, пустому, презренному, лживому.

Каковы же основные случаи употребления этого глагола? В одной из функций

глагол *aio* противостоит *nego*, как 'говорить «да»' противостоит 'говорить «нет»'. Так же часто выражение *ut aiunt* используется в значении 'как говорят' и для передачи слухов, настроений или чтобы ввести простонародное или вошедшее в присловье выражение; в любом случае — для буквальной передачи: *ut ait Cicero*, когда воспроизводят собственные слова Цицерона. Также *ait*, а не другой глагол служит вводным словом в случаях, когда дословно передают чью-то речь.

В юридическом языке *aio* часто встречается в первом лице в священных высказываниях. Согласно Гаю, форма оспаривания имущества была следующей: *hinc ego hominem ex iure Quiritium meum esse aio* 'я заявляю, что этот человек принадлежит мне согласно квиритскому праву'. Эта формула многократно воспроизводится у Плавта и у Цицерона (с вариантом, в котором *fundum* стоит на месте *hominem*), когда два человека оспаривают принадлежность этой вещи: *et ego idem esse aio meum*. Подлежащим при *aio* может быть даже сам закон: *uti lex ait* 'как гласит закон', или у Ульпиана: *lex Iulia ait*, или еще *uti mos ait*.

Вот основные категории употребления, наскоро сгруппированные в общем значении, которое кажется самодостаточным. Кроме того, от *aio* образовано существительное, употребляемое как имя божества, — *Aius*. Известно божество, упоминаемое то как *Aius*, то как *Aius Locutius*, которое объявило римлянам в ночной тиши о нашествии галлов. Варрон указывает причину, заставившую назвать его так: *Aius deus appellatus a quoque ei statuta quod eo in loco diuinitus uox edita est* 'божество названо Ай, и ему воздвигнут алтарь, потому что в этом месте раздался божественный голос' (ср. Liv. 5, 50, 52).

Согласно характерным для этого глагола функциям (имея в виду именно производное *Aius*, повторенное и объясненное в прозвище *Locutius*), можно сказать, что *aio* относится к буквальной передаче чьей-то речи, причем речи авторитетной.

То, что *aio* подразумевает определенное выражение власти, следует из самых обычных употреблений. По этой причине *aio*, а не *dico* обязательно для юридических формулировок; *aio* выражает не мнение, не предположение, но правовую формулу, соответствующую клятве. Отсюда и выражение *lex ait*, при том что *lex dicit* не встречается. Точно так же можно написать *Liuius ait*, когда цитируют собственные слова Ливия, в том случае, когда подразумевается авторитетное свидетельство.

Мы уже видели, что *aio* противостоит *nego* и означает 'говорить «да»', имея значение категорического и положительного утверждения. Тот, кто произносит *aio*, берет на себя удостоверение истины. Божество *Aius* названо было так *quod diuinitus uox edita est*, потому что раздался божественный голос. Его имя не \**Dicius*, но *Aius* — это глас, облеченный властью. Всегда *aio* обозначает неличное изъявление, обретающее власть только благодаря тому, что оно может быть отнесено к сверхличностному — закону или божеству. Заметим, что существует определенная аналогия между коннотациями латинского *aio* и греческого *φημί*.

Что обозначает слово *prodigium*, раз мы определили значение корня *ag-*?

Небесполезно сослаться в этом случае на описание одного *prodigium*, имевшего место, согласно Титу Ливию, при царе Сервии Туллии. После поражения сабинян царю и сенаторам докладывают о каменном дожде на Альбанской горе. Отправляют людей проверить это *prodigium* (*ad id uisendum prodigium*). Те видят действительно большой дождь камней, походящих на крупные градины, а из окружавшего вершину леса им послышался громовой голос (*uisi etiam audire uocem ingentem*), предписавший альбанцам жертвоприношения в соответствии с народным ритуалом. В результате этого предсказания (*ab eodem prodigio*) римляне совершили девятидневные молитвы, то ли потому, что глас с неба (*uocem celesti*) на Альбанской горе предписал это, то ли по совету гаруспиков.

Как кажется, этот текст содержит объяснение этимологии *prodigium*.

Мы видели связь божества Aius с божественным гласом; точно так же prodigium определяется испусканием (prod-) божественного вопля (-agium) сообразно обстоятельствам, сопутствующим указанному prodigium. Первоначально prodigium был 'пророчеством' божественного голоса, слышного среди других знаков. Таково возможное фактическое обоснование интерпретации, основанной на исходном значении глагола aiō.

---

---

---

---

---

---

---

---

---

---

## Глава 7

### РЕЛИГИЯ И СУЕВЕРИЕ

*Резюме.* – Не воспринимаемая религию - эту неотъемлемую характеристику человеческого общества – как некое обособленное установление, индоевропейцы не знали и особого слова для его обозначения. Чрезвычайно интересно проследить процесс становления этого обозначения в тех языках, где оно появляется.

В ионийском греческом у Геродота слово *θρησκείη* (*thrēskeiē*) прилагается, собственно, к соблюдению культовых предписаний. Неизвестное аттическому слово *θρησκεία* появляется очень поздно (I в. до н. э.) для обозначения «религии» как совокупности верований и культовой практики.

Нет слова, чьи истоки оспаривались бы более (и столь давно), чем у латинского *religio*. Здесь будет показано, что *religio* как по семантике, так и по морфологии связано с *relegere* 'вновь собирать, приступать к новому выбору, возвратиться к прежнему синтезу, чтобы его переделать': *religio* 'благочестие, благоговейность' первоначально являлось субъективной расположенностью, рефлексивным действием, связанным с религиозным страхом. Исторически неверная и придуманная христианами интерпретация при помощи *religare* 'связывать воедино' показательна для значения: *religio* становится 'обязательством', объективной связью между верующим и его Богом.

В не меньшее замешательство приводит исследователя и обозначение суеверия: как определить *superstitio* в ряду *superstes* 'свидетель' и *superstitiosus* 'ясновидящий'? Первоначально это возможность свидетельствовать *post factum* о том, что уже исчезло, восстановить ставшее невидимым. Одностороннее развитие слова в направлении к отрицательному смыслу объясняется потерей доверия в Риме к колдунам, магам и ясновидцам всех мастей.

Таким образом, можно видеть, какие непредвиденные повороты привели к образованию пары *религия: суеверие*, ставшей с этого времени основополагающей.

Все лексические данные, изученные в последних главах, восходят к одному центральному значению, каковым является *религия*. Как определить с точки зрения индоевропейского словаря то, что мы называем «религией»?

Общего индоевропейского слова для «религии» не существует, это можно констатировать сразу. Еще в историческое время многие индоевропейские языки были лишены его, и это не должно нас удивлять; по самой природе это понятие не поддается однозначному и постоянному выражению.

Если верно, что религия представляет собой установление, то она не отделена от всех прочих и не стоит вне их. Ясно почувствовать и, следовательно, обозначить религию можно лишь с момента, когда она выделилась в отдельную область, о которой известно, что в нее входит и что ей чуждо. Между тем в культурах, которые мы изучаем, все пронизано религией, все является знаком, или игрой, или отражением божественных сил. Вне особых религиозных братств потребность в особом слове, приложимом ко всем культам и верованиям, не ощущалась – именно этим объясняется, что мы восстанавливаем для обозначения религии лишь слова, образованные совершенно независимо друг от друга, и при этом даже не уверены, что понимаем их в их действитель-

ном значении. Когда мы передаем как 'религия' санскритское dharma 'правило' или старославянское věta 'верованье', не впадаем ли мы в ошибку экстраполяции? Мы остановимся в этой главе только на двух словах — одном латинском, другом греческом, — которые могли бы сойти за понятия, эквивалентные 'религии'.

Греческое thrēskeía (θρησκεία) — одновременно обозначение культа и благочестия. У него любопытная история даже внутри греческого языка. Для Ван Гертена<sup>1</sup> θρησκεία — слово, применявшееся только к чужеземным культам. На самом же деле в эпоху Августа это слово обозначает всякий культ, как местный, так и чужестранный. Само слово древнее; оно появляется впервые у Геродота, затем совершенно исчезает из письменной традиции, чтобы появиться лишь в эпоху Страбона; с этого времени число примеров возрастает и в литературных текстах, и в надписях. Собственно ионийское слово, не нашедшее места в аттическом, оно вдруг вернуло себе популярность, поскольку оказалось наиболее удобным для обозначения верований и культовой практики как единого целого.

Все ранние употребления — два раза thrēskeiē (θρησκείη), два раза презенс threskeúein (θρησκεύειν — содержатся в книге II Геродота и относятся к соблюдению обрядов: «Жители египетских городов Марей и Аписа (на границе с Ливией), которые считали себя ливийцами, а не египтянами, тяготились [египетскими] религиозными обычаями и обрядами. Так, они не желали воздерживаться от [вкушения] коровьего мяса» (Herodot., II, 18; *перев. Г. А. Стратановского*)\*.

В другом месте Геродот указывает на правила физической чистоты, которым подчиняются египетские жрецы, а затем добавляет: «Они соблюдают тысячу других θρησκείας» (Herodot., II, 37); это практические правила, обязательные для жрецов. Таково же значение глагола θρησκεύω (Herodot., II, 64, 65) 'старательно следовать религиозным предписаниям' опять же у египтян. Таким образом, везде присутствует идея «соблюдения», понятие культовой практики, а не верования. Можно проникнуть несколько глубже в историю слова благодаря редким, но ярким свидетельствам. Существительное thrēskeía (θρησκεία) образовано весьма интересным способом от презенса на -sko (σκω), дошедшего до нас в глоссе Гесихия θρήσκω· νοῶν, а также θράσκειω· ἀναμνησέω 'заставить вспомнить'. В свою очередь и thresko (θρήσκω) допускает дальнейший анализ; глагол восходит к \*thrēō, засвидетельствованному в ἐνδρέϊν· φυλάσσειν 'защищать, охранять'. К этой серии форм мы можем добавить еще одно звено: \*thrēō (\*θρέω) подразумевает корень \*ther-, что позволяет добавить отрицательное прилагательное atherés (ἀθερές) глоссированное как apoeton (ἀνόητον) 'неощущаемое', и — что интереснее — anósion (ἀνόσιον) 'нечестивый'. Наконец, atherés (ἀθερές) само послужило основой для гомеровского презенса átherízo (ἀθερίζω) 'презирать, пренебрегать'.

Все эти данные связываются в цепочку и дополняют выражаемое в thrēskeía (θρησκεία) значение 'соблюдения правил религиозной практики'. Слово относится к глагольной основе, передающей внимание к ритуалу, сосредоточенность на верном исполнении правил. Это не 'религия' в целом, а лишь соблюдение предписаний, налагаемых культом.

\* \* \*

<sup>1</sup> Van Herten 1934. Материал расширен, а история слова углублена Луи Робером (Robert 1938, 226 sq.).

\* Э. Бенвенист приводит это место в формулировке Ф.-Э. Леграна: «...supportaient mal la réglementation du sacrifice...» (trad. Ph. -E. Legrand). — *Прим. перев.*

Перейдем теперь ко второму слову, намного более важному во всех отношениях. Латинское *religio* до сих пор в европейских языках остается единственным и устойчивым словом, для которого никогда не предлагалось ни эквивалента, ни замены.

Что же обозначает *religio*? Об этом спорят со времен античности. Уже древние не могли прийти к единому мнению; нет единства и в Новое время. Все колеблется между двумя объяснениями, каждое из которых раз за разом находит поддержку и все новых защитников, но ни одно из них, как кажется, не позволяет сделать окончательный выбор. Эти точки зрения представлены одна — Цицероном, который в тексте, приводимом ниже, относит *religio* к *legere*, другая — Лактанцием и Тертуллианом, объясняющими *religio* глаголом *ligāre* 'связывать'. До наших дней исследователи колеблется между *legere* и *ligāre*.

Здесь возможно упомянуть только основные исследования. К объяснению Цицерона присоединяется В. Отто (O t t o 1909, 1911), за которым последовал и Й. Гофманн (H o f m a n n 1938). Напротив, словарь Эрну—Мейе отчетливо высказывается в пользу связей с *religare*, так же как и статья в *Realencyclopädie* Паули-Виссова<sup>1</sup>. Другие колеблется: В. Фуллер приводит хорошее описание значения слова *religio*, но, говоря об этимологии, цитирует мнение Конвея (Conway): «можно отстаивать и то и другое объяснение» (F o w l e r 1908).

Приведем текст Цицерона, который должен главенствовать при любом обсуждении (*De natura deorum* II, 28, 72): *Qui autem omnia quae ad cultum deorum pertinerent diligenter retractarent et tanquam relegerent, sunt dicti religiosi ex relegendo ut elegantes ex eligendo, ex diligendo diligentes. Nunc enim in uerbis omnibus inest uis legendi eadem quae in religioso* 'Те же, кто добросовестно и многократно переработали (*retractarent*) и словно заново собрали (*relegerent*) всё, что связано с почитанием богов, именуется *religiosi* от *relegere*, так же как *elegantes* от *eligere* и *diligentes* от *diligere*' [*elegantes* 'изысканные, разборчивые, *eligere* 'действовать с разбором'; *diligentes* 'усердные, внимательные', *diligere* 'высоко ценить, любить'. — Прим. перев.]

Напротив, для Лактанция религия есть 'связь' благочестия, которая нас связывает с божеством: *vinculo pietatis obstructi et religati sumus*. Мнение Лактанция принял Кобберт, определяющий *religio* «как силу, действующую извне на человека, как табу, наложенное на определенные временные промежутки, местности, предметы; этими табу человек лишается своей воли и оказывается "связан", опутан».

Прежде всего следует спросить себя, что же значит *religio* на самом деле, пересмотреть устойчивые и показательные примеры употреблений. Достаточно привести несколько наиболее ярких. Изначально *religio* не обозначает 'религию' в полном объеме, это совершенно ясно.

Отрывок из утерянной трагедии архаического Л. Акция сохранил два стиха:

Nunc, Calcas, finem religionum fac: desiste exercitum  
morari meque ab domuitione, tuo obsceno omine

(Non. 357,6 = Astyanax fr. V. Ribbeck)

'Теперь, Калхант, положи конец своим *religiones*: перестань удерживать твоим зловещим предсказанием войско и меня от возвращения домой'.

*Religiones* божественного Калханта, порожденные зловещим предсказанием, вынуждают армию оставаться на месте и не дают герою вернуться домой. Очевидно, *religio* — термин, в языке авгугов обозначающий 'препятствие, относящееся к *omina*', т. е. внутреннее расположение. Та же доминирующая черта в значении *religio* проявляется и в «светских» употреблении слова.

У Плавта (Plaut., *Circulio* 350): *vocat me ad cenam; religio fuit, denegare volui* 'он зо-

<sup>1</sup> Автор данной статьи М. Кобберт (M. Kobbert) воспроизвел основные положения собственной диссертации 1910 г. на эту тему.

вет меня на обед, но мне было неловко (*religio fuit*), я хотел отказаться'; у Теренция (*Andr.*, 941) Хремил сталкивается с молодой девушкой, своей собственной дочерью, которую он считал потерянной; он медлит ее признать: *At mihi unus scrupulus restat, qui me male habet* 'Одно у меня остается затруднение, причиняющее мне боль', — говорит он, а другой ему отвечает: *Dignus es cum tua religione, odio: nodum in scripo quaeris* 'Ты со своей *religio* заслужил ненависть: ты ищешь затруднений, где их нет (букв. ищешь гнездо на палке)'. *Religio* повторяет значение *scrupulus*. Отсюда и выражение *religio est 'нельзя'*, а также *religioni est* или *religio tenet* с инфинитивной конструкцией: *religioni est quibusdam porta Carmentali egredi* (*Fest.*, 285 M) 'некоторым воспрещается (в подобных обстоятельствах) выходить через Карментальские ворота'.

В классическую эпоху это употребление устойчиво. Например, во время выборов первый сборщик голосов внезапно умирает. Вся процедура должна бы приостановиться, но Гракх решает ее тем не менее продолжить, хотя и замечая: *rem illam in religionem populo venisse* 'это обстоятельство возбуждает в народе "беспокойство", затруднение' (*Cicero, Nat. Deorum*, II, 4, 10). Это — частое слово у Тита Ливия, нередко в связи с религиозными феноменами: *quod demouendis statu suo sacris religionem facere posset* 'что могло создать препятствия для смены мест ряда культов' (*Liv. IX*, 29, 10): намек на наказание Потитиев, которые забросили культ Геракла; *adeo minimis etiam rebus parua religio inserit deos* 'настолько даже малое затруднение заставляло богов вмешаться и в мелкие дела' (*Liv. XXVII*, 23, 2).

Культ Цереры, говорит Цицерон, должен исполняться с величайшей богобоязненностью и вниманием к ритуалу, согласно мнению предков: *Sacra Cereris summa maiores nostri religione confici caerimoniaque uoluerunt* (*Cicero, Balb.* 24, 55).

Значение *religio*, засвидетельствованное также во множестве примеров, подкрепляется производным от него *religiosus* 'внимательный по отношению к культу; тот, кто обращает внимание на осознание ритуала'. На то, что *religiosus* могло прилагаться к самому ритуалу, указывали многие римские эрудиты: *religiosum quod propter sanctitatem aliquam remotum ac sepositum a nobis sit* 'религиозен тот, кто в силу определенной *sanctitas* отдален и отстранен от нас' (*Mazurius Sabinus apud Aul. Gell. NA* 4, 9); *religiosum esse Gallus Aelius ait quod homini facere non liceat, ut si id faciat contra deorum voluntatem videatur facere* 'религиозность — то, что недозволено людям делать и что они совершают против воли богов' (*Fest.* 278 Mull.).

В итоге получается, что *religio* — это сомнение, удерживающее человека, внутреннее препятствие какому-то действию, а не чувство, побуждающее к действию или заставляющее исполнять обряд. Нам кажется, что это значение, неизменно проявляющееся в древних употреблениях слова, настоятельно требует того единственного понимания *religio*, которое дает Цицерон, сближая *religio* с *legere*.

Рассмотрим ближе форму слова *religio*. Возможно ли попросту объяснить *religio* через глагол *ligāre*? Мы ответим на этот вопрос отрицательно по многим соображениям.

1) От *ligāre* никогда не существовало абстрактного существительного \**ligio*; абстрактное существительное от *religare* звучит как *religatio*; и напротив, есть свидетельство, выводящее слово *legio* из *legere*.

2) Недостаточно учитывается, что абстрактные существительные на *-io* образуются обычно от глаголов 3-го, а не 1-го спряжения, например: *ex-cidio*, *regio*, *dicio*, *usucapio*, *legi-rupio* (<*rumpere*), *de-liquio* (<*linquere*), *obliuio* (<\**obliuere*, *obliusci*), а также *legio*.

3) Уже цитата из древнего писателя ставит вопрос: *religentem esse oportet, religiosus nefas (ne fuas?)* 'нужно быть *religens*, а не *religiosus*' (*Nigid. Figul.*, *apud Aul. Gell. NA* 4, 9, 11). Для нас неважно, что здесь в рукописях последнее слово испорчено. Форма *religentem* от *lego*, *legere* прямо указывает на происхождение *religiosus*.

Все эти соображения возникли бы намного раньше, если бы глагол \**religere* оставил

еще какой-нибудь след своего существования, кроме причастия *religens*, позволяющего обосновать родство *religio* с *legere*. Однако можно продолжить рассуждение, привлекая глаголы, образованные так же, например *intelligo* и *diligo*, которые сближал уже Цицерон в цитированном выше отрывке: *his enim verbis omnibus inest uis legendi eadem quae in religioso* ‘во всех этих словах (*diligo*, *intelligo*) обнаруживается то же значение *legere*, которое мы обнаруживаем в *religiosus*’.

Действительно, *legere* ‘собирать, возвращать к исходному виду, признавать’ имеет множество конкретных приложений, и в частности с различными предлогами служит для обозначения умственных качеств, настроений и чувств. Противоположное значение выражается *neg-ligo* ‘не обращать внимания на’: *diligo* — это ‘собирать, отделяя по предпочтению; выделять; отличать; почитать; любить’; *intelligo* — ‘собирать отбирая; удерживать в мыслях; понимать’; сам разум разве не есть способность отбора и синтеза?

Из этих сближений можно вывести значение *religere* ‘вновь собирать’, т. е. ‘вновь собрать для нового выбора, вернуться к предшествующей попытке’. По словам Нигидия Фигула, насколько подобает быть *religens* — проявлять заботу о религиозных вещах, — настолько же дурно быть *religiosus* — быть чересчур разборчивым в мелочах. Вновь начинать прежде сделанный выбор (*retractare*, говорит Цицерон), пересматривать решение, которое из него следует, — таков собственный смысл *religio*. Он указывает на внутреннюю расположенность, а не на объективные свойства различных вещей или на совокупность верований и культовой практики. Римская *religio* изначально по сути своей субъективна. И не случайно только у христианских писателей впервые появляется объяснение *religio* из *religāre*, на котором настаивает Лактанций: *nomen religionis a uinculo pietatis esse deductum, quod hominem sibi Deus religauerit et pietate constrinxerit* ‘слово *religio* выводится из уз благочестия, поскольку Бог присоединяет к себе человека узами и привязывает его к себе благочестием’\*. Таким образом, изменилось само содержание религии. Для христианина — и это характерно — по сравнению с языческим культом новая вера есть связь, основанная на благочестии, зависимость верующего от Бога, обязательство в этимологическом смысле этого слова (\*об-вязательство). Восприятие слова *religio* перестраивалось на основе идей о связи, которую устанавливает человек с Богом; мысль, совершенно отличная от заложенной в старой римской *religio*, тем не менее подготовившей современное восприятие. Вот то основное, что показывает и употребление, и сама форма слова применительно к истории и истокам слова *religio*.

Анализ содержания слова *religio* позволяет осветить слово, которое уже у самих римлян стало противоположностью первого: *superstitio*. Действительно, можно сказать, что понятие ‘религия’ по контрасту вызывает понятие ‘суеверие’ — *superstitio*.

Это любопытное понятие могло возникнуть только в рамках такой культуры и в такую эпоху, когда разум уже мог освободиться от религии настолько, чтобы оценить обычные и преувеличенные формы верований или культов. Есть только два общества, где можно наблюдать подобную склонность, в которых независимо образовались термины, выражающие ‘суеверие’.

В греческом это понятие передает композит *deisidaimonía* (*δεισιδαιμονία*), производное с абстрактным значением от *δεισιδαιμων*, ‘тот, кто боится *даймонов*’. Этот композит в ходе истории имел два различных значения: сперва ‘тот, кто боится богов (*даймонов*)’, как их и должно бояться (‘богобоязненный’), кто почитателен в отношении религии и предан ее культам; затем — под воздействием двойного семантического процесса — ‘суеверный’. С одной стороны, *даймонов* стало значить ‘демон’; с другой — религиозная практика усложнялась все более и более тщательным сближением ритуала, в который

\* Э. Бенвенист использует здесь два французских глагола: *se lier* ‘связывать себя узами родства, обязательства и т. п.’ в первом случае и *s’attacher* ‘привязаться душой, сердцем’ (ср. *des attaches* ‘близкие [возлюбленные, родные]’) — во втором. — Прим. ред.

среди других чужеземных влияний проникает магия. Параллельно утверждаются философские школы, которые, освободившись от религиозных предметов, делают различие между истинным культом и чисто формальными обрядами.

Эту эволюцию интересно проследить внутри греческого языка; но она лишь производное от достаточно поздних и территориально ограниченных умонастроений.

Слово *superstitio* (в отличие от *δεισιδαιμονία*), так же как и производное от него *superstitiosus*, испытало ту же судьбу, что и противопоставляемое ему *religio*. На первый взгляд слово прозрачно по своей структуре и форме. Но недостает многого, чтобы столь же отчетливо высветилось и его значение.

С одной стороны, слово по-разному воспринималось уже в самой латыни, но ни одно из значений не согласуется с содержанием частей этого композита; совершенно неясно, как из *super* и *stare* могло возникнуть значение 'суеверие'.

По форме абстрактное существительное *superstitio* должно бы соответствовать *superstes* 'переживший', однако неясно, как установить между ними семантические связи. Уже *superstes* значит не только 'переживший', но ряд его употреблений отчетливо показывает значение 'свидетель'. Та же трудность обнаруживается и для *superstitio* в его отношениях с *superstitiosus*. Предположив, что *superstitio* каким-то образом стало обозначать 'суеверие', как понять, что *superstitiosus* означает не 'суеверный', а 'ясновидящий', 'пророческий'?

Очевидна сложность этой проблемы, не столь обширной в плане словообразования, но имеющей важные последствия для истории религии. Поэтому данное слово неоднократно изучали, обсуждали и толковали в самых различных направлениях. Изложим кратко имеющиеся интерпретации, чтобы оценить основное в дискуссии.

а) Буквальная интерпретация *superstes* 'переживший' приводит к *superstitio* как 'пережитку'. *Superstitio* обозначало бы тогда 'остаток' старых верований, уже кажущихся превзойденными в момент употребления термина. По нашему мнению, это объяснение противоречит духу истории и приписывает древним в эпоху, предшествующую исторической традиции, умственное направление и критический разум XIX в. или современных этнографов, трудами которых в религии различают «пережитки» более ранних эпох, плохо согласующиеся с остальным; кроме того, не берется в расчет особое значение слова *superstitiosus*.

б) В цитированном исследовании В. Отто, посвященном религии, разбирается и слово *superstitio*. Исследователь определяет значение слова у самых ранних писателей, но отказывается объяснять его средствами латинского словаря; он думает, что *superstitio* всего лишь калька греческого слова *ἔξτασις* 'экстаз'. Вывод удивительный, поскольку *ἔξτασις* ни по форме, по ни содержанию не имеет ничего общего с *superstitio*: приставка *ἐκ-* не соответствует лат. *super-*, а гадания и магия чужды значению *ἔξτασις*. Наконец, уже время фиксации этого слова в латыни исключает любое влияние философии на его образование. И действительно, эта интерпретация была отброшена.

в) Мюллер-Граупа (Müller-Graup 1930, 63) считал, что *superstes* представляет звфемизм для обозначения 'духов умерших': мертвые всегда живы и могут всегда явиться, откуда и их определение *superstes* 'пережившие'\*, а также *superstitio* 'Dämonwesen, демоническая сущность', а также 'вера в демонов'. *Superstitiosus* означало бы 'исполненный демонической сущности, бесноватый', а затем в эпоху рационализма слово стало обозначать веру в призраков. Автор замечает, что его объяснение уже предлагалось Шопенгауэром, для которого мертвые 'переживали' (*superstites*) свою судьбу; *superstitio* оказалось бы качеством *superstites*.

\* Лат. *superstes* букв. 'стоящие сверх того, что положено', как и фр. *survivants* букв. 'живущие сверх (того), долее', означает, собственно, 'выжившие', ср. фр. *la survie* 'выживание'. — Прим. ред.

Эта концепция совершенно произвольна: *superstes* никогда не связывалось со смертью; нет примеров, чтобы мертвый 'переживал' подобным образом или чтобы его называли *superstes*. В римской религии мертвые если и имеют жизнь, то это не жизнь иной природы. Наконец, *superstitio* не обозначает веру в духов и демонов: построение насчет демоничности и бесноватости остается чисто умозрительным.

d) Искали и другие объяснения самыми различными способами. Маргадан (M a g g a d a n t 1930, 284) исходит из свойственного *superstes* значения 'свидетель' и для *superstitio* исходит из значения 'божественный, пророк'. *Superstes* со значением 'свидетель' перешло в *superstitiosus* со значением 'wahrsagend, пророческий' через промежуточное 'qui diuinitus testatur; тот, кто свидетельствует о божестве'. Эта идея нелепа: не следует ни вводить понятие «свидетельство» в среду божественного, ни ставить юридическое понятие в связь с ясновиденьем, провидчеством. Обладавший способностью к гаданию не был в глазах римлян «свидетелем» божества, как станет им мученик — *μάρτυς* 'свидетель' христианского Бога. И по-прежнему мы не получаем объяснения собственному значению слова *superstitio*.

e) Наконец, последнее объяснение предложено Флинк-Линкомис (F l i n c k - L i n k o m i e s 1931, 73): «*superstitio* развилось из значения превосходства (*Überlegenheit, super-stare, быть наверху*), достигаемого благодаря "пророческой власти и гаданию", а затем приходит к значению "суеверия"». Неясно ни почему «превосходство» приводит к «гаданию», ни как от *гадания* приходят у «суеверия».

Таково современное состояние вопроса. И здесь, как и во всех подобных случаях, объяснение приемлемо лишь тогда, когда оно приложимо ко всем значениям и разумно их объединяет, а также если оно основано на точном значении частей, составляющих композит.

Возьмем два слова — первое и последнее в цепочке — *superstes* и *superstitiosus*, поскольку промежуточное существительное *superstitio* застыло в значении, которое нам еще предстоит выяснить. Между исходным *superstes* и дважды производным от него *superstitiosus* существуют различия, прямо указывающие на исходное значение.

Каким образом *superstes*, прилагательное от *superstare*, может означать 'переживший'? Оно основано на значении *super*, которое не значит только 'наверху' и даже не это его значение исконно, а значение 'сверх того', так что оно покрывает и образует в зависимости от случая дополнительное пространство: *satis superque* 'достаточно и сверх того, достаточно и более чем достаточно', *supercilium* 'бровь' — это не только 'находящееся над ресницами', но и защищающее глаз, выдвигаясь вперед. Само значение 'превосходства' не связано лишь с идеей 'наверху', это нечто большее — превосходство по отношению к тому, что внизу. Точно так же *superstare* — это 'стоять над, стоять за' на деле — 'после события, которое уничтожило остальных'. В семье случилась смерть, но *superstites* продолжают жить *дальше*; преодолевший опасность, испытание, трудности, переживший все — это и есть *superstites*. «Я прошу, — говорит женщине один из персонажей Плавта, — чтобы ты могла всегда *пережить* мужа»: *ut uiro tuo semper sis superstes* (Plaut., Cas., 817–818).

Это не единственное употребление слова *superstes*: 'стоять превыше и превзойти, пережить' — это не только 'пережить несчастье, смерть', но также и 'превозмогнуть несчастье и встать над ним и продолжать жить *над ним*', а следовательно, и быть 'свидетелем'. Или же тот, 'кто держится (*stat*) выше (*super*) самого дела, кто при нем присутствует, его наблюдает'. Такова по отношению к событию позиция *свидетеля*. Уже здесь мы видим объяснение значению *superstes* как 'свидетель'. Это значение широко представлено, например, во фрагменте из утерянной комедии Плавта: *Nunc mihi licet quibus loqui: nemo hic adest superstes* (Plaut., Artemo apud Fest., 394, 37): «Теперь, — говорит персонаж, — мне позволено говорить что хочу: здесь нет никакого *свидетеля*». Это значение

употреблено не единожды, и другие памятники удостоверяют его древность. Для Феста (Fest., loc. cit.) *superstites* — это ‘свидетели, присутствующие’: *superstites, testes, praesentes significat; cuius rei testimonium est quod superstilibus praesentibus ii inter quos controuersia est uindicias sumere iubentur* ‘*superstes* означает *testes, praesentes*; и это доказывается тем, что лишь в присутствии свидетелей (*superstitibus praesentibus*) лицам, между которыми возникла тяжба, приказывают формулировать претензии (*uindicias sumere*)’. Цицерон (Cicero, Pro Murena, 12) воспроизводит древнюю формулу, использовавшуюся при освящении дорог: *utrisque superstilibus istam viam dico*; Сервий подтверждает это (Serv., ad Aen. III, 339): *superstes praesentem significat*.

Видна и разница между *superstes* и *testis*. Этимологически *testis* — это ‘третий’ присутствующий (<\*ter-stis) при деле, в котором заинтересованы двое тяжущихся. Эти представления восходят к индоевропейскому периоду. Санскритский текст сообщает: «Там, где присутствуют двое, всегда третьим бывает Митра», т. е. бог Митра по природе ‘свидетель’. Однако *superstes* описывает ‘свидетеля’ либо как ‘находящегося над’, т. е. свидетеля и в то же время ‘пережившего’ и ‘дожившего’, либо как ‘того, кто стоит над делом’, кто при нем присутствует.

Теперь мы видим, что может и что должно бы теоретически означать *superstitio* — качество лица, обозначенного как *superstes*. Тем самым это — свойство ‘быть присутствующим’ в качестве ‘свидетеля’. Остается теперь объяснить отношение между постулируемым смыслом и исторически засвидетельствованными значениями. Действительно, *superstitio* часто ассоциируется с *hariolatio* ‘предсказание, пророчество’, состояние ‘быть ведуным’; еще чаще *superstitiosus* выступает при *hariolus* ‘гадатель’, что хорошо видно у Плавта. Окривевший парасит объясняет свое увечье: «Я потерял глаз в бою»; другой ему отвечает: «Мне безразлично, потерял ли ты глаз в бою, или он выбит горшком, брошенным тебе в физиономию». «Как, — восклицает парасит, — этот человек колдун! Он правильно угадал истину!» *superstitiosus hic quidem est; uera praedicat* (Plaut., Curs., 397). Здесь ‘истина’ — это ‘угадывание’ того, при чем не присутствовал. Точно так же *illic homo superstitiosus* (Plaut., Amph., 322). В комедии «*Rudens*» речь идет о женщине. Один из персонажей говорит (Plaut., *Rudens*, 1139 sq):

— *Quid si ista aut superstitiosa aut hariolast atque omnia quidquid inerit uera dicet?* ‘А что, если она *superstitiosa* или *hariola* и она говорит и правильно перечислит все, что есть (в корзине)?’

— *Non feret, nisi uera dicet: nequiquam hariolabitur* ‘Она получит ее, только правильно сказав; колдовство не поможет’.

Уже различимо решение: *superstitiosus* — это тот, ‘кто обладает даром *superstitio*’, т. е. ‘*qui uera praedicat*’, ясновидец, тот, кто говорит о происшествии так, как если бы он действительно при нем присутствовал: ‘ясновидение’ во всех этих примерах прилагается не к будущему, а только к прошлому. *Superstitio* — это дар прозрения, позволяющий знать прошлое, как знает его очевидец-*superstes*. Вот почему *superstitiosus* обозначает владение даром ‘прозрения’, которое приписывает ясновидцам, — способности быть ‘свидетелем’ тех событий, при которых они не присутствовали.

Это слово употребляется совместно с *hariolus*, но именно в языке провидцев оно приобрело значение (магического) присутствия. По сути, почти всегда слова получают техническое значение именно в специальном употреблении. Подобный пример обнаруживается во французском, где слово *voyant* означает ‘зрячий, видящий’, но за пределами обычного зрения, т. е. ‘обладающий даром провидения’.

Так слова выстраиваются по порядку: *superstes* — это тот, кто может сойти за ‘свидетеля’, за присутствовавшего при каком-то свершившемся событии; *superstitio* — ‘дар присутствия’, способность свидетельствовать нечто, как если бы при этом присут-

вовал; *superstitiosus* – это тот, кто обладает ‘даром присутствия’, позволяющим ему оказаться в прошлом. Именно это значение мы обнаруживаем у Плавта<sup>1</sup>.

Но как объяснить современное значение? На самом деле оно последним появляется в истории семантики слова. От значения, которое мы только что описали и которое должно было возникнуть в языке прорицателей прежде привычного для нас, можно уже проследить ход семантического развития. Римляне боялись гаданий и считали их шарлатанством, а гадателей и ясновидцев презирали, тем более что те, как правило, были иностранцами. *Superstitio*, связанное благодаря этому факту с предсудительными культами, приобрело неодобрительный оттенок. С самого раннего времени оно стало обозначать культовую практику, которую считали пустой и простонародной, недостойной рассудительного ума. Римляне, верные официальным предвещателям, всегда порицали обращение к магии, гаданию, считали подобные занятия ребячеством. Из значения ‘религиозные верования, достойные презрения’ возникло новообразование *superstitiosus* ‘преданный *superstitio*’. Отсюда появилась новая идея *superstitio*, составившего антитезу с *religio*; на ее основе образовали новое прилагательное – *superstitiosus* ‘суеверный’, не имеющее ничего общего с прежним, антонимичное *religiosus* и сходимым образом оформленное. Но это уже просвещенный и философский взгляд рационализирующих римлян отделил *religio* ‘религиозную рьяность, истинное почитание’ от *superstitio* ‘деградировавшей, извращенной религиозной формы’.

Так уточняется связь между двумя последовательно сменяющимися значениями слова *superstitio*, передававшего сперва саму приверженность народным верованиям, а затем уже отношение консервативных римлян к этим верованиям.

<sup>1</sup> Такое решение вопроса в общих наметках представлено в (Benveniste 1938, vol. 16, p. 35).

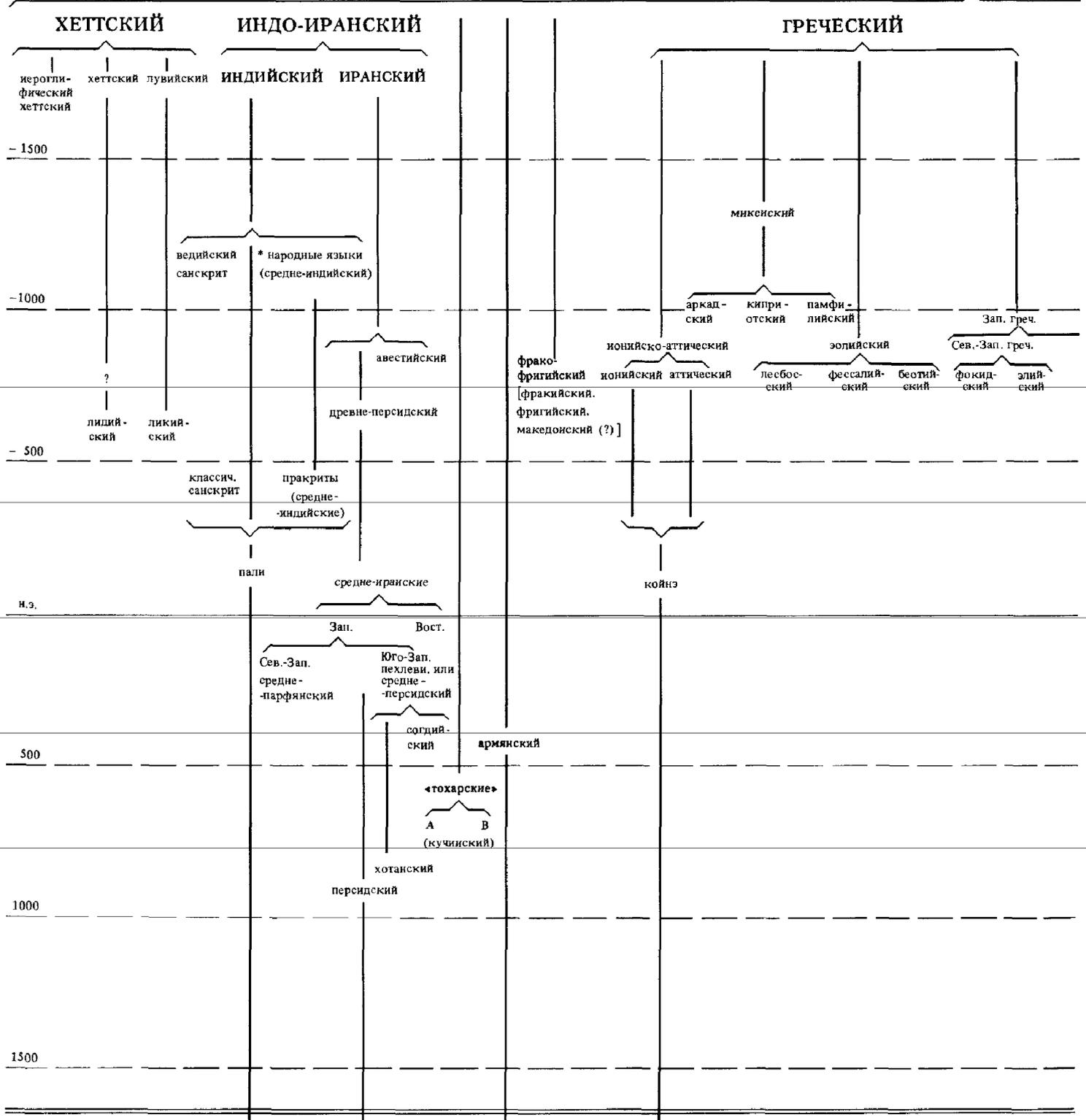


## Индоевропейские языки. Схема

Первая и вторая строки таблицы (считая сверху) представляют определенную трудность для перевода. Э. Бенвенист, следуя французской лингвистической традиции, употребляет названия, стоящие в этих строках, в единственном числе, т. е. при каждом термине второй строки подразумевается «древний индоевропейский, или праиндоевропейский, диалект общесиндоевропейского праязыка». Так, например, «Кельтский» значит «Кельтский диалект» в этом смысле. Так, в частности, называется известная книга А. Мейе, положившая начало этой традиции: Meillet A. *Les dialectes indo-européens. Nouveau tirage avec une introd. nouv. et des additions*, Paris: Librairie ancienne. Ed. Champion, 1922, а также его книга «*Le Slave commun*», которой при переводе ее на русский язык был дан заголовок «Общеславянский язык» (М.: ИЛ, 1951). Однако поскольку по отношению к дальнейшей эволюции языков каждый такой термин выступает названием целой группы родственных языков, то, в соответствии с русской лингвистической традицией, его следовало бы употреблять во множественном числе, т. е., например, «Кельтские языки» и т. п. Мы оставляем в таблице словопотребление автора. Также и термин «Индоевропейский» означает здесь и «Общесиндоевропейский, или праиндоевропейский, язык / и «Индоевропейские языки».



# ИНДОЕВРОПЕЙСКИЙ



<b>СОВРЕМЕННЫЕ ЯЗЫКИ</b>	индоарийские (языки соврем. Индии: гуджарати, маратхи, пенджаби, хинди, или хиндустани, бенгали, бихари, сингалезский и др.)	современные иранские (персидский, курдский, лашто, или пушту, осетинский и др.)	современный армянский	современный греческий
--------------------------	--	--	--------------------------	--------------------------





---

## КОММЕНТАРИИ

---

Ю. С. Степановым написан Комментарий к т. I, к гл. 2 кн. 1, к кн. 2 и кн. 3 т. II, Н. Н. Казанским – к остальной части т. II. Авторы не ставили своей задачей осветить абсолютно все заслуживающие комментирования места в книге Э. Бенвениста. В Комментариях две профилирующие линии: в связи с т. I – вопросы общей теории языка, в связи с т. II – вопросы интерпретации фактов на фоне новых данных микенологии и эллинистики; таким образом, две части Комментариев в известной мере взаимодополнительны. Пополнены также указания на литературу.

### Том I (Ю. С. Степанов)

#### Книга первая

#### Раздел I

Увлеченный своей основной задачей – концептуальным анализом, – Э. Бенвенист оставляет несколько в тени вопросы системы и.-е. языка (грамматической системы, грамматической семантики, грамматических оппозиций и т. д.), между тем тесно связанные с первыми. Некоторые пункты этой связи – между концептуальным планом и грамматическим планом – настоятельно требуют комментирования. Сам Э. Бенвенист дал блестящие образцы анализа по этой линии в других книгах: *Origines de la formation des noms en indo-européen*, Paris, 1935, réimpr. Paris: Maisonneuve, 1948; *Noms d'agent et noms d'action en indo-européen*, Paris, 1948, réimpr. Paris: Maisonneuve, 1975. Ниже будут подчеркнуты некоторые новые моменты.

#### Главы 1 и 2

В отличие от других глав (например, тех, где идет речь о терминах родства), в гл. 1 Э. Бенвенист ограничивается общиндоевропейским периодом, материалы латыни и других языков привлекаются лишь для реконструкции последнего. Между тем дальнейшие этапы – например, классическая и поздняя латынь, романские языки и др. – позволяют вскрыть более полную картину. Противопоставление в этом фрагменте и.-е. лексики оказывается не двучленным, а трехчленным: «производитель», внепарный и всегда муж. р., противопоставляется паре «самец», естественно, муж. р., – «самка», жен. р. Ср. (для понятия «свинья»):

	Лат.		Фр.		Исп.		Русск.
uerres	{ sus m.  sus f.	verrat	{ cochon  truie	verraco	{ cerdo  cerda	хряк	{ кабан  свинья

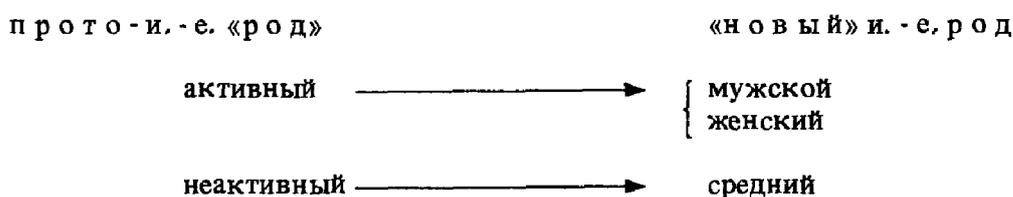
При этом парная оппозиция (а только она и является подлинно «родовой» оппозицией) внутри трехчленной системы подчиняется специфическим законам каждого отдельного языка. Но послед-

ние также могут восходить к очень древнему этапу. Так, в латинском для парного родового противопоставления используется одно и то же слово *sus*, (род. пад.) *suis*, а его род устанавливается синтаксически – по согласованию с ним прилагательного, сама же форма слова не несет родового показателя, т. е. все обстоит здесь так же, как в архаических терминах родства людей, – ср. лат. *pater*, *-tris* ‘отец’, *mater*, *-tis* ‘мать’. Во французском оппозиция устанавливается на основе разнокоренных терминов – *cochon* (m.) : *truie* (f.), так же как *frère* (m.) ‘брат’: *sœur* (f.) ‘сестра’. В испанском оппозицию образуют парные слова одного корня, различающиеся лишь финалями *-o/-a* (*-o* – показатель муж. р., *-a* – жен. р.), так же как *hermano* ‘брат’: *hermana* ‘сестра’.

Кроме того, в новых и.-е. языках вырабатывается четвертый термин – обозначение всей данной породы как предмета хозяйства; этот же термин сам по себе или через производные от него дает название мяса данного вида животных, ср. фр. *le porc* – *du porc* ‘свинья’ – ‘свинина’, исп. *puerco* в обоих значениях и т. д. Ср. также русск.: *конь* ‘самец’: *кобыла* ‘самка’, но *лошадь* как порода. И т. д.

Таким образом, в системе обозначений хозяйственных животных мы сталкиваемся, по существу, с тем же устройством, какое обнаружено в системе терминов родства: «классификационная», наиболее архаичная система с неопозитивными членами сменяется функциональной, построенной на парных оппозициях (см. ниже соответствующие главы).

Что касается общей схемы трехчленной системы, как она проходит в лексике – в обозначениях домашних животных, – то – и это факт, на который, по-видимому, не обращали внимания, – она, в ее инварианте, в ее «трехчленности», та же самая, что вообще в организации грамматических родов в индоевропейском:



Но конечно, существенные различия имеются в природе «третьего члена»: в и.-е. грамматическом роде он противопоставлен муж. и жен., как «средний, неактивный», а в обозначениях животных он противопоставлен муж. и жен., как раз наоборот, как активный (производитель). Однако ведь и муж. в паре (в оппозиции) к жен. – тоже активный и тоже «производитель». Значит, «производитель» в первом случае, внепарный, мыслится как-то иначе, возможно – как имеющий божественную природу; следует вспомнить, например, что верховный бог греческого пантеона, Зевс, часто выступает в роли быка, оплодотворяющего дождя и т. п., а корень лат. *uegges* ‘хряк-производитель’ – тот же самый, что в гр. (гомер.) (F)έροη ‘дождь’. Одним словом, здесь вырисовывается интересная новая проблема. См. также комм. к гл. 5 кн. 2 и к кн. 3 т. II («Религия»).

с. 38. — Фактические новые данные о разведении свиней, овец, коз и т. д. в Древнем мире см. в упомянутом во *Вступительной статье* труде «*Archaeologia homerica*».

### Г л а в а 3

Об овце в Древнем мире см. новые данные в упомянутом труде «*Archaeologia homerica*». Роль рогатого скота в и.-е. мифологии была детально исследована еще одним из основоположников этой дисциплины – А. Куном; см.: K u h n A. Fragment über die Bedeutung der Rinder in der Mythologie. – *Mythologische Studien* von A. Kuhn, Hrsg. von E. Kuhn. 2. Bd. Hinterlassene Mythologische Abteilungen. Gütersloh, Verlag Berelsmann, 1912, S. 91–182.

### Г л а в а 4

Древние и.-е. формульные словосочетания, формулы, дающие особенно богатый материал для разного рода семантических наблюдений, вообще широко используются Бенвенистом в этой книге. Но в данном случае можно указать на новые работы в этой области, в частности относящиеся к формуле и.-е. \**uiro-реку-* букв. ‘люди-скот’ (ее члены могут меняться местами). Два понятия низшего яруса, в данном случае ‘люди’ и ‘скот’, в сочетании служат обозначением понятия высшего яруса, которое иным способом не находило выражения: ‘люди-скот’ служит выражением для понятия ‘движимое имущество’. Конкретно об этой формуле см.: W a t k i n s C. Questions linguistiques de roétique, de mythologie et de prédroit en indo-européen. – *Lalies. Actes des sessions de linguistique et de littérature*, 1983, V. P., 1987. (См. также ниже, комм. к гл. 6 кн. 1, разд. II.)

Этот, казалось бы, частный вопрос, однако, оказывается довольно важным. Он включается в более широкую проблему – «непрямого» выражения абстрактных понятий, в частности и.-е. социальных установлений. Одно такое «понятие без имени» – «торговля» – рассматривается са-

мим Э. Бенвенистом в гл. 11 кн. 1. Такой способ выражения духовных концептов приобретает особенно важное значение в связи с понятиями религии, см. далее, комм. к кн. 3 т. II («Религия»).

## Раздел II

### Глава 6

Вывод этой главы — «понятне покупки ведет свое происхождение от жеста, которым заключалась покупка, а не от факта оплаты» — подводит к существенному теоретико-лингвистическому обобщению. Мы можем сформулировать его так: жест, явление жеста оказывается одним из важнейших источников пополнения семантики языка. К описанию жеста, спонтанно возникающему в естественном языке, восходят как выражения некоторых важных абстрактных понятий (как в данном случае — покупки), так и явления эвфемизмов: вместо описания и обозначения жестокого или запрещенного действия в языке обозначается лишь жест, как бы «эскиз» действия (так, русск. *убить* непосредственно обозначает, в сущности, лишь действие «бить», но не результат этого действия — «умерщвление»). Ж. Одри удачно обобщил такой способ словопроизводства (как эвфемизмов, так и абстрактных понятий) в формуле «du geste à l'acte 'от жеста к акту'»; возможно, еще лучшим было бы обобщение «жест вместо акта»; см.: *Наудгу J. L'emploi des cas en védique. Introduction à l'étude des cas en indo-européen. Lille: Univ. de Lille, 1978.*

Уместно здесь также вспомнить, что Э. Бенвенист одним из первых, наряду с представителем так называемой Женевской школы С. О. Карцевским, открыл еще один источник пополнения семантики языка — производство слов от «звуковых актов» (у Карцевского — от междометий); так, например, понятие «благодарить» во многих и.-е. языках происходит от некоего звукового акта восклицания, «звукового жеста», выражающего благодарность: фр. *remercier* «благодарить» от восклицания *merci!*; лит. *dekóti* «благодарить» от *dekuj* «спасибо!» и т. п. Этим, в частности, объясняются особенности управления таких глаголов (Э. Бенвенист назвал их, в другой работе, *les verbes délocutifs*): «благодарить кому-л.» с дат. пад., а не «кого-л.» (так, в частности, в лит.). См. также: *Катсевский S. Introduction à l'étude de l'interjection. — In: A Geneva School Reader in Linguistics, ed. by R. Godel, Indiana Univ. Press, 1969.*

Таким образом, у семантики языка четыре источника: 1) обозначение вещей, 2) обозначение абстрактных понятий, не данных в непосредственном наблюдении в виде «вещей», например «движимое имущество», через сочетание обозначений «вещей» (см. выше, о выражении «люди-скот»), 3) обозначение физических жестов, 4) обозначение звуковых жестов.

Что касается темы «жест в связи с языком», то несомненно, что идеи Э. Бенвениста возникают в контексте общенаучной проблемы «жест в истории культуры». В частности, во Франции ей было посвящено специальное исследование известного историка первобытной культуры А. Леруа-Гурана: *Леруа-Гуран А. Le geste et la parole: technique et langage. P. P.U.F., 1964*; ранее ряд интересных мыслей, хотя и осложненных и запутанных его фантастико-идеологическими построениями, высказал Н. Я. Марр (например, о том, что название, а точнее, концепт «топор» восходит к концепту «руки» как первого орудия человека: *Марр Н. Я. Средства передвижения, орудия самозащиты и производства в доистории. — В кн.: Марр Н. Я. Избранные работы. Т. III. Язык и общество. Л., 1934*); он же выдвинул недоказанную идею о том, что звуковой речи предшествовал ряд стадий ручной речи (статья «Почему так трудно стать лингвистом-теоретиком». — В кн.: *Избранные работы, т. II. Л., 1936*).

### Глава 7

с. 78. — Лат. слово *hostus*, архаический термин из языка земледельцев, вызывает различные трактовки. А. Эрну и А. Мейе в своем Словаре (*Ernout A., Meillet A. Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots. 4-è éd. P.: Klincksieck (1967, S. V.)*) считают толкование Варрона, приводимое также Бенвенистом, всего лишь народной этимологией; исходным же значением, по их мнению, является «урожай, собранный с одного оливкового дерева».

Римский инструмент, здесь рассматриваемый, *hostorium*, имеет соответствие в др.-русск. яз. — *гребло* «совок, лопата, которой снимают излишек при отмеривании сыпучих продуктов, ровняя с краями меры», например: *И отдавать тотъ хлѣбъ, рожь и овесъ... вровень, подъ гребло* (Словарь русского языка XI–XVII вв. Т. 4, с. 127).

Мы обратили здесь на него внимание (таких параллелей можно было бы указать, конечно, много) лишь для того, чтобы подчеркнуть, что индоевропейская культура имеет четкие соответствия в разных своих ареалах не только в ярусе «концептов», или «установлений», но и в ярусе «вещей, орудий». Эта линия, как уже было сказано, лежит, в общем, вне темы книги Э. Бенвениста, а поэтому нами не комментируется (см. *Вступительную статью*).

## Глава 8

Семантические отношения, составляющие предмет этой главы, на германском материале исчерпывающе описаны в монографии. Ernst S. Dick Ae. *Dryht und Seine Sippe. Eine Wortkundliche, kultur- und religionsgeschichtliche Betrachtung zur altgermanischen Glaubensvorstellung vom wachstümlichen Heil.* Münster: Verlag Aschendorf, 1965, 567 S. + Index. Там имеется, в частности, раздел «Idg. \**dhreugh-* in Wörtern der menschliche Gemeinschaft: natürliche und künstliche Verwandtschaft» – об и.-е. понятии «естественного и искусственного родства».

Эту работу Э. Бенвенист или не успел прочесть к моменту окончания своей книги, или не использовал, как, к сожалению, и довольно многие другие работы немецких исследователей 1940-х - 1960-х гг.

с. 95. – К соотношению значений «доверие, исходящее от 1-го лица (говорящего)» и «доверие, внушаемое 1-му лицу (говорящему)», выражающемуся различными формами глагола, гр. *πειθω* (и.-е. \**bheidh-*), можно добавить следующее. Подобные семантические отношения в свете современных лингвистических данных выражаются различными типами парадигм: а) греческий тип: одна форма, с корнем в полной ступени (и иногда еще и с суффиксами), связывается со значением активного, производящего или каузативного действия и категорией наст. времени; другая, противопоставленная ей форма, – с корнем в редуцированной (нулевой) ступени, со значением неактивного процесса, состояния, возбужденного действующей извне причиной (часто той самой, которая выражается в первой форме), и с категорией аориста медиального залога; примером может служить *πειθω* (форма критского диалекта) 'даю знать, извещаю' и близкая к ней *πειθομαι* 'старюсь узнать, узнаю, расспрашиваю', т.е. как бы 'даю знать самому себе'; обе формы противопоставлены – в исходной точке развития этой парадигмы – форме аориста медиального залога *ε-πειθομην* 'я узнал'; и по форме, и по семантике это те самые отношения, которые здесь рассматривает Э. Бенвенист в связи с глаголами «веры»; б) литовский тип: формальные отношения, очень похожие на греческие, например *berti* 'сыпать' (наст. вр. *beria*, прош. вр. *berę*, по так наз. «мягкому спряжению») против *birti* 'сыпаться' (наст. вр. *buga*, прош. вр. *birę*, по так наз. «твердому спряжению»); таким образом, в литовском, по сравнению с греческим, к различению форм присоединяется, помимо различия форм корня, противопоставление двух спряжений; субъекты обоих действий также противопоставляются более четко: субъект первого действия – всегда производящий, активный, обычно – человек; субъект второго действия – всегда неактивный, обычно – предмет, вещь, вещество; в) готский тип: при тех же семантических отношениях, что и в греческом, формальное противопоставление несколько иное – усилен первый глагол, он получает форму и.-е. каузатива, с корнем в ступени *-o-*, например *baidjan* 'заставлять поверить, убеждать', второй глагол с корнем в полной ступени *beidan* 'терпеливо ждать, уповать, ждать'; готские глаголы рассматриваются Э. Бенвенистом также в другом месте, с. 91; г) славянский тип: собственно говоря, в славянском нет какого-либо одного, четко доминирующего типа, а есть несколько различных, причем каждый со сглаженными формальными противопоставлениями; в той семантической сфере, о которой здесь идет речь, интересен тип: ст.-слав., др.-русс. корневой глагол *въсти* 'знать' (1-е л. наст. вр. *въмь* 'я знаю'), у него в др.-русс. языке – только формы наст. времени, и производный глагол *въдѣти* с тем же значением, у него в др.-русс. – только формы прош. времени (кроме формы 1-го л. ед. ч. *въдѣ* 'я знаю', но по существу это форма перфекта 'я узнал и (поэтому) знаю'); эти два глагола противопоставлены приставочному глаголу – ст.-слав. *по-въдѣти* и ст.-слав. и развившемуся главным образом в др.-русс. *по-въдати*, но последний значит уже не 'узнать, познать', а 'поведать, сообщить, дать знать'; таким образом, здесь те же семантические отношения, что и в приведенных выше греческих формах, но выраженные несколько иначе; д) наиболее архаическим типом является, по-видимому, тот, который пережиточно представлен в др.-гр. языке (и к которому ближе всего литовский): активная форма связывается с 1-м л. говорящего человека, т.е. наиболее активным субъектом, тогда как противопоставленная ей форма аориста медиального залога – с 3-м л. «вещи», например *αὔριμι* 'ломаю, разбиваю' (1-е л. наст. вр.) против *εαὔρη* '(оно, нечто, вещь) сломалось' (3-е л. аориста), например о копье, которое ломается в руках воина.

Обобщение всех типов приводит к выводу о том, что в и.-е. языке существовал, по-видимому, некий инвариант таких семантических отношений. Сформулируем его; здесь, разумеется, лишь в самой общей и предварительной форме. Некоторые действия (такие, как «ломание, разбивание», «сыпание, пересыпание, рассыпание» и т. п.) и некоторые духовные концепты, такие, как «доверие, вера, надежда» или «знание», мыслились как нечто отчуждаемое от человека, как «объективно существующее», как некие «плотные сущности», способные поэтому быть передаваемыми от человека к человеку или от человека на предмет. Поскольку (как мы уже подчеркивали в другом месте) древние представления индоевропейцев часто отражаются в виде теорий или фрагментов теорий у античных авторов, то здесь уместно вспомнить платоновскую теорию восприятия, согласно которой от предметов «истекают» некие оболочки, «эйдосы» (кстати, корень этого греческого термина тот же, что и русского *ведать*, а также *видеть*), которые и воспринимает – в прямом смысле

слова «принимает в себя» — глаз воспринимающего человека, и тогда человек *видит* и узнает, *ведает*.

Что касается собственно грамматических отношений этого типа, то они освещены — с разных точек зрения, но выводы сопоставимы — в трех одновременно появившихся работах: Степанов Ю. С. Индоевропейское предложение. М.: Наука, 1989 (гл. V, особ. § 54 и др.); Neuh E. Dichotomie im grundsprachlichen Verbalsystem des Indogermanischen. — In: Indogermanica Europea. Festschrift für W. Meid. Hrsg. von K. Heller, O. Panagi, J. Tischler. Graz, 1989 (= Grazer Linguistische Monographien, 4); Erhart A. Das indoeuropäische Verbalsystem. Brno: Univer. J. E. Purkyne, 1989. См. также комм. к гл. 13, с. 000.

с. 85. — К так называемой «проблеме дуба» см.: Гамкредидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ языка и протокультуры. Т. II. Тбилиси: Изд-во Тбилис. унив., 1984, с. 612–618.

с. 86. — Строение и.-е. корня — вопрос, играющий столь важную роль в этой главе, — составило предмет особого исследования Э. Бенвениста, которое было расценено в лингвистическом мире как подлинное открытие. Результаты обобщены автором в книге «Origines de la formation des noms en indoeuropéen» (Р., 1935), в гл. IX «Очерк теории корня». Там, в частности, сказано: «И.-е. корень является односложным, трехбуквенным, состоящим из основного -е- между двумя различными согласными... От корня образуются с помощью суффикса две чередующиеся основы: I — ударяемый корень с полной огласовкой + суффикс в нулевой ступени; II — корень в нулевой ступени + ударяемый суффикс с полной огласовкой» (цит. по русск. перев. названной книги: Бенвенист Э. Индоевропейское именное словообразование. М.: ИЛ, 1955, с. 201).

с. 87. — Одна из главных целей настоящего комментария — подчеркнуть связи между различными фрагментами культурного словаря индоевропейцев — в тех случаях, где современные исследования позволяют прочертить их определеннее, чем это сделано в книге Э. Бенвениста. Ф. Кардини в своей книге «Истоки средневекового рыцарства» (пер. с ит. М.; Прогресс, 1987) обращает внимание на сходства и различия между германским концептом «рода» и римским концептом «комитата»: «Диалектика оппозиции род (Sippe) — комитат (comitas) весьма древняя. Зародыш ее, видимо, следует искать в доисторической „религиозной революции“, в ходе которой древние хтонические божества прагерманцев ваны (с ними связан культ предков и семейной солидарности) были низложены. На смену им пришли новые боги — асы, носители героической и солярной морали. Согласно этой схеме (которую нельзя принять без оговорок), Sippe (ванам) противостоит структура comitas (асы). Примером тому Вотан-Один, таинственный любитель „авантюры“, бог — покровитель воинов. В норвежском варианте мифа Вотан перед смертью уязвляет себя копьем и предлагает тем, кто верен ему, поступить точно так же. Отсюда обряды нанесения при инициации ритуальных ран... Вероятно, таким же был ритуал посвящения в тайны воинских союзов мужчин — Männerbünde...» (с. 107). (См. также комм. к гл. 2 кн. 3.)

Далее Ф. Кардини (и здесь его мысли очень близки к нашим во *Вступ. ст.*) анализирует трудности, с которыми, по-видимому, столкнулся Ульфила при переводе Библии на готский язык. «Камень преткновения — христианская трактовка слова „мир“. Ясно, что „мир“, завещанный Иисусом своим ученикам, не то же самое, что традиционный \*frithus (общегерм. \*friþu- 'мир'; здесь и далее в цитате в скобках приводим более принятые формы. — Ю. С.) — отсутствие военных действий у германцев. Ведь сам Иисус говорил, что его мир нельзя отождествить с суетным и житейским существованием. Вот почему Ульфила прибегает к помощи, судя по всему, неологизма — *gawairþi* (ga-wairþi), этимологически — 'драгоценность', 'сокровище'. Тем самым он подчеркивает неизреченную ценность христианского мира, который есть дар... Проводя различие между \*frithus и миром Христа, Ульфила дает также понять, что мир — это не просто отсутствие войны. Применяя особый термин, связанный с концепцией дара, Ульфила как бы подталкивает внимающего ему готского воина к мысли о том, что верующие в Христа — та же свита военного вождя, да и сам Христос — вождь, отец и брат... Перевод Ульфилой другого узлового термина христианства — „вера“, — на наш взгляд, также подтверждает этот вывод. Готское слово *trauan* (глагол. — Ю. С.), казалось бы, достаточно полно передает смысл термина *fides*, т.е. 'доверие', 'верность'. Однако *fides* в словоупотреблении Павла есть 'осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом', т.е. нечто совсем иное, чем верность или доверие, качества, по-своему тоже весьма ценные, особенно в военном обществе. Прибегая к помощи термина *galaubeins* (прилагательное, ср. нем. Glaube 'вера'. — Ю. С.), связанного с такими понятиями, как 'драгоценный', 'дорогой', 'достопочтенный', Ульфила, по-видимому, еще раз хотел подчеркнуть драгоценный характер этой добродетели, равно как и необходимость почитать и уважать божественное творение. Верующий, следовательно, тот, кто чтит бога. И снова отношения христианина с господом богом напоминают иерархическую взаимозависимость *Gefolgschaft* (т.е. 'воинской свиты', следующей за военачальником у германцев. — Ю. С.)» (с. 183–184).

## Раздел III

### Глава 9

с. 97. «Тохарские языки» – и.-е. языки Китайского Туркестана, открытые в начале нашего века в древних манускриптах. Под этим общим названием объединены два родственных языка или два диалекта – «тохарский А», или агнейский, и «тохарский В», или кучинский (на нем говорили в Куче). Некоторые исследователи (например, А. Мейе и др.) относили название «тохарский» только к диалекту А, а второй диалект называли кучинским. Э. Бенвенист, по-видимому, присоединяется здесь к этой традиции. Но в настоящее время ее мало кто придерживается – термином «тохарский» обозначают оба диалекта, хотя иногда пишут его в кавычках как не вполне точный.

### Глава 12

с. 113 и далее. – В конце главы намечается важная новая теоретическая проблема – «синтаксические синонимы». Ее можно было бы в общем виде сформулировать так: слова, не являющиеся синонимами в их словарном виде (т.е. при раздельном, словарном описании), могут быть синонимами в составе устойчивых словосочетаний, речений, формул. Выше (гл. 4 кн. 1) мы уже видели один пример такого рода: «люди» и «скот» оказываются своеобразными синонимами в составе формулы – выражения богатства. Другой разновидностью того же явления синонимизации будет следующее: слова, кажущиеся этимологически неродственными или хотя и близкие по смыслу, но с закономерными фонетическими соответствиями (нарушающими фонетические законы), могут оказаться родственными и даже однокоренными, если и рассматривать их в формулах; так, русск. *сам* (и.-е. \*sem-//\*som-) и лат. *sum* (и.-е. \*k<sup>h</sup>om-), возможно, являются незаконмерными, «синонимизированными», вариантами одного и того же слова, поскольку занимают тождественные места в тождественных формулах (подсчета урожая): русск. *поле родит сам осьмой*; лат. *ager effert sum octavo* (на и.-е. материале см. об этом в нашей статье «Счет, имена чисел, алфавитные знаки чисел в и.-е. языках». – ВЯ, 1989, №4 и 5). До некоторой степени – но уже не в синтаксическом, а в парадигматическом плане – с таким явлением синонимизации можно сопоставить совпадение понятий «дерево» и «середина» и под., рассмотренных во *Вступительной статье*.

### Глава 13

с. 114. – И.-е. формы с удвоением обычно означают более интенсивное действие, чем то, которое представлено в простой форме; поэтому в данном случае для описания соответствующих глаголов подходит скорее 'дергать; тянуть дергая', чем просто 'тянуть'.

с. 116. – Соотношение двух залогов – активного и среднего (медиального) – для выражения противоположных отношений – либо как направленных от субъекта речи к партнеру или к объекту, либо в обратном направлении – входят в специфическую систему семантических отношений, уже отмеченных в связи с другими фрагментами лексики и грамматики (см. выше, комм. к гл. 8), но здесь выявляется их новый аспект.

Кроме того, здесь мы имеем дело еще с одним тонким и малоизученным свойством и.-е. среднего залога глагола – специфически выражать обратимые субъектные отношения. Так, например, в лат. *licet* акт. залог значит 'продается с торгов (например, человек, раб)', а *licetur* сред. залог (в латыни это также и пассив) – 'покупает с торгов (например, другого человека, раба)', между тем как с точки зрения современных представлений и современной и.-е. грамматики мы ждали бы обратного – чтобы сред. залог обозначал неактивного участника ситуации – того, кто продается.

### Глава 16

с. 135. – *В Ведах мы наблюдаем...* – Этот абзац и некоторые предыдущие касаются специфического явления и.-е. языков, здесь у Бенвениста только как бы ощущаемого, но позднее детально изученного: и.-е. глагольные лексемы способны расщепляться на две различные лексемы в зависимости от падежей, которыми они управляют; глагол и падеж оказываются тесно связанными, образуя как бы «длинную синтаксическую и лексическую единицу»; таким образом, то, что вначале было одним глагольным словом с двумя различными падежами при нем (или с каким-либо падежом и с «нулем» падежа), становится двумя различными глаголами. Это явление было описано Т. П. Ломтевым и, позднее, Ж. Одри (по-видимому, не зная работ Т. П. Ломтева): Л о м т е в Т. П. Основные направления в развитии структуры простого предложения в славянских языках. – В кн.: VII Междунар. съезд славистов. Славянское языкознание. Доклады совет. делегации. М.: Наука, 1973; H a u d r y J. L'emploi des cas en védique. Introduction à l'étude des cas en indo-européen. Lille: Univ. de Lille, 1978, p. 162 et passim. Приведем один из примеров Т. П. Ломтева (указ. соч., с. 208): «В современном русском языке широко представлены соотношения предложений типа *Мать накупила детям подарки* – *Мать обрадовала детей подарками*, *Сын сообщил родителям плохие новости* – *Сын огорчил родителей плохими новостями* и др. В древнерусском языке такие соотношения предложений отсут-

ствовавали. Глаголы *огорчить* и *обрадовать* имели прямые значения: *огорчить* 'сделать что-либо горьким', *обрадовать* 'сделать так, чтобы кто-то испытывал чувство радости'. Глагол *огорчить* употреблен и в значении 'обидеть'. Но предложение в данном случае выражало двухместный предикат, ср.: *Огорчиша мя* 'обидели меня'. Это предложение не находилось в соотношении с предложениями, выражавшими передачу получателю вещей или информации».

Отмеченное в этом комм. явление входит в систему отношений, указанную в комм. к гл. 8 и гл. 13 разд. III; см. также: Степанов Ю.С. Индоевропейское предложение, М.: Наука, 1989, §41–45 (там же библиография).

## Глава 17

К концептам, затронутым в этой главе, восходят важнейшие понятия христианской религии – «благодать» (фр. *grâce* – это понятие использовано автором в резюме этой главы) и «евхаристия» (восходящее к гр. *ευχαριστια букв.* 'благодарение').

## Книга вторая

### Глава 1

К общей системе терминов родства см. также комм. к гл. 1 кн. 1.

с. 145. – К соотношению гр. *phrater* и *adelphós* 'брат' см. также: Абаев В. И. О родовых отношениях и терминах родства у осетин. – В кн.: Энгельс и языкознание. М.: Наука, 1972, с. 240 сл.; к слову *thugáter* 'дочь': егоже, Историко-этимол. словарь осетин. яз. Т. IV. Л.: Наука. Ленингр. отдел., 1989, s.v. *us* (с. 20).

### Глава 2

См. комм. к гл. 1 кн. 1 и к гл. 2 кн. 2.

### Глава 3

Новая (по отношению к архаической «классификационной» системе) система терминов родства, использующая для обозначения согласованные прилагательные при основных существительных, как в лат. *frater patruelis*, *frater consobrinus*, *\*sunus filius* и т. д., которую Э. Бенвенист выявляет здесь в латинском языке, полностью восторжествовала в испанском, где такие пары, как *hermano* 'брат' – *hermana* 'сестра' и т. п., восходят к позднелатинским *frater germanus* – *soror germana* и т. д.

### Глава 4

Можно выделить еще второй, как бы периферийный, круг семантических отношений и соответственно групп слов, связанных с понятием брака, – понятия «жениха», «невесты», «свадьбы» и т. д. Была предпринята попытка описать этот круг в сравнительно-культурном плане, именно исходя из лат. корня *pub-*, представленного как в глаголе *pubere* 'закутываться в покрывало', так и в имени существительном *pronuba* (*pro-nuba*) 'друзька невесты', 'распорядительница на свадьбе', также обозначение богини Юноны как покровительницы брака: R o e d e r Fr. Zur Deutung der angelsächsischen Glossierungen von 'paranumphus' und 'paranumpha' ('pronuba'). Ein Beitrag zur Kenntnis des ags. Hochzeitrituels. – In: Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philol.-hist. Klasse aus dem Jahre 1909. Berlin, 1909, S. 16 ff. В связи с понятием «жениха» и «друзьки жениха», «возницы жениха», англ.-сакс. *dryht-ealdor* автор выходит на то же слово *dryht*, которое представлено в другом, уже затронутом выше круге понятий (см. комм. к гл. 1 этой кн.).

### Глава 5

с. 170. – Наименование «жены» в индоевропейском остаются предметом исследований и дискуссий. Вопреки возражениям Э. Бенвениста, направленным против привлечения осетинского слова *us*, В. И. Абаев (Историко-этим. словарь осет. яз., т. IV, Л.: Наука, 1989, с. 20) указывает, что осет. *us/osæ* (мн. ч. *ust-y-tæ* // *ist-y-tæ*, с иной основой, содержащей *-t-*) '1. женщина после замужества; 2. жена', прямо сопоставимо с ведийским *yosít-* 'женщина' и является одним из ярких осетино-ведийских лексических схождений. В других иранских языках это понятие выражается другим и.-е. корнем – *\*g<sup>u</sup>en-a*.

Для освещения всей проблемы по-прежнему привлекается лат. *uxor* 'жена, супруга'. Но У. П. Леман (W. P. Lehmann. A Gothic Etymol. Diction. Leiden: E. J. Brill, 1986, p. 49, A 229) связывает это слово по-новому, с готским *\*auhsa* 'бык', др.-инд. *uksa*, авест. *uhsan-* с глаголом, др.-инд. *uksáti* 'он увлажняет', т. е. видит в нем обозначение женщины как 'увлажняемой, оплодотворяемой особи'. При этом он выделяет в лат. *uxor* основу на *-r-*.

Можно, однако, предложить и несколько иную, суммирующую гипотезу. Лат. *uxor* членится на *us-* и *-sor* (последнее в соответствии с обозначением «женской особи», и.-е. *\*sor-*, см. выше в дан-

ной главе словаря Э. Бенвениста). Что касается первого элемента, *ис-*, то он может быть поставлен в связь со словами, означающими 'увлажнение, оплодотворение', 'увлажняющий дождь' или 'росу'. Таким образом, все это латинское слово-компонент в конечном счете означает женщину как женский коррелят к понятию «самец-производитель», — обозначение внепарное по отношению к «родовым» наименованиям «женщина» — «мужчина» (см. комм. к гл. 1 кн. 1). Напротив, и.-е. \*g<sup>h</sup>en-a 'женщина, жена' оказывает в таком случае «парным» к противопоставлению с обозначением мужской особи. Иными словами, все обстоит здесь так же, как в соответствующих обозначениях домашних животных (см. указ. комм.).

Эта трактовка находит параллель в мифологии, где верховное божество, как, например, Зевс, часто выступает в виде оплодотворяющего дождя.

#### Глава 6

с. 176. — Значение латинского слова *tribus* 'триба', которое рассматривает здесь Э. Бенвенист, стоит в связи как со специфически римским устройством — тройственной организацией города Рима, соответствующей его предполагаемому членению на земли трех племен — собственно римлян; сабинян; альбанцев, или этрусков, так и с общетнографической проблемой «трехродовых союзов». Трехродовым союзом племен, или кольцевым союзом родов, в этнографии называют союзы, основанные на одной из форм кросскузенного брака; имеются три рода, мужчины и женщины каждого рода выбирают брачных партнеров из разных родов, причем каждый род выступает как поставщик («донор») жен по отношению к одному роду и как принимающий («реципиент») жен по отношению к другому.

Далее, этот вопрос связан с существующим у многих народов (в частности, у русских) мифом, или преданием, об образовании больших городов совместными трудами трех братьев (таковы, например, русские летописные легенды об образовании Киева, об устройстве Новгорода).

#### Глава 7

с. 184. — В связи с отношениями лат. *pater* 'отец' — *patres* 'отцы' и 'сенаторы, сенат' вопрос, поставленный в этой главе, включает еще в два ряда проблем сравнительно-исторического языкознания и сравнительной культурологии. а) Видоизменение исходной парадигмы слова со значением 'отец' для выражения переносных смыслов — 'отцы', 'праотцы', 'сенаторы' и т. п.: в латинском слова с такими производными значениями — это *pluralia tantum*. б) Использование формы муж. рода во мн. ч. для обозначения пары: лит. *tevai* букв. 'отцы' — 'отец и мать', 'родители'; исп. *los padres* букв. 'отцы' от *el padre* 'отец', также 'отец и мать', 'родители'; исп. *los reyes* букв. 'короли' от *el rey* 'король', т.е. 'король и королева'; также англ. *the kings* и т. п. По-испански можно также сказать *los niños* 'дети, мальши' букв. 'дети-мальчики' при *el niño* 'мальчик' — *la niña* 'девочка'; *los niños* 'дети (по отношению к родителям)' при *el hijo* 'сын' — *la hija* 'дочь' и т. п. Таким образом, испанский язык закрепил и даже расширил древний способ обозначения пар, используя особое устройство своих родовых оппозиций типа *hermano* 'брат' — *hermana* 'сестра', см. выше, комм. к гл. 3. С этим способом обозначения парных понятий в и.-е. конкурирует другой, так назыв. «двандва», как, напр., др.-инд. *pitaramatara* 'отец-мать', русск. *дочки-матери*, лит. *diena nakti* 'день-ночь', т.е. 'день и ночь, все время' и т. п. Соотношение обоих способов составляет интересную проблему.

## Книга третья

#### Глава 1

с. 187. — Концепция «трех функций» в индоевропейском обществе, выдвинутая Ж. Дюмезилем, широко обсуждается в современном сравнительно-историческом языкознании и сравнительной культурологии. Наряду с признанием ее в основных чертах она подвергается также критике в некоторых существенных пунктах. Из работ Ж. Дюмезиля см.: *Dumézil G. Mythe et épopée*. T.1, 1968; T.2, 1971. P.; *La religion romaine archaïque*. P.: Payot, 1966, 2-е éd., 1987; *Les idées romaines*. P.: Gallimard, 1969; *Les dieux souverains indo-européens*. P.: Gallimard, 1977 (русск. перев.: Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. М.: Наука, 1986, — с примечаниями автора, материалами дискуссии и библиографией). Из новых работ: *Воег R. Les trois fonctions duméziliennes appliquées à la magie scandinave*. — In: *Linguistica et philologica. Gedenkschrift für Björn Collinder*. Hrg. von D. Gschwanter, K. Rédei, H. Reichert. Wien: Verlag W. Braumüller, 1984.

с. 191. — О лошади, колесном транспорте и боевых колесницах в предыстории из последних работ см.: *Кожин П. М. К проблеме происхождения колесного транспорта*. — В кн.: *Древняя Анатолия*. М.: Наука, 1985; *Горелки М. В. Боевые колесницы Переднего Востока III—II тысячелетия до н. э.* — Там же.

## Глава 2

с. 202. – О Вотане в связи с понятием «ярость» см.: Duménil G. Notae et les Curiaces. P., 1942; Eliade M. A History of religious ideas. Vol. 2. Chicago and London: The Univ. of Chicago Press, 1982, § 21 (с обширной библиографией); De Vries J. Altgermanische Religionsgeschichte. 2. Aufl. Bd. 1, 2. Berlin, 1956–1957.

с. 198. О соотношении поздне-и.-е. понятий «дерево», «столб», «забор», «ограда», «постройка», «храм», «время» см. классический этюд Й. Трира: Trier J. *First*. Über die Stellung des Zauns im Denken der Vorzeit. – In: Nachrichten der Akad. der Wissenschaften zu Göttingen. Philol.-hist. Klasse. Neue Folge. Fachgruppe IV (=Nachrichten der neueren Philologie und Literaturwissenschaft. 3. Bd.). Göttingen, 1941 (а также здесь, во *Вступительной статье*).

## Глава 4

с. 227. – Э. Бенвенист прозорливо подмечает, что ключом всей данной семантической проблемы является связь между «аффективным» и «посессивным» смыслом. Однако он не прав, утверждая, что «история развития этого термина принадлежит лишь одному языку (греческому)» (с. 222). Типологические исследования последних лет показывают, что имена так называемой «релятивной семантики» («отец», «мать», «сын», «дочь», «друг», «враг», «слуга», «раб», даже просто «человек» и т.п.) обладают сходными производными значениями и проходят параллельные пути эволюции в самых разных языках. Ср. выражение принадлежности, служащее характеристикой лица: русск. *друг чести [бокала/сердца]* – у Пушкина; *раб бутылки [не враг бутылки]* – в разг. яз.; *питомец муз* – поэтич., и т.п.; ср. также англ. the man of his word 'человек слова', she is a woman of character 'она женщина с характером' и т.п.; араб.: 'отец' – 'abu-n-nazzarati 'отец очков' = 'человек в очках'; 'abu-r-rukabi 'отец колен' = 'лихорадка'; 'мать' (только в обозначениях неодушевленных референтов) – 'ummi-t-ta'si 'мать головы' = 'мозг', и т.п. Из новых работ см.: Журинская М. А. Об именах релятивной семантики в системе языка. – В кн.: Изв. АН СССР. Серия литерат. и яз., 1979, т. 38, вып. 3. Уже простая комбинация данных Э. Бенвениста с данными М. А. Журинской могла бы дать интересные результаты.

## Том II

### Книга первая (Н. Н. Казанский)

#### Глава 1

с. 252. – *Rex sacrorum* (лат.) – высшая жреческая должность, хотя в практической деятельности rex sacrorum подчиняется Верховному понтифику (Pontifex Maximus), избравшему его совместно со всей коллегией и авгурами (к голосованию допускались только патриции). Должность rex sacrorum была установлена сразу же после изгнания царей из Рима и сохранялась до поздней империи. Первоначально совершал те обряды, которые имел право совершать лишь царь (Liv. 2, 2; 3, 39) [1].

#### Глава 2 (Ю. С. Степанов)

О термине «самодержец». – В результате пространного объяснения Э. Бенвениста, вскрывшего богатые ассоциации терминов, осталось все же не объясненным собственное содержание понятия «самодержец». Греческое соответствие и, вероятно, перевод (той эпохи) соответствующего персидского термина – *αὐτοκράτωρ*, значит букв. 'само-сильный, сильный своей собственной силой', т. е. 'властитель, не получивший свою власть ни от кого другого' (см. также ниже, гл. 7). Напротив, «самодержец» в этом смысле, т. е. в том именно смысле, какой утвердился в восточных деспотиях иранского типа, обладает силой наделять властью других, «менее великих государей». Отсюда синоним этого термина – «царь царей». Эти ассоциации значений, недостаточно проясненные Э. Бенвенистом, указывают на особую сферу власти – «отношения между властителями, или между царями», составляющими как бы некую единую «семью», «семью властителей». Эти древние индоевропейские представления в значительной степени сохранились на Руси. Они показаны В. О. Ключевским («Терминология русской истории». – Соч. в 9-ти томах. Т. VI. Специальные курсы. М.: Мысль, 1989, с. 102–103).

«Царем», или «цесарем», – пишет Ключевский, – «в древней Руси еще с XI в. называли иногда и нашего князя, но в виде особого почетного отличия; это не был официальный титул всех киевских князей. Под *царем* разумели власть, более высокую сравнительно с властью местных племенных или национальных государей; *царь*, или *цесарь*, – это, собственно, римский император. Когда впоследствии Русь была завоевана татарской ордой, *царем* стали называть хана этой орды... Такое же понятие государя, не зависящего от чуждой власти, соединяли и с другим термином – «самодержец»; термин этот – неудовлетворительный перевод греческого *αὐτοκράτωρ*... Вместе с титулом

царя московские государи усвоили себе и титул *самодержца*, понимая его в смысле внешней независимости, а не внутреннего полновластия. Слово «самодержец» в XV и XVI вв. значило, что московский государь не платит никому дани, не зависит от другого государя, но тогда под этим не разумели полноты политической власти, государственных полномочий, не допускающих разделения власти государем с какими-либо другими внутренними политическими силами. Значит, *самодержца* противопоставляли государю, зависимоу от другого государя, а не государю, ограниченному в своих внутренних политических отношениях, т.е. конституционному. Вот почему Василий Шуйский, власть которого была ограничена формальным актом, в грамотах продолжает титуловать себя (*самодержцем*) (разрядка моя. – Ю. С.).

Что касается «*семейных отношений*» – подлинных или мнимых, «*институционализированных*», – то они сохранялись в российском быту вплоть до конца монархии, а в Европе сохраняются и поныне: представители царствующих династий разных стран именуют себя в официальных обращениях «*братьями*» и «*сестрами*», и часто они действительно состоят в родстве. Объектом научных исследований эти особые отношения властей стали лишь сравнительно недавно, когда начали изучаться древние межгосударственные отношения восточноевропейского ареала, в особенности те, которые связывали Византию с соседними народами, в частности с Русью, в IX–X вв. Византийские императоры «даровали» титул «*брата*» или «*сына*» предводителям племен, завязывающих с Византией официальные отношения. Ярослав Мудрый был последним русским князем, имевшим этот титул как официальный.

### Глава 3

с. 259. В этой главе Э. Бенвенист вопреки своей собственной интерпретации рассматривает суффиксы *-терос* и *-татос* как показатели сравнительной и превосходной степеней; в книге «*Noms d'agent et noms d'action...*» (1948) Бенвенист показал, что сравнительное значение для них отнюдь не было исконным. Это направление работ получило продолжение в этюдах Н. Ван Брок, подробно исследовавшей в гомеровском тексте оппозицию *ιατήρ* : *ιατροί* как «*врач божьей милостью*»: «*просто врач*» (см.: Van Brock N. Recherches sur le vocabulaire médical du grec ancien. Soins et guérisons. P. : Librairie Klincksieck, 1961) [1].

Palmer L. R. The Interpretation of Mycenaean Greek Texts. Oxford: At the Clarendon Press, 1963; Ventris M., Chadwick J. Documents in Mycenaean Greek. 2d ed. by J. Chadwick. Cambridge: Univ. Press, 1973; Казанские В. П., Казанский Н. Н. Предметно-понятийный словарь греческого языка. Крито-микенский период. Л.: Наука, Ленингр. отдел., 1986 [2].

Интерпретация этих форм вызывает долгие споры, см. в кн.: Palmer L. R. The Interpretation...; на русском языке история вопроса лучше всего изложена в кн.: Полякова Г. Ф. Социально-политическая структура пилосского общества, М.: Наука, 1978 [3].

с. 261. – К этому же корню... восходит русск. *хлеб*, как полагают – заимствование из готского *hlaifs* с тем же значением [4].

Для семантического развития английских слов *lord* и *lady* возможна альтернативная интерпретация, ставящая эти обозначения в один ряд с такими обозначениями средневековой иерархии как русск. *стольник*, *кравчий*, *постельничий*, *стремляной*, наконец, *дворянин*, фр. *chevalier*. Такая интерпретация подтверждается отчасти существованием в английских домах должности человека, артистично резавшего дичь за специальным столиком на глазах у обедающих – обычай, доживший еще до XIX в. [5].

### Глава 5

с. 269. – Мик. *ke-га* только в относящемся к жрице Увамии контексте PY Eb 416.7 (Er 704.2): *e [-ke-]qe i-je-re[-ja-] o[-na-to]*, где *ke-га* противостоит *o-na-to* («купленное, взятое внаем») и единодушно понимается как асс. sg. *κέρας* (ср. : Fr. Ауга Јогго. Diccionario Micénico. Vol. I. Bajo la dirección de Fr. R. Adrados. Madrid, 1985, p. 344 с литературой). Не путать с *ke-га* = *κέρας* «рог» в остальных кносских и пилосских контекстах [1].

с. 275. – Критская форма *ἀποκτείνω* GDI 5100,11 приводится Э. Швицером, см.: Schwyzer E. Griechische Grammatik. 1. Bd. München, C. H. Beck, 1968, S. 697.

с. 276. – Древнее с точки зрения латинского языка, но не греческого; оно должно датироваться периодом после 900 г. до н. э.

### Глава 6

с. 278. – Из последних работ о праиндоевропейских эпических выражениях на русском языке см.: Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Т. II. Тбилиси, 1984, а также: Зайцев А. И. Праиндоевропейские истоки древнегреческого эпоса. –

В кн.: Проблемы античного источниковедения. М.–Л., 1986, с. 96–107, и начальные главы кн.: К а л ы г и н В. П. Язык древнейшей ирландской поэзии. М., 1986.

Слово κλέος представлено помимо цитируемой Э. Бенвенистом основной формулы, обнаруженной еще в 1853 г. А. Куном (K u h n A. Indische und germanische Sagensprüche. – In: Indogermanische Dichtersprache. Hrsg. von R. Schmitt. Darmstadt, 1968, S. 11–25), также в именах собственных, таких, как гр. Εύρουκλήες ~ скр. Uru-śravaḥ, гр. Εὐ-κλήες ~ скр. Su-śravaḥ. Эксклюзивные греко-индийские формульные соответствия за последнее время пополнились греко-славянскими соответствиями, ср. гр. Σοφοκλήες ~ слав. Собеславъ (Т о п о р о в В. Н. Еще раз о древнегреческом ΣΟΦΙΑ: происхождение слова и его внутренний смысл. – В кн.: Структура текста. М.: Наука, 1980, с. 165) и гр. Ήρακλῆες ~ слав. Ярославъ (К а з а н с к и й Н. Н. К этимологии теонима Гера. – В кн.: Палеобалканистика и античность. М.: Наука, 1989, с. 54–58) [1].

См. также комм. к гл. 4 кн. 1 т. I.

с. 282. С момента выхода книги Э. Бенвениста в найденных в Оксирихе новых папирусных фрагментах Стесихора (P. Охут. 2619 fr. 14) обнаружено еще одно прилагательное от того же корня, но с суффиксом -ewo-, κωδάλεος (о Приаме) [2].

с. 283. – Выражение *Чудо-Юдо* (см. также: Этимологический словарь славянских языков под ред. О. Н. Трубачева, вып. 8, М.: Наука, 1981, s. v. \*juda) может восходить к \*kudo & iudh-, вторая часть которого родственна гр. дат. падежу ед. ч. ѓδμῖν, скр. iudha- 'битва' [3].

## Г л а в а 7

Уже после выхода в свет книги Э. Бенвениста появилось специальное исследование, учитывающее микенский материал: M e l e n a J. El testimonio del micénico a proposito de los nombres de las distintas fuercas en Homero. – «Emerita», 1976, т. XLIV, fasc. 2., p. 421–436 [1].

с. 288. – Ср., однако, то место в «Одиссее» (Од. 1, 29), где 'безупречным' – δμῖων- назван Эгисф, который воспользовался отсутствием Агамемнона, возглавившего поход против Трои, чтобы жениться на Клитеместре, жене Агамемнона. Клитеместра и Эгисф убили вернувшегося из похода Агамемнона. Уже в соседних стихах (Од. 1, 298) мы не найдем ни сочувствия Эгисфу, ни указания на его «безупречность». Тем не менее возможно, что существовали две версии, по-разному оценивавшие Эгисфа. Смелая реконструкция, основанная на вазописи и недошедшей трагедии Софокла предложена Эм. Вермёль (V e r m e u l E. Baby-Aegystos and the Bronze Age. Proceedings of the Cambridge Philological Society. NS, 33, 1987, p. 122–152).

с. 290. – Э. Бенвенист разбирает перевод «la rude vigueur d'Ulisse» (P. Mazon). Данный пример допускает и иной подход в интерпретации, поскольку недавнее исследование К.Ройха показало, что слово ἴς уже в микенскую эпоху было отчасти лишено полновесного семантического наполнения благодаря вхождению этого слова в формулу. Исследуя противопоставление ἱερὸς μένος 'Алкωόιο (только к царям): ἱερὸν ἴς Τηλεμάχοιο (только к наследникам престола), К.Ройх пришел к выводу, что эта оппозиция, возможно, скрывает титулатуру микенского времени и соответствует оппозиции «его величество»: «его высочество» в титулатуре Нового времени. В этих условиях «крепкая сила Одиссея», сформулированная Э. Бенвенистом, может оказаться наследием дворцового этикета микенской поры (см.: R u i j g h C. J. Le mycénien et le grec d'Homère. – In: L i n e a r В. А 1984 survey. Louvain-la-Neuve, 1985, p. 143–190) [3].

## Г л а в а 9

Эта глава книги Э. Бенвениста (единственная) сильно устарела по материалу и к тому же вряд ли может считаться надежной по основной идее.

с. 296. – Это утверждение Э. Бенвениста не совсем верно: оба термина отлично сосуществуют в микенском, где da-mo /dāmos/ выступает как юридическое лицо, а ta-wo /lāwos/, частое в именах и композитах лишено такой активности: ta-wa-ke-ta /lāwagetas/ 'воевода', тот, кто 'ведет lāwos', имя (вероятно, пилосского ванакта); E-ke-ta<sub>2</sub>-wo понимается как 'Копье народа' \*/Enkhes-lawōn/; возможно, по этой же модели образовано имя, известное в хеттской передаче <sup>m</sup>Tavagalavas /Twako-lāwos/ 'Щит народа' (см.: К а з а н с к и й Н. Н. Микенское имя в хеттской передаче <sup>m</sup>Tavagalavas. – В кн.: Балканские чтения. I. М.: Наука, 1990, с. 27 сл.). Это различие имело развитие в дорийском ареале, где δᾶμος означает 'деревня', но цари носят имя Агесилай и под., в которых lāwós полностью подчинен воле ведущего, в отличие от damos, деревни, сельской общины, которая с микенской эпохи оставалась юридическим лицом, сохраняя способность к волеизъявлению [1].

В настоящий момент получила распространение следующая периодизация эволюции греческой эпической традиции:

1. Индоевропейская древность, сохраненная в ограниченном числе эпических формульных словосочетаний.
2. Доисторический микенский (ок. 1600 – 1400 гг. до н. э.)  
Исторический микенский (ок. 1400 – 1200 гг. до н. э.)
3. Эолийский континентальный на территории Беотии и Фессалии  
(ок. 1200 – 1000 гг. до н. э.)  
Восточноэолийский на о-ве Лесбос и в Малой Азии  
(ок. 1000 – 900 гг. до н. э.)
4. Ионийский восточный (ок. 900 – 800 гг. до н. э.)

(Подробнее см.: West M. L. The Rise of Greek Epic. – «Journal of Hellenic Studies», 1988, Vol. 108, p. 159–172.) [2].

с. 298. – Фригийские памятники представлены древними (до VI в. до н. э.) и новыми, уже относящимися ко времени Римской империи [3].

В последнем издании фригийских надписей (Bruxhe Cl., Lejeune M. Corpus des inscriptions paléo-phrygiennes. Vol. I–II. Paris: Editions «Recherche sur les civilisations», 1984) издателям удалось различить написания букв L и G, отличающихся только длиной левой хвосты. Цитируемая Бенвенистом форма dat. sg. теперь читается lawagtaei, что точно соответствует мик. ta-wa-ke-ta /law-agetas/ 'воевода' и по словообразованию, и по контекстуальному значению [4].

Утверждение, что «у Гомера фригийский и троянский мир совершенно подобен греческому», верно только во внешнем: оружие, колесницы, одежда, утварь. Как показала Э. Дегер-Ялкотци, существуют различия на уровне, например, семейного уклада (ср. у Приама – 50 детей, среди греческих героев подобное не встречается). Анализ позволил ей вычленить два ареала, причем троянский этнографически оказался ближе к Леванту (см.: Degger-Jalkotzy S. Homer und der Orient: das Königtum des Priamos. – «Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft. Neue Folge», 1979, Bd. 5, S. 25–31)[5].

Хеттские тексты указывают, что в городе Илионе – хетт. Viliša (гр. Φίλιος) – в XIII в. до н. э. царствовал <sup>m</sup>Alakšandus, подчинившийся хеттскому царю. Это имя, упомянутое в двух текстах, отчетливо соответствует гр. Ἀλέξανδρος (Lagoshe E. Les noms des Hittites. P.: Librairie C. Klincksieck, 1966, а также: Les noms des Hittites: supplement. – Bibliothèque CILL № 21, 1981 – «Hethitica», IV, с. 3–58)[6].

## Книга вторая (Ю. С. Степанов)

Термины индоевропейских установлений права освещены в огромной литературе, начиная с классического исследования Т. Моммзена, где вся специальная юридическая часть опирается на тонкий филологический анализ (см.: Mommsen Th. Römisches Staatsrecht. Leipzig: Verlag S. Hirzel. 1. Bd., 1871; 2. Bd., 1875). Из новой литературы в русск. перев. имеется: Бартошек М. Римское право. Понятия, термины, определения. Пер. с чешск. М.: Юридич. литерат., 1989 (все термины приводятся в латинском оригинале); Дождев Д. В. Римское архаическое наследственное право. М.: Наука, 1993 (приводятся основные тексты законов в латинском оригинале с параллельным русским переводом; детально толкуется термин «агнатное родство», agnatio, adgnatio, играющий большую роль в данной главе Э. Бенвениста).

Обратим здесь внимание лишь на связь между различными фрагментами обширной области индоевропейских социальных установлений, представляющей через связь понятий; последняя была хорошо показана Ж. Дюмезилем в серии этюдов, включенных в его книгу «Les idées romaines» (P.: Gallimard, 1969) на материале понятий лат. ius 'право', credo 'верю, доверяю', fides 'вера', augur 'авгур, жрец-птицегадатель', maiestas 'величие, святость, достоинство, авторитет', gravitas 'тяжеловесность, тягость, важность'. В более широкой перспективе см.: Myth and Law among the Indo-Europeans. Ed. by J. Puhvel. Berkeley and Los Angeles: The Univ. of California Press, 1970.

### Глава 4

с. 314. – В недавнее время М. Мейер-Брюггер подробно исследовал отражение данного корня в греческом языке (M. Meier-Brügger, \*med, KZ 1993) и обнаружил интересные соответствия не только в лексике, но и ономастике. В частности, он обратил внимание на греч. имя Μέδιωρ сокращенное от мик. me-ti-ja-po-re (dat. sg.) и κλεομήδης, которое согласно Н. Н. Казанскому точно соответствует (с иным порядком комpositивов) слав. Мьсти – славь: Medti–klewes.

Семантически слав. имя передает не идею «мести», «меры за меру», но идею взвешенного и разумного правления (греч. Μέδτωρ) или обладания славой такого качества [1].

### Книга третья (Ю. С. Степанов)

Концепты религии и общее понятие «религия» – одна из самых трудных тем истории индоевропейской культуры. Эта тема и в книге Э. Бенвениста раскрывается наименее удачно по сравнению с другими его сюжетами (см. также *Вступит. ст.* и комм. к гл. 3 кн. 1 т. I).

Проблема, возникшая в гл. 3 кн. 1 здесь расширяется: в какой мере можно считать существовавшими уже в древнюю эпоху и.-е. понятия «религия», «ритуал, обряд» и даже «бог» – в то время как отсутствуют общиндоевропейские термины для этих понятий? А. Мейе (Мейе А. Введение в сравнительное изучение индоевропейских языков. Пер. с фр. М.: Госуд. соц.-экон. изд-во, 1938, с. 400–401) считал, что отсутствие общих терминов указанного типа объясняется отсутствием соответствующих институтов. Точка зрения А. Мейе в настоящее время вызывает серьезные коррективы, см., в частности: О д р и Ж. Индоевропейский язык. Пер. с фр. – В кн.: Новое в заруб. лингвистике. Вып. XXI. Новое в соврем. индоевропеистике. Сост. Вяч. Вс. Иванов. М.: Прогресс, 1988, с. 119. «Корректировка» проходит как раз по линии обнаружения иных, «непрямых» или «неявных» способов выражения понятий, в частности, способов, указанных нами выше (см. Комм. к гл. 4, кн. 1 т. I). Однако и такая «корректировка» нуждается, в свою очередь, в уточнениях: ведь сказанное может относиться скорее к понятиям не высшего яруса. Странно было бы, например, считать, что понятие «религия» сводится к понятиям «культы» и «ритуалы» и поэтому «существует» через последние. Или – хотя этот вопрос лежит в несколько другом плане – что существует концепт «Единого Бога» на том основании, что существуют концепты многочисленных богов и божков. Для того, чтобы иметь право сделать подобное заключение, мы должны констатировать происшедшее обобщение не в сознании исследователя, а в самой исследуемой культуре. А. Мейе был совершенно прав, подчеркивая, что «нигде лексики и.-е. языков не расходятся так разительно, как в терминах, касающихся религии, вероятно, потому, что у каждого племени были свои особые культы» (указ. соч., с. 401).

Из общих работ к библиографии Э. Бенвениста следует добавить: Meillet A. La religion indo-européenne. – In: Meillet A. Linguistique historique et linguistique générale. P., 1948; De Vries J. Altgermanische Religionsgeschichte. 2. Aufl. Bd. 1, Bd. 2. Berlin, 1956–1957; Grönbach W. Kultur und Religion der Germanen. 2 Bde. 6. Aufl. Darmstadt, 1961; Eliade M. Histoire des croyances et des idées religieuses. P.: Payot. T. 1, 1976; t. 2, 1978; t. 3, 1983; имеется англ. перев.: Eliade M. A History of Religious Ideas. Chicago and London: The Univ. of Chicago Press. Vol. 1, 1978; vol. 2, 1982; vol. 3, 1985 (см. также литературу, указанную во *Вступит. ст.*). Хороший популярный обзор в свете данных языка: Havers W. Die Religion der Urindogermanen im Lichte der Sprache. – In: «Christus und die Religionen der Erde. Handbuch der Religionsgeschichte». Hrsg. von F. König. 3 Bde. Freiburg, 1951 (2. Bd., S. 697–748).

Из новых частных работ по этой теме упомянем: Oettinger N. Thor, Indra und Trita. – In: Festschrift für W. Meid. Hrsg. von K. Heller, O. Panagi, J. Tischler. Graz, 1989 (= Grazer linguistische Monographien, 4); автор высказывает ту точку зрения, что, хотя три фигуры главных богов в различных и.-е. религиях и мифологиях различны – эта мысль аналогична идее А. Мейе, см. выше, – однако имеется инвариантная, а именно, трехчастная структура, и она всюду одна и та же. Таким образом, общность и.-е. религиозных представлений, возможно, вскрывается на уровне инварианта, а не на уровне частных, «культурно-специфических» проявлений, подобно тому как это имеет место – когда они сравниваются – в обозначениях домашних животных и в обозначениях родства людей и в структуре грамматических родов (см. комм. к гл. 1, 2 кн. 1 т. I).

Из других работ: Watkins C. 'God'; Budnyckyj J. B. Slavic terms for 'god'; Goegginger W. H. Das Werden des i.-e. Gottesbegriffes. – In: Antiquitates indogermanicae. Studien zur indogermanischen Altertumskunde und zur Sprach- und Kulturgeschichte der indogermanischen Völker. Gedenkschrift für Herm. Güntert. Hrsg. von M. Mayrhofer, W. Meid, B. Schlerath, R. Schmitt. Innsbruck, Innsbrucker Beiträge zur Kulturgeschichte, 1974; Топоров В. Н. Об одном архаичном индоевропейском элементе в древнерусской духовной культуре – \*svet-. – В кн.: Языки культуры и проблемы переводимости. М.: Наука, 1987; Maziulis V. Deivas «Gott-dievas». – In: Maziulis V. Prusu kalbos etimologinis zodynas. T. 1, A–H. Vilnius: Mokslo, 1988, p. 191 ff.

## БИБЛИОГРАФИЯ

Входные данные в Библиографии приведены в форме, указанной Бенвенистом в оригинале книги.

*Anthologia lyrica graeca* 1925 — *Anthologia lyrica graeca*. Ed. E. Diel. Vol. 1—2. Lipsiae: Teubner, 1925.

*Bartolomae* 1961 — *Bartolomae* Ch. *Altiranisches Wörterbuch*. Strasbourg, 1904 (перизд.: Berlin: De Gruyter, 1961).

*Baxter, Johnson* 1934 — см. изд.: *Baxter J.H., Johnson Ch. Mediaeval Latin Word-list. From British and Irish sources*. London: Oxford Univ. press, 1947.

*Benveniste* 1932 — *Benveniste E. Le nom de l'esclave à Rome*. — «*Revue des études latines*», 1932, 10.

*Benveniste* 1932a — *Benveniste E. Sur le consonantisme hittite*. — BSL, 1932, 33.

*Benveniste* 1936 — *Benveniste E. Liber et liberi*. — «*Revue des études latines*», 1936, 14.

*Benveniste* 1937 — *Benveniste E. [Procès-verbaux, p.X, philos]*. — BSL, 1937, 38.

*Benveniste* 1938 — *Benveniste E. [Communication]: Compte-rendu des séances de la Société des études latines. Séance du 14 Mai 1938*. — «*Revue des études latines*», 1938, 16.

*Benveniste* 1948 — *Benveniste E. L'expression du serment dans la Grèce ancienne*. — «*Revue d'histoire des religions*», 1948, 136—137.

*Benveniste* 1948a — *Benveniste E. Noms d'agent et noms d'action en indo-européen*. Paris: Adrien-Maisonneuve, 1948.

*Benveniste* 1949 — *Benveniste E. Le système sublogique des prépositions en latin*. — «*Travaux du Cercle linguistique de Copenhague*», vol. 5: *Recherches structurales*, 1949 [перепеч. в: *Benveniste E. Problèmes de linguistique générale*. Paris: Gallimard, 1966].

*Benveniste* 1949a — *Benveniste E. Noms d'animaux en indo-européen*. — BSL, 1949, 45.

*Benveniste* 1951 — *Benveniste E. Don et échange dans le vocabulaire indo-européen*. — *L'Année sociologique*. Paris: PUF, 3-e série, 1951, 11 [перепеч. в: *Benveniste* 1966].

*Benveniste* 1951 — *Benveniste E. Sur l'histoire du mot latin negotium*. — «*Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*», 1951, 20, 1—2.

*Benveniste* 1954 — *Benveniste E. Problèmes sémantique de la reconstruction*. — «*Word*», 1954, 10, 2—3 (перепеч. в: *Benveniste* 1966).

*Benveniste* 1954a — *Benveniste E. La phrase nominale*. — BSL, 1954, 50, 1.

*Benveniste* 1955 — *Benveniste E. Le nom celtique du fer*. — *Celtica* III, 1955.

*Benveniste* 1955a — *Benveniste E. Homophonie radicales en indo-européen*. — BSL, 1955, 51, 1.

*Benveniste* 1960 — *Benveniste E. Profanus et profanare*. — In: *Hommage à G. Dumézil*. Bruxelles: Latomus, 1960 (Collection Latomus, 45).

*Benveniste* 1962 — *Benveniste E. Hittite et indo-européen. Etudes comparatives*. Paris: Maisonneuve, 1962.

*Benveniste* 1963 — см. *Hommage* 1963.

*Benveniste* 1965 — *Benveniste E. Termes de parenté dans les langues indo-européennes*. — «*L'Homme*», 1965, 5, 3—4.

*Benveniste* 1966 — *Benveniste E. Problèmes de linguistique générale*. Paris: Gallimard, 1966. (русск. перев. Бенвенист Э. *Общая лингвистика*. М.: Прогресс, 1974, 148—155).

*Benveniste* 1970 — *Benveniste E. Les valeurs économiques dans le vocabulaire indo-européen*. — In: «*Indo-European and Indo-Europeans*». Papers presented at the 3rd Indo-European conference at the Univ. of Pennsylvania. Ed. by George Carona. Philadelphia, 1970.

*Benveniste* 1978 — *Benveniste E. (polis — polites)*. — In: *Mélanges offerts à C. Lévi-Strauss à l'occasion de son 70-e anniversaire de naissance*. Ottawa, 1978 («*Anthropologica*», vol. 20, 1—2).

Bertin 1967 — Bertin J. Sémiologie graphique. Les diagrammes. Les réseaux. Les cartes. Paris—La Haye: Mouton, Paris: Gauthier—Villars, 1967.

Bloch 1963 — Bloch R. Les prodiges dans l'antiquité classique (Grèce, Etrurie et Rome). Paris: Presses Univ. de France, 1963.

Bollack 1958 — Bollack J. Styx et serments. — «Revue des études grecques», 1958, 71.

Cahen 1921 — Cahen M. Etudes sur le vocabulaire religieux du vieux-scandinave. La libation. Paris: Champion, 1921.

Celtica III 1955 — см. Benveniste 1955

Chantraine, Masson 1954 — Chantraine P., Masson O. Sur quelques termes du vocabulaire religieux des Grecs: la valeur du mot *ἄγος* et de ses dérivés. — In: Sprachgeschichte und Wortbedeutung. Festschrift A. Debrunner. Bern: Francke, 1954.

Cook — 1941 — см. изд.: Cook A. B. Zeus. A study in ancient religion. Vol. 1—3. Cambridge: The Univ. press, 1914—1940.

Cook 1919 — Cook A. B. Who was the wife of Zeus? — The classical review (Series 1), 1919, 19.

Coornaert 1948 — Coornaert E. Les ghildes médiévales (V-e — XIV-e siècles). Definition. Evolution. — «Revue historique», 1948, 199.

Delbrück 1890 — см. изд.: Delbrück B. Die indogermanischen Verwandtschaftsnamen. Ein Beitrag zur vergleichenden Altertumskunde. Leipzig: Hirzel, 1889 (Abhandlungen der philologisch-historischen Klasse der Sächsischen Gesellschaft der Wiss., Bd. 2, n 5).

Duchesne-Guillemin 1938 — Duchesne-Guillemin J. Gr. *ἱερός*—skr. *īṣirá-*. — In: Mélanges Emile Boisacq. 1. Bruxelles: Secrétariat des éditions de l'Inst., 1938.

Dumézil 1941 — Dumézil G. Servius et la fortune. Essai sur la fonction sociale de louange et de blâme et sur les éléments indo-européens du cens romain. Paris: Gallimard, 1941.

Dumézil 1949 — Dumézil G. Le troisième souverain, essai sur le dieu indo-iranien Aryaman et sur la formation de l'histoire mythique de l'Irlande. — In: «Les Dieux et les Hommes», vol. 3. Paris: G.-P. Maisonneuve, 1949.

Dumézil 1958 — см. изд.: Dumézil G. L'idéologie tripartite des Indo-Européens. Bruxelles: Berchem, 1958 (Collection Latomus, vol. 31).

Dumézil 1966 — Dumézil G. La religion romaine archaïque. Paris: Payot, 1966 (2 ed., rev. et corr., 1987; англ. пер.: Dumézil G. Archaic roman religion. Chicago; London: Univ. of Chicago Press, 1970).

Ernout, Meillet 1915 — см. изд.: Ernout A., Meillet A. Dictionnaire étymologique de la langue latine. Paris: Klincksieck, 1939 (4 ed. 1979).

Fowler 1908 — Fowler W. The latin history of the word *religio*. — In: Transactions of the 3rd International Congress for the history of religions. Vol. 2. Oxford, 1908.

Frisk 1954—1969 — Frisk H. Griechisches etymologisches Wörterbuch. Lfg. 1—20. Heidelberg: Winter, 1954—1969.

Gernet 1937 — Gernet L. *Paricidas*. — Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes. 3-e série. 1937, 11 (63).

Glötz 1904 — Glötz G. La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce. Paris: Hachette, 1904.

Granet 1929 — Granet M. Civilisation chinoise. La vie publique et la vie privée. Paris: La Renaissance du livre, 1929.

Greindl 1938 — Greindl M. *Κλέος Κῶδος Εὐχος Τιμή Φάτις Δόξα* Eine bedeutungsgeschichtliche Untersuchung des epischen und lyrischen Sprachgebrauchs. Lengerich i.W.: Lengericher Handelsdr., 1938 (Diss.).

Hall 1962 — Hall J.R.C. A concise Anglo-Saxon dictionary. 4th ed. with a suppl. by H.D. Meritt. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1962.

Heinze 1908 — Heinze R. *Supplicium*. — Archiv für lateinische Lexikographie und Grammatik, 1908, 15 (перепеч. отд. книгой: Hildesheim: G. Olms, 1965).

Hennig 1944 — Hennig W.-G. *Bráhmaṇ*. — In: Transactions of the Philological Society, 1944. London: D. Nutt (A. Berry), 1945.

Hermann 1918 — Hermann E. Sachliches und Sprachliches zur indogermanischen Grossfamilie. — Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Phil.-hist. Klasse. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1918.

Herten 1934 — Herten J.C.A. van. *Ἐρησκεία Ἐνλάβεια Ἰκέτις*.

Bijdrage tot de kennis der religieuze terminologie in het Grieksch. Amsterdam, 1934 (Diss.).

Hiersche 1958 — Hiersche R. Note additionnelle relative à l'étymologie d' *ὄρκος* et *ὀμνύναι*. — «Revue des études grecques», 1958, 71.

Hofmann 1938 — см. Walde, Hofmann 1938.

Hofmann 1949—1950 Hofmann J. B. Etymologisches Wörterbuch des Griechischen, vol. 1—2. München: Oldenburg, 1949—1950.

Homage 1963 — Homage à Pedro Bosch-Gimpera. Mexico, 1963.

Hommages à G. Dumézil 1960 — см. Benveniste 1960.

Hubert 1932 — Hubert H. Les celtes depuis l'époque de la Tène et la civilisation celtique. Paris: La Renaissance du livre, 1932.

- Hubert, Mauss 1968 — Hubert H., Mauss M. Essai sur la nature et les fonctions du sacrifice. — In: Mauss M. Oeuvres, t.1. Paris: Edition de Minuit, 1968.
- Ivens 1918 — Ivens W.G. Dictionary and grammar of the language of Sa'a and Ulawa, Solomon Islands. Washington, 1918 [Carnegie insr. of Washington Publication, n 253].
- Kobbert 1914 — Kobbert M. Religio. — In: Paulys Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft. Neue Bearb. 2. Reihe, 1 Hbd. Ra bis Ryton. Stuttgart: J.B.Metzlerische Verlagsbuchhandlung, 1914.
- Köhler 1948 — Köhler H.-W. *Śrad-dhā* in der vedischen und altbuddhistischen Literatur. Göttingen, 1948 (Diss).
- Kretschmer 1910 — Kretschmer P. Die griechische Benennung des Bruders. — «Glotta», 1910, 2.
- Kretschmer 1920 — Kretschmer P. Lat. *quirites* und *quiritare*. — «Glotta», 1920, 10.
- Kretschmer 1927 — Kretschmer P. Griech. *φίλος*. — «Indogermanische Forschungen», 1927, 45, 3.
- Kurath 1952 — Kurath H. (ed.). Middle English dictionary. Ann Arbor (Mich.): Univ. of Michigan Press; London: Oxford Univ. Press, 1952.
- Lambertz 1914 — Lambertz M. Zur Ausbreitung des Supernomen oder Signum im römischen Reiche (Teil II): 1. Doppelnamen in Ägypten. 2. Doppelnamen in Syrien und Kleinasien. — «Glotta», 1914, 5.
- Laroché 1949 — Laroché M.E. Histoire de la racine *nem-* en grec ancien. S.l., 1949.
- Lejeune 1957 — Lejeune M. Notes de linguistique italique. — «Revue des études latines», 1957, 35.
- Leumann 1958 — Leumann M. Homerische Wörter. Basel: Reinhard, 1950.
- Liddell, Scott 1940 — Liddell H.G., Scott R. A Greek—English lexicon, vol. 1—2. Oxford: Clarendon Press, 1940.
- Link 1910 — Link W. De vocis *sanctus* usu pagano quaestiones selectae. Königsberg: Hartung, 1910 (Diss.).
- Lincomies 1931 — Lincomies E. *Superstitio*. — «Arctos. Acta historica, philologica, philosophica fennica», 1931, 2, 2—4.
- Loewe 1923 — Loewe R. Die indogermanische Vokativbetonung (Schluss). — «Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung», 1923, 51.
- Lommel 1914 — Lommel H. Klein- und Grossvieh. — «Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung», 1914, 46.
- Loth 1922 — Loth J. Le sens de *nepos* dans deux inscriptions latines de l'île de Bretagne. — In: Académie des inscriptions et belles-lettres. Comptes rendus des séances de l'année 1922 (juillet—août). Paris: A.Picard, 1922.
- Margadant 1930 — Margadant S.W.F. *Superstitio*. — «Indogermanische Forschungen», 1930, 48, 3.
- Mauss 1921 — Mauss M. Une forme ancienne de contrat chez des Thraces. — «Revue des études grecques», 1921, 34.
- Mauss 1924 — Mauss M. Essai sur le Don, forme archaïque de l'échange. — «L'Année sociologique», 1924.
- Meillet 1902—1905 — Meillet A. Etudes sur l'étymologie et le vocabulaire du vieux-slave. Paris: Bouillon, 1902—1905.
- Meillet 1907 — Meillet A. Le dieu indo-iranien Mitra. — «Journal Asiatique». 2-e série. 1907, 10, 3.
- Meillet 1908 — Meillet A. Notes sur quelques faits gotiques. — «Mémoires de la Société de linguistique de Paris», 1908, 15, 2.
- Meillet 1911 — Meillet A. Sur le suffixe indo-européen *\*-nes*. — «Mémoires de la Société de linguistique de Paris», 1908—1909, 15.
- Meillet 1915. — Meillet A. A propos de *v-irl. noib*. — Zeitschrift für celtische Philologie, 1915, 10.
- Meillet 1919 — Meillet A. Latin *sancio*, *sacer* et grec *ἄσχομαι*, *ἄγνός*. — BSL, 1919, 21, 2.
- Meillet 1920 — Meillet A. Le nom du «fils». — «Mémoires de la Société de linguistique de Paris», 1920, 21, 1.
- Meillet 1921 — Meillet A. Linguistique historique et linguistique générale, 1. Paris: Champion, 1921.
- Meillet 1922 — Meillet A. Traitement de *s* suivie de consonne: Lat. *crēdō* et *fidēs*. — «Mémoires de la Société de linguistique de Paris», 1922, 17, 5.
- Metzger 1965 — Metzger F. Germ. *frijōnd* — 'Verwandte'. — «Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung», 1965, 79, 1.
- Müller-Graupa 1930 — Müller-Graupa E. Primitiae II. — «Glotta», 1930, 19.
- Osthoff 1901 — Osthoff H. Etymologische parerga. Leipzig: Hirzel, 1901.
- Osthoff 1906 — Osthoff H. Griechische und lateinische Wortdeutungen. — «Indogermanische Forschungen», 1906, 19.
- Otto 1909, 1911 — Otto W. *Religio* und *Superstitio*. — «Archiv für Religionswissenschaft», 1909, 12; 1911, 14.
- Pagliari 1953 — см. изд.: Pagliari A. Nuovi saggi di critica semantica. Messina-Firenze: D'Anna, 1956.

*Religio* — см. *Kobbert M.*

Renou 1957 — Renou L. Etudes védiques et paninéennes, vol. 3. Paris: De Boccard, 1957.

Renou 1958 — Renou L. Etudes védiques et paninéennes, vol. 4. Paris: De Boccard, 1958.

Renou 1961 — Renou L. Etudes védiques et paninéennes, vol. 9. Paris: De Boccard, 1961.

Robert 1938 — Robert L. Etudes épigraphiques et philologiques. Paris: Champion, 1938.

Rönnow 1932 — Rönnow K. Ved. *kratu-*. Eine wortgeschichtliche Untersuchung. — «Le Monde Oriental», 1932, 26.

Rosén 1967 — Rosén H.B. Strukturalgrammatische Beiträge zum Verständnis Homers. Amsterdam, 1967.

Schulze 1892 — Schulze W. Quaestiones epicae. Guterslohae: C. Bertelsmann, 1892.

Schwyzler 1927 — Schwyzler E. Etymologisch-Kulturgeschichtliches. — «Indogermanische Forschungen», 1927, 45, 3.

Schwyzler 1939 — Schwyzler E. Griechische Grammatik, I. München: Beck, 1939.

Senart 1927 — Senart E. Les castes dans l'Inde. Les faits et le système. Paris: Geuthner, 1927 (англ. пер.: Senart E. Caste in India. The facts and the system. London: Methuen, 1930).

Specht 1938 — Specht F. Lat. *pinsui*. — «Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung», 1938, 65.

Thieme 1938 — Thieme P. Der Fremdling im Rgveda. Eine Studie über die Bedeutung der Worte *Ary*, *Arya*, *Aryaman* und *Arya*. Leipzig: Brockhaus, 1938.

Thieme 1957 — Thieme P. Mitra und Aryaman. Haven: Yale Univ. press, 1957.

Vendryes 1918 — Vendryes J. Les correspondances de vocabulaire entre l'indo-iranien et italo-celtique. — «Mémoires de la Société de Linguistique de Paris», 1918, 20.

Vinski 1938 — Vinski Z. Die südslavische Grossfamilie in ihrer Beziehung zum asiatischen Grossraum. Ein ethnologischer Beitrag zur Untersuchung des vaterrechtlichen-grossfamilialen Kulturkreises. Zagreb, 1938.

Wackernagel 1916 — см. изд.: Wackernagel J. Über einige lateinische und griechische Ableitungen aus den Verwandtschaftswörtern. — In: Festgabe für A. Kaegi. Frauenfeld, 1919 (перепеч. в: Wackernagel J. Kleine Schriften. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1953).

Wackernagel 1930 — Wackernagel J. (Рец. на:) Meylan P. L'étymologie du mot *parricide* à travers la formule 'parricidas esto' de la loi romaine. Lausanne: F. Rouge & Cie. 1928. — «Gnomon», 1930, 6 (перепеч. в.: Wackernagel 1953).

Walde, Hoffmann 1938 — Walde A., Hoffmann J.B. Lateinisches etymologisches Wörterbuch. 3. Aufl., Bd. 1—2, Heidelberg: Winter. 1938.

Williger 1922 — Williger E. Hagios. Untersuchungen zur Terminologie des Heiligen in den hellenisch-hellenistischen Religionen. Giessen: Topelmann, 1922.

## ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

В основе данного указателя лежит индекс, включенный в оригинал Э. Бенвениста. Отражены также основные понятия Вступительной статьи.

### АБСТРАКЦИЯ

- как метод компаративистики 315  
см. также СОПОЛОЖЕНИЕ

### АГНАТНЫЙ

= система родства 158, 163  
= значение 159

### АЛЛОТЕКСТЫ 18

### АПОФОНΙΑ 135

### АРБИТР - см. СУДЬЯ-АРБИТР

### АРМИЯ 89, 90; 201

= мертвых (у германцев) -  
то же, что «ВОЙСКО МЕРТВЕЦОВ» (см.)

### АФФЕКТИВНЫЙ

= значение/значимость 215; 227-228  
= окраска 222; 226  
= отношения 227  
= слова 169  
= термин 221; 227

### БАСИЛЕЙ - см. ЦАРЬ

### БЕЗВОЗМЕЗДНОСТЬ 141 сл.

### БЕЗОПАСНОСТЬ

- жертвоприношение во имя безопасности  
(греч. *sponde*)  
360 сл.  
= юридическая в Риме (*re-spondeo*) 363-364

### БЛАГОДАТЬ (лат. *gratia*)

- как источник понятия «безвозмездность»  
141 сл.

### БОГ

- гипотеза об этимологии 320, 324  
- обозначение в и.-е. как «светозарный, небесный» 343

см. также ЧЕЛОВЕК (как «земной»)

### БОЖЕСТВЕННОЕ ПРАВО 319 сл.; 323

### «БОЛЬШАЯ СЕМЬЯ» 144, 146

- ее распад 163; 205

### БРАК

- отсутствие и.-е. термина 164  
- асимметрия терминологии, относящейся к мужчине и женщине 164 сл.  
= Зевса и Геры 153-154  
= между двоюродным братом и сестрой 158 сл.; 172  
(син.: КРОССКУЗЕННЫЙ БРАК (см.))

### БРАТ

- как член фратрии 149-150  
- различные обозначения в гр. 153-155; 186

см. также ЕДИНОКРОВНЫЙ БРАТ

### БРАТЬ 79 сл.

- как жест 70, 73  
- «получать свою часть» 70-71  
- «покупать» 73  
см. также ДАВАТЬ

### БАНАКТ - см. ЦАРЬ

### «ВЕРА», «ВЕРИТЬ»

- как христианский концепт 20, 21, 22

### ВЗАИМНОСТЬ 133-134

- \**mei*- 80 сл.  
- *fides* 92 сл.  
- \**kred*- 125 сл.  
- значение взаимности 221; 226

### ВИДЕТЬ

- как «ведать»: свидетель клятвы в Греции  
341-342  
см. также СВИДЕТЕЛЬ, СУДЬЯ-АРБИТР

### ВЛАСТЬ

- как акт творения (лат. *auctoritas*) 329-330  
см. также ЦАРСКАЯ ВЛАСТЬ

### ВОИНЫ

= в Индии и в Иране 191  
«ВОЙСКО МЕРТВЕЦОВ» 90; 202

### ВОЗВРАТНОСТЬ 218

### ВОЗЛИЯНИЕ 360 сл.

- греч. *sponde* (жертвоприношение ради безопасности) 360 сл.  
- греч. *loibe* ('капельная жертва') 364 сл.  
- и.-е. \**gheu*- 'лить (в огонь)' 368-369

### «ВОЗНАГРАЖДЕНИЕ» (лат. *merx*) 123

### ВНУК 146

- неразличение с «племянником» 161 сл.; 182  
- [обновление обозначения] 161-162; 181 сл.

### ВРАГ (лат. *hostis*) 77 сл.; 237

см. также ДРУГ, ЧУЖЕСТРАНЕЦ

### ГАНЗА 68-69

### ГЕТЕРОСТАТМИЧЕСКИЕ ОТНОШЕНИЯ (в терминах родства)

- vs. гомостатмические 178, 180

### ГИЛЬДИЯ 64-67

### «ГОВОРИТЬ»

- «показывать словом» (и.-е. \**deik*-) 303 сл.  
- «властно утверждать» (лат. *censeo*) 326, 327  
- лат. *aiō* 391-393  
= и делать (слово и действие) 307; 380, 381

ГОЛОВА 265-265; 268  
ГОМОСТАТИЧЕСКИЕ ОТНОШЕНИЯ (в терминах родства)  
- vs. гетеростатические 178, 180  
ГОРОД  
- как политический термин в Греции и Риме 239-240  
см. также ПОЛИС  
ГОСТЕПРИИМСТВО 63-64; 74 сл.  
- и обмен 78 сл.; 81-82, 83  
- и «дружба» (гомер. philos) 224 сл.  
ГРАЖДАНИН - см. СОГРАЖДАНИН  
ДАВАТЬ  
- и брать 70 сл.  
- как «наделять» 71; 80-81  
ДАР  
- и обмен 61 сл.  
ДВЕРЬ  
- как граница двух миров 207-208  
ДВОЮРОДНЫЙ БРАТ 161  
ДЕВЕРЬ 172  
ДЕД/ДЕДУШКА 146  
- и дядя по матери 156 сл.  
- описательные термины в греч. 182  
ДЕЛЕНИЕ ОБЩЕСТВА (син.: СОЦИАЛЬНОЕ ЧЛЕНЕНИЕ) 196 сл.  
- сохранение его в Иране 197  
- изменение:  
- в Индии 197  
- в Греции 197; 205-206; 209-210  
- в Риме 197, 205-206  
- перенос одного термина на другой и скальзывание к обозначению материальных объектов 206  
см. также ДОМ, РОД, СЕМЬЯ, СТРАНА, ТРИБА  
ДЕЛО, ЗАНЯТИЕ - см. ТОРГОВЛЯ  
ДЕНОТАЦИЯ  
- vs. сигнификация 87  
ДЕНЬГИ 54 сл.  
ДЕРЕВНЯ  
- новый смысл слова «род» 205  
ДЕРЕВО 85, 86, 87  
- и середина 15 сл.  
см. также «МИРОВОЕ ДЕРЕВО»  
ДЕСАКРАЛИЗАЦИЯ 355  
ДЕТИ (законные)  
- как «свободные» 214  
ДОВЕРИЕ  
- и вера 124 сл.  
см. также КРЕДИТ ДОВЕРИЯ, ЛИЧНАЯ ПРЕДАННОСТЬ  
ДОГОВОР  
- и «дружба» 81-82  
- заключение договора 224, 225э  
ДОЛГ 130 сл.  
- термин в готском 136  
ДОМ 195 сл.  
- как социальная единица 199, 203; 221  
- как «внутреннее пространство» - см. «ДОМА»  
см. также СЕМЬЯ  
«ДОМА» (лат. domi)  
- vs. foris 199, 203, 206-207, 208  
«ДРЕВО ЖИЗНИ» - см. «МИРОВОЕ ДЕРЕВО»

ДРУГ 215, 220  
- как philos 220-222, 222 сл.  
- скр. ari 241 сл.  
см. также ВРАГ  
ДРУЖБА (= дружеские отношения) 88, 90; 221  
см. также ДРУГ  
= и договор 81-82  
ДУБ (drus) 85, 86, 87  
«ДУМАТЬ» - см. «СУДИТЬ, ПОЛАГАТЬ»  
ДЯДЯ ПО МАТЕРИ(НСКОЙ) ЛИНИИ (син. БРАТ МАТЕРИ) 145  
= и дедушка 156 сл.  
- обновление обозначения 159-160; 177; 179  
- деривация 184 сл.  
ДЯДЯ ПО ОТЦУ/ОТЦОВСКОЙ ЛИНИИ (син. БРАТ ОТЦА) 159; 177; 179  
ЕДИНОКРОВНЫЙ БРАТ 149-150  
ЖЕНА 164 сл.  
ЖЕНЩИНА 145-146; 153  
см. также БРАК, СУПРУГА  
ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ 368 сл.  
- возлияние жидкостью как жертвоприношение 360 сл.  
- «заклание» 368-369  
- роскошная ритуальная трапеза 370-371  
- «продымление» как ритуал очищения 371-372  
- lustratio в Риме 372-373  
см. также ПРЕСТИЖНАЯ ТРАТА, ВОЗЛИЯНИЕ, СВЯЩЕННОЕ, ОБЕТ  
ЖРЕЦ  
- инд. и иран. термины 188 сл.; 250  
ЗАДРУГА 153  
«ЗАКЛАННИЕ» - см. ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ ЗАКОН  
- как установление божественного происхождения, определяющее семейное право 300 сл.  
ЗАРАБОТНАЯ ПЛАТА 119 сл.  
ЗНАТЬ  
- определение через обычай fosterage (см.) 292 сл.  
- царь как «знатный, благородный» в герм. 292 сл.  
ЗНАК - см. ПРЕДСКАЗАНИЕ  
ЗНАЧЕНИЕ=СИГНИФИКАТ (signification) (син. СИГНИФИКАЦИЯ) 28,  
ЗЯТЬ (греч. gambros) 332  
«ИЗНУТРИ - СНАРУЖИ»  
- см. ВРАГ, ДВЕРЬ, «ДОМА», ДРУГ, ПОЛЕ, РАБ, ЧУЖЕСТРАНЕЦ  
ИЗРЕЧЕНИЕ  
- как составляющая «права» 308  
ИНДОЕВРОПЕЙСКИЙ  
- определение термина 26  
ИНСТИТУТ  
- определение термина 27  
ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ ОПЕРАЦИЯ 304  
- см. также «СУДИТЬ, ПОЛАГАТЬ»  
КЛАССЫ (по видам деятельности)  
- см. ВОИНЫ, ЗЕМЛЕДЕЛЬЦЫ, ЖРЕЦЫ, ремесленники; ТРОЙНОЕ ДЕЛЕНИЕ СОЦИАЛЬНЫХ ФУНКЦИЙ

КВЕСТОР 331 сл.

КЛИШЕ 296

КЛЯСТЬСЯ

- см. КЛЯТВА

КЛЯТВА 380

- отсутствие общего и.-е. термина 336

- связь со способом присягания 308 сл.

= в Риме 306 сл.

= в Греции 336 сл.

= как ордалия (см.)

= связь со значением «брать, хватать» 338

см. также ЛОЖНАЯ КЛЯТВА, ОБЕТ

КОМПАНЬОН

- член узкого братства (лат. sodalis) 216, 218

КОРОЛЕВА 36

КРЕДИТ ДОВЕРИЯ

- как значение лат. fides 92-93

КРОССКУЗЕННЫЙ БРАК 145

КУЛЬТУРНЫЕ КОНТАКТЫ 14

«КУЛЬТУРНЫЕ КОНЦЕПТЫ» 18

КУРИЯ 176

КУПЛЯ

- «покупать» и «продавать» 96 сл.

= и выкуп 99 сл.

см. также ПОКУПКА

«КУЛЬТУРНЫЙ ТЕКСТ» 19

ЛИЧНОЕ И ДВИЖИМОЕ ИМУЩЕСТВО (лат. resculium) 54, 56

ЛИЧНАЯ ПРЕДАННОСТЬ 84 сл.

- как преданность вождю 90

ЛОЖНАЯ КЛЯТВА

- гр. epiorkos 339-341

«ЛЮДИ»

- как значение этнонима 242

см. также ЧЕЛОВЕК

МАГИЧЕСКАЯ ВЛАСТЬ 277 сл.

МАТРОНИМ 145

МАЧЕХА (греч. metruia) 177, 179

МАТЬ

- два термина 148-149

- деривация (иная, чем у «отец») 183 сл.

МЕРА

- как установленное правило 313 сл.

- как обозначение:

- права (в оск. и ирл.) 313-314

- медицины (в лат. и ирл.) 314

- концепта «править» 315

- мысли, замысла (греч., лат., арм., гот.) 314

«МИРОВОЕ ДЕРЕВО» (син.: «ДРЕВО ЖИЗНИ») 16 сл.

МОЛВА, СЛУХИ 322; 392

МОЛИТВА = МОЛЬБА 381 сл.

- как словесное действие, исключающее материальные средства 333 сл., 335

- лат. \*prēx 331 сл.; 381-382

- лат. supplex 384-385

- греч. lite 382-384

МОЛИТЬ (лат. supplicare) 384 сл.

МОТИВ 19, 20

НАРОД

- в основе значения - концепт «рост» 213-214

= и территориальные/социальные единицы 238 сл.

- греч. demos vs. laos 295 сл.

НАСЛЕДСТВО, НАСЛЕДНИК 71-72

«НАЦИЯ» 237

ОБЕТ 374 сл.

= как форма «жертвоприношения» 369-370

- двойное значение: обещание и исполнение обещания 375 сл.

- в Риме, как «посвящение» 376

- греч. eukhesthai 375 сл.

см. также СЛОВО, КЛЯТВА

ОБМЕН

= и дар 61 сл.

= и гостеприимство 79, 81-82

= и официальная должность 80

= и договор 81

= и ссуда, заем 82; 133-134

ОБРАТНАЯ МЕТАФОРА 265

ОБЩЕСТВО

- определение в вост. и.-е. как «царство» 249

см. также НАРОД

ОБОЗНАЧЕНИЕ (вещи) (designation) (син. ДЕСИГНАЦИЯ) 28

ОВЦА 45 сл.; 59

ОМОФОНИЯ 204

ОРДАЛИЯ 308; 336

см. также КЛЯТВА

ОТЕЦ

- два термина 147-148

- деривация 183 сл.

«ОТЕЦ=КОРМИЛЕЦ» 148

«ОТДАВАТЬ»

- дочь жениху 165

ОТЧИМ (греч. patruios) 177, 179

ОЦЕНИВАТЬ

- как функция судьи-арбитра 312

ОЦЕНКА

- посредством счета 111 сл.

ПЛЕМЯННИК 144-146; 160 сл.

- или двоюродный брат 177-178

- или внук 161; 182

= и племянница (новые термины в греч.) 182

ПЛЕННЫЙ 233-234

ПЛУГ 13 сл.

«ПОКАЗЫВАТЬ»

= словом - см. ГОВОРИТЬ

ПОКУПКА 73; 104

см. также КУПЛЯ

«ПОЛЕ»

- в значении «снаружи» в противоп. «ДОМА» (см.) 208

ПОЛИС 206

- см. также ГОРОД

ПОРЯДОК

- как антигега хаоса, ключевое понятие в и.-е. 299-300, 302

см. также ЗАКОН

«ПОСВЯЩЕНИЕ» (фр. devotion) 127-128; 310; 339

см. также КЛЯТВА, ОБЕТ

ПОТЛАЧ 76, 78

см. также ПРЕСТИЖНАЯ ТРАТА

ПОЦЕЛУЙ (греч. philema)

- как знак взаимного расположения 223, 226

ПОЧЕСТИ - см. ЧЕСТЬ

**ПОЭТ**

- как «дающий жизнь» 267

**ПРАВО**

- отсутствие единого термина в и.-е. 299.

- лат. jus 306-307, 308; 317-318

= и справедливость 318

- themis и dike - семейное и межсемейное родовое право 301-302

см. также **БОЖЕСТВЕННОЕ ПРАВО, ЗАКОН, МЕРА, ПОРЯДОК, РЕЧЬ, ФОРМУЛА**

**ПРАВОСУДИЕ 305****ПРЕДСКАЗАНИЕ 388 сл.**

- обилие терминов в лат. и их смешение 388

- как «истинный знак» 389

- как предостережение в виде сверхъестественного предмета (лат. monstrum) 389

**ПРЕСТИЖНАЯ ТРАТА 67-68; 370-371**

см. также **ПОТЛАЧ**

**ПРИЗНАТЕЛЬНОСТЬ**

- и безвозмездность 141 сл.

**«ПРИЧАЩЕНИЕ ЕДОЙ» 66****ПРОДАЖА 100 сл.**

= как приношение (в жертву) 101

= как «перевозка» 102

= и купля/покупка 103 сл.

**ПРОИЗВОДИТЕЛЬ 35 сл.****ПРОРОЧЕСКИЙ**

- дар 267

- слово 267

**ПРОФАННЫЙ 348, 349**

- греч. hosios 353 сл.

**ПРОЦЕНТЫ**

- ссуда под проценты 135

**РАБ**

- отрицательное определение понятия 233

- как «пленный на войне» 233, 234

- название как заимствование 234 сл.

- vs. свободный человек 212, 214, 216

- см. также **СЛУГА**

**«РАБСКИЙ ДЕНЬ» (doulion hemar) 234****РАСТИТЕЛЬНАЯ МЕТАФОРА 214****РЕКОНСТРУКЦИЯ**

= значения и.-е. корней 315 сл.

**REX - см. ЦАРЬ****РЕЛИГИЯ 394 сл.**

- отсутствие общего и.-е. слова 394

= как «соблюдение» (ион. threskeia) 395 сл.

- лат. religio 396 сл.

= как «обязательство» в христианскую эпоху 398

= как антитеза суеверию (см.) 402

**РЕМЕСЛЕННИК**

- в Иране 192

- в Греции 196-197

**РЕЧЕВОЙ АКТ (акт речи) 322; 326; 374; 380****РЕЧЬ - см. СЛОВО, РЕЧЬ****РОД**

- как «группа домов, деревня» 205

**РОДСТВО**

- по отцовской линии 144

- по материнской линии 145; 152 сл.

**РОСА**

- как оплодотворяющая влага 37

**РОСТ**

- как основа значения слова «люди» 213

- как основа понятия «свободный человек» 213-214

- как основа значения слова «дети» 214  
**«РЫНОК ДУРАКОВ» 81**

**«САМ, СЕБЯ» 218-219**

см. также **ТОЖДЕСТВО ЛИЦА**

**САМЕЦ 35 сл.****САМКА 36, 37****СВАТ (русск.) 217****СВИДЕТЕЛЬ**

- незримый свидетель как судья 311-312

- очевидец клятвы («тот, кто видел» в Греции vs. «тот, кто слышал» в Риме) 341-342

- лат. superstes 400

**СВИНЬЯ 38 сл.****СВОБОДНЫЙ (человек) 212 сл.**

- как «относящийся к росту» 213

- как относящийся к одной группе «друзей» 215 сл.

**«СВОЙ» 217**

см. также **«САМ, СЕБЯ»**

**СВОЙСТВЕННИК 146; 332****СВОЙСТВО 218****СВОЯК (русск.) 217****СВОЯЧЕННИЦА**

- сестра мужа 217

- жены братьев между собой 172

**СВЕКР 170-171, 172****СВЕКРОВЬ 170-171****СВЯЩЕННОЕ 343 сл.**

- два аспекта «священного», выраженные разными словами 346-347

- происхождение значения из «изобилующая, плодородная сила» в иран. 344 сл.; 358

- «физическая целостность» и «посвященность богу» в герм. 346-347

= в лат. 347-350

= в греч. 350 сл.; 353 сл.

см. также **ПРОФАННЫЙ, ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ**

**СЕСТРА**

- как существо женского пола, входящее в социальную подгруппу swe 150 сл.

- связь с другой «половиной» экзогамной семьи 217

- греч. adelphe как новое обозначение 150

**СДАЧА ВНАЕМ 114 сл.**

- два различных глагола в лат. 114-117

- связь с «зарыванием в землю» в герм. 117-118

**«СЕБЯ» - см. ВОЗВРАТНОСТЬ****СЕМАНТИКА**

- vs. «собственно семиотика» 21

[**СЕМАНТИЧЕСКАЯ КОНТАМИНАЦИЯ**]

- между производными омонимичных корней

- \*dem- 'строить' и 'дом' 198 сл.; 204

- греч. krateros 'обладающий превосходством' и 'твердый, крепкий, суровый' 287-291

**СЕМИОТИКА**

- «собственно семиотика» vs. семантика 21

**СЕМЬЯ 234**

см. также **«БОЛЬШАЯ СЕМЬЯ», ДОМ**

**СЕРДЦЕ 125, 128****СИГНИФИКАЦИЯ**

- vs. денотация 87

**СИЛА**

- = духа (греч. alke) 285-286
- как «превосходство» (греч. krateros) 288 сл.
- = и неистовость (греч. krateros) 288 сл.
- = магическая - см. МАГИЧЕСКАЯ ВЛАСТЬ
- как дар порождения (\*aug-) 329-330
- «переполняющая сила» как особ. происхождения значения «священный» в иран. яз. 344 сл.

**СИНОНИМИЗАЦИЯ КУЛЬТУРНЫХ КОНЦЕПТОВ 17; 237****СКИПЕТР**

- как знак царского достоинства в Греции, производный от значения «посох» 261-263

**СКОТ**

- крупный и мелкий 47
- как «передвигающееся богатство» 45 сл.; 51 сл.
- = и человек 52 сл.

**СЛАВА**

- греч. kleos, ne kydos 277-283

**«СЛОВА И ВЕЩИ» 11 сл.****СЛОВО, РЕЧЬ**

- как форма божественного права, и.-е. \*bha- 321 сл.
- и \*rǵh «устная просьба» 333, 334, 335
- «обетное слово» в Риме 376, 377, 378
- см. также «ГОВОРИТЬ»

**СЛУГА**

- производное от названия «дом» 203; 234
- см. также РАБ

**СОГРАЖДАНИН**

- как действительный смысл слова civis 221

**СОН 267****СОПОЛОЖЕНИЕ**

- как метод компаративистики 315

см. также АБСТРАКЦИЯ

**СОЦИАЛЬНОЕ ЧЛЕНЕНИЕ - то же, что ДЕЛЕНИЕ ОБЩЕСТВА (см.)****СРАВНИТЕЛЬНОЕ ИЗУЧЕНИЕ И.-Е. ЯЗЫКОВ 27 сл.****ССУДА**

- = и заем как симметричные понятия 135-136
- = как обмен 82; 133-134
- «давать взаймы» как «оставлять» 134-135; 138-139
- = как свидетельство личного расположения 138-139
- = под проценты 135-136

**СТАДО 47-48****СТРАНА**

- производное от «человек» в иран. 211

**СТОИМОСТЬ 99 сл.****«СТРОИТЬ»**

- корень, омофоничный сущ. «дом» 198 сл.; 204

**«СУДИТЬ, ПОЛАГАТЬ»**

- происхождение значения 111 сл.

**СУДЬЯ (лат. iudex) 304-305; 317-318****СУДЬЯ-АРБИТР (лат. arbiter) 311-312****СУЕВЕРИЕ 398 сл.**

- как страх перед «демонами» в греч. 398 сл.
- лат. superstitio 399 сл.
- антитеза с religio 402

**СУПРУГ**

- как хозяин 75

**СУПРУГА 166, 168**

- «та, которая управляет домом» 203

- «та, что является милой, дорогой» 215

**СУФФИКСЫ**

- = \* -по- 53 сл.; 77; 88; 201 сл.

**= терминов родства:**

- \*-(t)er- 149 сл.; 174 сл.

- \*-w-, \*-wo- 176 сл.

— суффиксальное словообразование терминов родства 181 сл.

**СЧЕТ 111**

см. также ОЦЕНКА

**СЫН**

- различные обозначения 146; 162-163
- как «отпрыск» 163
- «сын дома» 203

**ТЕКСТ**

- в истории культуры 18 сл.

**ТЕРМИН 5****ТЕРМИНОЛОГИЯ**

- ремесленная 12
- социальная 6

**ТЕРМИНЫ РОДСТВА**

- их устойчивость 186
- сложность проблемы в и.-е. 144 сл.
- асимметрия 147 сл.; 152-153; 159; 183
- [несводимость отдельных систем] 180, 182
- по браку - см. БРАК
- [морфология, этимология] 148 сл.; 150-151
- [деривация] 152-152; 179-180, 181 сл.

см. также ГОМОСТАТМИЧЕСКИЕ и ГЕТЕРОСТАТМИЧЕСКИЕ ОТНОШЕНИЯ

**ТЕТЯ 159****ТИПОЛОГИЯ 14****ТОЖДЕСТВО ЛИЦА 75**

- см. также «САМ, СЕБЯ»

**ТОРГОВЛЯ**

- как «занятие, дело» 105 сл.
- и «вознаграждение»/деньги (лат. merx) 123

**ТРИБА 176****ТРОЙНОЕ ДЕЛЕНИЕ (социальных функций/общества) 187 сл.**

- сохранение обозначений в Индии и Иране 187 сл.
- = в Греции 193-194
- = в Умбрии 194-195

«У СЕБЯ» - см. «ДОМА»

**«УКРОЩАТЬ»**

- корень, омофоничный имени «дом» 198; 204

**«УМОЛЯЮЩИЙ» (греч. hiketes) 385-387****ФОРМУЛА 19**

- = права 304-305; 307-308
- = клятвы 306 сл.; 341-342

**FOSTERAGE 292 сл.****ФРАТРИЯ 175-176**

см. также БРАТ

**ХОЗЯИН**

- как «выдающийся представитель» социальной группы 74 сл.
- = дома 200, 201

**ЦАРСКАЯ ВЛАСТЬ 264-268**

- греч. κραίνο 'делать осуществимым' 266

**ЦАРСТВО 249; 255**

**ЦАРЬ**

- = как древний религиозно-правовой термин на двух окраинах и.-е. мира 249-250
- \*geg- : термины с этим корнем 250 сл.
- = как «знатный, благородный» в герм. яз. 292 сл.
- xsaу в иран. 254 сл.
- «царь царей» 255, 256
- два термина в Греции: wanaks и basileus 258 сл.
- = и народ 295 сл.
- см. также СКИПЕТР, ЦАРСКАЯ ВЛАСТЬ, ЧЕСТЬ

ЦЕЛОВАТЬ - см. ПОЦЕЛУЙ

ЧАСТНОЕ ЛИЦО 216 сл.

- см. также «САМ», «СВОЙ»

ЦВЕТ 187

**ЧЕЛОВЕК**

- «земной» 343

= и скот/животные 343

см. также СТРАНА, ЛЮДИ

ЧУЖЕСТРАНЕЦ 77 сл.; 233 сл.

- обязательно враг 236

- обозначение как заимствование 238-239

см. также ПОЛЕ, ДВЕРЬ

«ЧУЖОЙ»

- чужой народ 238-239

ЧЕСТЬ

- греч. geras 269 сл.; 283

- греч. time 63; 273 сл.; 283

ЭКЗОГАМИЯ 156 сл.; 217

см. также БРАК

ЭКЗОДУЛИЯ 232, 235

ЭТИМОЛОГИЧЕСКАЯ ИГРА СЛОВ 200

ЭТНОНИМ 240, 242

## УКАЗАТЕЛЬ ИССЛЕДОВАННЫХ СЛОВ И КОРНЕЙ

Указатель составлен в форме, приданной ему Э. Бенвенистом. Для всех языков используется латиница. Слова приводятся в порядке латинского алфавита. Согласный с диакритикой следует после соответствующего согласного без диакритики (например, *ś* после *s*); *θ*, *ρ* после *t* и *ε* после *e*. Обозначение долготы или кратности гласного в алфавитном порядке данного Указателя не учитывается.

### ИНДОЕВРОПЕЙСКИЙ

*\*ai-* 71; 80  
*\*anna* 149  
*\*ar-* 82  
*\*atta* 147 сл.  
*\*awos* 157; 182  
*\*bhā-* 323  
*\*bhedh-* 382  
*\*bheidh-* 92; 95  
*\*bher-* 28; 201  
*\*bheugh-* 103  
*\*bhrater-* 149 сл.; 174  
*\*bhu-* 176  
*\*daiwer-* 172; 174  
*\*deik-* 252; 303 сл.  
*\*deiwos* 343  
*\*d<sup>o</sup>/om-* 199; 203 сл.  
*\*dem (ə)-/dmā-* 198 сл.; 204  
*\*dem(s)-poi(i)-* 76; 79; 203  
*\*d<sup>o</sup>/orw-/drew-* 85 сл.  
*\*dhē-* 70; 124; 300; 303; 348  
*\*dhēs-* 320  
*\*dhu-* 371  
*\*dhugh(ə)ter-* 174  
*\*dhwer-* 207 сл.  
*\*dō-* 70 сл.  
*\*domā-* 204  
*\*domo-* 203  
*\*dyeu pater* 148  
*\*ers-* 37  
*\*euk-* 170  
*\*gen-* 209; 292  
*\*gheu-* 364 сл.; 368  
*\*ghosti-* 79; 241  
*\*gh<sup>w</sup>edh-* 382  
*\*HeuHos* 156  
*\*-ino-* 183  
*\*keiwo-* 220 сл.

*\*kens-* 326  
*\*k<sup>l</sup>/ord-* 128  
*\*keu-* 345  
*\*kred-(dhē-)* 124 сл.; 128 сл.  
*\*k<sup>w</sup>e* 217  
*\*k<sup>w</sup>ei-* 157; 273  
*\*k<sup>w</sup>ēi-* 273  
*\*k<sup>w</sup>ete-sor-* 150  
*\*k<sup>w</sup>i-/k<sup>w</sup>o-* 217  
*\*k<sup>w</sup>rī-* 97  
*\*leik<sup>w</sup>-* 130; 134; 251  
*\*leudh-* 213 сл.  
*\*māter-* 148 сл.; 151; 174  
*\*mē-* 316  
*\*med-* 313 сл.  
*\*mei-* 80 сл.; 133 сл.  
*\*mens-* 316  
*\*nepōt-* 160; 163; 174; 180;  
 181; 182  
*\*nepter-* 174  
*\*neptios* 160  
*\*patrios* 184  
*\*peku-* 51 сл.  
*\*pel-* 234  
*\*penk<sup>w</sup>e* 217  
*\*per-* 101  
*\*perk-/prek-* 334  
*\*pater-* 147 сл.; 174; 184  
*\*plē-* 239  
*\*porko-* 42 сл.  
*\*poi(i)-* 75 сл.  
*\*priyos-* 214 сл.  
*\*reg-* 250; 252; 261  
*\*sak-* 348  
*\*sū-* 162  
*\*sū-* 39; 42 сл.  
*\*sunu-* 162 сл.  
*\*swe-* 75; 150; 216 сл.  
*\*swekrū-* 170 сл.; 217

*\*swekuro-* 170 сл.; 217  
*\*swesor-* 150; 160; 170; 217  
*\*swesriyos* 160  
*\*swos* 217 сл.; 223  
*\*teu-* 239  
*\*teutā* 238 сл.  
*\*wedh-* 165  
*\*wegh<sup>w</sup>-* 375  
*\*w<sup>l</sup>/oid-* 341 сл.  
*\*w<sup>l</sup>/oik-* 203 сл.  
*\*wer-* 207  
*\*wers-* 37  
*\*wes-* 96 сл.  
*\*wesno-* 96 сл.  
*\*-wo(-wyo-)* 179  
*\*y<sup>l</sup>/ous* 307  
*\*yэн(э)ter-* 172; 174

### ХЕТТСКИЙ

*anna-* 149  
*anni-* (лувийский) 149  
*apās-pit* 76  
*atta-* 147; 149; 293 сл.  
*dā-* 70 сл.  
*damaš-* 204  
*hā-* 389  
*hannaš* 156  
*hawi* 45  
*huhhaš* 156; 158  
*išpant (šipant)* 360; 369  
*iyant-* 49  
*kurewanaš (kuri-, kuir-)* 91  
*lingāi-* 341  
*maldeššar-* 382  
*maltāi-* 382  
*Mursiliš* 258  
*pai-* 70 сл.; 81  
*-pet- (-pit-)* 76

*Murṣiliš* 258  
*pai-* 70 сл.; 81  
*-pet-* (*-pīt-*) 76  
*tati* (лувийский) 149  
*tītaimi* (лувийский) 162  
*tuzzi* 239  
*uṣnyazi* 96  
*uwa-* 162  
*waši* 96

## ЛИКИЙСКИЙ

*cbatru* 175  
*cbi* 175  
*tideimi* 162

## ЛИДИЙСКИЙ

*bilis* 222

## ИНДИЙСКИЕ

(без указания — санскрит)

*abhyānta-* 338  
*ā-dā* 70  
*agni-* 188  
*am-* 308 сл.  
*apnas-* 135  
*arghá-* 99  
*arh-* 99; 100  
*arhat* 100  
*arí-* 241 сл.  
*arigūrta-* 141  
*arya-* 82; 240 сл.  
*aryaman-* 82; 243  
*atharvan-* 188 сл.  
*ātharvaṇa-* 188  
*atithi-* (*pati-*) 79  
*atī* 293  
*avis-* 142  
*bandhin* 234  
*bandhu-* 172  
*barbiṣ-* 189  
*bharṭṭ-* 28  
*bhrātar-* 149  
*bhrātriya-* 180  
*bhrāṭṭvya-* 177  
*bhuj-* 103  
*bhūṅkte* 103  
*brāhman* (и *brahmán*) 187 сл.  
*brāhmaṇa-* 187 сл.  
*catasra* 150  
*cayate* 273  
*cāyati* 63; 273; 276

*cāyu-* 273; 276  
*dam-* 197  
*dama-* 198  
*damayati* 204  
*dampatiḥ* (*-patnī*) 75; 77; 197  
сл.; 203  
*damūnaḥ* 198; 203  
*dānam* 62  
*dāsa-* 241  
*dasyu-* 197; 211  
*devar-* 172  
*dhā-* 125 сл.; 300  
*dhāman* 300  
*dhār-* 300  
*dharma-* (*-man*) 300; 395  
*dhay-* 36  
*dhenu-* 36  
*dhruva-* 87  
*diś-* 303 сл.  
*draviṇas-* 135  
*dyauṣpītā* 148; 184  
*dyāvā pṛthivi* 192  
*gir* 141 сл.  
*gṛṇāti* 141  
*gūrta-* 141  
*har(ya-)* 142  
*hav-* 364; 368  
*hotar-* 364; 368  
*hotra-* 364; 368  
*iṣ(i)-* 350  
*iṣayati* 351  
*iṣiraḥ* 350 сл.; 353  
*jāmātar-* 175  
*jani-* 166  
*janitva* (*-vana*) 166  
*jantu-* 197; 209  
*jarant-* 273  
*jarati* 273  
*jaś-pati-* 75; 79  
*jāti* 176;  
*jñu-bādh-* 382  
*juhōti* 368  
*kar-* (*kr-*) 125  
*krātu-* 291  
*krīṇāti* 97; 102  
*ksat(t)ra-* 191 сл.; 254 сл.  
*ksat(t)riya-* 187 сл.; 191 сл.  
*laghū-* 53  
*lota-* 122  
*lotra-* 122  
*mahāmaha* 157  
*mahiṣī* 150  
*māna-* 198  
*mātā-pitarā(u)* 192  
*mātar-* 148  
*mātula-* 179

(*ni-*)*mayate* 80  
*mīdha-* 119 сл.  
*mīdhvas-* 119 сл.  
*mīthu-* 82  
*mīthuna-* 134  
*mitra-* 82  
*napāt(-tr-)* 160  
*napī-* 160  
*nar-* 195  
*nāri-* 166  
*nay-* 165  
*oh-* 374; 375  
*ojaḥ* 329  
*paṇa-* 234  
*pañca* 217  
*pari-ksit-* 46  
*paśu-* 51 сл.  
*patiḥ* 75; 169  
*patir dan* 198; 203  
*patitva(na)-* 166  
*patyate* 76  
*pitāmaha-* 157  
*pitā-* 147  
*pitṛvya-* 177сл.  
*pitrya-* 183  
*pradā-* 165  
*prāt-vivāka-* 334  
*prcchati* 334  
*priya-* (*-ā*) 215  
*pūr-* 239  
*puruṣa-* 332  
*pūrva-* 178  
*raghu-* 53  
*rāj(an)-* 191 сл.; 249 сл.; 252;  
254; 256  
*rājanya-* 187; 191 сл.  
*rāja-putra-* 254  
*rājñī* 250  
*ratheṣṭhā-* 191  
*reknas-* 134  
*reku-* 134  
*rik-* 134 сл.  
*rudh-* 213  
*ṛṣabha-* 36 сл.  
*ṛṣva-* 178  
*ṛta-* 299  
*ṛta-van(-varī)* 300  
*rtu-* 300  
*sakhā* 221  
*samrāj-* 252  
*san-* 119  
*sarva-* 178  
*Sindhu-* 241  
*strī-* 150  
*sūka(ra)-* 39  
*sūnu-* 162

<i>sva-</i> 217; 219	<i>ady-āvar</i> 142	<i>fsūyant</i> 192
<i>sva-rāj-</i> 252	<i>aēta</i> 71	<i>gar-</i> 141
<i>svasar-</i> 150	<i>amərəta</i> 344	<i>gau-arəšan-</i> 36
<i>sva-tava-</i> 256	<i>anāpərəθa</i> 131 сл.	<i>gau-daēnu-</i> 36
<i>śam-</i> 307	<i>anarya</i> 240	<i>hāiriši</i> 150
<i>śams-</i> 326 сл.	<i>aog-</i> 375	<i>han-</i> 119
<i>śamyoh</i> 307	<i>aogar-</i> 329	<i>harva-</i> 235
<i>śap-</i> 339	<i>aogadā</i> 365 сл.	<i>haθya-</i> 00
<i>śapatha-</i> 339	<i>aojah-</i> 329 сл.	<i>hū-</i> 39
<i>śasti-</i> 326	<i>aojahvant-</i> 329	<i>hūiti</i> 187; 192
<i>śeva-</i> 220 сл.	<i>aparadātā</i> 165	<i>hun-</i> 162
<i>śīrsan</i> 264	<i>āpərəti</i> 131 сл.	<i>-iś-tī</i> 150
<i>śīśur dan</i> 203	<i>arəj-</i> 99; 100	<i>jadya-</i> 382
<i>śīva-</i> 220	<i>arəjah-</i> 99	<i>kaēnā</i> 273; 276
<i>śrad-(dhā)</i> 124 сл.	<i>arəšan</i> 35 сл.	<i>kaēθā-</i> 273; 276
<i>śrad-(kar-)</i> 125	<i>Arta-</i> 300	<i>kamna-fsu</i> 52
<i>śravas-</i> 278	<i>artavan</i> 300	<i>kamna-nar-</i> 52
<i>śū-(śvā-)</i> 345	<i>artavari</i> 300	<i>kāy-</i> 273, 276
<i>śūdra-</i> 187; 192	<i>aspa-arəšan-</i> 36	<i>maēša-varəšni-</i> 37
<i>śūra-</i> 171; 345	<i>aspa-daēnu-</i> 36	<i>maēθman-</i> 82
<i>śvaśrū-</i> 171	<i>aśa</i> 299	<i>masii-</i> 345
<i>śvaśura-</i> 171	<i>ātar</i> 188 сл.	<i>mātar-</i> 148
<i>tata</i> 148	<i>aθauruna-</i> 188 сл.	<i>miθwara-</i> 82; 134
<i>tavas-</i> 239	<i>aθavan-/aθaurun-</i> 187 сл.; 190	<i>mižda-</i> 119 сл.
<i>tavisi-</i> 239	<i>āzāta-</i> 215	<i>nāiri-</i> 166
<i>uc-</i> 170	<i>banda(ka)-</i> 234	<i>nāiriθwana-</i> 166
<i>ugra-</i> 329	<i>baog-</i> 103	<i>nāiriθwanāi vādaya-</i> 166
<i>ūti-</i> 142	<i>baoxtar-</i> 103	<i>napāt-</i> 160
<i>vadh-</i> 165	<i>barəsmān-</i> 189 сл.	<i>napti-</i> 160
<i>vadgū-</i> 165; 171	<i>barəziš-</i> 189	<i>nar-</i> 36; 52
<i>vāghat-</i> 369; 376	<i>brātar-</i> 149; 174	<i>nmāna-</i> 197
<i>vaiśya-</i> 187 сл.; 191 сл.; 243	<i>brāturya (-truya)</i> 177 сл.; 180 сл.	<i>nyāka</i> 157
<i>vāja-</i> 257	<i>čatahrō</i> 150	<i>pairyete</i> 131
<i>varṇa-</i> 187	<i>čikay-</i> 273	<i>paiθya</i> 75
<i>varṣati</i> 36	<i>dā-</i> 307	<i>pāra-</i> 131
<i>vasna-</i> 96	<i>daēnu</i> 36	<i>paradātā</i> 165
<i>vasnayati</i> 96; 97	<i>dahyu-</i> 197; 209; 211	<i>pārəmna-</i> 131
<i>vettar-</i> 341	<i>dam-</i> 197; 198; 209	<i>parva-</i> 131
<i>vidus-(-vas-)</i> 342	<i>dāmi-</i> 301	<i>pasu</i> 51 сл.
<i>vīra-</i> 52	<i>d(ə)māna-</i> 197 сл.	<i>pasu vīra-</i> 52; 185
<i>viś-</i> 191; 197; 239	<i>dəmānapati-</i> 1977	<i>pərətō-tanu</i> 131
<i>viś-pati-</i> 75; 197; 205	<i>dəng paitiš</i> 198	<i>pərəθa-</i> 131 сл.
<i>viśva-</i> 178; 239	<i>dərazānō-pərəθa</i> 131	<i>pəšo tanu</i> 131
<i>vṛṇoti</i> 207	<i>dis-</i> 303	<i>pištra</i> 187
<i>vṛṣabha-</i> 35 сл.	<i>draxta-</i> 87	<i>pitar-</i> 175
<i>vyāghra-</i> 39	<i>druva-</i> 87	<i>raēčaya-</i> 135
<i>yaj-</i> 357 сл.; 368	<i>drvaēna-</i> 86	<i>raēxnah-</i> 135
<i>yajata-</i> 358	<i>ərašva-</i> 178	<i>raodah-</i> 213
<i>yātṛ-</i> 172	<i>frādat-gaēθā</i> 345	<i>ratu-</i> 300
<i>yoh</i> 307; 311	<i>fras-</i> 334 сл.	<i>raθaēštā</i> 187 сл.; 191
<b>ИРАНСКИЕ</b>	<i>frasa-</i> 334	<i>raθēštār-</i> 191
	<i>frašta</i> 335	<i>saṇh-</i> 326
1. Авестийский	<i>fra-zanti-</i> 209	<i>saokənta</i> 308
<i>ady-av-</i> 142	<i>frya-</i> 215	<i>sav-</i> 345
	<i>fsū-</i> 53; 192	<i>sava-(-ā-, -ah)</i> 345
		<i>savō-gaēθā</i> 345

*spānah-* 344 сл.  
*spanahvant-* 344  
*spən-išta-* 344 сл.  
*spənta-* 258; 344 сл.; 346  
*spənyah* 344 сл.  
*sravah-* 278  
*stā-* 191  
*star-* 190  
*strī* 36  
*strināman-* 36  
*sūra-* 345  
*tanu-pərəθa* 131  
*tav-* 239  
*tūrya-* 177  
*tūrya-puθra* 177  
*ū-* 142  
*ugra* 329  
*uštra-arəšan-* 36  
*uštra-daēnu-* 36  
*vad-* 165  
*vad(aya)-* 166  
*vādayeiti* 164  
*varədat-gaēθā* 345  
*\*varəšan* 35; 37  
*varəšna-* 35  
*varəšni-* 35; 37  
*vāstar-* 192  
*vāstra-* 192  
*vāstryō* 192  
*vāstryō fšuyant* 187 сл.; 192  
*vi-mad-* 314; 317  
*vīra-* 52  
*vīs-* 197; 203; 209  
*visō puθra* 203  
*vispa-* 239  
*vīs-pati-* 197  
*xratu-* 291  
*xšaθra-* 354 сл.  
*xšaθrī-* 36  
*x<sup>v</sup>ae-* 75  
*x<sup>v</sup>ae-paiθya* 75  
*x<sup>v</sup>anhar-* 150  
*x<sup>v</sup>asura* 170  
*yaoš* 307  
*yaoždā-* 307; 311; 346  
*yaoždāta-* 258; 344  
*yaoždātar-* 307  
*yaoždāni-* 307  
*yaz-* 358  
*yazata-* 358  
*zātātar-* 175  
*zanti* 176; 197; 209  
*zaotar-* 364; 368  
*zaoθra-* 364; 368  
*zarvan* 273  
*zav-* 364; 368

*zərəd-* 128

*zrazdā-* 125

## 2. Древнеперсидский

*Aryarāmna* 243  
*brazman-* 190  
*dahyu* 211  
*draugā* 193; 260  
*dušiyārā* 193; 260  
*gaub-* 328  
*grab-* 234  
*hainā* 193; 260  
*hamapitā* 149  
*hamātā* 149  
*hasiya* 255  
*Hindu* 241  
*jadiya-* 382  
*kāra* 89  
*\*māna-* 198  
*napā* 160  
*nyāka* 157  
*rāsta* 252  
*tunuvant-* 239  
*θah-* 326  
*θanh-* 326  
*θātiy* 327  
*vassa-bara* 262  
*vazraka-* 256 сл.  
*xšassa* 255  
*xšassapāvan* 255  
*xšaθra* 254; 255  
*xšāyaθiya-* 254; 256  
*xšāyaθiya xšāyaθiyānām* 256  
*yad-* 358

## 3. Среднеиранские

*ā-gad-ak* (согд.) 382  
*bōzēyar* (ср.-перс.) 136  
*bōzāyar* (ср.-парфянский) 136  
*brahm* (ср.-перс., ср.-парфянский) 190  
*daha* (хотанский) 211  
*dasta* 234  
*dast-grab* 234  
*dehbed* 197  
*draxt* 87  
*kārčār* (ср.-перс.) 89  
*mānbed* 197  
*mērak* (пехлеви) 169  
*pasa, -ū* (хотанский) 43  
*rri* (хотанский) 254  
*rris-pur* (хотанский) 254  
*sōkand* (*x<sup>v</sup>ar*) (ср.-перс.) 308

*Spandarmat* 344

*šāhrēvar* 255

**PAONANO PAO** (хотанский)  
255

*visbed* 197  
*wāčarn* 97  
*xšāvan* 255  
*xūk* (ср.-перс.) 39  
*xwt'w* (согд.) 256  
*zandbed* 197  
*ziyānak* (пехлеви) 169

## 4. Современные иранские (без указания — персидский)

*afdar* 177  
*arzān* 99  
*arzīdan* 99  
*āzād* 215  
*bāzār* 96  
*brādar* 175  
*buzurg* 256  
*diraxt* 87  
*duxtar* 175  
*ērmān* 82  
*gušan* 37  
*irān* 241  
*kārčār* 89  
*limān* (осетинский) 83  
*mādar* 175  
*mēhmān* 82  
*nave* 160  
*niyā* 157  
*pidar* 175  
*pusar* 175  
*(šahān) šāh* 254 сл.  
*sōgand xurdan* 308  
*tərbur* (пушту) 177  
*trə* (пушту) 177  
*ūs-* (осетинский) 170  
*vosae* (осетинский) 170  
*wrarə* 177  
*xarīdan* 97  
*xudā* 255  
*yār* 142  
*yōr* (пушту) 172  
*zūm* (пушту) 175  
  
«ТОХАРСКИЙ»  
*ai* 71  
*ai-tsi-* 81  
*ātāl* 293

*karyar* (kur-) 97  
*pācar* 147  
*prācer* 149  
*sā* (B) 162  
*soyā* (A) 162  
*šar* 150

## АРМЯНСКИЙ

*amusin* 170  
*aner* 172  
*ar-ac* 391  
*ard* 300  
*arnel* 300  
*art* 208  
*artak<sup>c</sup>s* 208  
*asem-* 391  
*ban* 321  
*bay* (слово) 321  
*bay* (он сказал) 321  
*boyz* 103  
*bucanem* 103  
*buzem* 103  
*dik<sup>c</sup>* 320  
*durk<sup>c</sup>* 207  
*durs* 207  
*dustr* 162  
*elbayr* 149  
*gin* 96  
*gnem* 96  
*gog* 375  
*han* 156  
*haw* 156  
*hayr* 147  
*jawnem* 364; 368  
*jerb-a-kal* 234  
*k<sup>c</sup>eri* 159 сл.  
*k<sup>c</sup>oyr* 150; 159 сл.  
*k<sup>c</sup>un* 28  
*lk<sup>c</sup>anem* 134  
*mat<sup>c</sup>em* 382  
*mawru* 177  
*mayr* 148  
*mit* (mfi) 314  
*orb* 71  
*partakan* 132  
*part-a-pan* 132  
*partatēr* 132  
*partavor* 132  
*partbašxi* 132  
*partk<sup>c</sup>* (-tuc<sup>c</sup>) 131  
*sandarametayin* 345  
*sandarametakan* 345  
*sandarametk<sup>c</sup>* 344

*skesr-ayr* 171  
*skesur* 171  
*Spandaramet* 344  
*tal* 172  
*tanu-(tēr)* 198; 203  
*tawn* 67; 370  
*taygr* 172  
*tun* 198  
*tur* 62  
*usanim* 170  
*ustr* 162  
*vačar* 96  
*yawray* 177  
*zok<sup>c</sup>anč<sup>c</sup>* 172

## ФРАКО-ФРИГИЙСКИЙ

*Akenano-lawos* (фриг.) 298  
*gelawos* (фриг.) 172  
*ianater-* (фриг.) 172  
*lawaltei* (фриг.) 298  
*Rhēsos* (фрак.) 250  
*Tautomedes* (фрак.) 239

## ГРЕЧЕСКИЙ

(мик. — микенский; виз. — византийский греческий; н.-г. — новогреческий)

*ábatos* 46  
*adámatoš* 204  
*adelphē* 149 сл.; 155  
*adelphidē* 182  
*adelphidoūs* 161; 182  
*adelphōš* 149 сл.; 153; 154; 155; 182; 186  
*agētē* 47  
*agérastos* 269  
*ágrios* 208  
*agrōš* 208  
*aidōš* 223; 229  
*Aigikoreús* (-ēs) 193 сл.  
*aigīs* 194  
*aikhmálotos* 233 сл.  
*aikhmē* 234  
*aikhmētēs* 234  
*aikipata* (мик.) 48  
*aipólion* 47  
*aipólos* 47  
*aīsa* 81  
*dkoittis* 226  
*akráantos* 267  
*alkē* 284 сл.

*álkimos* 285 сл.  
*álokhos* 226  
*áloga(-on)* 46  
*alphánō* 99 сл.  
*alphē* 99  
*alphešiboios* 100  
*(w)ánaks* 258-260; 264  
*(w)ánassa* 260  
*(w)anásein* 260; 264  
*anepsiōš* 160; 161  
*anēr* 169; 171; 195  
*annís* 149; 156  
*antikatalássesthai* 120  
*apátōr* 154  
*Apatoúrios(-a)* 154  
*apolaúō* 122  
*apoteinúō* 275  
*apotínō* 275  
*apriatē* 98  
*ararískō* 300  
*areīphilos* 225  
*Argadēs* (-ádēs) 193 сл.  
*Argos* 194  
*argúriōn* 137  
*ari-* 243  
*áristos* 243  
*árkhō* 298  
*árnumai* 120 сл.  
*árrēn* (ársēn) 35 сл.  
*arithmōš* 300  
*árthron* 300  
*artús(-únō)* 300  
*áskholos(-ía)* 107 сл.  
*ástu(-eīos)* 240  
*atalōš* 292  
*a(ti)tállō* 292 сл.  
*atherēs(-ízō)* 293  
*athēsphatos* 324  
*átimos* 273  
*átitos* 270  
*átta* 293 сл.  
*autokrátōr* 256  
*autōš* (ēphā) 76  
*auxánō* 329  
*basileúein* 264  
*basileús* 258 сл.; 264  
*basileúteros(-tatos)* 259  
*boukólos* 47; 304  
*daér* 172; 186  
*daidússesthai* 114  
*dákrua(-on)* 46  
*damáō* 198; 204  
*dámar* 198; 203  
*dāmos* 297;  
*dāmoúrgos* 297  
*daneízō(-omai)* 117; 135; 139

<i>dános</i> 135; 139	<i>éthos</i> 218	<i>huiōnós</i> 161; 181 сл.
<i>dapánē</i> 67 сл.; 371	<i>étuma</i> 267	<i>huiós(-ús)</i> 162; 181 сл.
<i>dapsilēs</i> 68	<i>eukharisteîn</i> 142	<i>húpar</i> 267
<i>dáptō</i> 67; 370	<i>eukhē(-ōlē)</i> 374 сл.; 376 сл.	<i>hūs</i> 39; 41
<i>dateomai</i> 72; 135; 139	<i>eúkhesthai</i> 375; 377; 379	<i>idios</i> 216; 218
<i>deíknumi</i> 303	<i>eúkhos</i> 374; 377; 379	<i>idiōtes</i> 216; 218
<i>Deipáuros</i> 148	<i>galóōs(-ōs)</i> 172; 186	<i>Indía(-iké)</i> 240 сл.
<i>deisidaimōn(-monía)</i> 398	<i>gambros</i> 175	<i>-inos</i> 183
<i>deksi-(w)ós</i> 178	<i>gameîñ</i> 165	<i>Iphiánassa</i> 260
<i>démas</i> 198	<i>gameté</i> 98	<i>ístōr</i> 341 сл.
<i>dēmiourgoí</i> 193	<i>Gedeōntes</i> 193	<i>ithús</i> 304
<i>démō</i> 198 сл.; 204 сл.	<i>Geleōn</i> 193 сл.	<i>kápēlos</i> 106
<i>dēmos</i> 295; 298	<i>génos</i> 175 сл.; 197; 205; 209; 292	<i>kára</i> 264; 268
<i>déndron(-eon)</i> 87	<i>geōrgoí</i> 193	<i>karpós</i> 28
<i>déspoina</i> 75; 198	<i>geraiós</i> 272	<i>kasígnētos</i> 154
<i>despótēs</i> 75; 77; 197 сл.; 203; 261	<i>gerairō</i> 269	<i>kásioi</i> 154 сл.
<i>diíphilos</i> 225	<i>gerarós</i> 269	<i>kásis</i> 154
<i>díkaios</i> 318; 353 сл.	<i>géras</i> 269 сл.	<i>keimélia</i> 49
<i>dikaspólos</i> 304; 308; 318	<i>géras</i> 272	<i>kephalé(-otōō)</i> 264
<i>díkē</i> 301; 302; 303 сл.	<i>gérōn</i> 269; 272 сл.	<i>kēr</i> 128
<i>díkēn</i> (adv.) 305	<i>gnēsios</i> 214	<i>kerá</i> (мик.) 269
<i>dmōs</i> ( <i>dmōē</i> ) 198; 203; 234	<i>hágios</i> 347; 350; 356 сл.; 368	<i>khairō</i> 142; 347
<i>doero</i> (мик.) 235	<i>hagnós</i> 350 сл.	<i>khará</i> 142
<i>dō(m)</i> 198; 204	<i>halískomai</i> 234	<i>kháris</i> 142
<i>dōlodomeis</i> 234	<i>háresthai</i> 356 сл.	<i>khárisesthai</i> 142
<i>dōma</i> 198; 199	<i>hēedna</i> 164	<i>khelōnē</i> 182
<i>domé</i> 198	<i>hēgeisthai</i> 28; 111 сл.; 316	<i>khéō</i> 364; 365
( <i>busso</i> ) <i>domeúein</i> 204	<i>hēgemōn(-monía)</i> 28	<i>khērōstēs</i> 72
<i>dómos</i> 197 сл.; 203 сл.	<i>hekurá</i> 170	<i>khoē</i> 364; 366
<i>dōreá(-n)</i> 62; 80	<i>hekurós</i> 170	<i>khōiros</i> 41
<i>doreisthai</i> 62	<i>hēlōka</i> 234	<i>kléos</i> 278 сл.
<i>dōrēma</i> 62	<i>hérkos</i> 308; 338	<i>kléronómos(-eîn)</i> 72
<i>dōron</i> 62; 82	<i>hērsai</i> 35; 36; 37	<i>Klutaimēstra</i> 314
<i>dōru</i> 86; 262	<i>hestía</i> 210	<i>koíranos</i> (-eîn) 295
<i>dōs</i> 62 сл.	<i>hetairoi</i> 218; 332	<i>kómē</i> 206; 210
<i>dōsis</i> 62 сл.; 64	<i>hiarós</i> 350	<i>korōnē</i> 181
<i>dotínē(-ázō)</i> 62; 63 сл.	<i>hierá(tà)</i> 352; 354; 357	<i>kr(ai)aiínein</i> 264—268
<i>doúlos(-ē, -ios)</i> 212; 234 сл.	<i>hiereús(-eîs)</i> 193; 357	<i>kratai-</i> 284; 289
<i>drōsos</i> 37	<i>hieropoió</i> 193	<i>krataiós</i> 284; 289
<i>dro(w)ón</i> 87	<i>hierós</i> 275; 347; 350—353	<i>krateîn</i> 284; 290; 291
<i>druás</i> 87	<i>hierósulos</i> 357	<i>kraterōnux</i> 289
<i>drús</i> 85 сл.	<i>hiketērios</i> 385	<i>kraterós</i> ( <i>kart-</i> ) 288 сл.
<i>ē</i> (ὅν сказал) 391	<i>hikētēs</i> 385 сл.	<i>krátistos</i> ( <i>kart-</i> ) 284; 290
<i>e(w)érsē</i> 35 сл.	<i>híkō(-ánō, -néomai)</i> 385 сл.	<i>krátos</i> 284; 286 сл.
<i>eináteres</i> 172	<i>homogástrios</i> 153	<i>kratúnein</i> ( <i>kart-</i> ) 284; 289 сл.
<i>eíōtha</i> 218	<i>homomētrios</i> 150	<i>kranús</i> 284; 289 сл.
<i>eleútheros</i> 212 сл.	<i>homopátrios</i> 150	<i>kreíssōn</i> 284; 290
<i>enthrēin</i> 395	<i>Hoplēs</i> 193 сл.	<i>kudaiínein</i> 277; 282
<i>éor</i> 150	<i>hóplon(-a)</i> 194 сл.	<i>kudálimos</i> 277; 282
<i>epíorkos(-eîn)</i> 338 сл.; 340	<i>hórkos</i> 225; 308; 337; 341; 380	<i>kudiáneira</i> 277
<i>epispéndō(-omai)</i> 363	<i>hós</i> 223	<i>kúdos</i> 277—283
<i>Ergadēs</i> 193	<i>hósia</i> 353	<i>kudros(-istos)</i> 277; 282; 283
<i>eruthrós</i> 250	<i>hosíē</i> 275; 354—356	<i>kueîn</i> 345
<i>étēs</i> 217—218	<i>hósios</i> 275; 353—356	<i>kúrios</i> 171; 345
<i>éthnos</i> 295	<i>huidoús</i> 182	<i>lāgētās</i> 298
		<i>lai(w)ós</i> 178

*Lao*(-*médōn* и т. п.) 297  
*laós* 115; 295 сл.  
*lā(w)iton* 297  
*leíbdēn* 365  
*leíbō* 364  
*leípō* 134  
*lēís* 122  
*lēístōr* 122

*lēitē* (*lētē*) 297  
*leitoárkhai* 297  
*lēiton* 297  
*leitoreúō* 297  
*leitourgós(-ía)* 297

*lēízomai* 122  
*léloipa(-ós)* 134  
*lēteres* 297  
*líba(-ós)* 365  
*libás(-ádion)* 365  
*libázesthai* 365  
*líssomai* 382 сл.  
*litē* 382 сл.

*loibé* 364; 365 сл., 367  
*mákhimoi* 193  
*médea* 314; 316; 317

*médesthai* (*méd-*) 314 сл.  
*médimnos* 314; 316  
*médōn(-eón)* 314; 316; 317  
*meítrax(-ákion)* 169

*Menélaos* 297

*mesódmē* (-*mnē*) 198; 204  
*méstōr* 314

*mēiēr* 148 сл.; 179  
*mētrōios* 184 сл.  
*mētropátōr* 182  
*mētrōs* 159; 177; 179  
*mētruiá* 177; 179  
*mistharnēn* 120 сл.  
*misthōs* 117; 119 сл.  
*némō* 71 сл.

*neóptrai* 161

*neuō* 268

*nómos* 72

*nomós* 72

*ogástōr* 153

*oikéiēs* 234

*oikodespótiēs* 203

*oikodómos(-eîn)* 198; 199; 204;  
205

*oíkoi(-ade, -othen)* 199; 206

(*w*)*oikos* 176; 197 сл.; 203; 205;  
206

*oiōnós* 181

*oiopólos* 47

*ó(w)is* 45; 47

*ómnumi* 308; 337 сл.

*ónar* 267

*ōné* 98

*ōneísthai* 96 сл.; 102; 104

*ōnētē* 98

*ōnos* 96; 98; 100

*opheíō* 136

*orégō(-numi)* 250 сл.

*órguia* 251

*órkhamos* 295; 298

*orphanós* 71

*palaíphatos* 324

*páppos* 157; 182

*patēr* 147; 179; 210

*patrikós* 183; 185

*pátrios* 183; 185

*patrōios* 184 сл.

*patrōós* 170

*patropátōr* 182

*pátrōs* 159; 177; 179; 184

*patrou̅chos* 184

*patruiós* 177; 179

*peithō* 92; 382

*peíthō(-omai)* 91 сл.; 94 сл.;  
382  
*pékō* 60

*pékos* 60

*pekteō* 60

*pélomai* 102

*penestēs* 216

*pentherós* 172; 332

*pēós* 332

*péran* 102

*peráō* (*epérasa*) 104; 132

*periktítai* 46

*pérnēmi* 73; 101 сл.

*petánnumi* 251

*phasí* 323

*phátis* 277; 322; 325

*pháto* 321; 323

-*phatos* 323 сл.

*phēmē* 321; 322; 325;

*phēmi* 321; 323; 325; 392

*phēmis* 321; 322; 325

*pheúgō* 103

*phileîn* 223—225

*phílēma* 223; 226

*philía* 227

*philō* (н.-г.) 226

*phílos* 222—232

*philótēs* 222; 224 сл.

*philóxenos* 224

*phráter* 149; 154 сл.; 182; 186;  
209 сл.

*phrátra(-tría)* 154; 175 сл.; 205;  
209 сл.

*Phrátrios* (*Zeús*) 154

*phulé* 175 сл.; 197; 205

*pipráskō* (*epérasa*) 101 сл.; 104;  
132

*piropatara* (мик.) 232

*piroweko* (мик.) 232

*pisteúō* 92

*pístis* 92

*pistós* 92

*pistoûn* 92

*poimēn laōn* 295 сл.

*poiné* 63; 273; 275 сл.

*pokízō* 60

*pókos* 60

*pōleîn* 101 сл.; 234

*pōléomai* 102

*pólis* 206, 210, 239 сл.

*pollitēs* 240

*pósis* 75

*pothéō* 382

*pōū* 47

*prágma* 108

*pragmateúesthai* 108

*pragmateutēs* 108

*príasthai* 97 сл.

*probainō* 45—49

*próbasi* 46 сл.

*próbasis* 49 сл.; 58; 59;

*próbata(-on)* 45—50; 58; 59

*pródomos* 199

*próthuron* 208

*psakás(-alon)* 37

*qasireu* (мик.) 258

*qasirewija* (мик.) 258

*qoukoro* (мик.) 48

*rawaketa* (мик.) 298

*rhézein* 381

*satrápēs* 255

*selēnē* 202

*sēma* 388

*sēmeíon* 388

*semnós* 356

*skápton* 262

*sképtō* 262 сл.

*sképtron* 261—263

*skholé* 108

*skípōn* 262

*Sklavēnoi* (виз.) 236

*Sklávoi* (виз.) 236

*spéndō(-omai)* 360—363; 364;  
367; 369; 374; 380

*spondé* 361—363; 369; 375; 380

*sthenarós* 288

*sthénos* 284

*strategós* 112

*subósion* 47

*subótēs* 47 сл.

*súmbolon* 224

<i>sunómnumi</i> 337	ИЛЛИРИЙСКИЙ	<i>auxiliari</i> 330
<i>sugota</i> (мик.) 48		<i>auxiliaris</i> 330
<i>sús</i> 41	<i>Aetor</i> 81	<i>auxilium</i> 330
<i>tálanda(-on)</i> 46	<i>Louzera</i> 213	<i>auunculus</i> 146; 157 сл.; 160;
<i>tata</i> 148	<i>louzerofos</i> 213	161; 175; 179; 186
<i>teras</i> 388	<i>Teutana</i> 201; 239	<i>auus</i> 146; 156 сл.; 160; 161;
<i>theeion (theïon)</i> 371	<i>Teuticus</i> 239	175; 179; 186
<i>theïos</i> 353		<i>berbicarius</i> 47
<i>thêlus</i> 36; 41		<i>bestia</i> 49
<i>themeília</i> 301	АЛБАНСКИЙ	<i>bubulcus</i> 41
<i>themethla</i> 301		<i>Caesar</i> 353
<i>themis</i> 63; 210; 301—302; 303;	<i>bē</i> 92	<i>capio</i> 234
306		<i>capitale</i> 59
<i>theos</i> 320	ИТАЛИЙСКИЕ	<i>capra</i> 39
<i>theoudēs</i> 225		<i>captiuus</i> 233 сл.
<i>théskeïos</i> 320	1. Латинский	<i>captus</i> 233 сл.
<i>thesmós (t(h)ethmós)</i> 300 сл.		<i>caput</i> 265
<i>thespēsios</i> 320	<i>adagio</i> 391	<i>carpo</i> 28
<i>thésphata</i> 324	<i>adagium</i> 391	<i>caupo</i> 106
<i>thésphatos</i> 320; 324 сл.	<i>aduenta</i> 236	<i>censeo</i> 326 сл.
<i>théssasthai</i> 382	<i>aedes</i> 200 сл.	<i>ensor</i> 326 сл.
<i>thrēskeîē(-a)</i> 395 сл.	<i>aedificare</i> 200; 204	<i>censura</i> 327
<i>thrēskeúein</i> 395	<i>aedilis</i> 200	<i>census</i> 326 сл.
<i>thrēskō</i> 395	<i>aes alienum</i> 133	<i>ciuis</i> 220 сл.; 240
<i>thugátēr</i> 162; 175	<i>aestimare</i> 312	<i>ciuitas</i> 205; 220 сл.; 239 сл.
<i>thúō</i> 371	<i>ager</i> 208	<i>collocare (in matrimonium)</i> 116
<i>thúra</i> 207 сл.	<i>agnellus</i> 40	<i>commercium</i> 106 сл.; 123;
<i>thurátos</i> 208	<i>agnus</i> 40	<i>communis</i> 80 сл.
<i>thuraze</i> 207	<i>aio</i> 391 сл.	<i>companio</i> 89
<i>timalphēs</i> 99	<i>Aius (Locutius)</i> 392	<i>comparo</i> 132
<i>timáō</i> 273	<i>Alamanni</i> 242	<i>complex</i> 384
<i>timé</i> 63 сл.; 157, 273—276;	<i>Alani</i> 241	<i>compos</i> 75; 77
355	<i>amb-</i> 349	<i>computo</i> 113
<i>timito</i> (мик.) 301	<i>amita</i> 159	<i>concordia</i> 128
<i>timōros(-eîn)</i> 276	<i>Ampsancus</i> 349	<i>concors</i> 128
<i>tínō</i> 273; 276	<i>animal</i> 46; 49	<i>conducere</i> 114 сл.
<i>tínumai(-uō)</i> 273; 275 сл.	<i>anna</i> 149	<i>conductor</i> 116
<i>tíō</i> 63; 273; 275	<i>anus</i> 156	<i>consobrinus</i> 162; 180
<i>tísis</i> 273; 275	<i>arbiter</i> 311 сл.; 342	<i>cor</i> 125; 128
<i>títhēmi</i> 300	<i>arbitrari</i> 312	<i>credere</i> 95; 124 сл.
<i>tókos</i> 135	<i>armenta</i> 47	<i>curia</i> 176
<i>trikhaíwikes</i> 206	<i>ars</i> 300	<i>damnare</i> 68; 371
<i>wanaka</i> (мик.) 259	<i>artus</i> 300	<i>damnum</i> 67 сл.; 370 сл.
<i>wanakatero</i> (мик.) 259	<i>atta</i> 148; 293	<i>dapaticē</i> 67 сл.; 370 сл.
<i>wanasawija</i> (мик.) 259	<i>auctor</i> 329	<i>dapaticus</i> 67 сл.; 370 сл.
<i>wanasoi</i> (мик.) 259	<i>auctoritas</i> 329	<i>dapino</i> 67
<i>whediestas</i> 216; 218	<i>augeo</i> 329	<i>daps</i> 67 сл.; 370 сл.
<i>xenía</i> 79	<i>augmen(-tum)</i> 330	<i>dapsilis</i> 68
<i>xe(i)nízein</i> 224; 236	<i>augur</i> 329	<i>dare</i> 80
<i>xēnos</i> 78 сл.; 224; 228; 236	<i>augurium</i> 330	(— <i>nuptum</i> ) 165
<i>xúlon</i> 86	<i>auguro</i> 330	(— <i>in matrimonium</i> ) 116
<i>zēteîn</i> 331	<i>augustalis</i> 330	( <i>uenum</i> →) 96; 102
<i>Zeû páter</i> 148	<i>augusteum</i> 330	<i>debere</i> 133
<i>Zeús (Hēraîtos)</i> 153	<i>augustus</i> 330	<i>delibare</i> 365
<i>zōa(-on)</i> 46		<i>delibuo(-utus)</i> 366
		<i>demo</i> 102

<i>deuotio</i> 375	<i>foedus</i> 92; 94	<i>industrius</i> 204
<i>deuoueo</i> 375	<i>foranus</i> 208	<i>infamis</i> 321
<i>dicere</i> 303; 308; 392	<i>foras(-is)</i> 199; 207 сл.	<i>infans</i> 321
<i>dicio</i> 94	<i>forda</i> 28	<i>ingenuus</i> 212; 236
<i>dicis causa</i> 303; 304	<i>fores</i> 207 сл.	<i>ingratus</i> 141
<i>Diespiter</i> 148	<i>foresticus</i> 208	<i>intelligere</i> 398
<i>directum (de-)</i> 318	<i>forestis</i> 208	<i>interpres</i> 106
<i>diuinus</i> 353	<i>fors</i> 28; 201	-inus 183
<i>domare</i> 198; 204	<i>fortuitus</i> 54; 143; 201	<i>ipse</i> 76
<i>domesticus</i> 202 сл.; 208	<i>frater</i> 149 сл.; 154 сл.; 162	<i>ipsissimus</i> 76
<i>domi</i> 199; 203; 207 сл.	<i>fortuna</i> 28; 143; 201	<i>ire (uenum—)</i> 102
<i>domicilium</i> 200	<i>fugio</i> 103	<i>iter</i> 300
<i>dominatus</i> 54	<i>fundo</i> 365; 368	<i>iudex</i> 303; 304; 306; 308; 311; 312; 313; 318
<i>dominium</i> 54	<i>fungi</i> 103	<i>iudicare</i> 112; 308; 317
<i>dominus</i> 77; 88; 198; 200; 208	<i>funus</i> 80	<i>iudicatio</i> 317
<i>domus</i> 197 сл.	<i>gener</i> 175	<i>iudicium</i> 308; 317
<i>donum</i> 62; 80	<i>gens</i> 176; 197; 205; 209; 292	<i>Iupiter</i> 148; 184
<i>dos</i> 62	<i>genus</i> 176	<i>iurare</i> 308 сл.; 317
<i>ducere</i> 111 сл.; 114 сл. ( <i>uxorem</i> ) 165	<i>germanus</i> 149; 155	<i>iuris-dictio</i> 308
<i>dux</i> 115	<i>gesto</i> 28	<i>iuris consultus</i> 318
<i>edulis</i> 54; 56	<i>glos</i> 172	<i>iuris peritus</i> 318
<i>edulium</i> 54; 56	<i>gratari</i> 141	<i>iuris prudens(-entia)</i> 318
<i>emo</i> 71; 73; 102; 104	<i>gratia</i> 141 сл.	<i>ius</i> 303; 306 сл.; 313; 317; 321
<i>endo-struos</i> 204	<i>gratiosus</i> 142 сл.	<i>ius iurandum</i> 306; 310; 339
<i>fabula</i> 321 сл.	<i>gratis (-iis)</i> 142	<i>iustitia</i> 318
<i>facere</i> 300	<i>gratuitus</i> 141; 143	<i>iustus</i> 307; 317; 319
( <i>tauro—</i> ) 381	<i>gratulari</i> 143	<i>laeuus</i> 178
<i>facundus</i> 321 сл.	<i>gratus</i> 80; 141 сл.	<i>legere</i> 396; 397 сл.
<i>fama</i> 321	<i>haedus</i> 40	<i>legio</i> 397
<i>familia</i> 206; 234	<i>Harii</i> 90	<i>legi-rupio</i> 397
<i>famulus</i> 234	<i>hariolatio</i> 401	<i>leuir</i> 172; 175
<i>fanum</i> 320	<i>hariolus</i> 401	<i>libare</i> 364 сл.
<i>fari</i> 321 сл.	<i>hasta</i> 262	<i>libatio</i> 364 сл.
<i>fas</i> 319 сл.	<i>heres</i> 71 сл.	<i>liber</i> 212 сл.
<i>fastus</i> 319	<i>homo</i> 343	<i>Liber</i> 213
<i>fatalis</i> 321	<i>horior</i> 142	<i>liberi</i> 212 сл.
<i>fatum</i> 321; 323	<i>hortor</i> 142	<i>liberti</i> 212
<i>februare</i> 372	<i>hospes</i> 74 сл.; 236	<i>libum</i> 366
<i>februarius</i> 372	<i>hostia</i> 78	<i>licere</i> 390
<i>februuum</i> 372	<i>Hostilina</i> 78	<i>ligare</i> 396; 397 сл.
<i>fecundus</i> 135; 162	<i>hostimentum</i> 78	<i>lingua</i> 314
<i>felare</i> 162	<i>hostire</i> 77 сл.	<i>linquere</i> 134; 138; 251
<i>felix</i> 135	<i>hostis</i> 75; 77 сл.; 236; 241	<i>litare</i> 382 сл.
<i>femina</i> 41; 135	<i>hostorium</i> 78	<i>locare</i> 114; 116
<i>fenus</i> 80; 133; 135; 140	<i>hostus</i> 78	<i>locus</i> 116
<i>feriae</i> 320	<i>ianitrices</i> 172	<i>loferta</i> (фалиск.) 213
<i>ferre</i> 28; 151; 201	<i>ianua</i> 207	<i>lucror</i> 122
<i>festus</i> 320	-icius 184	<i>lucrum</i> 122
<i>feudum</i> 28; 57	<i>idulis</i> 54	<i>lucus</i> 208
<i>feus</i> 58	<i>idus</i> 54	<i>luna</i> 372
<i>fides</i> 91 сл.	<i>ignis</i> 188	<i>lustrare</i> 372
<i>fido</i> 382	<i>illustrare</i> 372	<i>lustratio</i> 372
<i>filius</i> 162 сл.	<i>illustris</i> 372	<i>lustrum</i> 372
<i>firmus</i> 300	<i>immunis</i> 80 сл.	<i>lux</i> 372
<i>flamen</i> 190	<i>imperium</i> 28	<i>mactare</i> 369
	<i>impos</i> 75	

*mactus(-e)* 369  
*magnus* 369  
*maritare* 165; 167  
*maritus* 169 сл.  
*mater* 152 сл.  
*maternus* 152; 158; 183 сл.  
*matertera* 159  
*matrimonium* 152; 166 сл.  
*meddix* 304; 313  
*mederi* 304; 313; 317  
*medicamentum* 314  
*medicare* 314  
*medicatio* 314  
*medicina* 314  
*medicus* 314; 318  
*meditari* 314  
*mensis* 316  
*mercari* 106  
*mercator* 106  
*mercenarius* 123  
*merces* 115; 123  
*merx* 106; 123  
*metiri* 316  
*militiae* 199; 208  
*miraculum* 388  
*moderari* 315  
*modestus* 315; 317  
*modus* 314 сл.  
*moenus* 80  
*monere* 389  
*monstrare* 389  
*monstrum* 388 сл.  
*mos* 321  
*munis* 80  
*munus* 80 сл.; 133; 135  
*mutare* 82; 133  
*mutua pecunia* 82; 133  
*mutuare* 82  
*mutuatio* 140  
*mutuus* 82; 133  
*nec (neg-)* 107  
*nefas* 321; 323  
*negare* 391 сл.  
*neglegere* 391  
*negotiarum* 108  
*negotium* 107 сл.; 321  
*nepos* 146; 160 сл.; 163; 180  
*Neptunus* 202  
*nobilis* 212  
*nubere* 165  
*-nuc* 268  
*nupta* 165  
*nuptum dare* 165  
*-nus(-i)* 183; 201  
*-nus(-oris)* 80  
*nutus* 268  
*oblivio* 397  
*obtendo* 390  
*omen* 388 сл.  
*opportunus* 54  
*ops* 135  
*orbis* 71 сл.  
*ostendo* 390 сл.  
*ostentum* 388; 389; 390; 391  
*ostium* 207  
*otium(-osus)* 108  
*ouis* 39  
*pacare* 123  
*par* 132  
*parare* 132  
*par(r)icida(-ium)* 332 сл.  
*pater* 147; 152; 158  
*paternus* 183 сл.; 185  
*Patres conscripti* 192  
*patria* 152  
*patricius* 184  
*patrimonium* 152; 166  
*patrius* 183 сл.  
*patruelis* 162  
*patruus* 159; 170; 177; 179  
*pecten* 60  
*pecto* 60  
*pecu* 53—56  
*peculatus* 54; 56  
*peculium* 54; 56  
*peculiaris* 56  
*peculo(r)* 54; 56  
*pecunia* 50—53; 59  
*pecus(-oris)* 55  
*pecus(-udis)* 47; 55  
*peregre (-i)* 199; 208  
*peregrinus* 208; 236  
*perimo* 73  
*pexus* 60  
*pignus* 80  
*placare* 384; 385  
*placere* 384  
*plebs* 239  
*plecto* 384  
*plenus* 369  
*-pletus* 369  
*-plicare* 384  
*-plex* 384  
*poena* 273; 276; 341; 385  
*polliceo(r)* 390  
*polluceo* 67; 390  
*polluctum* 67  
*polluctura* 390  
*polluo* 390  
*ponere* 116  
*por-* 390  
*porcellus* 40  
*porculator* 41  
*porculus* 40  
*porcus* 38—44  
*porricio* 390  
*porrigo* 390  
*porta* 207  
*portendo* 390 сл.  
*portentum* 388; 389; 390  
*Portunus(-alis)* 54; 201; 202  
*portus* 54; 201  
*posco* 334  
*possidere* 77  
*possum (potest)* 75 сл.  
*postulo* 334  
*potiri* 76  
*potis(-e)* 75 сл.  
*potui* 75  
*prae-* 390  
*praestare* 139 сл.  
*praesto (adv.)* 139  
*praetoricus* 184  
*precor* 331; 334—335; 381  
*pretium* 106  
*\*prex* 334—335; 381  
*pro-* 390  
*proavius* 158  
*proculus* 334; 335  
*prodigium* 388; 391 сл.  
*profanus* 353  
*promo* 73; 102  
*-pse* 76  
*-pte* 76  
*punire* 273; 276  
*puto* 113  
*quaero* 331—335; 382  
*quaestio* 333 сл.  
*quaestio* 333 сл.  
*quaestor* 331—335  
*quaestus* 333 сл.  
*ratio* 112  
*recordor* 128  
*rectus* 150; 252  
*redhostire* 77 сл.  
*regere* 252  
*regina* 250  
*regio* 250; 252  
*regula* 252  
*religare(-atio)* 396; 397  
*religere(-ens)* 397 сл.  
*religio* 396—398  
*religiosus* 397 сл.; 402  
*remedium* 314  
*reputo* 113  
*respondere* 337; 363  
*rex* 249—253; 256  
*ritus* 300

<i>rusticus</i> 202; 240	<i>supplicium</i> 384 сл.	<i>mers(to-)</i> 313
<i>sacer</i> 339; 341; 347—350; 353; 357 сл.	<i>sus</i> 38—40; 44	<i>ner(f)</i> 194—195
<i>sacerdos</i> 46; 348; 357	<i>suus</i> 217; 218 сл.; 222	<i>pars</i> 132
<i>sacerrimus</i> 350	<i>tangere</i> 309	<i>pequo</i> 52—53; 194—195
<i>sacramentum</i> 309; 310; 339; 341	<i>tata</i> 148	<i>purka</i> 41
<i>sacrare</i> 341; 348; 369	<i>taurus</i> 39; 40	<i>si</i> 41
<i>sacrificare(-ium)</i> 348; 381; 383	<i>tendo</i> 390	<i>tota</i> 238
<i>sacrilegus</i> 357	<i>testis</i> 312; 401	<i>trifu</i> 176
<i>sacrima</i> 346	<i>Teutoni</i> 238	<i>uerofo</i> 207
<i>Sacriportus</i> 357	<i>texo</i> 28	<i>u(e)iro</i> 52—53; 194—195
<i>sacris(-es)</i> 348	<i>theodiscus</i> 238	<i>vufru</i> 375
<i>sacrosanctus</i> 349; 357	<i>Tiberis(-inus)</i> 201	
<i>salarium</i> 123	<i>tomentum</i> 239	3. Вольскский
<i>saluus</i> 178; 347	<i>totus</i> 239	<i>esaristrom</i> 353
<i>sancire</i> 348	<i>trahere</i> 115	
<i>sanctio</i> 348 сл.	<i>tribulis</i> 54	
<i>sanctior</i> 350	<i>tribunal</i> 176	4. Оскский
<i>sanctus</i> 348—350; 357; 358 сл.	<i>tribunicius</i> 184	<i>aeteis</i> 71; 81
<i>sceptrum</i> 263	<i>tribunus</i> 88; 176; 197; 201; 202	<i>aisusis</i> 353
<i>scipio</i> 262	<i>tribuo</i> 176	<i>brateis</i> 141
<i>se(-sed-)</i> 218	<i>tribus</i> 88; 176; 197; 201; 205	<i>censaum</i> 326
<i>secors</i> 128	<i>tuticus</i> 238	<i>covehriu</i> 176
<i>sequor</i> 115	<i>uecors</i> 128	<i>deiuatuns</i> 309
<i>sermo</i> 337	<i>uehere</i> 191	<i>fiisna</i> 320
<i>seruare</i> 235	<i>uendere</i> 96; 104	<i>her-</i> 142
<i>Seruenius(-ena, -oleni)</i> 235	<i>uenum (ire, dare)</i> 96; 102; 104	<i>kenzs(t)ur</i> 326
<i>seruus</i> 235	<i>uerres</i> 35; 38	<i>Luvfreis</i> 213
<i>signum</i> 388	<i>uicinus</i> 205	<i>meddikiai</i> 313
<i>simplex</i> 384	<i>uictima</i> 78; 346	<i>meddiss</i> 304; 308; 313; 318
<i>sobrinus</i> 180	<i>uicus</i> 197; 203; 205	<i>meddixud</i> 313
<i>socer</i> 170; 171	<i>uir</i> 169	<i>medicatinom</i> 313; 317
<i>socius</i> 221	<i>uitellus</i> 40	<i>medicim</i> 313
<i>socrus</i> 170; 171	<i>uitulus</i> 40	<i>sverrunei</i> 337
<i>sodalis</i> 216; 218	<i>uotum</i> 369; 375 сл.	<i>touto</i> 238
<i>solidum</i> 123	<i>uouere</i> 369; 375 сл.	<i>tribarakavum</i> 200
<i>somnus</i> 28	<i>urbanus</i> 240	<i>ueru</i> 207
<i>soror</i> 150; 155	<i>urbs</i> 240	<i>vufetes</i> 375
<i>spondere</i> 337; 360; 363 сл.; 369	<i>usucapio</i> 397	<i>vufru</i> 375
<i>sponsio</i> 360 сл.; 363 сл.	<i>utpote</i> 76	
<i>sponsus(-a)</i> 363	<i>uxor</i> 169 сл.	5. Романские языки
<i>subulcus</i> 41	<i>vassus(-alis)</i> 236	(без указания — французский)
<i>suffio</i> 371		<i>achever</i> 264
<i>summa</i> 111	2. Умбрский	<i>affaire</i> 109
<i>sumo</i> 73; 102	<i>arputrati</i> 311	<i>beau-(pere, etc.)</i> 168
<i>suouetaurilia</i> 39 сл.; 333 сл.	<i>arsmo</i> 194—195	<i>becha</i> (итал. диал.) 49
<i>super</i> 400	<i>castruo</i> 194—195	<i>belle-fille</i> 186
<i>supercilium</i> 400	<i>esono</i> 353	<i>biche</i> 49
<i>superstare</i> 400	<i>eveietu</i> 346	<i>bru</i> 186
<i>superstes</i> 399—400	<i>feliuf</i> 162	<i>caudal</i> (исп.) 59
<i>superstitio</i> 399—402	<i>fesna</i> 320	<i>chef</i> 264
<i>superstitiosus</i> 399 сл.; 401 сл.	<i>filiu</i> 41	<i>cheptel</i> 59
<i>supplex</i> 384 сл.	<i>frif</i> 194—195	
<i>supplicare</i> 384 сл.	<i>her-</i> 142	
<i>supplicatio</i> 384 сл.	<i>Iupater</i> 148	
	<i>kumia</i> 41	

*denrée* 123  
*droit* 318  
*esclave* 326  
*établir (sa fille)* 116  
*fief* 58  
*forain* 208  
*forestiere* (итал.) 208  
*gage(s)* 123  
*hermano* (исп.) 149; 155  
*hors* 208  
*irmão* (порт.) 149; 155  
*louer* 114  
*marier(-age)* 164; 167  
*matar* (исп.) 369  
*matrimonio* (итал.) 167  
*nemal* (итал. диал.) 49  
*nimal* (итал. диал.) 49  
*oncle* 186  
*payer* 123  
*pecora* (итал.) 50  
*petit-fils* 162; 182; 186  
*pourceau* 44  
*prêter* 139  
*salaire* 123  
*schiaconi* (итал.) 236  
*serment* 310; 339  
*sobrino* (исп.) 177  
*sol, sou* 123  
*soldat* 123  
*soldato* (итал.) 123  
*solde* 123  
*somme* 111  
*tata* (рум.) 148  
*traire* 115  
*trève* 85

## КЕЛЬТСКИЕ

### 1. Галльский

*-corii* 89  
*Coriono-totae* 201  
*-rix* 249 сл.; 251  
*Teutates* 238  
*Teutomatus* 238  
*Toutonos* 201

### 2. Ирландский

(без указания — древнеирландский)

*aite* 293 сл.  
*arbe(com-)* 71

*athir* 147  
*ave* 157; 162  
*bráthir* 149  
*cetheoir* 150  
*crenim* 97  
*cretim* 124  
*cuire* (ср.-ирл.) 89  
*dag-moini* 80  
*dliged* 136  
*dligim* 136  
*-emat(ar-fo-)* 102  
*fladu* 342  
*foss* 236  
*frass* 36  
*guide* 382  
*guidim* 382  
*huisse* 307  
*immach* 208  
*mac bráthar* 160  
*macc* 162  
*main* 80  
*máthir* 149  
*mess* 314  
*-midathar(con-)* 314  
*midur* 314  
*moin* 80  
*nía* 160  
*níab* 351  
*noib* 351  
*ōa* (ср.-ирл.) 157  
*ōeth* 309; 337  
*orbe* 71  
*orc* 42  
*rí* 249 сл.  
*tong* 309  
*túath* 238

### 3. Валлийский и бретонский

*chwegrwn* (валл.) 170  
*coel* (валл., др.-брет.) 347  
*dy-weddio* (валл.) 164  
*eontr* (брет.) 157; 175  
*ewythr* (валл.) 156; 175  
*guas* (валл.) 336  
*nei* (валл.) 160  
*rhydd* (валл.) 217  
*tud* (валл., брет.) 238

## ГЕРМАНСКИЕ

### 1. Готский

*awi* 142  
*aihtron* 385  
*aips* 309; 337

*anda-bauhts* 103; 104  
*arbi* 71 сл.  
*arbinumja* 71 сл.  
*atta* 147 сл.; 293  
*awepi* 57  
*awiliudon* 142  
*awiliuþ* 142  
*awo* 157  
*baidjan* 92; 95  
*bairgan* 135  
*beidan* 92; 94  
*bida* 382  
*bidjan* 382  
*bifaih(-on)* 57  
*biugan* 103  
*bi-ūhts* 170  
*broþar* 149  
*brūþ* 79  
*brūþ-faþs* 79  
*bugjan(fra-, us-)* 101; 103 сл.  
*daila* 137—138  
*-dailjan (af-, dis-, ga-)* 138  
*diutisc* 238  
*drauhti-* 88; 90  
*drauhtinon* 88  
*drauhti-witoþ* 88  
*driugan* 88  
*dulga-haitja* 136  
*dulgis skulan* 136; 139  
*fadar* 147 сл.  
*fadrein* 147  
*faihon* 57  
*faihu* 49; 57; 137  
*faihufriks(-ei)* 57; 138  
*faihugairns* 57; 138  
*faihugawaurki* 138  
*faihugeiro* 57  
*faura-dauri* 207  
*faur-bauhts* 103  
*filhan (af-, ana-, ga-, us-)* 117 сл.  
*fragiban* 165  
*frahunþans* 234  
*frauja* 221  
*freis* 215  
*friaþwa* 215  
*frijei* 215  
*frijon* 215  
*frijonds* 215  
*gabei* 57  
*gabeigs* 57  
*gabigjan(-nan)* 57  
*ga-drauhts* 88  
*gafaihon* 57  
*gahailjan(-nan)* 347  
*gahails* 347

*gahardjan* 290  
*gahlaiba* 89  
*gairnei* 142  
*gairnjan* 142  
*-gairns* 142  
*ga-mains* 80  
*gardawaldans* 221  
*gards* 221  
*gasts* 77; 79; 236; 241  
*gatamjan* 204  
*ga-timan* 204  
*gazds* 262  
*gild* 64; 65; 66  
*gildan (fra-, us-)* 64; 65; 66  
*gilstr* 64; 65  
*giutan* 365; 368  
*hailigs* 347  
*hails* 347; 358  
*hairda(-eis)* 57  
*hairtō* 126  
*hansu* 68 сл.  
*harduba* 290  
*hardus* 290 сл.  
*Hario-(Chario-)* 89  
*harjis* 89; 90; 202  
*heiwa-* 221  
*heiwafrauja* 220 сл.  
*hiuma* 69  
*hup̃s* 234  
*kaisara-gild* 64; 65  
*kaupjan* 139  
*kaupon* 103; 137  
*kindins* 77; 88; 201; 209  
*kuni* 292  
*lamb* 57  
*laudi* 213  
*laun* 121—122  
*launa-wargs* 168  
*-laũps* 213  
*laun* 121—122  
*launa-wargs* 168  
*-laups* 213  
*leihvan* 134; 138  
*letan* 135  
*liudan* 213  
*liũp̃* 142  
*maidjan* 82  
*maip̃ms* 82  
*mitan* 314; 316  
*miton* 314  
*mizdo* 119; 121 сл.  
*niman* 71-73  
*raihts* 250; 252  
*saljan* 101  
*sigis-laun* 122  
*silubr* 57; 137 сл.

*skattja* 137 сл.  
*skatts* 57, 137 сл.  
*skula* 136  
*skulan* 136  
*skulds* 136  
*sunus* 162  
*swaihra(-o)* 170 сл.  
*swaran* 337; 364  
*swein* 42  
*swes* 217  
*swistar* 150  
*taihsua* 178  
*timrijan* 198; 204  
*(ga-)timrjo* 204  
*tiuhan* 114  
*trauains* 85  
*(ga-)trauan* 85  
*trausti* 85  
*triggws* 85; 87  
*triu* 86; 87  
*triweins* 86  
*piuda* 238  
*piudans* 77; 88; 201 сл.; 238  
*ufarswaran* 337  
*un-hails(-i)* 347  
*waldan* 221  
*wargipa* 122  
*(ga-)wargjan* 122  
*weiha* 346  
*weihan* 346  
*wehipa* 346  
*weihnan* 346  
*weihs* 205; 346; 347  
*weitwõps* 342  
*wer* 66  
*wrĩpus* 57

## 2. Северные

### а) Древненорвежский

*auja* 142  
*edal* 292  
*fé* 58  
*félag* 58  
*félagi* 58  
*féna* 58  
*fénadr* 58  
*gangandi fé* 49; 58  
*hailag (рун.)* 347  
*hari-, -ja (рун.)* 90  
*selja* 101  
*uodal* 292

### б) Скандинавские языки (без указания — древнеисландский)

*afe* 157  
*bida* 92  
*dröt* 88  
*drott* 201  
*drottinn* 88; 201  
*drotning* 88  
*eiðr* 337  
*gjald* 64  
*han sjölv (датск.)* 76  
*heil* 347  
*heilagr* 347  
*heilsa* 347  
*herja (исл.)* 90  
*Herjan* 89; 201 сл.  
*herr* 89; 201 сл.  
*hjōn (hjū)* 221  
*hyske* 221  
*lān* 134  
*Odin* 201  
*selja* 101  
*svara* 337  
*tafn* 67; 370  
*traust* 85  
*traustr* 85  
*trū* 85  
*trūa* 85  
*trur* 85  
*vē* 346

### 3а. Верхненемецкий

#### 1) Древне- и средневерхненемецкий (без указания — древневерхненемецкий)

*adal* 294  
*ana* 156  
*andsvara* 337  
*ano* 162  
*bevehlen (ср.-в.-н.)* 117  
*Bil(i)-frid (-gard, -trud)* 222  
*chunin-gerta* 262  
*deot* 237  
*diuten* 237  
*eid* 337  
*enencheli* 162  
*eosago* 308; 318  
*fali* 101  
*farh* 42  
*farhili* 42  
*futureo* 177  
*fēhelth* 57

*fehu* (франкск.) 58  
*fel(a)han* 117  
*fetiro* 179 сл.  
*fihu* (*feho*, *fehu*) 57; 58  
*fihu-stērbo* 57  
*fihu-wart* 57  
*fihu-wiari* 57  
*forscōn* 334  
*frāga* 334  
*friunt* 215  
*gelt* 64  
*gerta* 262  
*ghilda* 64—67; 68  
*gotekelt* 64  
*hafta* 234  
*hansa* 69  
*hans(e)* (ср.-в.-н.) 69  
*hari* 89  
*heilag* 347  
*herbist* 28  
*herian* 90  
*heri-zogo* 112  
*hīrat* 221  
*hīun* 221  
*hiwa(-o)* 221  
*lehan* (*lihan*) 134  
*liut* 213  
*lōn* 121  
*māz* 314  
*meldjan* 382  
*meldōn* 382  
*mezzan* 314  
*mezzōn* 314  
*muotar* 149  
*nefo* 160  
*ōheim* 157; 179  
*(ge-)swiō* 217  
*traue* 85  
*truht* 88  
*truhtin* 77; 88  
*warg* 122  
*wih* 346  
*Wodan* 89; 202  
*zeihhur* 172

2) Современный немецкий

*Adel* 292  
*befehlen* 117  
*bergen* 118  
*besitzen* 77  
*beten* 382  
*beugen* 103  
*bitten* 382  
*Borg* 135

*borgen* 118; 135  
*Bräutigam* 79  
*deuten* 238  
*deutsch* 238  
*edel* 292; 294  
*Ehe* 164  
*Eiche* 87  
*Eid* 309  
*Eidegang* 309  
*empfehlen* 117  
*Enkel* 162  
*Erbe* 71  
*ermessen* 314  
*feil* 102  
*Ferkel* 42  
*frei* 214  
*Freund* 215  
*Geld* 64; 66  
*gern* 142  
*Geschäft* 109  
*geziemen* 204  
*giessen* 365; 368  
*Gift* (*Mit-*) 63  
*hart* 290 сл.  
*Heer* 202  
*heeren* (*ver-*) 90  
*heilig* 347  
*Heim* 157  
*Heirat* 221  
*Herbst* 28  
*Herzog* 112  
*kaufen* (*ver-*) 97; 101; 103; 106  
*König* 292  
*Kronprinz* 262  
*lassen* 135  
*leihen* 134; 138  
*Leute* 213  
*Lied* 142  
*Lohn* 121  
*Mass* 314  
*melden* 382  
*messen* 314; 316  
*nehmen* 71  
*Oheim* 157  
*Recht* 250; 318  
*schaffen* 109  
*Schatz* 138  
*Schuld* 132  
*schuldig* 136  
*Schwein* 42  
*schwören* 337  
*Teil* 138  
*trauen* 85  
*treu* 85  
*Treue* 85; 87; 95  
*Trost* 85

*trösten* 85  
*Vetter* 180  
*wachsen* 329  
*Wehr* 207  
*weihen* 346  
*Wut* 202  
*wütendes Heer* 90  
*Zimmer* 198  
*zimmern* 204

3b. Фризский

*ēm* (др.-фриз.) 157  
*jelde*, *jold* 64

3с. Английский

1) Древне- и среднеанглийский (без указания — древнеанглийский)

*adelu* 294  
*andswaru* 364  
*āþ* 337  
*bēdian* 92  
*bilewit* 222  
*bōian* 321  
*borgian* (др.-сакс.) 135  
*cyne-gerd* 262  
*druht* (др.-сакс.) 88  
*dryht* 88  
*dryhten* 88; 201  
*ēam* 157  
*fe* (ср.-англ.) 58  
*feoh* 58  
*feolaga* 58  
*gield* 64  
*hael* 347  
*hlaef-dige* 261  
*hlāford* 261  
*hōs* 69  
*hunta* (*-ian*) 234  
*knio-beda* (др.-сакс.) 382  
*leod* 213  
*nefa* 160  
*sellan* 101  
*timber* 198; 204  
*truōn* 85  
*wealth* 236  
*wīh-dag* 346

2) Современный английский

*answer* 337; 364  
*borrow* 135

*business* 109  
*busy* 109  
*buy* 101; 103  
*cattle* 59  
*fee* 58  
*fellow* 58  
*flock* 47  
*free* 214  
*grand-(son, father)* 162; 182  
*hard* 290 сл.  
*harvest* 28  
*herd* 47  
*holy* 347  
*home* 157  
*hunt* 234  
*-in-law* 168  
*king* 292  
*lady* 261  
*let* 135  
*loan* 134; 138  
*lord* 261  
*oath* 309; 337  
*queen* 36  
*sell* 101  
*shall* 132  
*swear* 337  
*take (to—to)* 70  
*timber* 198; 204  
*tree* 87  
*truce* 85  
*true* 85  
*trust* 85  
*whole* 347

## БАЛТИЙСКИЕ

### 1. Древнепрусский

*algas* 99  
*awis* 156  
*brati* 149  
*draugi-waldūnen* 88  
*druwis* 87  
*druwi* 87  
*kails* 347  
*kailūstiskun* 347  
*karjis* 89  
*siraplis* 137  
*swints* 344  
*tauto* 238

### 2. Латышский

*sidrabs* 137  
*svēis* 344

*uôsvis* 170  
*versis* 36

### 3. Литовский

*algà* 99  
*anukas* 162  
*avynas* 156  
*dieveris* 172  
*draugas* 88  
*draugė* 88  
*draugė* 88  
*drutas* 87  
*dvesiu* 371  
*imù, imti* 73; 102  
*išduoti* 165  
*karias* 89  
*laukas* 208  
*laukė* 208  
*maldà* 382  
*meldžiù, melsti* 382  
*nepte* (др.-лит.) 160  
*neruotis* (др.-лит.) 160  
*paršas* 42  
*pat* 76  
*pats* 75  
*pekus* 51  
*peļnas* 102; 234  
*pilis* 239  
*pirm-delù* 41  
*pīršti* 334; 335  
*prašyti* 334  
*sesuras* 170  
*sidãbras* 137  
*sunus* 162  
*svainė* 217  
*svainis* 217  
*šventas* 344  
*tautià* 238  
*uošve* 170  
*uošvis* 170  
*vedù* 164  
*vėršis* 36  
*vėš-pats* 75; —; 205

## СЛАВЯНСКИЕ

### 1. Южнославянские (без указания — старосла- вянский)

*baju, -ati* (бавж, -ьати) 321  
*baliji* (балии) 321; 323  
*běda* (бѣда) 92; 94; 95

*běditi* (бѣдити) 92  
*bogŭ* (богъ) 53  
*bogynji* (богыннѣ) 53  
*bratrŭ, bratiŭ* (братръ, братъ) 149  
*cěljq* (цѣльж) 347  
*cělŭ* (цѣль) 347  
*čudo* (чудо) 283  
*čuti* (чюти) 283  
*darŭ* (даръ) 62  
*dėverŭ* (дѣверъ) 172  
*dobrŭ* (добръ) 53  
*dobrynji* (добрыннѣ) 53  
*domŭ* (домъ) 198  
*drěvo* (дрѣво) 86  
*drugŭ* (дроугъ) 88  
*druva* (дрѣва) 86  
*družina* (дружина) 88  
*dvirŭ* (дѣвръ) 207  
*dvorŭ* (дворъ) 208  
*gospodŭ* (господъ) 77; 79  
*gosti* (гостъ) 77  
*imq* (имж) 73  
*jėtry* (ятры) 172  
*kleti* (сѣ) (клати(-са)) 339  
*kupiti* (коупити) 103  
*lėvŭ* (лѣвъ) 178  
*ligŭkŭ* (льгъкъ) 53  
*ligynji* (льгыннѣ) 53  
*lixva* (лихва) 134  
*ljudŭje* (людие) 213  
*ljudŭ* (людъ) 213  
*lovŭ* (ловъ) 122  
*loviti* (ловити) 122  
*mali* (мати) 148  
*mŭzda* (мъзда) 119  
*moliti* (сѣ) (молити (са)) 382  
*moljq* (мольж) 382  
*nadvor* (серб.) 207  
*němiciŭ* (нѣмьць) 238  
*neiŭji* (нѣтън) 160  
*ognji* (огнь) 188  
*oticiŭ* (отъць) 147  
*otŭdati* (отъдати) 165  
*plemę* (плема) 239  
*plėnŭnikŭ* (плѣньникъ) 234  
*plėniti* (плѣнити) 234  
*plėnŭ* (плѣнь) 234  
*prasę* (праса) 42  
*prisęgati(-noti)* (присагати (-нжти)) 309  
*prijajq* (приаьж) 215  
*prositi* (просити) 334  
*sestra* (сестра) 150  
*Slovėninŭ* (серб.) 236  
*srebro* (срѣвро) 137

*srŭdŭce* (сръдѹце) 128

*srŭditi* (сръдити) 128

*stryji* (стрын) 177; 179

*sŭdravŭ* (сѹдравѹ) 87

*svekryŭ* (свекры, -ѹ) 170

*svetŭ* (свѹтъ) 344; 346

*svinŭ* (свинѹ) 42

*synŭ* (сынѹ) 162

*ŝtŭŷdŭ* (штѹѷдѹ) 238

*tuŷdŭ* (тоѷдѹ) 238

*uji* (ѹѷн) 156

*ukŭ* (ѹкѹ) 170

*vedŭ* (ведѹ) 164

*vŷra* (вѷра) 395

*viŝŭ* (вьсь) 205

*vojevoda* (воквода) 112

*vŷnikŭ* (вѷноѷкѹ) 162

*vuknŷti* (выкнѷти) 170

*zŷlŷva* (зѷлъва) 172

## 2. Западнославянские

*modla* (чешск.) 382

*modla* (польск.) 382

*modlić się* (польск.) 382

## 3. Русский

брак 164

братъся 164

внук 162

дело 109

друг друга 88

идти на роту (др.-рус.) 309

клясть 339

клясться 339

крънути (др.-рус.) 97

купить 103

на дворе 207

племя 239

пленный 233

полон 234

поросенок 42

прияю (др.-рус.) 215

приятель 215

сам 76

сват 217

свой 217

своjak 217

святой 344

*сердитъ* 128

*сердце* 128

*чужой* 238

## НЕИНДОЕВРОПЕЙСКИЕ ЯЗЫКИ

### 1. Китайский

*mai-mai* 97

### 2. Этрускский

*aesar* 353

*ais(u)na, eisna* 353

*servi-, serve-* 235

### 3. Финно-угорские

*porsas* (финский) 42

*porŝ* (зырянский) 42

*purtis* (мордовский) 42

## УКАЗАТЕЛЬ ЦИТИРУЕМЫХ ТЕКСТОВ

---

### ГРЕЧЕСКИЕ АВТОРЫ И ТЕКСТЫ

---

**Аполлоний Родосский**

Аргонавтика

**Аристотель**

Политика

**Архилох**

1,265 /по Дилю/

**Геродот**

История

**Гесиод**

Теогония

Труды и дни

Щит

**Гомер**

Илиада

Одиссея

**Гомеровские гимны**

К Аполлону Пифийскому

К Афродите

К Гермесу

К Деметре

**Гортинские законы**

**Греческие надписи**

**Исократ**

**Ксенофонт**

Анабасис

Киропедия

Лакедемонская полития

**Лисий**

**Павсаний**

Описание Эллады

**Пиндар**

Истмийские песни

**Платон**

Государство

**Плутарх**

Солон

**Софокл**

Царь Эдип

Трахинянки

**Фукидид**

История

**Эврипид**

Ион  
Орест  
Эсхил  
Агамемнон  
Прикованный Прометей  
Просительницы  
Семеро против Фив  
Эвмениды  
Эсхин  
Против Ктесифона

#### ГОТСКИЕ ТЕКСТЫ

Евангелие от Матфея  
Евангелие от Марка  
Евангелие от Луки  
Евангелие от Иоанна  
Послание к Римлянам  
I Послание к Коринфянам  
II Послание к Коринфянам  
Послание к Галатам  
II Послание к Тимофею

#### ЛАТИНСКИЕ АВТОРЫ И ТЕКСТЫ

Авл Геллий	- Aulus Gellius
Афинские ночи	- Noctes atticae
Акций	- Accius
Астианакт	- Astyanax
Варрон, Марк Теренций	- Varro, Marcus Terentius
Латинский язык	- De-Lingua latina
О сельском хозяйстве	- De re rustica
Вергилий Марон, Публий	- Vergilius Maro, Publius
Георгики	- Georgicae
Гай	- Gaius
Институции	- Institutiones
Гораций Флакк, Квинт	- Horatius Flaccus, Quintus
Сатиры	- Satirae
Дигеста	- Digesta
Законы XII Таблиц	- Leges XII Tabularum
Катон, Марк Порций	- Cato, Marcus Porcius
О земледелии	- De agri cultura
Ливий, Тит	- Livius, Titus
(История)	- (Ab urbe condita)
Лукреций Кар, Тит	- Lucretius Carus, Titus
О природе вещей	- De rerum natura
Масурий Сабин (у Авла Геллия)	- Masurius Sabinus (apud Aulum Gellium)
Нигидий Фугул (у Авла Геллия)	- Nigidius Fugulus (apud Aulum Gellium)
Овидий Назон, Публий	- Ovidius Naso, Publius
Фасты	- Fasti
Плавт, Тит Макций	- Plautus, Titus Maccius
Амфитрион	- Amphitrio
Вакхиды	- Bacchides

Два Менехма	- Menaechmi
Канат	- Rudens
Касина (Жребий)	- Casina
Клад (кубышка)	- Aulularia
Купец	- Mercator
Куркулион	- Curculio
Ослы (Ослиная комедия)	- Asinaria
Пленники	- Captivi
Против Артемона (у Феста)	- In Artemonem (apud Festum)
Псевдол	- Pseudolus
Пуниец	- Poenulus
Три монеты	- Trinummus
Хвастливый воин	- Miles gloriosus
Эпидик	- Epidicus
Плиний Младший, Гай	- Plinius Caecilius Secundus, Gaius
Панегирик Траяну	- Panegyricus Traiani
Сервий, Марк Гонорат	- Servius, Marcus Honoratus
Комментарий к Энеиде	- ad Aeneidem
Тацит, Публий Корнелий	- Tacitus, Publius Cornelius
Германия	- Germania
История	- Historiae
Теренций Афр, Публий	- Terentius Afer, Publius
Братья	- Adelphoe
Девушка с Андроса	- Andria
Евнух	Eunuchus
Самоистязатель	- Heauton timorumenos
Формион	- Phormio
Фест	- Festus
Цезарь, Гай Юлий	- Caesar, Gaius Iulius
Записки о Галльской войне	- De e bello Gallico
Цицерон, Марк Туллий	- Cicero, Marcus Tullius
О дивинации	- De divinatione
О природе богов	- De natura deorum
Письма к Аттику	- Epistulae ad Atticum
Речь в защиту Л. Бальба	- Pro L. Balbo
Речь в защиту Л. Мурены	- Pro L. Murena
Юстин	- Iustinus (Marcus Iunianus)
(История Филиппа по Помпею Трогу)	- (Historiae Philippicae ex Pompeio Trogo)

#### УМБРСКИЕ ТЕКСТЫ

Игувинские таблицы - Tabulae Iguvinae

#### ДРЕВНЕИНДИЙСКИЕ ТЕКСТЫ

Ригведа - Rigveda  
Щатапатха-Брахмана - Catapatha-brahmana

#### ДРЕВНЕИРАНСКИЕ ТЕКСТЫ

Авест  
Видевдат (Вендидад) - Vidaeva data  
Ясна - Yazna  
Яшты - Yasta

## ДРЕВНЕПЕРСИДСКИЕ ТЕКСТЫ

Надпись Дария / Бехистунская надпись /

### ЯЗЫКИ И ДИАЛЕКТЫ

авест. — авестийский	кельт. — кельтские, кельтский
англ. — английский	(в спец. знач.)
англосакс. — англосаксонский	лат. — латинский
арм. — армянский	латыш. — латышский
брет. — бретонский	лик. — ликийский
вал. — валлийский	лит. — литовский
вед. — ведийский	нем. — немецкий
гал. — галльский	оск. — оскский
герм. — германские, германский	перс. — персидский
(в спец. знач.)	пехл. — пехлеви
гомер. — гомеровский греческий	порт. — португальский
гот. — готский	праслав. — праславянский
гр. — греческий	прусск. = др.-прусск. — прусский
д.-в.-н. — древневерхненемец-	= древнепруссский
кий	русск. — русский
дор. — дорийский	сев.-итал. — североитальянские,
др.-англ. — древнеанглийский	североитальянский (в спец. знач.)
др.-ирл. — древнеирландский	скр. — санскрит
др.-исл. — древнеисландский	слав. — славянские, славянский
др.-норв. — древненорвежский	(в спец. знач.)
др.-перс. — древнеперсидский	совр. англ. — современный англ-
др.-прусск. = прусск. — древне-	лийский
пруссский = прусский	совр. гр. — современный грече-
др.-сакс. — древнесаксонский	ский
др.-фриз. — древнефризский	ср.-англ. — среднеанглийский
и.-е. — индоевропейские, индоев-	ср.-в.-н. — средневерхненемец-
ропейский (в спец. знач.)	кий
и.-ир. — индо-иранские, индо-	ср.-ир. — среднеиранские, сред-
иранский (в спец. знач.)	неиранский (в спец. знач.)
иллир. — иллирийский	перс. — персидский
инд. — индийские, индийский (в	ст.-норв. — старонорвежский
спец. знач.)	ст.-слав. — старославянский
ион.-аттич. — ионийско-аттиче-	ст.-фр. — старофранцузский
ский	умбр. — умбрский
ир. — иранские, иранский (в	тох. — тохарские, тохарский (в
спец. знач.)	спец. знач.)
ирл. — ирландский	фрак. — фракийский
исл. — исландский	фриг. — фригийский
исп. — испанский	фр. — французский
итал. — итальянский	хет. — хеттский

# ОГЛАВЛЕНИЕ

«Слова», «Понятия», «Вещи». К новому синтезу в науке о культуре. <i>Вступительная статья Ю. С. Степанова</i> . . . . .	5
Предисловие автора . . . . .	26

## Том I ХОЗЯЙСТВО, СЕМЬЯ, ОБЩЕСТВО

<b>Книга первая. ХОЗЯЙСТВО</b> . . . . .	35
--	----

<b>Раздел I. СКОТ И БОГАТСТВО</b> . . . . .	35
Глава 1. Самец и производитель . . . . .	35
Глава 2. Лексическая оппозиция <i>sus</i> : <i>porcus</i> и ее пересмотр . . . . .	38
Глава 3. <i>Próbaton</i> и гомеровское хозяйство . . . . .	45
Глава 4. Скот и деньги: <i>ресу</i> и <i>ресупиа</i> . . . . .	51

<b>Раздел II. ДАВАТЬ И БРАТЬ</b> . . . . .	61
Глава 5. Дар и обмен . . . . .	61
Глава 6. Давать, брать и получать . . . . .	70
Глава 7. Гостеприимство . . . . .	74
Глава 8. Личная преданность . . . . .	84

<b>Раздел III. КУПЛЯ</b> . . . . .	96
Глава 9. Две разновидности купли. . . . .	96
Глава 10. Купля и выкуп. . . . .	99
Глава 11. Ремесло без имени: торговля . . . . .	105

<b>Раздел IV. ХОЗЯЙСТВЕННЫЕ ОБЯЗАТЕЛЬСТВА</b> . . . . .	111
Глава 12. Счет и оценка . . . . .	111
Глава 13. Сдача внаем . . . . .	114
Глава 14. Вознаграждение и заработная плата. . . . .	119
Глава 15. Доверие и вера . . . . .	124
Глава 16. Ссуда, заем и долг . . . . .	130
Глава 17. Безвозмездность и признательность . . . . .	141

<b>Книга вторая. ТЕРМИНЫ РОДСТВА</b> . . . . .	144
--	-----

Введение . . . . .	144
Глава 1. Важность понятия отцовства . . . . .	147
Глава 2. Статус матери и филиация по материнской линии . . . . .	152
Глава 3. Принцип экзогамии и его применения . . . . .	156
Глава 4. Обозначение 'брака' в индоевропейских языках . . . . .	164
Глава 5. Родство по браку . . . . .	168
Глава 6. Морфологическая структура и суффиксальное словообразование терминов родства . . . . .	174
Глава 7. Слова, производные от терминов родства . . . . .	181

<b>Книга третья. СОЦИАЛЬНЫЕ СТАТУСЫ</b> . . . . .	187
---	-----

Глава 1. Тройное деление социальных функций . . . . .	187
Глава 2. Четыре круга социальной принадлежности . . . . .	196
Глава 3. Свободный человек . . . . .	212
Глава 4. <i>Philos</i> . . . . .	220
Глава 5. Раб, 'чужой' . . . . .	233
Глава 6. Город и община . . . . .	237

Книга первая. ЦАРСКАЯ ВЛАСТЬ И ЕЕ ПРЕРОГАТИВЫ . . . . . 249

Глава 1. Rex . . . . .	249
Глава 2. Xsaya- и царская власть в Иране . . . . .	254
Глава 3. Царская власть в Греции . . . . .	258
Глава 4. Царская власть . . . . .	264
Глава 5. Честь и почести . . . . .	269
Глава 6. Магическая власть . . . . .	277
Глава 7. Krátos ( <i>крáтос</i> ) . . . . .	284
Глава 8. Царская власть и знать . . . . .	292
Глава 9. Царь и народ . . . . .	295

Книга вторая. ПРАВО

Глава 1. Thémis . . . . .	299
Глава 2. Dike . . . . .	303
Глава 3. Ius и клятва в Риме . . . . .	306
Глава 4. *Med- и понятие меры . . . . .	313
Глава 5. Fas 'божественное право' . . . . .	319
Глава 6. Censor 'цензор' и autoritas 'власть' . . . . .	326
Глава 7. Questor 'квестор' и *prex 'мольба' . . . . .	331
Глава 8. Клятва в Греции . . . . .	336

Книга третья. РЕЛИГИЯ . . . . . 343

Глава 1. Священное . . . . .	343
Глава 2. Возлияние . . . . .	360
Глава 3. Жертвоприношение . . . . .	368
Глава 4. Обет . . . . .	374
Глава 5. Молитва и моление . . . . .	381
Глава 6. Латинская лексика предзнаменований и предсказаний . . . . .	388
Глава 7. Религия и суеверие . . . . .	394

Индоевропейские языки. Схема . . . . . 403

Приложения . . . . . 407

Комментарии. Составили Ю. С. Степанов и Н. Н. Казанский . . . . .	409
Библиография . . . . .	422
Предметный указатель . . . . .	426
Указатель исследованных слов и корней . . . . .	432
Указатель цитируемых текстов . . . . .	448
Языки и диалекты . . . . .	451

Перевод:

- Н. Н. Казанский: т. II, кн. первая, кн. третья  
Б. П. Нарумов: т. I, Предисловие автора, кн. первая: гл. 1—2, 6—7, 9—11, 16—17;  
кн. вторая: гл. 1—7; кн. третья: гл. 1—2, 4—6  
С. Г. Проскурин: т. I, кн. первая: гл. 4—5, 8  
О. М. Савельева: т. I, кн. первая: гл. 3, 12—15; кн. вторая: Введение  
Н. Л. Сухачев: т. II, кн. вторая

Библиографию, Предметный указатель, Указатель рассмотренных слов подготовила  
Н.В. Васильева

**Эмиль Бенвенист**  
**СЛОВАРЬ ИНДОЕВРОПЕЙСКИХ**  
**СОЦИАЛЬНЫХ ТЕРМИНОВ**

Редактор *В.Д. Мазо*  
Художник *Г.А. Семенова*  
Художественный редактор *В.А. Пузанков*  
Технический редактор *Е.В. Антонова*

ИБ №19471  
ЛР № 060775 от 25.02.92. Подписано в печать 20.04.95.  
Формат 70×100<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Бумага офсетная. Печать офсетная.  
Усл.печл. 36,76. Усл.кр.-отг. 36,76. Уч.-издл. 43,20.  
Тираж 10000 экз. Заказ 263. С 030. Изд. № 48382

А/О Издательская группа «Прогресс»  
119847, Москва, Зубовский бульвар, 17

Можайский полиграфкомбинат Комитета Российской  
Федерации по печати.  
143200, Можайск, ул. Мира, 93

**А/О ИЗДАТЕЛЬСКАЯ ГРУППА «ПРОГРЕСС»  
ФИРМА «УНИВЕРС»**

**Готовится к печати**

**Голос музы. Vox Sapeae.** Антология латинской лирики с комментариями и русским переводом. Сост. В.А. Плунгян. 12 л.

Издание включает избранные тексты трех латинских классических авторов — Катуплла, Горация и Тибулла, составивших славу «золотого века» латинской поэзии. Латинские тексты сопровождаются переводом на русский язык, а также глоссарием, необходимым лингвистическим и культурно-историческим комментарием.

Перевод на русский язык является прозаическим, максимально близким к подлиннику, не становясь тем самым преградой между читателем и оригинальным текстом.

Книга может быть адресована всем интересующимся поэзией и латинской литературой, всем изучающим латинский язык, а также широкому кругу читателей.

**А/О ИЗДАТЕЛЬСКАЯ ГРУППА «ПРОГРЕСС»  
ФИРМА «УНИВЕРС»**

**Готовится к печати**

**Мельчук И.А. Курс общей морфологии. Т.1: Пер. с фр. 26,4 л.**

Выдающийся ученый современности, крупнейший специалист в области общего и прикладного языкознания, И.А. Мельчук является представителем отечественной лингвистической школы. В 1976 г. он вынужден был покинуть страну. Сейчас проживает в Канаде.

Предлагаемый читателю «Курс общей морфологии» — результат исследований, начатых им более тридцати лет назад. По охвату и богатству языкового материала, по строгости и ясности изложения, глубине научной концепции эта монография не имеет аналогов в мировой лингвистике. Она вмещает в себе три жанра — научный труд, учебник и энциклопедический справочник по общему языкознанию.

Книга может служить прекрасным источником материалов для изучения русского и иностранных языков в школе, для преподавателей лингвистических курсов в вузах, а также будет полезна для специалистов по вычислительной лингвистике.