

ИМЯ ДИОНИСА*

I

Имя Диониса – такая же проблема для этимологов Нового времени, какой оно пребывало для античных истолкователей. Нашу мысль, как и мысль древних, дразнит контраст между кажущейся самоочевидной ясностью начального Διo-, отсылающего к божественной, Зевсовой в широком смысле сфере, и непрозрачным, необъяснимым на греческой почве исходом [Frisk 1960, 396; Chantraine 1968, 285], точно указующим на какой-то неведомый нам фундаментальный момент в истории дионисийского мифа, на генетическую тайну этого бога. Как и древние, филологи XIX-XX вв. пытаются придать смысл этому -νῦσος, ища разнообразные подсказки в мифе и не всегда считаясь с тем, что сами эти разъяснительные мотивы могли быть вкладываемы в миф стремлением греков разъяснить себе ту же загадку.

Правда, античность, в основном, усматривала в этом имени название предполагаемой родины божества Νύση, Νύσσα или Νῦσα, прихотливо локализуемой эрудитами на пространствах от Фракии до Аравии и от Индии до греческого Геликона – и якобы давшей повод для эпikleзы Νυσαῖος [Hermann 1937]. Новое же время, как правило, старается прямоком вчитать в теоним миф о Дионисе как сыне Зевса-громовержца, заходя при этом в тупики либо смысловых, либо звуковых натяжек. Такова известная попытка П.Кречмера увидеть в -νῦσος (якобы значащем “сын, юноша, муж” или что-то в этом роде) уникальный мужской коррелят к и.-е. *snusos, вар.*snusa “сноха”, якобы первично “молодое существо” [Kretschmer 1896, 241-242]. Не подтверждаясь ни семантикой *snusos,-a по индоевропейским языкам (только “сноха”, “невеста”), ни его наиболее правдоподобным объяснением из *sneu- “связывать, соединять браком”, ср. лат. nubio и т.д. < *sneu-bh- [Pokorny 1959, 977, 978; Трубочев 1959, 131, 133, 145], построение Кречмера семантически откровенно зависает. Но еще хуже объяснение О.Семереньи, якобы -νῦσος представляет метатезу *sunus “сын” – идея, выглядящая в формальном плане не то демонстративным произволом, не то жестом отчаяния этимолога [Szemerényi 1971, 665; Szemerényi 1974, 145]¹.

*Colloquia classica et indogermanica III. Классическая филология и индоевропейское языкознание. СПб, 2002.

¹ Можно вспомнить и более ранние (докречмеровские) толкования XIX в. из *ΔιϜοσ-νυτος “Небесный или Зевсов сок”, также объяснения в смысле “Zeusorn” или “Zeussturmer” – см. для обзора [Gruppe 1906, 1409; Garcia-Ramon 1987, 184]. Группе (там же) кроме того, приводит выпавшие из основного течения забавные

Впрочем, надо сказать, разрыв между древними и новейшими интерпретаторами не абсолютен. Ведь еще Etymologicum Magnum (277, 35) измышлял праформу Διόνυξος “Зевсов удар”, в смысле удара поразившего Семелу (что ничем не хуже семереньевского *Διός-συνυς). С другой же стороны Вяч.Вс.Иванов [1979] вернулся к древнему объяснению в смысле “бог из Нисы”, сблизив Νυσαῖος с хеттскими упоминаниями о богах древней столицы Канеса или Несы (Nesaš) и оперируя спорадическим малоазийским чередованием u / i.

Но все же, как бы сомнительны ни оказывались почти все подобные лингвистические изыски, с другой стороны никак не получается и сколько-нибудь убедительно разъяснить генезис образа Диониса, пребывая исключительно на почве религиоведческих и культурологических построений и оставляя "темное" божественное имя в стороне. Лучшим подтверждением тому могла бы быть новая работа [Иванов 2001], где автор, молчаливо отступив от своего прежнего сопоставления и вместо этого опираясь на известное возведение греч. θύρσος к лув. иерогл. tuwarisa "виноградник", ищет начала мифологии Диониса в позднехеттском почитании "Бога Грозы Виноградника" (лув. иерогл. Tuwarisa-sa Tarhunza-sa). Ссылаясь на идею своего великого однофамильца и тезки Вяч. Ив. Иванова насчет "прадионисийских" черт

маргинальные этимологии вроде *Δι-οινύχιος “Бог парнокопытных” (Й.Баунк) или *Διο-νύκτιος, что-то вроде “Бог днем и ночью” (последняя идея связана с прославленными именами Г.Бенфея и Г.Узенера). В конце XX в. особняком стоит гипотеза М. Уэста, который, стараясь не выходить за пределы греческого языка и ссылаясь на глоссу у Ферекида [FGH III F178] νύσας γὰρ... ἐκάλουον τὰ δένδρα и на прозвище неких дионисийских нимф (дриад?) Νύσαι, видит в Дионисе мужское соответствие к этим нимфам – древесного бога, приставку же Διο- расценивает как простое указание на божественность [West 1996, 373-375]. Этимология Уэста вполне лежит в русле построений мифологов, акцентирующих Дионисову связь с растительностью, вплоть до готовности даже полагать в нем простую персонификацию обрядового майского дерева [Jeanmaire 1951, 13-18]. Однако с лингвистической точки зрения бессуффиксальная конверсия существительного женского рода νύσα "дерево" в мужскую форму Διόνυσος мыслима разве что с допущением в последней некоего бахуврихи, как в соотношении γραφή : ἄγραφος. Но в таком случае Διο- должно было бы представлять определение к νύσα и имя Диониса в целом значило бы что-то вроде "Бог Небесного (или Зевсова) Дерева" (некоей гипотетической *δία νύσα). Вообще-то под такое толкование можно было бы попытаться подвести дополнительные мифологические спекуляции, отчасти уже и намеченные Уэстом, рассуждающим в связи с образом горы Нисы о связи смыслов "горы" и "дерева". Но при этом проблематичность построения неизбежно возрастает, а к тому же все равно остаются непонятными варианты теонима с начальным Δεο-, Δευ-, о которых пойдет речь дальше. И которые в любом случае не позволяют ограничиться кругом греческих данных исторического времени.

хеттского Бога Грозы, выдающийся хеттолог оговаривает, что в поисках происхождения Диониса "речь должна идти не о местном хеттском божестве, а о том Боге Грозы, которому в период синкретизма, более близкий к античному, поклонялись под разными именами на западе и юге Малой Азии". Что можно сказать по поводу этой догадки? Несомненно, что приморский запад Малой Азии в какой-то своей части был, как и эгейские острова, охвачен дионисийской религией, о чем говорят не только предания, но и термин $\theta\upsilon\rho\sigma\varsigma$ в ее комплексе. Но причисление Диониса к грозным божествам затрудняется тем, что в греческом мире, даже в тех сюжетах, где он - как в "Вакханках" Еврипида – сокрушает города и дворцы, небеса и атмосфера с их явлениями никогда не являются его стихиями. Кстати, ряд антиковедов и историков культуры оспаривают и исконность связи Диониса с виноградарством [Jeanmaïge 1951, 23; Жирар 2000, 165] – и, частности, Вяч. Ив. Иванов расценивал плющ как старейший дионисийский возбудитель, характерный для Фракии и вообще для континентальных Балкан, по сравнению с виноградом как эгейско-островным привнесением [Иванов 1994, 106, 126]

Вообще, апеллируя к гипотезам "Вячеслава Великолепного" стоило бы считаться со всем кругом его идей касательно "прадионисийской" стадии в эволюции дионисийства – той стадии, предшествовавшей "обретению" особого имени для бога экстазов, всевозможных пограничных и измененных состояний сознания, когда, по Вяч. Ив. Иванову, эти мотивы могли сопрягаться с разными мифологическими фигурами (в том числе и со всяческими местными "Зевсами"), позднее либо закосневшими на правах религиозных реликтов-рудиментов, либо в той или иной форме притянутых к дионисийской магистрали, отмеченной "обретенным" и возобладавшим именем. Вяч. Ив. Иванову как специалисту по древней Анатолии должно быть виднее, характерны или нет очерченные его соименником психические феномены для культовой ауры малоазийских грозных богов бронзового века. Но уж если задаваться вопросом о местах "обретения" имени Диониса, то обращение к Малой Азии в ее состоянии после крушения империи Хаттусаса оказывается откровенно контрпродуктивным – просто потому, что это имя обнаруживается в греческих табличках XIV-XIII вв. до н.э., то есть в текстах, синхронизирующихся с апогеем этой империи. "Обретение" греками имени Диониса должно было относиться к дописьменному раннемикенскому или, скорее, домикенскому времени. Оно никак не могло придти из малоазийских культов послехеттского "периода синкретизма, более

близкого к античному" – в лучшем случае, такие культы могли вливаться в почитание этого бога позднейшими адстратными воздействиями.

Кстати, по той же самой причине сегодня обесценены и бывшие попытки усматривать в Диониса исконного "un dieu locale phrygien" [Jeanmaire 1951, 22] – поскольку фригийцы, эти относительно поздние пришельцы в Анатолии (их массовое появление в ней датируется великим передвижением народов в конце II – начале I тыс. до н.э.), никак не могли в качестве малоазийского народа стать источником греко-микенских представлений о Дионисе. Даже если они отождествляли с Дионисом фракийского и своего бога Сабазия, по исторической логике это отождествление должно было состояться либо в Малой Азии (когда греки знали Диониса уже давно), либо еще до переселения сюда фригийцев с их северобалканской, в широком смысле фракийской прародины (то есть, во времена, когда будущая Фригия еще Фригией не стала). В любом из этих вариантов формула "un dieu locale phrygien", как относящаяся вместе и к региону и к племени, для Диониса в свете микенских данных лишается смысла – либо в одном, либо в другом из этих ее значений он не мог быть "фригийским" богом во времена его восприятия микенцами.

В религии Диониса мы имеем несколько несомненных анатолицизмов. Наряду с $\theta\upsilon\rho\sigma\omicron\varsigma$ к таковым принадлежат, например, $\beta\alpha\sigma\sigma\acute{\alpha}\rho\alpha\iota$ “хитоны, которые носят фракийские вакханки” (Hes.), откуда $\beta\alpha\sigma\sigma\acute{\alpha}\rho\alpha$ как наименование самих вакханок (Et. Magn. 190, 52). Этот термин, легший в основу прозвания Диониса-Бассарея, засвидетельствован, как название вида одежды в Лидии (Pollux 41, 50) и, по-видимому, генетически тождествен хет. $wa\check{s}uwar$ “одеяние” [Gusmani 1964, 272; Георгиев 1977, 12]. Точно так же орфический образ Гипты – пестуньи Диониса и владычицы лидийского Тмола (Orph. hymn. 48, 49) восходит к фигуре великой хетто-хурритской богине II тыс. до н.э. Хепат, чей культ, как показывают многочисленные фракийские имена, с элементом Епта-, в какое-то преисторическое время охватил и Фракию, хотя был здесь полностью изжит к началу эллинизации этой страны [Гиндин, Цымбурский 1996, 199-200]. Можно думать, что земли Меонии (будущей Лидии) в некую эпоху выступили одним из ярчайших очагов дионисийской теургии на севере Эгеиды. Но все говорит за то, что это был производный очаг. Показательный факт – лидийцы так и не восприняли имени Диониса, настойчиво калькируя его, даже в передаче греческих форм, основой Baki- ($\text{B}\acute{\alpha}\kappa\chi\omicron\varsigma$), ср. например перевод греч. $\text{N}\acute{\alpha}\nu\nu\alpha\varsigma$ $\text{D}\iota\omicron\nu\nu\sigma\acute{\omicron}\kappa\lambda\epsilon\omicron\varsigma$ через лид. Nanas Vakivalis , также название месяца в лидийском Vakill (дательный падеж),

эквивалентное греч. Διονυσίω [Хойбек 1980, 312, 320]. Не менее показательным, что такое яркое привнесение в дионисийскую мифологию, как образ Гипты, осталось в этой мифологии все-таки элементом маргинальным и не получившим сколько-нибудь широкой популярности, известным лишь благодаря орфикам. Меония определенно не была ни родиной Диониса, ни местом “обретения” его имени, но, похоже, областью, где состоялась эффектная вторичная редакция дионисизма.

Возвращаясь к новой гипотезе Вяч.Вс.Иванова, следует признать: этот опыт более чем показателен в отношении того, как стремление восстановить генезис дионисийства, отвлекшись от загадки теонима, приводит к обратному результату - история имени оспаривает и пресекает предлагаемые в обход нее догадки, истребляя себе помещения в фокус обсуждения, а дразнящему лингвиста компоненту $-νῦσος$ – в средоточие генетического поиска.

II

На самом деле микенские формы di-wo-nu-so (PY Ха 1419), di-wo-nu-so-jo (PY Ха 102) – сюда же, возможно, KN Dv 1501 di-*79-nu, если оно отражает некое di-wo²-nu-so- [Lejeune 1958, 217], иногда фонетически интерпретируемое как diwo-nuso [Ruiperez 1983, 410], – существенно удревнили письменную историю этого имени на греческой почве, но не пролили никакого света на его этимологию. М.Руйперец, проанализировав все известные варианты данного теонима, предположил для них не менее пяти разных прообразов. Аттич. Δίονυσος отражает стандартный для греческого тип имен с элементом Διο- <*diwo- “Зевсо-“ как в Διομήδης и т.д., а гом. и беот. Διώνυσος², фесс. Δίονυσος, лесб. Ζόνυσος – представляют более редкий тип с Δίος, генетивом от Ζεύς (ср. Δίοςκουροι). Впрочем, для Διώνυσος Руйперец допускает и альтернативную праформу *diwo-nusos с развитием в *Δίονῦσος (ср. греч. δῖος) и метатезой долготы. Это, кстати, позволяет ему объяснить аморгскую форму VII в. до н.э. Διένυσος, как след старого вокатива *diwye-nuse от теофорного словосочетания *diwos-nusos. Наибольшей загадкой этот исследователь объявил варианты Δεόνυσος (Самос, Et.Magn. 259, 30) и Δεύνυσος (Anacr. fr.307, Page). При объяснении их Руйперец апеллирует к мик. ЛИ de-wi-jo (PY 57 = An 519, 44 = Aq 218) и к названию группы жрецов в Кноссе de-u-jo-i (KN Fh 352), видя в этих случаях рудименты рано выпавшей

из греческого индоевропейской лексемы *deiwos “бог”. Исходя из несомненной для него посылки, что имя Диониса должно быть образованием по схеме “определение + определяемое”, этот автор выводит Δεο- в Δεόνυσος из *deiwyo- “божественный”, якобы давшему в какой-то момент промежуточное *deiwwo- с палатализованным билабиальным, позднее выпавшим [Ruiperez 1983, 411]. Надо сказать, допущение палатализованного билабиального совершенно не подтверждается известными данными о развитии этимологического сочетания -VwyV- в греческом, ср. формы вроде κλαίω < *κλάFυω, καίω < *κάFυω, а также замечание Э.Швицера о документируемой диалектами большей древности глагольного типа с презенсом на -έFυω, по сравнению с аналогическим аттическим -εύω, утвердившемся под влиянием форм аориста [Schwyzet 1939, 348, 728].

Показательно, что в реплике Руйперезу Э.Риш, безоговорочно признав для раннегреческого существование основы *deiwō- в то же время отметил, а) что весь выявленный ряд прообразов мог быть порожден перетолкованиями уже не понятной грекам древней формы; б) что сохраняется необъяснимость финального элемента -νυσος [Risch 1983, 412].

Позднее Х.Гарсия-Рамон разобрал также некоторые местные варианты, неучтенные Руйперезом или неизвестные ко времени его публикации. Так, женское имя Διενύσια в Фессалии позволяет восстановить форму теонима Διένυσος, где можно предполагать либо спорадическое комбинаторное изменение из Διόνυσος вроде аттич. Τλεμπολέμης вместо Τληπόλεμος, либо же, как в написаниях Διεσκῶριάδεω (Фасос), греч. Διεσκουρίδου (Приена), следы древнего родительного падежа Διεσ-дублетного к Διοσ-. Написания Δίνυσος в Митилене, Δίνυσος в эолийской Киме и на черноморской Березани (см. также в Эфесе имя Δινυσιφάνεος) скорее всего представляют синкопированные рефлексы от Διόνυσος и Διόνυσσος, подобно широко встречающимся и в континентальной Греции и на островах вариантам Θέδωρος вместо Θεόδωρος, Θέξενος вместо Θεόξενος и т.п. Во всех этих случаях синкопа должна была первоначально возникнуть в косвенных падежах (Θεοδώρου > Θεδώρου, Διονύσου > Δινύσου) и затем распространилась на номинатив. Впрочем, в случае долготы первого гласного в Δίνυσος не исключено влияние форм вроде Δίφιλος, с начальным элементом, отражающим дательный падеж Διφι [García-Ramon 1987, 183-200]. Наметив

² Впрочем, Беотия знает также и написание Διόνυσος наряду с Διώνυσος, Διώνουσσος и, наконец, обнаруживающим позднейшую прејотацию перед -ου- Διωίουσσος [Kern 1905,

возможные разъяснения этих маргиналий, Гарсия-Рамон существенно расчистил картину, представляемую греческой эпиграфикой. Лишний раз подтвердилось, что проблематика, связанная с начальной частью имени Диониса определенно сводится к соотношению между прозрачными на почве греческого языка вариантами Διο-/Διοσ- и противостоящим им вариантом Δεο-.

Я полагаю, если форма Δεόυυτος впрямь исторически бытовала на Самосе и, как полагает Д.Пейдж, самим Анакреонтом могла использоваться там, где в позднейшей передаче видим стяженное Δεύυυτος (ср. [Ruiperez 1983, 408]), то именно эти варианты с Δεο- из *deiwo- “бог” (но никак не из *deiwo-), должны бы считаться наиболее приближенными по своей фонетике к предполагаемому Рием древнему прототипу.³ Ибо в таком случае они непосредственно отражают индоевропейский термин, который греки утратили уже к микенскому времени, сохранившему следы его лишь в реликтовых производных.⁴ Все иные варианты (даже и мик. di-wo-nu-so-jo) должны быть объяснены как греческие новообразования, возникшие в силу маргинализации и последующей непонятности старого термина, первоначально входившего в состав теонима.⁵ В то же время и эолийские формы со следами этимологической -σ- перед -ν-, и удачно объясненная Руйперцем аморгская Διέυυτος представляют самостоятельную ценность как возможные отражения в разных падежах

1010].

³ Ср. в [Buck 1968, 31] о том, что практически во всех известных греческих диалектах I тыс. до н.э. дифтонг -ει- реально давал закрытое продленное -ε-, и там же эпиграфические подтверждения этому.

⁴ Вытеснение, по-видимому, еще в домикенское время продолжения и.-е. *deiwo- формой θεός, мик. te-o может свидетельствовать о существенном изменении самой концепции божества у расселявшихся по Балканам (пра)греков, в какой-то момент начавших трактовать его не в качестве аффектоносного зрительного феномена, *дива* (и.-е. *dei- “сиять, светить”, др.-инд didyati и т.д.), но в смысле “веяния, наития, одержания” (θεός < и.-е. *dhwes- “дыхание, дух”), проявлявшегося, как показал – в том числе, на гомеровском материале – Э.Додс [2000], в иррациональных зигзагах человеческого поведения, в непредсказуемых, часто абсурдных, актах-эксцессах, “похищениях разума”, но также в энтузиастических приливах мощи, пророческих внутренних голосах и т.д.

⁵ Когда-то О.Группе допускал, что развитие предположительно древнейшего Δεόυυτος > Διόυυτος могло бы совершиться и в силу чисто фонетических причин, при этом ссылаясь на сужение ε > ι перед гласным, распространенное по диалектам разных ветвей и дававшее повсеместно написания вроде θιός, λίθιος, λίων и т.д., [Gruppe 1906, 1409], ср. также [Buck 1968, 21-22]. Однако эта версия должна быть отклонена с открытием Дионисова имени в микенских табличках. Сейчас ей следует решительно предпочесть объяснение, делающее упор на семантическую и фонетическую аттракцию этого теонима к имени греческого громовника Зевса.

скрытого за именем Диониса раннегреческого словосочетания: Nom. *Deiῶs Nusos, Voc. *Deiwe Nūse. Очень похоже, что это словосочетание с изначально непонятным для греков компонентом *-nusos побудило их сконструировать и всячески обыгрывать мифонимы *Nusos, *Nūsa. Напомню хотя бы в Hyg.Fab. 131 Nysos – имя некоего Дионисова воспитателя, коему бог, уходя в дальние страны, передал власть над Беотией как своему заместителю и который не пожелал возвратить царство вернувшемуся из скитаний питомцу; или известную фигуру Нисы (Νύσσα или Νῦσα), кормилицы бога (Terp. fr.8, Bergk). Думаю, именно из непрозрачного во второй части словосочетания у греков могла возникнуть идея “нисейского” бога.

Что до лингвистической атрибуции $\bar{\nu}\sigma\sigma$, то в силе остается кречмеровское сопоставление с позднефракийским именем Nusa-tita из надписи CIL 2, 3354 d.m.s. Nusatita puer serve pronatus natione Thracie [Kretschmer 1896, 241-242]. Вторая часть этого имени – та же, что во фракийских эпитетах Дианы Germe-titha и бога всадника Хереса Ebis-tithias [Георгиев 1977, 97], – надежно сближается с др.инд.(su)-diti “(ярко-) блестящий”, алб. ditë, “день”; сюда также лув.^dDiti имя бога Солнца, синонимическое более обычному ^dTiwat [Иванов 1961, 329], кроме того греч.τιτῶ “заря”, “день” (Hes., Et.Magn. 760, 52). В последнем греческом слове начальное τ- может либо выдавать его субстратное происхождение, либо быть, как и во фракийском, просто следствием ассимиляции [Kretschmer 1925, 309; Гиндин 1967, 88]. Особенно показателен прямой параллелизм фрак. Germe-titha < *g^wherme-dītā “сорячо сияющая” и санскритских эпитетов Солнца gharma-dyuti, gharma-didhiti с тем же значением. Все говорит в пользу истолкования Nusa-tita как подобного Germe-titha композита со структурой “определение + определяемое”, где определением служит Nusa-. Соответственно, в реконструируемом раннегреческом *Deiῶs Nusos можно было бы предполагать передачу-полукальку прафракийской теонимической формулы-синтагмы с порядком элементов “определяемое + определение”.

Вообще, позднефракийская ономастика [Detschew 1976] демонстрирует нам массу сложных имен, содержащих основу *dei-w-/ *dy-ew-. Однако из-за условности греческих и латинских передач порою бывает трудно конкретизировать этимологическую огласовку и разграничить рефлексy и.-е. *diu-s “небо, свет”, *deiῶs “бог” и *dyeu-s “день, небо, верховный бог”, редко просто “бог” (хет. šiuš, šiuṇaš). Ведь надо иметь в виду, во-первых, возможность отражения этимологического *u в античных записях фракийских имен через -o-, как в многочисленных передачах

популярного ономастического элемента -πουρις, -πορις > из *-puṛi- "сын, мальчик", ср. др.-инд. putra, лат. puer [Георгиев 1977, 101]; во-вторых, единичные случаи расширения -i- > -e- перед гласным как в Πιάσται > Pehastii название племени, соседствующего с астами, где начальное Πi- ~ греч. ἐπι, др.-инд. aṛi, лит. pīe [Дечев 1952, 31]; наконец, в-третьих, – крайнюю проблематичность иных случаев возможного отражения и.-е. *ei во фракийском. Если Διου- во фрак. Διου-κείλας, Διου-πορις и т.д. надежно отражает и.-е. *diu- (ср. др.-инд. dyu-sad-“небо-житель” и т.д.), то, скажем, за Deu- в топониме Deusaga “небесный” или “божественный поток” может скрываться и диалектное развитие того же *diu- (ср. др.-инд. dyu-sarit “небесная река”, эпитет Ганга) и синкопированный рефлекс *deiwo-⁶. За Δια- в Δια-ζελμις, Δια-ζεινις можно усматривать как и.-е. *diwo- (фрак. * diwa-) от *dyēu-s, так и, с меньшей вероятностью, *deiwo- (фрак. *deiwa-). Поэтому фрак. Δια-ζεινις допустимо сравнивать *либо* с греч. δῖο-γενής, *либо* с др.-инд. deva-jana “божественный род”, deva-ja “принадлежащий божественному роду”, но, конечно, не с тем и другим сразу. И, наконец, наиболее правдоподобно было бы видеть рефлекс *deiwo- в элементе Deo-, известном по именам Deo-pus, Δεο-βιζος⁷, см. также позднефракийское женское имя Δεβα-βενζις, похоже, восходящее к раннефракийскому словосочетанию *deiwa Bendis “богиня Бендида”. Нет препятствий к тому, чтобы – в условно принимаемой рядом авторов транслитерации тематического гласного во фракийском как *-a- [Дуриданов 1976; Георгиев 1977] – восстановить для прафракийского языкового состояния теоним *Deiwas Nusas, сочетавший лексему для "бога" с определительным элементом *nusas и относившийся к туземному божеству,

⁶ О сосуществовании в ряде индоевропейских языков нормальной основы *deiwo- с синкопированными *deiw-, *deiu- (др. прусск. deiwas: deiws, лат. deivos > divus : deus) см. [Откупщиков 1997]. Похоже, аналогичную синкопу в этой лексеме обнаруживает и фракийский.

⁷ Очень возможно, что за -βιζος просматривается и.-е. *bheidh- "верить, доверять", греч. πείθω, лат. fido, и в целом для Δεο-βιζος восстанавливается праформа вроде *Deiwo-bh(e)id-yo- "верный богам" (~ греч. θεοπειθής), ср. также фрак. Ζει-βιζιης, эпитет конного бога Хероса, возможно, из *Diwei-bh(e)id-yo- "Верный Небесному Богу", что в свете известного фракийского вотива "Нρωει Περκωιει могло бы напоминать отношения между литовскими Диевасом и Перкунасом.

Что же касается -o- в Deo- при Δια- < *Diwo- или Διασ- < *Diwos- генетиве от *Dyeus в Διασκευθος и т.п., то в первом случае можно предполагать либо морфонологическое влияние греческих сложных имен (как и в некоторых иных подобных же фракийских фактах), либо диалектную комбинаторную лабиализацию (безударного?) гласного в соседстве с -w-, или, наконец, отражение все того же синкопированного *Deiu-.

воспринятому (пра)греками в пору первичного освоения ими балкано-эгейского пространства (примерно в начале 2-го тыс. до н.э. или немного ранее).

Однако, на самом деле, нельзя упускать из виду и еще одну возможность, даже рискуя навлечь на себя упреки в податливости к гиперкритицизму. Ведь вовсе не исключено, что само мнение грамматиков о бытовании на Самосе формы Δεόβυσος основывалось не на чем ином, как на стихах творившего там Анакреонта с их вторично-стяженным вариантом Δεόβυσος. Если же речь должна идти не вообще о самосской, а о сугубо анакреонтовской форме, последняя отнюдь не обязана объясняться из греческого. Античность хорошо помнила, как при жизни Анакреонта его родной город Теос вывел большую колонию во фракийскую Абдеру (Strab.XIV, 1, 30), ср. [Hirschfeld 1894, 22]. А между тем Абдера, вместе с Эритрами и Фасосом, судя по местным надписям, характеризуется оригинальной ономастической изоглоссой – бытованием теофорного личного имени Δεοιῦς, восстанавливаемого по генетивам Δεοιῦος (Фасос) и Δεοιῦδος (Эритры, Абдера) [Liddel, Scott 1940, 379]. Это обстоятельство наводит на мысль, что уже ко времени переселения теосцев во Фракию Анакреонт мог от соплеменников-колонистов или просто будучи в их числе узнать имя бога с характерно-фракийским начальным Δεο-/Δευ-, каковое позднее и занес на Самос. Но если Δεόβυσος происходит из Фракии, то сочетание специфической для фракийского огласовки начального элемента с конечным -βυσος, известным по позднефрак. Nusa-tita, делает допустимым идентификацию этого образования, как фракийского не просто в ареальном, но и в собственно лингвистическом отношении. Теосцами могла быть воспринята форма туземно фракийская, передача которой у Анакреонта отсылает нас вовсе не к прагреческому прототипу имени Диониса, но помимо этого прототипа – через современный поэту фракизм – прямиком к северобалканскому имени бога, впервые воспринятому греками в северных краях может быть тысячу лет назад или раньше, а теперь по ходу новой колонизации заимствованному вторично в звуковом облике, близком к первоначальному. Эту возможность – что за вариантами Διόβυσος и Δεόβυσος стоят два разновременных проникновения одного и того же фракийского божественного имени в греческий, я оставляю, так сказать, в резерве моего обсуждения, не отвергая ее, но и не считая себя вправе на ней настаивать.

Что же значило это прафрак. *nusas? Очень любопытную подсказку нам предлагает на этот счет теонимика Древней Анатолии, побуждая высоко оценить интуицию Вяч.Вс.Иванова, обратившего взор к божествам Несы, хотя недосмотревшего тех эвристических возможностей, которые при этом обнаруживаются. В древнехеттском тексте царя Аниттаса (XVIII в. до н.э.) среди богов Несы упоминается некий ^dŠiušummiš var. ^dŠiušmiš (род. падеж ^dŠiunaššummiš, вин. пад. ^dŠiušummin). Согласно Аниттасу некогда этого бога (то есть, видимо, его изображение) вывез из Несы царь приморского города Цальпы. Позднее победивший Цальпу Аниттас снова возвратил бога в Несу и в рассказе о своих деяниях ставил это себе в особую заслугу. Из раздела этой надписи, посвященного строительной деятельности Аниттаса – как эта часть восстанавливается по т.н. "Основному тексту" КВо III, 22 и по крупному фрагменту KUB XXVI, 71 – известен факт сооружения Аниттасом в Несе храмов трем особенно почитавшимся богам: Небесному Богу Грозы (ne-pi-ša-aš ^dIŠKUR-na-aš), Богине Престола ^dḪalmašuit – хтоническому персонажу, связанному с Нижним миром и морскими пучинами ⁸ – и Сиусуммису, образовавшим своеобразную триаду главных несийских божеств. Особенно примечательно то, что в обоих вариантах речь, похоже, идет о воздвижении не одного, а двух храмовых комплексов: каждый раз перед словами о строительстве обиталищ этим трем богам особо отмечается некая постройка "позади города", при описании которой имя Халмасуит отсутствует, но указывается лишь на поставленные храмы Небесному Богу Грозы и Сиусуммису. Так, "Основной текст" гласит: (55)...URU-ja-an a-a[p-pa] (56) ne-pi-ša-aš ^dIŠKUR-na-aš É-ir Û É ^dŠi-ú-šum-mi-iš ABNI (57) É ^dḪal-ma-šu-it-ta-aš É IŠKUR-na-a[š] BE-LI-IA Û É ^dŠi-ú-na-šum-mi-iš ABNI "(55)...позади города (56) Небесного Бога Грозы храм и храм Сиу[суммиса я построил]. (57)Храм Халмасуит и храм Бога Грозы, [владыки моего и храм Сиусуммиса я построил]". Недостающие места восстанавливаются по KUB XXVI, 71 (4)...URU-an EGIR-pa ne-pi-ša-[aš] (5)...ABNI(?) (6)...ta-aš É ^dU BE-LI-IA Û É (7)Ši-ú-na-šum-mi-iš ABNI "(4) позади города Небесного (5)...я построил (?). (6)...храм Бога

⁸ См. [Ардзинба 1982, 87-98], там же о ритуальных мотивах борьбы царя, представляющего Бога Грозы с Престолом, об обуздании Халмасуит и принуждении ее к союзу с царем, при удалении ее из царского дома и страны "за горы". Этот исследователь склоняется к мысли, что Божество Престола с хаттским именем вобрало в себя у хеттов черты персонажа индоевропейской мифологии – мирового глубинного Змея.

Грозы, владыки моего и храм Сиусуммиса я построил"⁹. В свое время Ф.Штарке пытался, манипулируя соотношением между этими фрагментированными версиями, подкрепить свою гипотезу о тождестве Халмасуит и Сиусуммиса [Starke 1979]. На самом же деле наиболее естественно считать, – как и почти все хеттологи, кроме этого автора, – что окончание ...ta-aš в последнем случае, читающееся перед словами о храмах Бога Грозы и Сиусуммиса, относится, как и в "Основном тексте" к имени Халмасуит. Все это значило бы, что внутри триады великих богов, почитавшихся в Несе, – состоявшей из Халмасуит, Бога Грозы и Сиусуммиса – похоже, вычленялась диада, объединявшая двух последних, дополнительно и особо почитавшихся в их святилищах "позади города".

Древнейшая запись имени Сиусуммиса в виде антропонима *Šiwašmi* обнаруживается еще раньше текста Аниттаса в одной из каппадокийских табличек рубежа III-II тыс. до н.э. [Bossert 1946, 89; Alp 1950, 126; Laroche 1947, 76; Laroche 1966, 291], где по-видимому это имя стоит в форме *casus indefinitus* с нулевым оформлением, равного вокативу, см. об этой падежной форме [Neu 1979, 180-185]. Как показал Г.Оттен, в хеттской культовой традиции оно дожило до эпохи империи (XIV-XII вв. до н.э.), когда ^d*Šišummiš* (или в аккадизированной несклоняемой версии ^d*Šišumma*) получил в Хаттусасе святилище в числе второстепенных богов, почитаемых царем по определенным праздникам [Otten 1959, 177]. Таким образом, поклонение этому богу прослеживается в хеттском мире на протяжении почти всего II тыс. до н.э. – от эпохи ассирийских торговых колоний в Малой Азии до крушения Хаттусаса.

Структура имени Сиусуммиса очень рано была объяснена как сочетание слова *šiuš* “бог” < и.е. **dyēus* с притяжательным местоимением. Но с каким именно? До 1970-х гг. почти все хеттологи трактовали это местоимение как энклитику 2-го или 3-го лица множ. числа -*š(u)miš* (“Бог-Ваш” или “Бог-Их”), реже 1-го лица ед. числа -*miš* (“Бог-Мой”) [Guterbock 1938, 141; Bossert 1944, 21; Goetze 1954, 359; Laroche 1947, 76; Laroche 1966, 291; Гамкрелидзе 1959, 15; Гамкрелидзе 1961, 282; Гиоргадзе 1965, 100; Иванов 1961, 320; Иванов 1963, 306]. Это на деле создавало серьезные прагматические трудности в истолковании теонима, ибо оказывалось непонятным, с кем собственно ставился этот бог в особо провозглашаемую связь (вариант “Бог-Мой” был плох тем, что сам Аниттас в Несе выступал завоевателем, пришельцем из соседнего города

⁹ Цитаты даются по транслиттерации текстов в [Гиоргадзе 1965, Neu 1974], с учетом русского перевода в [Иванов 1977].

Куссара, и бог Несы не мог быть его исконным богом, а если и был, то в Несе должен был называться как-то по-другому). В 1949 г. П.Кречмер, ссылаясь на семитские личные имена в Передней Азии типа аккад. Iluni "Бог-Наш", амор. Samsu-iluna "Солнце-Бог-Наш", выдвинул предположение, что прозвание Сиусуммиса как будто бы "Бога-Вашего" ("Euegott") в надписи Анитгаса отразило сосуществование в Несе двух групп населения, представляя в устах царя – покорителя города, обращающегося к его уроженцам, трансформацию бытовавшего среди них величания некоего бога как "Бога-Нашего" [Kretschmer 1949, 414-416]. Следующий шаг в 1959 году сделал Г.Оттен: в порядке гипотезы он прямо допустил для ^dŠiušummiš толкование "Бог-Наш" [Otten 1959, 180], блестяще подтвердившееся в 1970-х гг., когда трудами этого ученого [Otten 1973, 35], а затем Э.Ноя [Neu 1974, 119-120, 128-129] в ряде архаических хеттских текстов ("Повесть о Цальпе", "Повесть о Саргоне" и т.д.) было выявлено старое притяжательное местоимение первого лица множественного числа šummiš. Это открытие сделало перевод имени Сиусуммиса как "Бога-Нашего" (<*dyēus-ṛsmis) общепризнанным и, пожалуй, не подлежащим сомнению.

В литературе встречаются попытки рассматривать Сиусуммиса в качестве индоевропейского "Бога Дневного Света", аналогичного хетто-лувийскому богу Солнца – хет.^dŠiwat, лув.^dTiwat [Иванов 1977, 302]. Однако семантику имени и функции бога более определенно проясняет эпизод из текста Анитгаса, где Сиусуммис, передав город Хаттусас Богине Престола Халмасуит, тем самым обрекает город на захват его Анитгасом и стирание с лица земли ["Основной текст" (46) ša-an ^dḪal-ma-š[u-it-ti] (?), (47) ^dŠi-ú-uš-mi-iš ra-ra-a ra-iš]¹⁰, – после чего Анитгас призывает Небесного Бога Грозы поразить всякого, кто пытался бы возродить Хаттусас (ст.50-51). Складывается впечатление, что в ряду с Богом Грозы, представляющим Верхний Мир, и Богиней Престола, причастной Миру Нижнему, "Бог-Наш" выступает властителем населенного людьми Среднего Мира. Можно было бы сказать, что в тексте Анитгаса силы каждого из трех миров вносят свой вклад в уничтожение Хаттусаса: "Бог-Наш" исключает этот город из своей сферы, Нижний Мир в лице Халмасуит поглощает былую хаттскую столицу, а Бога Грозы (в его Верхнем Мире) призывают придать невозродимости этого центра силу непреложного закона.

¹⁰ Штарке настаивает на том, что имя Богини Престола здесь стоит в именительном падеже, а титул "Бога-Нашего" – попросту приложение при нем. Но все прочие случаи употребления данных имен противоречат этой идее.

Достоверная идентификация смысла рассмотренного древнехеттского теонима, возможно, дает ключ к пониманию прафрак. *Deiwas Nūsas > раннегреч. *Deiwas Nusos (Δεῖουσσος, Διόβιουσσος и т.д.) как аналогичной теонимической формулы, несущей в качестве определения при слове “бог” притяжательное местоимение 1-го лица множественного числа. Все, что известно о Дионисе как боге, наделенном исключительной мощью в Среднем Мире, лежащем между владениями его отца – небесного громовержца Зевса – и обителью низвергнутой в Аид матери Семелы; как боге-одержителе, вторгающемся в души своих адептов, наделяя их демонической силой, снимая грань между человеческим и божественным; как боге “пограничных” состояний сознания, чтимом владыке сообществ-тиасов, восприимлющих его силу через омофагию, и т.д. – все с разных сторон оправдывает осмысление его имени как “Бога-Нашего”, даже и те эпизоды, где он является “божеством панических движений, коллективных ужасов, поражающих внезапно”, богом массовых психозов [Жи́рар 2000, 166]¹¹. Ведь подобные случаи как раз и могут следовать из шамански-медиаторских свойств Диониса как посредника между разноярусными мирами.

Что же касается собственно формы *nusas, греч. -νῦσος, то при ее объяснении надо бы учесть известную в некоторых индоевропейских языках тенденцию подтягивания огласовки личных и притяжательных местоимений 1-го лица множественного числа ко 2-му лицу того же числа. Эту тенденцию, возможно, видим в хетт. šummi- “наш, -а, -и” < *ṛsmi- с неправильным звуковым развитием, подогнанным под šummeš “вы”, энклит. -š(u)mi- “ваш” < *usmi- (правильное развитие имеем в каппад.

¹¹ Прискорбно, но до нас не дошло сколько-нибудь значительных мифологических и культовых сюжетов с участием Сиусуммиса. На возможность бытования таких сюжетов мог бы намекать разве что упоминавшийся Г.Оттенем в статье 1959 г. осколок таблички (найден по ходу раскопок 1957 г. в Богазкёе), где Сиусуммис (Сисуммис) ставится в некую связь с женщиной, характеризующейся как “дочь города”, название которого повреждено [Otten 1959, 180]: 60/p (5) ^dŠi-šum-mi-iš DUMU.SAL ^{URU} u [...] (6) nu ^dŠi-šum-mi-iš ma-ah-ha-[an ...] “(5) Сисуммис дочь города [...] (6) и вот тогда Сисуммис [...]”. Глаголом в строке 5 вполне может быть что-то вроде “увидел” или “полюбил”. Но в наименее вероятном случае, если DUMU.SAL стоит в именительном падеже и Си(у)суммис неожиданно обнаруживает здесь женскую природу, я позволю себе опять-таки в резерве удерживать такие греческие свидетельства, как Διονῦς· ο γυναικίας και παράθλυς (Hesych.); Διοννῦς... ἡ γυναικεία καὶ θῆλυς ἐσθής (Eust.II.VI.133). Я не хочу отсекалть и те возможности, каковые мне вовсе не кажутся достоверными, но которые сами по себе, если бы они вдруг получили подтверждение, нисколько не пошатнули бы намечаемой мною версии в ее основных моментах.

Šiw-ašmi, где -ašmi точно соответствует основе др.-инд.asmaка “наш”)¹². С особенной отчетливостью она обнаруживается в балтийских языках – в лит. musų “нас” (род. падеж, образованный по аналогии с jusų “вас”) и особенно в таких древнепрусских формах как pouson, nuson, nusan “нас” (род. падеж), pousesmu, poustmu “нашему”, pousons, pousons (nūsans) “наших” (муж. род, вин. падеж, множ. число), pouasa (nūsā) “наша” и т.д. [Schmalstieg 1974, 127; Иванов 1981, 21]. Эти прусские образования представляют поразительно точное соответствие местоименному компоненту, присутствующему в позднефрак. Nusa-tita “День-Наш”, “Свет-Наш” и восстанавливаемому для прафракийского имени “Бога-Нашего”. Тем самым существенно подкрепляется концепция особой фрако-балтийской общности, выдвинутая И.Дуридановым [1969] и В.Н.Топоровым [1973; 1977] по данным ономастики и немногих фракийских глосс¹³.

Я добавил бы при этом, что формы вроде Δεοιδς из Эгейской Фракии, Διοιδς из Сердики [Гиндин 1981, 43] или вокатива Διοιδ (Phryg. com. 10 Meineke) интересны возможностью видеть в них не вторичные греческие гипокористики, а отражение фракийского варианта *Deiwas-Nūs с энклитическим местоимением типа др.-инд.nah <*nos, авест.no, особенно алб. ne <nōs (при том, что в качестве теофорного личного имени греко-фрак. Δεοιδς функционально вполне аналогично каппад. Šiw-ašmi)¹⁴.

* * *

Случайна ли, точнее относится ли сугубо к сфере мифонимической типологии восстанавливаемая прафракийско-хеттская параллель, проецируемая чуть ли не во времена ранней бронзы? Этот вопрос тем сложнее, что речь идет не о лувийцах, для

¹² Вяч. Вс. Иванов [1981, 23] полагает в этой конвергенции основ и их вторично формируемом тождестве проявляющееся влияние семантико-грамматической категории инклюзива.

¹³ К сожалению, Ч.Погирк, по-видимому, ошибался, когда допускал в латинских надписях из Подунавья вроде CIL III, 7477 d.m.Valerio Marco mil. leg. XI Cl... Aurelia Faustina coniunx et heres una cum Valeriis Decebalm et Seicipere et Mamutzim... filiis suis... и некоторых других примету фрако-дакийского адстрата – инструменталис ед.числа на -m, объединяющий местные диалекты с балто-славянскими [Poghirc 1970]. Скорее, как утверждали оппоненты этого ученого с самого начала, здесь налицо хорошо известное позднелатинское смешение аккузатива с аблативом.

¹⁴ Вторичный параллелизм между судьбами имен Сиусуммиса и Диониса можно усмотреть в утрате обоими именами этимологической членимости с точки зрения хеттов и соответственно греков и в возникновении сокращенных, синкопированных вариантов Sisumma и Δι(ν)υσος.

которых показаниями археологии, лингвистики и троянской традиции устанавливается движение к историческому местообитанию со стороны прафракийского ареала [Mellaart 1960; Mallory 1989, 29, 264; Маккуин 1983, 23-24; Гиндин, Цымбурский 1996; Gindin 1999], а о несийских хеттах. Для последних же остаются предметом разноречивых гипотез путь и время прихода в Центрально-Восточную Анатолию, где этот народ впервые обнаруживается в начале II тыс. до н.э. на территориях между Канесом (Кюльтепе) и верховьями Евфрата [Singer 1981, 129]. Не иссякают доводы авторов, предполагающих для хеттов миграцию через Кавказ [Mellaart 1958; Winn 1974; Winn 1981; Yakar 1981], ср. против [Mallory 1989, 29-30, 231-233; Маккуин 1983, 26-27]. Причем некоторыми учеными – как сторонниками, так и противниками этой версии – переселение хеттов с севера по разным мотивам сдвигается вглубь III и даже в IV тыс. до н.э. [Mellaart 1981; Steiner 1981]. Мы оказываемся перед вопросом, мыслимо ли постулировать для какой-то эпохи общность, которая объединила бы несийцев по крайней мере с какой-то прафракийской группой столь самобытной религиозной *изодоксой* как почитание особого божества под именем "Бога-Нашего"¹⁵.

Здесь я обращаю внимание лишь на следующее обстоятельство. Для образа Халмасуит как представительницы Нижнего Мира предполагается слияние старых хаттских и хетто-индоевропейских мотивов [Starke 1979; Ардзинба 1982]. Между тем имя родительницы Диониса Σεμέλη (родственное таким фракийским формам, как Ζιμίκευθος, Zimí-ce(n)s "Земно-родный" и т.д.) вопреки часто встречающемуся мнению по своей структуре не может означать просто "(Богиня)-Земля", но восходя к *dhg'hemela, оно указывает на некое "нижнее", "низовое" существо (ср. греч. χαμαλός "низкий,

¹⁵ Здесь можно было бы вспомнить интереснейшее наблюдение В.Н.Топорова [1977а], усмотревшего в хет. rugilija, названии новогоднего весеннего праздника, возможно, – праздника возжигания нового огня, рефлекс и.-е. *rHug "огонь", отличающийся от собственно хеттского rahhur. При этом Топоров сближает обозначения хеттского торжества *пурулия* и весенних огненных игрищ у болгар *пърления* < *пърления, расценивая последнее слово как интегрированный в этимологически родственное славянское гнездо (болг. пърля "жечь", сербо-хорв. прлити, чеш. prliti то же, ср. сюда же заимствованное рум. a pirlí) рефлекс субстратной основы *rug-ul-, сохраненной во фрак. ΛΙ Πυρούλας, Πυρούλα, Rugula "Огненный,-ая" или "Рыжий,-ая". Но даже если бы мысль Топорова об анатолийском названии новогоднего торжества как о фракийском заимствовании была справедлива, существенно, что эта лексема достаточно широко распространена по разным ветвям хетто-лувийских языков (сам этот автор ссылается на вероятно лувийское имя у хеттов Rugilimis, на лид. borli "год" и лик. rugli то же), а это – совсем иная картина, чем в случае с культом Бога-Нашего, ограниченным в Анатолии Несой и, позднее, в крайне вырожденном состоянии, Хаттусасом.

низменный”, лат. *humilis* то же, фриг. ζέμελεν· βάρβαρον ἀνδράποδον у Гесихия, также форму ζέμελωσ в новофригийских надписях в оппозиции к δεωσ [Haas 1966, 92-94; Нерознак 1978, 117, 121]). Греками эта "низовая" мать Диониса могла осмысляться и как Мать-Земля Деметра (Diod. III, 62, 6) и – в орфической версии, приравнявшей Диониса к растерзанному Загрею – как госпожа Аида Персефона. Это уточнение делает нагляднее сопоставление несийской триады Аниттаса (включающей Небесного Бога Грозы, “низовую” Богиню Престола и Бога-Нашего) с “фракоидной” триадой беотийского мифа о рождении Диониса (в реконструкции “Бога-Нашего”) при участии громовержца и “низовой” Семелы. Если же глосса Гесихия σέμελη· τράπεζα, по давней догадке Вяч.Ив.Иванова [1994, 94], указывает на “священный стол”, “алтарь” как восстающий из земли образ Семелы в дионисийском культе, – то ввиду известной смысловой связи идей “стола, алтаря” и “сидения, трона, престола” гомология между Семелой и Богиней Престола из несийской триады окажется еще более правдоподобной¹⁶.

Таким образом, сопоставимыми выглядят не только имена и, в меру наших знаний, образы Диониса и хеттского Бога-Нашего – сопоставимы целиком триады, в коих фигурируют эти боги и в рамках которых определяются космические позиции того и другого. Однако не менее показательны как для Диониса, так и для несийского Бога-Нашего вхождение не только в тернарную группу великих богов, но с таким же правом и в вычлняющуюся из нее особо тесно связанную внутри себя божественную двоицу, с Небесным Грозовым Богом в качестве второго члена, – двоицу, которая

¹⁶ Хеттский теоним ^dḪalmašuit представляет очевидную передачу хат. ḫanwašuit “Трон, Богиня трона” с характерным для хаттского показателем существ женского рода -et, -it [Камменхубер 1980, 56-57]. Однако передача хаттского звукосочетания -nw- хеттским -lm- остается труднообъяснимой. Высказывавшееся предположение (Штарке) об индоевропейском происхождении хеттского варианта как таковое невероятно – слово явно оформлено по-хаттски. Вместе с тем, предположив, что субституция могла произойти под воздействием функционально близкого индоевропейского теонима, позднее выпавшего из традиции, легко видеть: последовательность звуков Ḫalma-оказывается крайне близка к реконструируемому индоевропейскому праобразу имени Семелы *(dh)gʰem-ela, если допустить метатезу -m(e)la- > -lma- и замену начального палатального придыхательного или его рефлекса ларингалом из подвергающейся преобразованию хаттской формы. Впрочем, очевидно, что этот гипотетический индоевропейский “подвой” никак не мог быть хетто-лувийским, судя по таким отражениям той же основы в этих языках, как хет. tekan “земля”, лув. иерогл. takami, лув. клинопис. tijaṃi то же. Здесь можно было бы думать лишь о прямом адстратном заимствовании в неизвестное время из прафракийского языка в язык будущих несийцев.

обретая самодовлеющий характер, могла по крайней мере Дионису приписывать существенно иную миссию в мировой топологии, нежели мы видим в модели трехъярусного космоса.

Я вполне сознаю, к каким абберрациям способно привести использование источников, относящихся к позднейшей эпохе античного мира, при реконструкции смыслов, уходящих в его предысторию. Тем не менее, с учетом глубоких малоазийских и балканских архаизмов в орфическом корпусе (ср., например, образ Гипты, восходящий к хетто-хурритской богине Хебат) я хотел бы обратить внимание на собранную А.Ф.Лосевым в его "Античной мифологии" массу памятников эллинистической - в основном, неоплатонической - дионисийской теургии и дионисийского философствования, эксплицирующих и пытающихся комментировать орфическую доктрину. Из-за этих свидетельств встает образ Диониса как "бога последней космической эпохи, царствующего над миром" [Лосев 1957, 144], причем посаженного не кем-нибудь, а самим Зевсом на трон "внутреннего космоса" и потому почитаемого титулом "*нашего владыки*" (Proc. in Crat. 406c τὸν δεσπότην ἡμῶν Διόνυσον). "Он есть монада всей вторичной демиургии, поскольку Зевс поставляет его царем всех внутримировых богов и наделяет первейшими почестями" (Procl. in Tim. 42d). "Дионис – последний царь богов от Зевса, ибо отец посадил его на царском троне, вручил ему скипетр и сделал его царем над всеми внутримировыми богами. “Внемлите, боги, кого я вам царем поставляю”, – говорит Зевс новым богам" (Procl. in Crat. 390b; ср. также Procl. in Tim. 49e и Damasc. 2, 246 с цитированием стихов Орфея о Дионисе как преемнике Зевса).

Обобщая эту картину, Лосев характеризует орфического, а затем и неоплатонического Диониса как "наиболее совершенное и наиболее конкретное явление божества в мире", при том что "все космическое трактуется в этом мифе, как исконно внутренне-человеческое и интимно-ощутительное" [Лосев 1957, 144, 153-154]. Нельзя безоглядно утверждать, что медитации орфиков, давшие стимул к умствованию неоплатоников, достоверно отразили нам облик древнего северо-балканского Дионисова прототипа. И все-таки рисующийся образ "царя внутреннего космоса", посаженного на трон вышним властителем Зевсом, определенно вторит намеченной выше реконструкции – вплоть до того, что прокловское τὸν δεσπότην ἡμῶν Διόνυσον, (которое, кстати, повторяется в этом комментарии несколько раз [ср. 396b, 406b] и, возможно, попросту представляет орфическую цитату) звучит как невольная

этимологическая игра, как отдаленное перифрастическое эхо величания Бога-Нашего – *Deiwas-Nusas. Не видим ли мы тут самое последнее, предельно изощренное развитие той же мифологической конфигурации, древнейшее отражение которой нам являет хеттская Неса с ее обособленно соположенными святилищами Небесного Бога Грозы и Бога-Нашего?

Надо заметить, что подобная парность великих космических богов – явление как раз не уникальное в мифологиях индоевропейских народов. К примеру, при реконструкции первоначальной индоиранской космологии, по указанию В.Н.Топорова, “исходным пунктом... следует считать наличие пары соответствующих божеств в иранской и индийской традициях: Митра-Ахурамазда в Авесте и Митра-Варуна в Ригведе. В этой паре... Ахурамазда (и, соответственно, Варуна), видимо, моделировал в индоиранских период, в основном, космологические элементы вселенной, а Митра, очевидно, ведал социальной организацией людей и, соответственно, “человеческой” вселенной, осуществляя медиационную (посредническую) функцию между верхом и низом, небом и землей, внешним и внутренним пространством, божественным и человеческим”. При этом у индийцев к владениям Митры – буквально, божественного “Друга” – относилась воздушное междумирье, пролегшее между землей и небом, а у части иранцев он был осмыслен, как бог Солнца, солнечного света [Топоров 1990, 361, 362]. Как показал выдающийся тибетолог Б.И.Кузнецов, от иранцев в тибетскую религию бон пришла божественная космическая пара, в рамках которой аналогом Ахурамазды выступает Мудрый Бумкхри, обретающийся в небесном дворце, в Стране колеса (или диска) великого света, а двойником Митры – бог-жрец Белый Свет [Кузнецов 1998, 169, 175]. Подобную диаду не следует смешивать ни с мифологемой смены поколений богов, ни с отмеченным у многих народов различием действующего верховного бога и самоустранившегося от дел космоса первоначального Творца, переходящего в ранг великого *deus otiosus*. Индо-иранская ситуация с ее “Богом-Другом” как богом “внутренней” человеческой вселенной, выступающим в паре с верховным или глубинным богом-правителем дает нам параллель, позволяющую понять как сосуществование у несийцев Бога-Нашего с небесным Богом Грозы, так и

древнейшие истоки орфической веры в Диониса как $\delta\epsilon\sigma\tau\acute{o}\tau\eta\varsigma \eta\mu\acute{\omega}\nu$, “бога внутреннего космоса”, правящего им волею надмирного Зевса-отца¹⁷.

P.S. Я глубоко благодарен Н.Н.Казанскому, обратившему мое внимание на относительно недавнее микенологическое открытие – критскую табличку первой половины XIII в. до н.э. (Позднемикенский период III B) из Хании (KH Gq 5), упоминающую о жертвоприношениях Дионису в храме Зевса [Hallager, Vlasakis, Hallager 1992]:

.1 di-wi-jo-[de ,]di-we ME+RI 209^{vas}+ A 1 [

.2 di-wo-nu-so ME+RI [] 2

Несомненно, эта табличка – решающее свидетельство в пользу того, что в микенскую эпоху греки уже не только употребляли форму Dio(n)usos с притяжением начального компонента к имени Зевса и десемантизацией элемента конечного, но что для них такой облик теонима был глубоко мотивирован пониманием Диониса как Зевсова сына – говоря словами Вяч. Ив. Иванова, как "сына отчего". Но весь вопрос в том, но может ли стоять за самой этой мотивировкой в глубине времени древнее соотношение Небесного (Грозового) Бога и Бога-Нашего, имеющее прямую параллель в сооружении несийскими хеттами "позади города" храмов этим двум богам. Не мог ли Бог-Наш даже и в Несе, как и в прафракийском пространстве выступать не только в триаде божеством Среднего Мира, но и в диаде – "чадом отчим"?

ЛИТЕРАТУРА

1. Ардзинба 1982 – Ардзинба В.Г. Ритуалы и мифы древней Анатолии. М., 1982.
2. Гамкрелидзе 1959 – Гамкрелидзе Т.В. О происхождении хеттской клинописи.// Вестник древней истории, 1959, № 1.
3. Гамкрелидзе 1961 – Гамкрелидзе Т.В. Передвижение смычных в хеттском (несийском) языке.//Переднеазиатский сборник.М.,1961.
4. Георгиев 1977 – Георгиев В. Траките и техният език. София, 1977.
5. Гиндин 1967 – Гиндин Л.А. Язык древнейшего населения юга Балканского полуострова. М., 1967.

¹⁷ Возможно, вторично у абсолютного большинства фракийцев в той же функции повелителя “человеческой” вселенной утвердился бог-конник, титулуемый, как “Верный Небесному Богу” (см. выше прим. 7).

6. Гиндин 1981 – Гиндин. Л.А. Древнейшая ономастика Восточных Балкан. София, 1981.
7. Гиндин, Цымбурский 1996 – Гиндин Л.А., Цымбурский В.Л. Гомер и история Восточного Средиземноморья. М.,1996.
8. Гиоргадзе 1965 – Гиоргадзе Г.Г. “Текст Анитты” и некоторые вопросы ранней истории хеттов.// Вестник древней истории, 1965, №4.
9. Дечев 1952 – Дечев Д. Характеристика на тракийският език.1952.
10. Додс 2000 – Додс Е. Греки и иррациональное. М., 2000.
11. Дуриданов 1976 – Дуриданов И. Езикът на траките. София, 1976.
12. Жирар 2001 – Жирар Р. Насилие и священное. М., 2001.
13. Иванов 1961 – Иванов Вяч. Вс. Из истории индоевропейской лексики клинописного хеттского языка.//Переднеазиатский сборник.М.,1961.
14. Иванов 1963 – Древнейшая хеттская надпись царя Аниттаса. Перевод и комментарий Вяч. Вс. Иванова.//Хрестоматия по истории Древнего Востока. Под редакцией акад. В.В.Струве и Д.Г.Редера. М.,1963.
15. Иванов 1977 – Луна, упавшая с неба.: Древняя литература Малой Азии. Перевод Вяч.Вс. Иванова.М.,1977.
16. Иванов 1979 – Иванов Вяч.Вс. Об одном возможном объяснении происхождения имени Диониса.// Balcano-Balto-Slavica: Симпозиум по структуре текста. Предварительные материалы и тезисы. М.,1979.
17. Иванов 1981 – Иванов Вяч. Вс. Славянский, балтийский и раннебалканский глагол, М., 1981.
18. Иванов 1994 – Иванов Вяч. Ив. Дионис и прадионисийство. Спб.,1994.
19. Иванов 2001 – Иванов Вяч. Вс. Древнемалоазийские имена бога вина.// Имя : внутренняя структура, семантическая аура, контекст: Тезисы международной научной конференции. Ч.1. М.,2001.
20. Камменхубер 1980 – Камменхубер А. Хаттский язык.// Древние языки Малой Азии, М., 1980.
21. Кузнецов 1998 – Кузнецов Б.И. Древний Иран и Тибет: история религии бон. СПб, 1998.
22. Лосев 1957 – Лосев А.Ф. Античная мифология. М.,1957.
23. Маккуин 1983 – Маккуин Дж. Хетты и их соседи в Малой Азии. М., 1983.

24. Нерознак 1978 – Нерознак В.П. (при участии И.М.Дьяконова) Фригийский язык.// Нерознак В.П. Палеобалканские языки.М.,1978.
25. Откупщиков 1997 – Откупщиков Ю.В. Лат. *divus* и *deus* // ΜΝΗΜΗΣ ΧΑΡΙΝ: сер. *Philologia classica*. Вып. V., СПб, 1997.
26. Топоров 1973 – Топоров В.Н. К фракийско-балтийским языковым параллелям. I. //Балканское языкознание. М.,1973.
27. Топоров 1977 – Топоров В.Н. К фракийско-балтийским языковым параллелям. II. //Балканский лингвистический сборник. М.,1977.
28. Топоров 1977а – Топоров В.Н. Хеттск. *purulija*, лат. *Parilia*, *Palilia* и их балканские истоки. //Балканский лингвистический сборник. М.,1977.
29. Топоров 1990 – Топоров В.Н. Митра // Мифологический словарь. Под. ред. Е.Н.Мелетинского. М., 1990.
30. Трубачев 1959 – Трубачев О.Н. История славянских терминов родства и некоторых древнейших терминов общественного строя. М., 1959.
31. Хойбек 1980 – Хойбек А. Лидийский язык. // Древние языки Малой Азии, М., 1980.
32. Alp 1950 – Alp S. Die soziale Klasse der NAM.RA-Leute und ihre hethitische Bezeichnung // *Jahrbuch für kleinasiatische Forschung*, I, 2, 1950.
33. Bossert 1944 – Bossert H.Th. Ein hethitisches Königssiegel. В., 1944.
34. Bossert 1946 – Bossert H.Th. *Asia*. Istanbul, 1946.
35. Buck 1968 – Buck K.D. *The Greek Dialects*, 5-th ed. Chicago, London, 1968.
36. Chantraine 1968 – Chantraine P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. V.1. P, 1968.
37. Detschew, 1976 – Detschew D. *Die thrakische Sprachreste*. 2-te Aufl., Wien, 1976.
38. Duridanov 1969 – Duridanov I. *Thrakisch-dakische Studien I. Die thrakisch-und-dakisch-baltischen Sprachbeziehungen*. Sofia, 1969.
39. Frisk 1960 – Frisk Hj. *Griechisches etymologisches Wörterbuch*. Bd.I. Heidelberg., 1960.
40. Garcia-Ramon 1987 – Garcia-Ramon J. L. Sobre las variantes *Διένυσος*, *Δίνυσος* y *Δίνυσος* del nombre di Dioniso: hechos y hipótesis // *Studies in Mycenaean and Classical Greek Presented to J. Chadwick (= Minos XX-XXII)*. Salamanca, 1987.
41. Gindin 1999 – Gindin L.A. *Troja, Thrakien und die Völker Altkleinasiens*. Innsbruck, 1999.
42. Goetze 1954 – Goetze A. Some groups of Ancient Anatolien proper names. // *Language*, 30, 3, 1954.

43. Gruppe 1906 – Gruppe O. Griechische Mythologie und Religionsgeschichte, Bd.II, München, 1906.
44. Gusmani 1964 – Gusmani R. Lydisches Wörterbuch. Heidelberg, 1964.
45. Güterbock 1938 – Güterbock H. Die historische Tradition bei Babyloniern und Hethitern. // Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete, 44 (10), 1938.
46. Haas 1966 – Haas O. Die phrygische Sprachdenkmäler, Sofia, 1966.
47. Hallager, Vlasakis, Hallager 1992 – Hallager E., Vlasakis M., Hallager B., New Linear B Tablets from Khania. // Kadmos, 31, 1, 1992.
48. Hermann 1937 – Hermann A. Nysa // Pauly's Real-Encyclopaedie der classischen Altertumswissenschaft. Bd. XVII, 2. Stuttgart, 1937.
49. Hirschfeld 1894 – Hirschfeld G. Abdera // Pauly's Real-Encyclopaedie der classischen Altertumswissenschaft. Bd. I. Stuttgart, 1894.
50. Jeanmaire 1951 – Jeanmaire P. Dionysos. P., 1951.
51. Kern 1905 – Kern O. Dionysos. // Pauly's Real-Encyclopaedie der classischen Altertumswissenschaft. Bd. V. Stuttgart, 1905.
52. Kretschmer 1896 – Kretschmer P. Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache, Göttingen, 1896.
53. Kretschmer 1925 – Kretschmer P. Die protoindogermanische Schicht. // Glotta, 14, 1925.
54. Kretschmer 1949 – Kretschmer P. Zwei eigentümliche hethitische Götternamen. // Archiv orientální, XVII, 1, 1949.
55. Laroche 1947 – Laroche E. Recherches sur les noms des deux hittites, P, 1947.
56. Laroche 1966 – Laroche E. Les noms des hittites, P, 1966.
57. Lejeune 1958 – Lejeune M. Memoires de philologie mycénienne, 1-ère série, P, 1958.
58. Liddell, Scott, 1940 – Liddell H.G., Scott R. A Greek-English Lexicon. Vol.I. Oxford, 1940.
59. Mallory 1989 – Mallory J.P. Search of the Indo-Europeans, London, 1989.
60. Mellaart 1958 – Mellaart J. The End of the Early Bronze Age in Anatolia and the Aegean. // American Journal of Archaeology, 62, 1, 1958.
61. Mellaart 1960 – Mellaart J. Anatolia and the Balkans. // Antiquity XXXIV, 136, 1960.
62. Mellaart 1981 – Mellaart J. Anatolia and the Indo-Europeans. // Journal of Indo-European Studies, 9, 1-2, 1981.
63. Neu 1974 – Neu E. Der Anitta-Text, Wiesbaden, 1974 (Studien zu den Boğazköy-Texten, 18).

64. Neu 1979 – Neu E. Überlesungen zu den hethitischen Kasusendungen, // Hethitisch und Indogermanisch, Innsbruck, 1979.
65. Otten, 1959 – Otten H. Kontinuität eines anatolischen Kultes // Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete, 53 (19), 1959.
66. Otten, 1973 – Otten H. Ein althethitische Erzählung um die Stadt Zalpa, Wiesbaden, 1973 (Studien zu den Boğazköy-Texten, 17).
67. Poghirc 1970 – Poghirc C. Les rapports entre le thraco-dace et le balto-slave. // Actes du 10-e Congress International des linguistes (Bucarest, 1967) IV. Bucarest, 1970.
68. Pokorny 1959 – Pokorny J. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bd.I. Bern-München, 1959.
69. Risch 1983 – Risch E. (реплика по докладу [Ruiperez 1983]). // Res Mycenaee. Akten des VII Internationalen Mykenologisches Colloquiums in Nürnberg vom 6-10 April 1981. Göttingen, 1983.
70. Ruipérez 1983 – Ruipérez M. The Mycenaean Name of Dionysos. // Res Mycenaee. Akten des VII Internationalen Mykenologisches Colloquiums in Nürnberg vom 6-10 April 1981. Göttingen, 1983.
71. Schmalstieg 1974 – Schmalstieg W. An Old Prussien Grammar, University Park, 1974.
72. Schwyzer 1939 – Schwyzer E. Griechische Grammatik. Bd.I. München, 1939.
73. Singer 1981 – Singer I. Hittites and Hattians in Anatolia at the Beginning of the Second Millennium B.C. // Journal of Indo-European Studies, 9, 1-2, 1981.
74. Starke 1979 – Starke F. Halmašuit in Anitta-Text und die hethitische Ideologie vom Königtum // Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archaeologie, 69, 1, 1979.
75. Steiner 1981 – Steiner G. The Role of the Hittites in Ancient Anatolia. // Journal of Indo-European Studies, 9, 1-2, 1981.
76. Szemerényi 1971 – Szemerényi O. (рецензия на кн.: Chantraine P. Dictionnaire étymologique de la langue grecque. V.1-2. P., 1968-70) // Gnomon, 43, 7, 1971.
77. Szemerényi 1974 – Szemerényi O. The Origins of the Greek Lexicon: ex oriente lux // Journal of Hellenic Studies, 94, 1974.
78. West 1996 – West M.L. Some names and epithets of gods. // Hesiod, Works and Days. Ed. with prolegomena and commentary by M.L. West, Oxford, 1996.
79. Winn 1974 – Winn M. Thought on the Question of Indo-European Movements into Anatolia and Iran. // Journal of Indo-European Studies, 2, 1, 1974.

80. Winn 1981 – Winn Shan M. Burial Evidence and the Kurgan Culture in Eastern Anatolia c.3000 B.C.: An Interpretation. // *Journal of Indo-European Studies*, 9, 1-2, 1981.
81. Yakar 1981 – Yakar J. The Indo-Europeans and their Impact on Anatolian Cultural Development. // *Journal of Indo-European Studies*, 9, 1-2, 1981.