



ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ  
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

АБХАЗСКИЙ ИНСТИТУТ ГУМАНИТАРНЫХ  
ИССЛЕДОВАНИЙ ИМ. Д.И.ГУЛИА  
АКАДЕМИИ НАУК АБХАЗИИ

**В.Г.АРДЗИНБА**

**СОБРАНИЕ ТРУДОВ**

**В ТРЁХ ТОМАХ**

**ТОМ I**

**Древняя Малая Азия:  
история и культура**

МОСКВА – СУХУМ  
2015

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES  
INSTITUTE OF ORIENTAL STUDIES

ABKHAZIAN ACADEMY OF SCIENCES  
ABKHAZIAN INSTITUTE FOR RESEARCH  
IN THE HUMANITIES  
NAMED AFTER D.I.GULIA

**V.G.ARDZINBA**

**COLLECTED WORKS**

**IN THREE VOLUMES**

**VOLUME I**

**Ancient Asia Minor:  
History and Culture**

MOSCOW – SUKHUM  
2015

УРЫСТӘЫЛАТӘИ АТЦААРАДЫРРАҚӘА  
РАКАДЕМИА  
АМРАГЫЛАРАТЦААРАТӘ ИНСТИТУТ

АПСНЫ АТЦААРАДЫРРАҚӘА РАКАДЕМИА  
Д.И. ГӘЛИА ИХЪЗ ЗХУ АПСУАТЦААРАТӘ  
ИНСТИТУТ

**В.Г. АРЗЫНБА**

**АУСУМТАҚӘА РЕИЗГА**

**Х-ТОМКНЫ**

**I АТОМ**

**Ажәытәтәи Азия Маң:  
аҫоурыхи акультуреи**

МОСКВА – АКӘА  
2015

УДК 94(35)  
ББК 63.3(0)313.31  
А799

Издание осуществлено при поддержке  
Кабинета министров Республики Абхазия

*Рецензенты:*  
д.и.н. Е.В.Антонова  
акад. РАН Вяч.Вс.Иванов

*Редактор-составитель В.А.Чирикба*  
*Ответственный редактор А.Р.Вяткин*

#### **Ардзинба В.Г.**

Собрание трудов в 3-х тт. Том I. Древняя Малая Азия: история и культура. — М.: Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт востоковедения Российской академии наук (ИВ РАН); Абхазский институт гуманитарных исследований им. Д.И.Гулиа Академии наук Абхазии, 2015. — 416 с. — ISBN 978-5-89282-635-8

Центральное место в I томе собрания трудов В.Г.Ардзинба занимает его фундаментальная монография «Ритуалы и мифы древней Анатолии». Большой интерес для широкого круга читателей представляет и обобщающий труд «Цивилизации древней Малой Азии». Читатели разных поколений получат истинное наслаждение от яркого очерка «В.Г.Ардзинба как учёный», созданного пером такого многогранного мастера как академик Вячеслав Всеволодович Иванов.

ББК 63.3(0)313.31

ISBN 978-5-89282-635-8

© Институт востоковедения РАН, 2015  
© Абхазский институт гуманитарных исследований АНА, 2015  
© Фонд Первого президента Республики Абхазия, 2015

## СОДЕРЖАНИЕ

<i>А.Р.Вяткин, В.А.Чирикба.</i> Вступительное слово .....	8
<i>Вячеслав Вс. Иванов.</i> В.Г.Ардзинба как учёный.....	11

### **Древняя Малая Азия: история и культура**

Цивилизации Древней Малой Азии .....	27
Ритуалы и мифы Древней Анатолии.....	48

### **Приложение**

Рецензии на книгу В.Г.Ардзинба «Ритуалы и мифы древней Анатолии»	
<i>Л.С.Баюн, М.А.Дандамаев</i> .....	367
<i>Е.В.Антонова</i> .....	378
Материалы обсуждения монографии В.Г.Ардзинба «Ритуалы и мифы древней Анатолии» .....	388
Указатель имён.....	406
Указатель географических названий.....	411

## CONTENTS

<i>A.R. Vyatkin, V.A. Chirikba.</i> Introductory remarks.....	8
Viach. Vs. Ivanov. V.G. Ardzinba as a scholar .....	11

### **Ancient Asia Minor: History and Culture**

Civilizations of Ancient Asia Minor .....	27
Rituals and Myths of Ancient Anatolia.....	48

### **Appendix**

<i>L.S. Bayun, M.A. Dandamayev.</i> Review of the monograph by V.G. Ardzinba “Rituals and Myths of Ancient Anatolia” .....	367
<i>E.V. Antonova.</i> Review of the monograph by V.G. Ardzinba “Rituals and Myths of Ancient Anatolia” .....	378
Materials of the discussion of the monograph by V.G. Ardzinba “Rituals and Myths of Ancient Anatolia” in the Department of Ancient East of the Institute of Oriental Studies .....	388
Names index.....	406
Index of geographical names .....	411

## АХҚӘА

<i>А.Р.Виаткин, В.А.Чрыгба.</i> Алагалажәа .....	8
Виач. Вс.Иванов Ацхьяжәа .....	11

### **Ажәытәтәи Азия Маҷ: аҫоурыхи акультуреи**

Азия Маҷ ацивилизацияқәа .....	27
Ажәытәтәи Анатолия аритуалқәси амифқәси.....	48

### **Ацца**

<i>Л.С.Баиун, М.А.Дандамаев.</i> В.Г.Арзынба имONOграфия «Ажәытәтәи Анатолия аритуалқәси амифқәси» иазку арецензия.....	367
<i>Е.В.Антонова.</i> В.Г. Арзынба имONOграфия «Ажәытәтәи Анатолия аритуалқәси амифқәси» иазку арецензия .....	378
СССР Аццаарадыррақәа Ракадемия иацанакуаз Амрагылларатцааратә институт Ажәытә Мрагыллара Акәшасы имѠацгаз В.Г.Арзынба имONOграфия «Ажәытәтәи Анатолия аритуалқәси амифқәси» аилыргара аматериалқәа .....	388
Ахьызқәа рарбага .....	406
Агеографиятә хьызқәа рарбага .....	411

## ВСТУПИТЕЛЬНОЕ СЛОВО

Судьба Владислава Григорьевича Ардзинба была в чём-то исключительной, а в чём-то — вполне обычной, характерной для тысяч и тысяч способных молодых людей огромной многонациональной советской страны, которые собственным трудом и энергией сумели подняться на вершину успеха и всенародного уважения. Но, пожалуй, есть особенность, которая выделяет Владислава Ардзинба среди талантливой молодёжи, сделавшей себе имя в искусстве, науке, бизнесе или политике — юноша из далёкого абхазского села Эшера покорил в своей жизни не одну, а две вершины.

Всё начиналось просто, но достойно: семья сельского учителя, ветерана Великой Отечественной войны вложила в душу мальчика принципы традиционного кавказского благородства, неизменными чертами которого является глубокое уважение к старшим, любовь к детям и рыцарское отношение к женщине. Но уже в отрочестве появились важные нюансы: и советская средняя школа, и мудрые родители сумели привить Владиславу интерес и уважение как к мировой, так и к родной абхазской культуре и языку. Это бесценное качество В.Г.Ардзинба пронёс через всю свою сложную, многотрудную и в высшей степени достойную жизнь.

Высшее образование оформило круг жизненных интересов (история, филология) и помогло развить природные способности к языкам. Молодой человек был готов взойти на первые ступеньки храма науки. И вот Владислав попадает в Москву, центр власти и материального производства, наук и искусств, но также развлечений и искушений. В столице легко себя растратить и потерять, но этого, к счастью, не происходит, потому что в жизни есть цель — добиться успеха на выбранной стезе. Начинаются годы напряжённого труда в науке: изучение древних языков, освоение современных западных, без которых не достичь вершин нового знания, погружение в жизнь общества древнего Востока. И постепенно, от статьи к статье, от них — к монографии приходит всё более глубокое понимание эпохи Хеттского царства и его великих соседей.

К концу 1980-х годов В.Г.Ардзинба стал фигурой не только в масштабах советского востоковедения, но получил известность и на Западе. И здесь наступает перелом — Её Величество Жизнь решительно меняет судьбу академического учёного, грузит его такими социально-политическими и национальными обязательствами, что, оставив науку, В.Г.Ардзинба буквально вынужден начать восхождение к другой вершине своей жизни. Но об этом, его втором восхождении, написано и издано немало книг и множество статей, ещё живы сотни свидетелей и участников его сложной и трудной борьбы за независимость Абхазии.

У нас другая задача — открыть дверь в мир академических достижений В.Г.Ардзинба, разместившихся в трёх томах собрания его трудов. Мы попытались собрать и подготовить к печати всё или почти всё, что он создал в науке. Статьи, разбросанные в пожелтевших от времени старых научных журналах, главы и разделы в малотиражных сборниках 1970–1980-х годов и, конечно же, ставшая библиографической редкостью замечательная книга «Ритуалы и мифы древней Анатолии», пользующаяся заслуженной славой не только у нас в стране, но и за рубежом. Во втором

томе собрания трудов можно познакомиться с фрагментами последней, оставшейся, увы, неопубликованной, но весьма важной и для своего времени новаторской монографией «Хеттские цари и их соседи».

Хочется поблагодарить всех, кто оказывал содействие в процессе составления данного собрания работ В.Г.Ардзинба, в первую очередь супругу учёного, Светлану Джергения, а также директора Института гуманитарных исследований им. Д.И.Гулиа АН Абхазии В.Ш.Авидзба.

Обращаем внимание читателей на то, что публикация каждой работы сопровождается сноской с указанием времени и места первого выхода работы в свет. Каждый том снабжён указателем имён и географических названий.

Хочется надеяться, что данное собрание работ Владислава Григорьевича Ардзинба позволит читателям с интересом ознакомиться со многими историко-филологическими сюжетами, имеющими отношение к истории и духовной культуре цивилизаций древнего Ближнего Востока и Кавказа, и с в высшей степени фундированной аргументацией этого выдающегося учёного и политика.

*канд. истор. наук А.Р.Вяткин  
докт. филол. наук В.А.Чирикба*

## В.Г.АРДЗИНБА КАК УЧЁНЫЙ

*Вячеслав Вс. Иванов*  
*академик РАН*

Владислав Григорьевич Ардзинба был человеком на редкость разносторонним. О каждой стороне его кипучей и плодотворной деятельности будет со временем сказано специалистами. Я коснусь его научных достижений. При этом сосредоточусь на тех областях знания, в которых сам работаю — главным образом на хеттологии. Здесь я могу рассказать о поразительно быстром и блистательном вхождении Славы Ардзинба в науку.

Когда почти 50 лет назад друживший со мной египтолог акад. М.А.Коростовцев уговаривал меня согласиться стать руководителем молодого аспиранта, приехавшего в Институт востоковедения из Сухума, я никак не мог догадаться, сколько талантов скрыто в этом привлекательном и обходительном юноше. Приехавшего не мог не поразить и не привлечь сразу благожелательно встретивший его столичный арсенал культурных новшеств и развлечений. Не скрою, что чуть не повздорил с ним по этому поводу. Мне хотелось, чтобы Ардзинба приступил к занятиям немедленно. Я решил, что начать надо с тогда изданной по-русски «Хеттской грамматики» Фридриха и со списка основных знаков, нужных для чтения клинописи. Я назначил немислимо

короткий срок для овладения этим. Слава Ардзинба справился, показав, что может переплюнуть любые мировые рекорды в нашей сфере занятий. Ещё удивительнее были темпы его овладения всеми основными западноевропейскими языками и всей огромной специальной литературой о хеттах, к тому времени на этих языках накопившейся. Очень скоро я должен был говорить со Славой уже не как с учеником, а как с коллегой по науке, в некоторых отношениях (например, в понимании редких логограмм клинописи) меня уже обгонявшего. Слава усвоил главные достижения созданной к тому времени науки о хеттской культуре и сумел доходчиво изложить их в нескольких общедоступных статьях, переиздаваемых и в этом собрании его работ. Больше всего времени у него заняло чтение значительного числа хеттских текстов в клинописных оригиналах, с которыми можно было знакомиться по автографиям, сделанным специалистами-хеттологами. На основе этого самостоятельно им проработанного материала клинописных источников Ардзинба пишет свои первые исследования.

Их примечательной чертой мне представляется теоретическая ориентированность. Славу Ардзинба привлекала не просто возможность понимания хеттского клинописного текста. Он стремился понять, как соотносить то, что он узнавал о хеттском обществе и его культуре, с выводами мировой востоковедческой и антропологической науки.

Едва ли не главным отличием докторской диссертации, а потом и основанной на ней монографической книги Ардзинба от многих других исследований религии, верований и обрядов разных народов древности, средневековья и Нового времени было то, что большинство основных проблем, затрагиваемых в книге, решается с учётом всех особенностей локального материала страны и места, но прежде всего — в соответствии с выводами культурной антропологии. Если сравнивать монографию В.Г.Ардзинба с одновременно выходившими работами других современных историков культуры, то ближе всего к его установке были труды по ис-

торической психологии, развернувшиеся в те же годы в нашей медиевистике в школе А.Я.Гуревича, испытавшего в своё время воздействие школы «Анналов» — Леруа Ладюри, Жака Ле Гоффа, Фернана Броделя и их коллег. Одним из наглядных примеров может служить исследование проблем, связанных с ролью царя.

Ардзинба для освещения обычаев регулярных поездок хеттских царей, отправлявших по мере объезда страны обряды в определённых местах, использовал значительный сравнительный материал. Выводы его работы не только проливают свет на хеттские обычаи царских поездок. Он делал возможным решение более общей антропологической проблемы, касающейся исполнения священным царём его религиозной функции и её соотношения с другими его социальными проявлениями. В этой связи Ардзинба были рассмотрены космические аспекты кружных поездок, сопоставлявшихся в ритуалах с путём Солнца, и в особенности существенное для социальной психологии понимание «плоти царя» в соотнесении с границами страны.

Аналогичное проникновение в исходные метафорические сближения ритуальных действий с операциями, производимыми во время исполнения определённых функций хозяйственного характера, отмечает изложенное в монографии толкование обрядов «запечатывания» и «отпечатывания».

Оригинальность предложенного в монографии Ардзинба понимания хеттских ритуалов зависит от принятой им общей идеи, которая позволила ему дать схему царского праздника в качестве модели, пригодной для разных конкретных её воплощений. Это понимание структуры царского праздника определялось воздействием на учёного Тартуско-московской школы семиотики. Это новое направление, сулившее существенное продвижение во многих областях гуманитарного знания, сложилось в советской науке о культуре и литературе в 1960-е — 1970-е годы прошлого (двадцатого) века. На молодого Ардзинба сильное влияние оказали

опубликованные в это время труды таких лидеров этого нового научного направления, как В.Н.Топоров (с которым Ардзинба поддерживал близкие отношения, в особенности тогда, когда тот много стал заниматься проблематикой хеттских обрядов и их индоевропейскими соответствиями, что отразилось и в разделе монографии Ардзинба, где речь идёт о текстах, посвящённых пчеле), Ю.М.Лотман, чьи теоретические работы Ардзинба тщательно изучил. В отличие от многих хеттологов того времени, Ардзинба не хотел ограничиваться только детальным описанием всех подробностей обряда. Его влекла идея выработки такой общей модели описания обряда с участием царя, которая бы давала возможность раскрыть строение каждого конкретного обряда. Главной задачей было описание структуры обряда в целом (этому полностью посвящена вся вторая глава монографии и многочисленные примыкающие к ней отдельные работы В.Г.Ардзинба). Одной из главных сторон Тартуско-московской семиотической школы было стремление к постижению знаковой природы целого текста. В работах Ардзинба этот подход применяется к проблеме структуры обряда, понимаемого как текст в семиотическом смысле. Во второй главе своей монографии Ардзинба даёт общую схему царского праздника, которую можно рассматривать как модель, повторяющуюся с определёнными вариациями в каждом отдельном царском празднике. Совпадает общая схема, в которой выделяется начало праздника и специфическое для хеттов «большое собрание», рассмотренное Ардзинба в соотношении с аналогичными данными документов других жанров (как обращения древнехеттских царей к *панкусу*-собранию или парламенту). Эту часть монографии можно рассматривать как важный шаг в развитии того подхода к царским ритуалам, который был намечен ещё А.М.Хокартом в его исследовании «Царствования» («Kingship») и развит в последующих трудах самого Хокарта и других этнологов (Ардзинба отмечает при этом сходство таких выделяемых им деталей, как усаживание на трон, с подробностями ритуалов коронации и погребально-

го обряда). При подобном описании схемы царского праздника Ардзинба исходил из наличия ряда выделяемых им основных функций. Как принцип структурного описания функции и их набор были введены ещё в книге нашего великого фольклориста В.Я.Проппа о морфологии волшебной сказки. Ардзинба рассматривает вопрос о соотношении функций и о концентрации их в определённых местах ритуала.

Овладение фольклористической методикой исследования функций характеризует наиболее детальную работу Ардзинба о народной словесности — его исследование мотива рождения из камня в нартовском эпосе. Хотя статья начинается с полемики с Дюмезилем, мне именно эта её часть представляется не столь важной и убедительной, как основное исследование, где Ардзинба тонко проанализировал основные функции, выявляемые в этом нартовском мифе, и исследовал символику отдельных важных для его семантики предметов. Как сформулировал сам Ардзинба основной вывод исследования, «мотивы и элементы этого сюжета сопоставляются с мотивами и элементами других сюжетов эпоса. Это сравнение имеет целью показать значение сюжета о рождении героя из камня и то, что этот сюжет, а также и некоторые другие, например сюжеты о добывании огня, о встрече с пахарем — „полусухим-полусырым“, о борьбе с Тотрешем, по своей структуре однотипны, поскольку каждый сюжет представляет собой одну из возможных реализаций основной темы: „потери (или отсутствия чего-либо) — обретения“. „Потеря — обретение“ проявляется, в частности, как „отсутствие дитя — обретение (зачатие)“, как „господство холода, мрака — наступление тепла, исчезновение тьмы“, „сон — бодрствование“, „временное отсутствие (путешествие) божества — возвращение его“ и т.п. Связующим звеном между „частями“ темы „потери — обретения“ является мотив пути героя. Описания пути и той „области“, „страны“, куда направлены устремления героя, позволяют предположить, что речь идёт об „ином“, „потустороннем“ мире.

Обретение реализуется в форме „брака“ или „борьбы“, „игры“, „состязания“. В результате этого акта исходная ситуация меняется на диаметрально противоположную. Такая смена имеет не профанический, а космогонический характер». Соответственно изложение строится из четырёх главных частей. «В первой даётся описание комплекса устойчивых мотивов, элементов сюжета о рождении из камня, которые рассматриваются не как изолированные явления, а как компоненты единого целого, структуры сюжета. Во второй части прослеживаются проявления этих мотивов и элементов в других сюжетах эпоса. В третьей с ними сопоставляются некоторые этнографические данные из традиций абхазо-адыгов. И, наконец, в четвёртой приводятся возможные параллели из хурритской и хаттской традиций к мотивам и элементам сюжета о рождении героя из камня». Сопоставление явлений хеттской культуры с хаттской (предпочтительно родственной абхазо-адыгской) отличало работы Ардзинба начиная уже с его кандидатской диссертации. Расширение горизонта сравнений путём включения хурритских параллелей отвечало открытиям тех лет. Становилось всё яснее значение хурритского воздействия в эпоху Нового царства. Из фольклорных тем, навеянных этими новыми открытиями, Ардзинба особенно заинтересовался хурритским текстом об охотнике Кесси. В его небольшой статье, посвящённой этому древнему образцу охотничьего фольклора, Ардзинба детально рассматривает вопрос о вероятном отражении шаманистских представлений. Из конкретных наблюдений, сделанных в этой статье Ардзинба, обращает на себя внимание предложенное им описание снов Кесси в сопоставлении с видениями у шаманов. К отчасти похожему выделению «снов-сообщений» у Кесси в недавней работе подошла Алиса Мутон — автор специальной работы о хеттских снах (Mouton 2004). Дальнейшее исследование этого мифа предполагает включение и акадской версии, сохранившейся во фрагменте в египетском архиве из Амарны: там упомянуты врата загробного мира.

Мне продолжает казаться, что особенно интересной параллелью в абхазском охотничьем эпосе является тема «невидения» — дичь становится видимой охотнику только когда он побывал на пире у Бога охоты Ажвейпша (упрощаю транскрипцию).

К статье Ардзинба о рождении из камня примыкает также отдельный этюд, посвящённый образу пастуха в том же мифе. Из других фольклористических тем, рассматриваемых в перепечатываемых трудах Ардзинба, отмечу интересное исследование о кузнеце в абхазском фольклоре (в то время, когда Ардзинба работал над этой темой, его интересовала в целом и проблема металлов и особенно железа у абхазов, о чём и тогда, и позднее не раз писали историки материальной культуры и лингвисты). Наследие старшего поколения фольклористов оценивается в статье, написанной по-абхазски, где отмечены значимость замечательного исследователя Инал-ипа.

Особый интерес в разборе отдельных функций в монографии о мифах и ритуалах представляет данное В.Г.Ардзинба этнологическое объяснение функции «пить (определённое божество)», развивающее идею, давно высказанную Э.Форрером и представляющую значительный интерес для выявления типологии обряда причащения.

Описание царского обряда с единой точки зрения потребовало детального рассмотрения всех входящих в него знаков, понимания их символического значения и оценки их роли в обряде. В тщательности рассмотрения символической функции каждого предмета, используемого в ритуале, Ардзинба продолжает традицию таких оказавших на него влияние советских историков культуры старшего поколения, как О.М.Фрейденберг. Её понимание роли предметов-символов в обряде отзовется в последовательном проведении аналогичного анализа символики хеттского ритуала у Ардзинба. Эта сторона проведённого им исследования открыла перед учёным и возможности соотнесения раскрываемой им структуры предметов-символов в клинописных описа-

ниях обряда и соответствующих археологических находок и образцов хеттского искусства, привлекаемых к рассмотрению в работе. В качестве одного из многочисленных примеров сошлёмся на предложенный Ардзинба в его книге проницательный анализ деталей одежды разных участников обряда.

В третьей главе книги детально рассматриваются функции отдельных помощников царя — придворных. Открытие, накопление и издание ряда текстов, не полностью бывших известными к моменту написания монографии Ардзинба, вносит некоторые уточнения в характеристики отдельных функций (например, людей *аланцу*, по отношению к которым, возможно, следует сохранить перевод названия «клоун, скоморох» и понимание всей категории как проявления смехового мира; ср. Иванов, 2013). Но общее понимание функций помощников (в духе концепции книги Хокарта «Kingsand councilors») и самого царя остаётся одним из несомненных достоинств исследования Ардзинба.

Из отдельных обрядов, рассмотренных Ардзинба, обращает на себя внимание дуалистическое состязание «людей Хатти» и «людей Маса», особый характер которого в нашей науке был впервые отмечен великим исследователем А.М.Золотарёвым, внёсшим немалый вклад в изучение дуализма в мировой науке (см. Иванов, 2010 с дальнейшей библиографией). По мере того как эта проблема приобретала всё большее значение благодаря работам Р.О.Якобсона и К.Леви-Строса, всё яснее становилась важность ранних свидетельств дуальных состязаний такого типа. Эта часть работы Ардзинба несомненно будет учитываться в дальнейших исследованиях дуализма. В том же плане значительный интерес могут представить схемы соотношения блага и зла как бинарного противопоставления (двоичной или дуальной оппозиции) в хеттских ритуалах. Соотнесение определённых функций с правой или левой стороной изучено Ардзинба в специальном (третьем) параграфе третьей главы его монографии и представляет несомнен-

ный интерес для выявления бинарной оппозиции правый-левый в основной хеттской системе бинарных оппозиций. Указанные в книге и статьях Ардзинба данные позволят более определённо подойти к решению проблемы исконности понимания оппозиции «правого» и «левого» как реально используемой (а не просто метаязыковой, принадлежащей только к языку принятого нами условного описания, что предлагают принять некоторые противники структурного подхода к антропологии).

К числу важнейших общих проблем, рассмотренных Ардзинба, принадлежит консервативный характер социальной организации, делавшей возможным выявление черт такого архаического устройства коллектива, при котором культовые формы этой организации непосредственно связаны с внекультовыми. Сравнение текста диссертации и монографии с незаконченной рукописью о царях заставляет меня думать, что при издании книги Ардзинба сократил написанный до того раздел о теории дара великого социолога Мосса. Но в тексте книги остаются ссылки на те работы А.Я.Гуревича, где теория Мосса применена к явлениям культуры средних веков. А Ардзинба предпринял сходную попытку и по отношению к хеттскому обществу. Его весьма заинтересовала возможность ритуального понимания целого ряда форм социальных отношений между царём и его помощниками. С этой точки зрения большой интерес представляют выявленные в монографии Ардзинба соотношения ритуальной терминологии с титулатурой должностных лиц.

Одной из важнейших сторон хеттского общества и его культуры Ардзинба справедливо считал нераздельность мифа и ритуала, их частое слияние друг с другом. Ардзинба показывает, как у хеттов мифологическое повествование соотносено с исполнением определённых обрядовых действий. Из текстов мифологического характера, детально изученных в этой связи Ардзинба, следует особо отметить данный им анализ диалога Трона с Царём и исследование

трёхчастности Космоса и его отражения в Мировом Дереве, продолжаящем привлекать внимание учёных (Топоров, 2010). Намеченное впервые в ряде публикаций Топорова и его соавторов противопоставление Змея и Бога, ему противостоящего, у индоевропейцев и ряда других древних народов, Ардзинба было раскрыто на хеттском материале. Со ссылкой на немецкий текст статьи Топорова сходные идеи вскоре развил (в том числе и на хеттском материале) в специально посвящённой этому монографии недавно скончавшийся видный индоевропеист Кальверт Уоткинс.

Ардзинба одним из первых применил намеченную к тому времени общую теорию ритуала как знаковой системы к описанию избранных им для анализа царских ритуалов. Общие символы и стандартные операции, повторяющиеся в ритуалах, рассматриваются как главные семиотические элементы такой системы.

При рассмотрении избранных как главный предмет анализа в монографии Ардзинба сезонных праздников исследователь начинает с экологических и хозяйственных предпосылок, позволяющих выявить естественнонаучные и экономические пути изучения вопроса.

Из отдельных проблем, выявленных в труде Ардзинба и продолженных в важнейших достижениях науки последних лет, можно обратить особое внимание на роль шафрана (крокуса); её Ардзинба изучал на материале детально им проанализированного хеттского праздника Антахшум (названного по графическому обозначению имени этого растения). Соответствующие свидетельства о роли шафрана в приблизительно синхронной крито-микенской культуре выявлены в новом исследовании тех сторон этих текстов, которые до недавнего времени оставались не до конца понятными (Janke 2015).

В своей кандидатской диссертации, включённой в настоящее издание в виде автореферата, в монографическом исследовании мифа и ритуала и в ряде примыкающих к ним статей Ардзинба приходит к выводу о том, что выявляемые

им у хеттского царя и царицы титулы и функции, а также большинства их советников и их функций, объясняется исторически влиянием на хеттов хаттского языка и культуры хаттов. Этот вывод изложен как в диссертации и в монографии, так и в ряде статей, включаемых в настоящее издание, в частности, в исследовании о кружных объездах территории и о культе льва. Заключение о хаттском происхождении хеттских титулов и функций царствующих или правящих особ и их помощников в общей концепции Ардзинба связывается также с гипотезой о родстве хаттского языка с абхазо-адыгскими, чему Ардзинба посвятил особую работу ещё в то время, когда не многие учёные над этим задумывались (часть указанных им грамматических параллелей до сих пор заслуживает внимания). Рассмотрим современное состояние двух этих проблем.

Вопрос первый. В какой степени хеттские термины и система в целом объясняется из хаттской? Затруднительность окончательного признания (или полного отвержения) этой точки зрения определяется скудостью достоверных знаний о хаттском языке. В.Г.Ардзинба в большинстве подобных случаев руководствовался установлением вероятного хаттского характера текста, упоминаемых божеств или личных имён. Несомненно, что в то время в Анатолии существовали и другие языки и традиции, которые могли косвенно отразиться в хеттских табличках и повлиять на их изготовителей. Окончательное решение может зависеть от новых археологических открытий: в некоторых из недавно обнаруженных провинциальных хеттских центров найдены хаттские таблички. Увеличение их числа может способствовать уточнению границ хаттской культуры и её воздействия на хеттскую.

Второй вопрос. Соотношение хаттского с абхазо-адыгским. Согласно альтернативной точке зрения, на большом материале детально аргументированной в статье А.Касьяна (Kassian, 2009), хаттский входит в качестве отдельной ветви в обширную макросеть, к которой, согласно разысканиям

С.А.Старостина и его соавторов, принадлежат северо-кавказские языки, баскский, енисейские, бурушаски, сино-тибетские языки Евразии и на-дене в Северной Америке (на Аляске и в Канаде). Если родство хаттского принимается в этом виде, то часть этимологий, связывающих его с северо-кавказскими и с абхазо-адыгскими как их составной частью, может сохраниться, но будет переинтерпретирована. В качестве примера рассмотрим хаттские и хеттские (из хаттского) титулы царя и царицы T(L)abarna- и Tawananna (этими титулами специально занимался Ардзинба начиная со своей кандидатской диссертации). Согласно новой гипотезе А.Касьяна, они восходят к общесеверокавказскому обозначению высшей власти:

Северокавказск. \*[sembi] (упрощаю кавказоведческую транскрипцию) «высшая власть» > хаттск. *tafa-r-na* 'правитель=царь', *Tawa-nanna* «царствующая жена или вдова-мать царя» (Kassian, 2009, этимология 52, там же подробная полемика с предположением о заимствовании из лувийского).

Если предположить, что эти хеттские титулы имеют северокавказское происхождение, то всё равно возникает вопрос о степени их фонетической и смысловой близости к хаттским. С этим связана и проблема конкретного источника заимствования; при праязыковой датировке проникновения слова в анатолийский оно не может иметь прямого отношения к предыстории хеттского царского двора (ср. Blaswiler, 2013). Поэтому приходится допустить и то предположение, которого придерживался Ардзинба. Дальнейшие работы по сравнению названных языков смогут дать ответ на эти пока остающиеся вопросы.

Из исследований, которые Ардзинба не имел возможности довести до конца, в настоящее издание включено большое сочинение о хеттских царях. Сохранились лишь наброски историографического введения и список литературы к нему. Дальнейшие части существуют, хотя и в разной степени подготовленности к печати (что пришлось в спешке делать при подготовке нашего трёхтомника). Особенно со-

держательными представляются материалы глав IV («Договоры Хатти») и V («Цари, послы, писцы»). Ардзинба дал краткий, но весьма полезный очерк данных о каждом из сохранившихся государственных договоров и клятв (особый жанр, им специально выделенный). Хотя с тех пор именно в этой области появилось несколько существенных работ и, кроме того, налажено исследование копий каждого документа в Майнцском хеттологическом архиве, тем не менее труд Ардзинба заслуживает внимания не только историка науки. Ему удалось наметить общую структуру договора. Здесь можно усмотреть сходство с тем, как в соответствии с принципами Тартуско-московской семиотической школы Ардзинба подходил к изучению структуры ритуала. Ему удалось выделить основные части, которые характеризуют каждый из известных нам договоров. Эта работа вместе с его исследованием ритуалов намечает путь к такому хеттологическому изучению текста, которое на первый план выдвигает его общую структуру. Эта тщательно выполненная работа послужила основой для предпринятого Ардзинба анализа хеттской дипломатии. Как будущего государственного деятеля его занимали функции государства как во время мира, так и во время войны. Последнее он изучает в главе, посвящённой анализу хеттского войска, его организации и функционирования. Неожиданный личный поворот к попытке проникнуть в психологию отдельных исторических персонажей делает оригинальным построение главы V. В ней Ардзинба пробует проникнуть в лишь частично нам известную внутреннюю жизнь одного из самых любопытных царей хеттского Нового Царства — Мурсили II. В этой главе отчётливо сказалась отмеченная выше заинтересованность Ардзинба в идеях и методах исторической психологии.

Жизни и здоровья не хватило для выполнения поставленных перед самим собой задач. Мы постепенно будем всё внимательнее изучать дошедшие до нас наброски его выводов, которые были основаны на тщательном анализе сложнейших текстов, для понимания которых Ардзинба сделал очень много.

**Литература**

- Иванов, Вяч. Вc.* Дуальные структуры в антропологических системах. М., 2010.
- Иванов, Вяч. Вc.* От буквы и слога к иероглифу. М., 2013.
- Топоров, В.Н.* Мировое дерево. Универсальные знаковые комплексы. Тт. 1–2, М., 2010.
- Blasweiler, Joost.* Tabarna/Labarna of Hattusa a personal name. The interpretation of Tabarna/Labarna in the Hittite Kingdom <https://www.academia.edu/2607653>, 2013.
- Janke, R.V.* Mycenaean units of measurement, liquid and by weight. Toronto, 2015.
- Kassian, A.* Hattic as a Sino-Caucasian language // *Ugarit- Forschungen*, 41, 2009, pp. 309–448.
- Mouton, Alice.* Messages from the gods: an aspect of Hittite dreams // The Oriental Institute of the University of Chicago. Notes and News, Winter 2004.

**Древняя  
Малая Азия:  
история  
и культура**



## ЦИВИЛИЗАЦИИ ДРЕВНЕЙ МАЛОЙ АЗИИ\*

Малая Азия (иначе Анатолия) — один из основных центров цивилизаций Древнего Востока. Становление ранних цивилизаций в этом регионе было обусловлено всем ходом культурно-исторического развития Анатолии.

В древнейшую эпоху (в VIII–VI тысячелетиях до н.э.) здесь сложились важные культурные центры производящего хозяйства (Чайюню-Тепеси, Чатал-Хююк, Хаджилар), основу которых составляли земледелие и скотоводство.

Уже в этот период истории значение Анатолии в историко-культурном развитии Древнего Востока определялось не только тем, что культурные центры Малой Азии оказывали влияние на многие соседние области и сами испытывали обратные влияния. Благодаря географическому положению Малая Азия была естественным местом передачи культурных достижений в разных направлениях.

Наука ещё не располагает точными сведениями о том, когда именно появились в Анатолии первые раннегосударственные образования. Ряд косвенных данных указывает на то, что они, вероятно, возникли здесь уже в III тысячелетии до н.э. В частности, такой вывод может быть сделан на ос-

---

\* Впервые опубликовано: Древние цивилизации. М., 1989.

новании некоторых аккадских литературных текстов, повествующих о торговой деятельности аккадских купцов в Анатолии и военных акциях Саргона Древнего и Нарам-Суэна против правителей городов-государств Малой Азии; эти истории известны и в пересказах, записанных по-хеттски.

Важное значение имеют и свидетельства клинописных табличек из города-государства середины III тысячелетия до н.э. Эблы. Согласно этим текстам, между Эблой и многими пунктами Северной Сирии и Месопотамии, располагавшимися вблизи границ Малой Азии, — Каркемиш, Харран, Уршу, Хашшу, Хахха — поддерживались тесные торговые связи. Позднее в этих и более южных областях осуществляли свои военные предприятия древнехеттские, а впоследствии и новохеттские цари. В конечном счёте ряд этих областей был включён в состав Хеттского государства.

Вывод о наличии городов-государств в Малой Азии III тысячелетия до н.э. хорошо согласуется и с результатами анализа текстов («каппадокийских табличек»), происходящих с территории самой Анатолии. Это деловые документы и письма, выявленные в торговых центрах Малой Азии, которые существовали здесь в XIX–XVIII вв. до н.э. Они составлены клинописью на староассирийском (ашшурском) диалекте аккадского языка. Анализ названных документов показывает, что деятельность торговцев контролировалась правителями местных анатолийских городов-государств. Иноземные купцы выплачивали последним определённую пошлину за право торговать. Правители малоазиатских городов пользовались преимущественным правом покупки товара. Поскольку города-государства Малой Азии XIX–XVIII вв. до н.э. представляли собой довольно развитые политические структуры, то становление этих царств, очевидно, должно было произойти задолго до образования ашшурских торговых центров в Малой Азии.

Среди купцов в торговых центрах были представлены не только ашшурцы (восточные семиты), здесь было много выходцев из северносирийских областей, населённых, в частности, народами, говорившими на западносемитских диа-

лектах. Западносемитские (аморейские) слова содержатся, например, в лексике архивов Каниша. Аморейские купцы, видимо, не были первыми торговцами, проторившими пути из Северной Сирии в Анатолию. Как и ашшурские купцы, возможно сменившие аккадских, они, видимо, следовали в Анатолию за северносирийскими купцами III тысячелетия до н.э. Торговля явилась существенным катализатором многих социально-экономических процессов, протекавших в Малой Азии в III – начале II тысячелетия до н.э.

Активную роль в деятельности торговых центров играли местные купцы: хетты, лувийцы, хатты. Были среди них торговцы-хурриты, выходцы как из городов Северной Сирии, Северной Месопотамии, так, вероятно, и из Малой Азии. В Анатолию купцы везли ткани, хитоны. Но главными статьями торговли были металлы: восточные купцы поставляли олово, а западные — медь и серебро. Особый интерес проявляли ашшурские торговцы к другому металлу, пользовавшемуся огромным спросом; он стоил в 40 раз дороже серебра и в 5–8 раз дороже золота. Как установлено в исследованиях последних лет, этим металлом было железо. Изобретателями способа выплавки его из руды были хатты. Отсюда металлургия железа распространилась в Передней Азии, а потом и в Евразии в целом. Вывоз железа за пределы Анатолии, видимо, был запрещён. Именно этим обстоятельством могут быть объяснены неоднократные случаи его контрабандного вывоза, описанные в ряде текстов.

Торговля обеспечивалась с помощью караванов, доставлявших товары на вьючных животных, главным образом дамасских ослах. Караваны двигались небольшими переходами. Известно около 120 названий пунктов стоянок на пути через Северную Месопотамию, Северную Сирию и по восточной части Малой Азии.

В период последней фазы существования ассирийских торговых центров (приблизительно в XVIII в. до н.э.) заметно активизировалась борьба правителей городов-государств Анатолии за политическое лидерство. Ведущую роль среди них первоначально играл город-государство Пурусханда.

Только правители этого царства носили титул «великий правитель». Впоследствии борьбу с Пурусхандой и другими городами-государствами Малой Азии повели цари малоазиатского города-государства Куссары: Питхана и его сын Анитта. После продолжительной борьбы Анитта захватил город-государство Хаттусу, разрушил его и запретил заселять впредь. Он прибрал к рукам Несу и сделал его одним из опорных пунктов той части населения, которая говорила на хеттском языке. По названию этого города сами хетты стали именовать свой язык несийским или канессийским. Анитта сумел взять верх и над правителем Пурусханды. В знак признания своего вассалитета тот принёс Анитте атрибуты своей власти — железный трон и скипетр.

Имена царей Куссары Питханы и Анитты, добившихся значительных успехов в борьбе за политическую гегемонию в Анатолии, упоминаются в «каппадокийских табличках».

Найден и кинжал с короткой надписью, в которой содержится имя Анитты. Однако сама история успешной борьбы Питханы и Анитты известна нам из более позднего документа, выявленного в архивах Хеттского государства, которое образовалось приблизительно через 150 лет после событий, связанных с Аниттой. Этот промежуток времени между правлением Анитты и образованием Хеттского государства в письменных документах не освещён. Можно лишь предположить, что образование Хеттского государства (XVII–XII вв. до н.э.) явилось закономерным итогом социально-экономических, этнокультурных и политических процессов, особенно активизировавшихся на рубеже III–II тысячелетий до н.э. и в самом начале II тысячелетия до н.э.

Письменные документы — клинописные таблички, освещающие историю Хеттского государства, обнаружены в самом начале нашего века в архивах хеттской столицы Хаттусы (совр. Богазкёй, в 150 км восточнее Анкары). Сравнительно недавно в местечке Машат-Хююк, на северо-востоке Малой Азии, вблизи города Зиле, найден ещё один хеттский архив. Среди нескольких десятков тысяч клинописных текстов и фрагментов, найденных в Хаттусе (в Машат-Хююке

обнаружено более 150 текстов и фрагментов), имеются исторические, дипломатические, правовые (в том числе свод законов), эпистолярные (письма, деловая корреспонденция), литературные тексты и документы ритуального содержания (описания празднеств, заклинания, оракулы и т.п.).

Большинство текстов составлено на хеттском языке; многие другие — на аккадском, лувийском, палайском, хаттском и хурритском языках. Все документы хеттских архивов записаны специфической формой клинописи, отличающейся от орфографии, использовавшейся в письмах и деловых документах ашшурских торговых центров. Предполагается, что хеттская клинопись была заимствована из варианта староаккадской клинописи, применявшейся хурритами в Северной Сирии. Дешифровка текстов на хеттском клинописном языке впервые была осуществлена в 1915–1917 гг. выдающимся чешским востоковедом Б.Грозным.

Наряду с клинописью хетты пользовались также иероглифическим письмом. Известны монументальные надписи, надписи на печатях, на различных предметах обихода и письма. Иероглифическое письмо применялось, в частности, в I тысячелетии до н.э. для записей текстов на диалекте лувийского языка. Эта система письма употреблялась и во II тысячелетии до н.э. Однако дошедшие до нас древние иероглифические тексты пока не дешифрованы, и точно не известно, на каком языке они составлялись. Более того, большая часть иероглифических текстов II тысячелетия до н.э., записывавшихся на деревянных табличках, по всей видимости, до нас не дошла.

В хеттских клинописных текстах часто речь идёт о «писцах (иероглифами) на деревянных табличках».

Во многих клинописных документах отмечается, что они выполнены согласно подлиннику, составленному (иероглифами) на деревянной табличке. Опираясь на эти и многие другие факты, некоторые исследователи предполагают, что иероглифическое письмо могло быть наиболее ранней системой письма хеттов. В дешифровку иероглифического лувийского языка важный вклад внесли многие за-

рубежные учёные, в частности П.Мериджи, Э.Форрер, И.Гельб, Х.Боссерт, Э.Ларош и др.

Историю Хеттского государства ныне принято делить на три периода: Древнее, Среднее и Новое царства. Создание древнехеттского государства (1650–1500 гг. до н.э.) в самой хеттской традиции приписывается царю по имени Лабарна. Однако тексты, которые были бы составлены от его имени, не найдены. Самым ранним царём, известным по ряду записанных от его имени документов, был Хаттусили I. Вслед за ним в период Древнего царства правили несколько царей, среди которых наиболее крупными политическими фигурами были Мурсили I и Телепину. Менее документирована история Среднего царства (1500–1400 гг. до н.э.). Наибольшего могущества достигло Хеттское царство во времена царей новохеттского периода (1400–1200 гг. до н.э.), среди которых особенно выделяются личности Суппилулиумы I, Мурсили II, Муваталли и Хаттусили III.

Система государственного устройства Хеттского царства характеризуется целым рядом специфических черт. Верховный правитель страны носил титул хаттского происхождения *табарна* (или *лабарна*). Он имел важные военные, культово-религиозные, правовые и экономические функции. Наряду с царём важную роль, особенно в сфере культа, играла и царица, носившая хаттский титул *тавананна*.

Царица-тавананна, пережившая своего супруга, сохраняла своё высокое положение и при сыне-царе. Её титул наследовался, видимо, независимо от титула царя следующей царицей. Царица имела свой дворец, который обслуживали её придворные, ей принадлежали многие земельные владения; область, из которой происходила царица, видимо, уплачивала особую подать в пользу своей повелительницы. Она распоряжалась принадлежащим ей имуществом, могла вершить суд над своими подданными.

В функциях царя-табарны и царицы-тавананны ощущается наследие раннего этапа развития обществ древней Малой Азии. Так, функции хеттского царя и царицы иногда рассматриваются как пережиток дуальной системы власти

(двойного царствования наподобие многих обществ Африки, в которых носителями власти являются царь и царица-соправительница). Статус царицы в хеттском государственном управлении был, вероятно, обусловлен и обычаем наследования престола по женской линии. Так, ещё в древнехеттский период одним из основных претендентов на престол считался сын сестры царя (которая одновременно могла быть и женой царя, т.е. женой своего брата), а также зять (муж сестры царя). Наряду с главной женой-тавананной у царя могли быть и другие жёны и наложницы, статус которых существенно отличался от статуса царицы-соправительницы.

Власть царя и царицы в хеттском обществе во многом сохраняла сакральный характер. Исполнение правителем и правительницей многих культово-религиозных функций расценивалось в качестве деятельности, способствующей обеспечению плодородия страны и благополучия всего населения. Многие существенные стороны всего комплекса представлений о царе и царице как символах плодородия (а также о связанных с ними конкретных атрибутах: царском троне, жезле и т.п., священных животных — воплощениях власти) сохраняют отчётливые связи с представлениями, характерными для традиций страны Хатти.

Вместе с тем в институте царской власти хеттов, видимо, сказывается влияние практики, существовавшей в среде хетто-лувийского населения раннего периода, и в частности обычая избрания царя (предводителя) на народном собрании. Пережитком такого собрания считается хеттский *панкус*. В период Древнего царства хеттов в «собрание» входили воины (часть свободного населения царства Хатти) и высшие сановники. Панкус имел юридические и религиозные функции. Впоследствии этот институт отмирает.

Управление государством осуществлялось с помощью многочисленной администрации. Её верхушку составляли главным образом родственники и свойственники царя. Они обычно назначались правителями городов и областей страны, становились высшими придворными.

Основу хозяйства хеттов составляли земледелие, скотоводство, ремёсла (металлургия и изготовление орудий из металлов, гончарное, строительное дело и т.п.). Важную роль в хозяйстве играла торговля. Существовали государственные земли (дворцовые и храмовые), а также общинные, находившиеся в распоряжении определённых коллективов. Владение и пользование государственной землёй связывалось с исполнением натуральной (*саххан*) и трудовой (*луцци*) повинностей. От саххана и луцци были освобождены земли, при надлежавшие храмам и другим культовым учреждениям. Земли частного лица, находившегося на царской службе, полученные им в «дар» от царя, также могли быть освобождены от обязательств, связанных с сахханом и луцци.

Вместе с тем в некоторых хеттских документах сохраняются определённые свидетельства того, что в ранний период истории обществ древней Анатолии взаимоотношения царя с подданными могли регулироваться на основе института обменных дарений. Такой обмен по форме носил добровольный характер, но по существу был обязательным. Приношения подданных предназначались царю за то, что на нём лежала функция по обеспечению плодородия страны. Со своей стороны подданные могли рассчитывать на ответное отдаривание со стороны царя. Взаимный обмен, видимо, имел место в моменты важнейших общественных празднеств, приуроченных к основным сезонам года.

Институт взаимных услуг нашёл своё отражение в ряде хеттских текстов, в которых предписывается дать «хлеб и масло голодному», дать «одежду голому». Подобные представления засвидетельствованы в культуре многих древних обществ (в Египте, Месопотамии, Индии) и не могут быть выведены из некоего утопического гуманизма древних обществ.

В то же время очевидно, что на протяжении всей истории хеттского общества происходило постепенное вытеснение из общественной практики института, основанного на принципе взаимных обязательств владыки и подданных.

Вполне вероятно, что из системы первоначально добровольных услуг, оказываемых населением вождю (царю), происходят и хеттские саххан и луцци, которые уже в период Древнего царства хеттов обозначали определённые повинности в пользу государства.

Такой вывод вполне согласуется с отражённой в некоторых хеттских текстах тенденцией к постепенному сокращению прав свободных граждан. В частности, в одном из параграфов хеттских законов говорится о том, что человек, имеющий поля, полученные им в «дар» от царя, не выполняет саххана и луцци. Согласно более поздней редакции законов, владелец таких дарственных полей уже должен был выполнять повинности и освобождался от них лишь по специальному царскому указу.

Другие статьи хеттских законов также свидетельствуют о том, что были упразднены свободы от несения повинностей, которыми пользовались в Хеттском государстве жители ряда городов, воины, некоторые категории ремесленников. Древние привилегии были сохранены за привратниками, жрецами, ткачами важнейших культовых центров государства (г. Аринны, Нерика и Ципланды). В то же время были лишены таких прав лица, проживавшие на земле этих жрецов и ткачей на правах совладельцев земли. Свобода от несения повинностей не только жрецов, но и привратников объясняется, видимо, тем, что последние профессии расценивались как занятия, имеющие ритуальный характер.

Вся история Хеттского государства — это история многочисленных войн, которые велись на различных направлениях: на севере и северо-востоке — с воинственными причерноморскими народами каска, постоянно угрожавшими своими походами самому его существованию, на юго-западе и западе — с царствами Киццуватна и Арцава, населёнными лувийцами и хурритами; на юге и юго-востоке — с хурритами (в том числе с хурритским царством Митанни). Хетты вели войны с Египтом, в которых решался вопрос о том, какая из крупнейших держав Ближнего Востока того периода будет преобладать в районах Восточного Среди-

земноморья, через которые пролегли важные торговые пути всего субрегиона. На востоке они воевали с правителями царства Ацци.

Хеттская история знала периоды необычайных взлётов и падений. При Лабарне и Хаттусили I границы страны Хатти были расширены от «моря и до моря» (под этим подразумевалась территория от Чёрного до Средиземного моря). Хаттусили I завоевал ряд важных областей на юго-западе Малой Азии. В Северной Сирии он взял верх над мощным хуррито-семитским городом-государством Алалах, а также над двумя другими крупными центрами — Уршу (Варсува) и Хашшу (Хассува) — и начал длительную борьбу за Хальпу (совр. Алеппо). Последний был захвачен его преемником на престоле Мурсили I. В 1595 г. до н.э. Мурсили, кроме того, захватил Вавилон, разрушил его и взял богатую добычу. При Телепину под хеттским контролем оказалась и важная в стратегическом отношении область Малой Азии Киццуватна.

Эти и многие другие военные успехи привели к тому, что Хеттское царство стало одним из самых могущественных государств Ближнего Востока. Вместе с тем уже в древнехеттский период восточные и центральные области страны Хатти подвергались разорительным вторжениям хурритов с Армянского нагорья и из Северной Сирии. При хеттском царе Хантили хурриты захватили и даже казнили хеттскую царицу вместе с её сыновьями.

Особенно громкие победы были достигнуты в период новохеттского царства. При Суппилулиуме I под контролем хеттов оказались западные области Анатолии (страны Арцава). Был одержан верх над при черноморском союзом каска, над царством Ацци-Хайаса. Суппилулиума достиг решительных успехов в борьбе с Митанни, на престол которой он возвёл своего ставленника Шаттивазу. Были завоеваны важные центры Северной Сирии Хальпа и Каркемиш, правителями которых были посажены сыновья Суппилулиумы Пияссили и Телепину. Под контролем хеттов оказались многие царства Сирии вплоть до Ливанских гор.

Существенное укрепление позиций хеттов в Сирии в конечном счёте привело к столкновению двух крупнейших держав того времени — Хеттского царства и Египта. В битве у Кадеша (Кинза) на р. Оронт хеттская армия под командованием царя Муваталли нанесла поражение египетским войскам Рамсеса II. Сам фараон чудом избежал плена. Столь крупный успех хеттов, однако, не привёл к изменению в соотношении сил. Борьба между ними продолжалась, и в конечном счёте обе стороны были вынуждены признать стратегический паритет. Одним из свидетельств его явился уже упоминавшийся нами хеттско-египетский договор, заключённый Хаттусили III и Рамсесом II около 1296 г. до н.э. Между хеттским и египетским дворами установились тесные, дружественные связи. Среди переписки царей страны Хатти с правителями других государств большинство составляют послания, направленные из Хатти в Египет и обратно в период правления Хаттусили III и Рамсеса II. Мирные отношения были закреплены браком Рамсеса II с одной из дочерей Хаттусили III.

В конце среднехеттского и в особенности в новохеттский период Хатти вступила в непосредственный контакт с государством Аххиява, видимо располагавшимся на самом крайнем юго-западе или западе Малой Азии (согласно некоторым исследователям, это царство может быть локализовано на о-вах Эгейского моря или в материковой Греции). Аххияву часто отождествляют с Микенской Грецией. Соответственно название государства связывают с термином «ахейцы», обозначающим (по Гомеру) союз древнегреческих племён. Яблоком раздора между Хатти и Аххиявой были как области западной Малой Азии, так и о-в Кипр. Борьба велась не только на суше, но и на море. Хетты дважды овладевали Кипром — при Тудхалии IV и Суппилулиуме II — последнем царе Хеттского государства. После одного из этих рейдов был заключён договор с Кипром.

В своей завоевательной политике хеттские цари опирались на организованную армию, включавшую как регуляр-

ные формирования, так и ополчение, которое поставляли зависимые от хеттов народы. Военные действия обычно начинались весной и продолжались до поздней осени. Однако в некоторых случаях ходили в походы и в зимнее время, главным образом на юг, а порой даже на восток, в области горной страны Хайаса. В периоды между походами, во всяком случае, часть регулярных сил расквартировывалась в специальных военных лагерях. Во многих пограничных городах страны Хатти, а также в населённых пунктах, контролировавшихся хеттскими царями вассальных государств, несли службу специальные гарнизоны хеттских регулярных войск. Правители вассальных стран были обязаны снабжать гарнизоны хеттов продуктами питания.

Армия состояла главным образом из колесничьего войска и тяжеловооружённой пехоты. Хетты были одним из пионеров в использовании лёгких колесниц в армии. Хеттская колесница, запряжённая двумя лошадьми, несшая на себе трёх человек — возничего, воина (обычно копейщика) и прикрывавшего их щитоносца, представляла собой грозную силу.

Одно из ранних свидетельств боевого применения колесниц в Малой Азии встречается в древнейшем хеттском тексте Анитты. В нём говорится, что на 1400 пехотинцев войска Анитты приходилось 40 колесниц. О соотношении колесниц и пехотинцев в хеттской армии свидетельствуют и данные о битве у Кадеша. Здесь силы хеттского царя Муваталли состояли приблизительно из 20 тыс. пехотинцев и 2500 колесниц.

Колесницы представляли собой изделия высокого технического мастерства и стоили довольно дорого. Для их изготовления требовались специальные материалы: различные породы дерева, произраставшие главным образом на Армянском нагорье, кожа и металлы. Поэтому производство колесниц, вероятно, было централизованным и велось в специальных царских мастерских. Сохранились хеттские царские наставления для мастеров, изготовлявших колесницы.

Не менее трудоёмким, дорогостоящим и высокопрофессиональным делом была и подготовка по специальной методике большого числа лошадей, впрягаемых в колесницы. Хеттские приёмы ухода за лошадьми и обучения упряжных лошадей известны из древнейшего в мире трактата по тренингу, составленного от имени Киккули, и других подобных текстов. Главной целью многомесячных тренировок лошадей была выработка у них выносливости, необходимой для военных целей.

Наставление Киккули составлено на хеттском языке. Однако само имя тренера, по-видимому приглашённого на хеттскую службу, хурритское. Хурритскими являются и некоторые встречающиеся в трактате специальные термины. Эти и многие другие факты дают основание считать, что история изобретения боевых колесниц и методов подготовки лошадей, впрягавшихся в них, тесно связана с хурритами. Вместе с тем определённое влияние на хурритские приёмы тренинга лошадей оказали и индо-иранские племена. Так, специальные коневодческие термины — «лошадиный тренер», «стадион» (манеж), «поворот» (круг) — и числительные, использовавшиеся для обозначения количества «поворотов», были заимствованы из «митаннийского», арийского диалекта, носители которого распространились на части территории хурритского царства Митанни.

Для захвата городов хетты часто прибегали к осаде, используя при этом штурмовые орудия, широко применяли они и тактику ночных маршей.

Существенным инструментом хеттской внешней политики была дипломатия. Хетты имели дипломатические отношения со многими государствами Малой Азии и Ближнего Востока в целом; эти отношения в ряде случаев регулировались специальными договорами. В хеттских архивах сохранилось больше дипломатических актов, чем во всех вместе взятых архивах других государств Ближнего Востока.

Содержание посланий, которыми обменивались хеттские цари с правителями других стран, а также содержание

международных соглашений хеттов показывает, что в дипломатии того времени существовали определённые нормы взаимоотношений государей, использовался во многом стандартный тип договора. Так, в зависимости от соотношения сил сторон цари обращались друг к другу как «брат к брату» или как «сын к отцу». Периодические обмены посылками, посланиями, подарками, а также династические браки расценивались как акты, свидетельствующие о дружественных отношениях и благих намерениях сторон.

Международными сношениями руководило специальное ведомство при царской канцелярии. Видимо, в штат этого ведомства входили разного ранга послы, посланники и переводчики. Через послов, часто сопровождаемых переводчиками, письма государей, дипломатические акты (клинописные таблички в глиняных конвертах) доставлялись государям-адресатам. Доставленное письмо обычно служило своего рода верительной грамотой посла. Письма, посланные из страны Хатти правителям царств Малой Азии, а также заключавшиеся с этими последними договоры составлялись на хеттском языке. К другим царям Ближнего Востока шли письма на аккадском языке, который был языком международных отношений. Договоры в таком случае обычно составлялись в двух вариантах: один — на аккадском, а другой — на хеттском языке.

Послания государей иностранных держав, а также тексты международных соглашений порой обсуждались хеттским царём на специальном царском совете, именовавшемся *тулийей*. Известно также, что утверждению договора могли предшествовать длительные консультации, во время которых согласовывался взаимоприемлемый проект соглашения, как, например, в связи с заключением договора между Хаттусили III и Рамсесом II. Договоры скреплялись печатями царей, иногда они записывались не на глиняных, а на металлических (серебряных, бронзовых, железных) табличках, что практиковалось, в частности, хеттами. Таблички договоров обычно хранились перед статуями верховных божеств стра-

ны, так как боги, главные свидетели договора, вправе были наказать того, кто нарушит соглашение.

Большинство международных соглашений хеттов представляли собой акты, закреплявшие военные победы хеттской армии. Поэтому в них часто ощущается неравноправный характер взаимоотношений сторон. Хеттский царь обычно предстаёт в качестве «сюзерена», а его партнёр — в качестве «вассала».

Так, хеттские цари часто обязывали вассала платить дань, возвращать скрывавшихся у него беглых земледельцев и сановников, замешанных в политических интригах. Они обязывают «данника» ежегодно являться с визитом пред очи хеттского царя, заботиться о гарнизонах хеттских войск, расквартированных в городах вассала, по первому зову выступать с войском на помощь хеттскому правителю, не поддерживать тайных сношений с государями других враждебных хеттам стран.

Вассал обязан был ежегодно (порой трижды в год) перечитывать соглашение. Соблюдать договор обязаны были сыновья, внуки и правнуки вассала, другими словами, он заключался как бы на вечные времена. Однако в действительности такие надежды редко оправдывались. Чтобы стимулировать подчинённую сторону к совместным действиям против враждебных сил, некоторые договоры содержат статьи, регулирующие пра вила раздела добычи: добыча принадлежит той армии, которая захватила её.

Характерной чертой дипломатической практики хеттов были и династические браки. Хетты, видимо, относились к международным брачным союзам по-иному, нежели, например, египтяне. У последних, как свидетельствует переписка между Аменхотепом III и касситским правителем Вавилона Бурнабуриашем, считалось, что египетская царица не может быть отдана в жёны царю другой страны. Не только царица, но даже знатная египтянка не была дана в жёны Бурнабуриашу, хотя последний был согласен и на такую замену. Одна из причин отказа, видимо, заключалась

в том, что египтяне руководствовались принципом, согласно которому статус «дающих жён» ниже статуса «берущих жён» (подобные представления засвидетельствованы и во многих других архаических коллективах). Соответственно «выдача жены» могла означать принижение статуса фараона и страны в целом. В то же время известно, что в периоды упадка мощи Египта фараоны порой выдавали своих царевен замуж за иностранных государей. Более того, во время расцвета Хеттского государства при Суппилулиуме I вдова Тутанхамона слёзно молила хеттского правителя прислать ей в мужья любого из его сыновей.

В отличие от египтян хеттские цари довольно охотно выдавали замуж своих дочерей и сестёр. Часто они сами брали в жёны иностранных царевен. Использовались такие браки не только для поддержания дружественных отношений. Династические браки порой связывали по рукам и ногам вассала. Ведь, выходя замуж, представительница хеттского царского рода попадала не в число гаремных наложниц, а становилась главной женой. Именно такое условие ставили хеттские правители перед своими зятьями. Об этом говорится, в частности, в договорах, заключённых Суппилулиумой I с правителем Хайасы Хукканой и с царём Митанни Шаттивазой. Правда, такого условия нет в договоре Хатти с Египтом. Тем не менее известно, что в отличие от митаннийских царевен, которые были взяты в гарем египетского фараона, хеттская царевна, выданная замуж за Рамсеса II, считалась его главной женой.

Через посредство своих дочерей и сестёр хеттские цари укрепляли своё влияние в других государствах. Более того, поскольку законными наследниками престола иностранного государства становились дети главной жены, возникала реальная возможность того, что в будущем, когда на трон взойдёт племянник хеттского царя, влияние государства Хатти в вассальной стране ещё более упрочится.

В хеттской дипломатической практике имели место и случаи обращения к правителям иностранных держав с прось-

бами о присылке медиков. Уровень хеттской медицины был ниже, чем, например, в Египте и Вавилонии. Об этом свидетельствует, в частности, то, что хеттские писцы переписывали аккадские медицинские трактаты и переводили их на хеттский язык. Из Вавилонии присылали в Хатти врачей и жреца-заклинателя. Для оказания медицинской помощи приезжали врачи из Египта; отсюда же привозили хеттскому царю Хаттусили III, страдавшему болезнью глаз, «хорошее медицинское средство». Как-то Хаттусили III обратился к Рамсесу с просьбой прислать в Хатти врача для лечения бесплодия своей сестры Массануцци. После непродолжительной переписки из Египта последовало медицинское заключение: поскольку Массануцци исполнилось 60 лет, то невозможно изготовить препарат, который излечил бы её от этого недуга.

\* \* \*

За время существования Хеттского государства его народом были созданы многие культурные ценности. К их числу относятся памятники искусства, архитектуры, разнообразные литературные сочинения. Вместе с тем культура Хатти сохранила в себе богатое наследие, почерпнутое из традиций древних этносов Анатолии, а также заимствованное из культур Месопотамии, Сирии, Кавказа. Она стала важным звеном, соединившим культуры Древнего Востока с культурами Греции и Рима. В частности, в переводах на хеттский дошли до нас многочисленные мифы из традиции Древнего царства, переложенные хеттами с хаттского языка: о борьбе бога Грозы со Змеем, о Луне, упавшей с неба, об исчезнувшем божестве (боге растительности Телепину, боге Грозы, боге Солнца).

К оригинальному жанру литературы относятся анналы — древнехеттские Хаттусили I, среднехеттские Мурси-

ли II. Среди произведений ранней хеттской литературы привлекают внимание «Повесть о царице города Канеса» и погребальная песня. В «Повести о царице города Канеса» речь идёт о чудесном рождении у царицы 30 сыновей. Близнецов поместили в горшки и пустили плыть по реке. Но они были спасены богами. Через некоторое время царица родила 30 дочерей. Повзрослев, сыновья отправились на поиски матери и пришли в Канес. Но поскольку боги подменили человеческую суть сыновей, они не узнали своей матери и взяли в жёны своих сестёр. Самый младший, узнав сестёр, пытался воспротивиться браку, но было слишком поздно.

Сказание о царице города Канеса имеет обрядовый фольклорный источник. Мотив брака братьев и сестёр обнаруживает очевидные типологические параллели с письменными и фольклорными текстами многих народов, в которых представлена тема кровосмешения. Широко известен во многих культурах и архаический обычай расправы с близнецами, подобный тому, о котором повествуется в хеттском тексте.

Древние индоевропейские поэтические нормы, видимо, отражены в хеттской погребальной песне, представляющей собой почти единственный образец хеттской поэзии:

Саван Несы, саван Несы  
Принеси ты мне.  
Матери моей одежды  
Принеси ты мне.  
Деда моего одежды  
Принеси ты мне.  
Что всё это значит?  
Предков я спрошу.

*(Перевод Вяч.Вс.Иванова)*

Среди оригинальных жанров хеттской литературы периода Среднего и Нового царств следует отметить молитвы,

в которых исследователями обнаруживаются совпадения с идеями ветхозаветной и новозаветной литературы, а также «Автобиографию» Хаттусили III — одну из первых автобиографий в мировой литературе.

В период Среднего и Нового царств на хеттскую культуру сильное влияние оказала культура хуррито-лувийского населения юга и юго-запада Анатолии. Это культурное влияние явилось лишь одной из сторон воздействия. Подобно тому как в период Древнего царства хеттские цари носили в основном хаттские имена, в этот период цари, происходившие из хурритской династии, имели по два имени. Одно, хурритское, они получали от рождения, другое, хеттское (хаттское), — по восшествии на престол.

Хурритское влияние обнаруживается в рельефах хеттского святилища в Язылыккая. Благодаря хурритам и непосредственно из культуры этого народа хетты переняли и переложили на свой язык ряд литературных произведений: аккадские тексты о Саргоне Древнем и Нарам-Суэне, шумерский эпос о Гильгамеше, имеющий в целом месопотамский первоисточник — средне-хеттский гимн Солнцу, хурритские эпосы «О царстве на небесах», «Песнь об Улликумми», рассказы «Об охотнике Кесси», «О герое Гурпаранцаху», сказки «Об Аппу и двух его сыновьях», «О боге Солнца, корове и рыбачьей чете». Именно хеттским переложениям мы обязаны, в частности, тем, что многие произведения хурритской литературы не исчезли безвозвратно в глубине веков.

Одно из важнейших значений хеттской культуры заключается в том, что она выполняла роль посредника между цивилизациями Ближнего Востока и Греции. В частности, обнаруживаются сходства между хеттскими текстами, являющимися переложениями соответствующих хаттских и хурритских, с греческими мифами, зафиксированными в «Теогонии» греческого поэта VIII–VII вв. до н.э. Гесиода. Так, существенные аналогии прослеживаются между греческим мифом о борьбе Зевса со змееподобным Тифоном и хеттским мифом о сражении бога Грозы со Змеем. Име-

ются параллели между тем же греческим мифом и хурритским эпосом о каменном чудовище Улликумми в «Песне об Улликумми». В этом последнем упоминается гора Хацци, куда переселился бог Грозы после первого сражения с Улликумми. Та же гора Касион (по более позднему автору — Аполлодору) — место сражения Зевса с Тифоном.

В «Теогонии» история происхождения богов описывается как насильственная смена нескольких поколений богов. Эта история, возможно, восходит к хурритскому циклу о царствовании на небесах. Согласно ему, вначале в мире царствовал бог Алалу (связанный с Нижним миром). Он был свергнут богом неба Ану. На смену ему пришёл бог Кумарби, который в свою очередь был низвергнут с престола богом Грозы Тешубом. Каждый из богов царствовал по девять веков. Последовательная смена богов (Алалу — Ану — Кумарби — бог Грозы Тешуб) представлена и в греческой мифологии (Океан — Уран — Крон — Зевс). Совпадает мотив смены не только поколений, но и функций богов (хурритское Ану от шумерского Ан — «небо»; бог Грозы Тешуб и греческий Зевс).

Среди отдельных совпадений греческой и хурритской мифологий отмечаются греческий Атлант, который держит Небо на своих плечах, и хурритский великан Упеллури в «Песне об Улликумми», поддерживающий Небо и Землю (аналогичный образ бога известен и в хаттской мифологии). На плече Упеллури росло каменное чудовище Улликумми. Бог Эа лишил его силы, отделив его с помощью резака от плеча Упеллури. Согласно хурритской мифологии, этот резак был впервые использован при отделении Неба от Земли. Способ лишения силы Улликумми имеет параллели в мифе об Антее. Антей, сын Посейдона, повелителя морей, и Геи, богини Земли, был непобедим, пока прикасался к матери-земле. Геракл сумел задушить его, только подняв вверх и оторвав от источника силы. Как и в «Песне об Улликумми», согласно греческой мифологии, специальное орудие (серп) используется для отделения от Земли (Геи) Неба (Урана) и оскопления последнего.

\* \* \*

Около 1200 г. до н.э. Хеттское государство перестало существовать. Падение его, по-видимому, было обусловлено двумя причинами. С одной стороны, оно было вызвано усилившимися центробежными тенденциями, приведшими к распаду некогда могучей державы. С другой стороны, вероятно, что потерявшая былую силу страна подверглась нашествию племён Эгейского мира, именуемых в египетских текстах «народами моря». Однако, какие именно племена среди «народов моря» участвовали в разрушении страны Хатти, точно не известно.

# РИТУАЛЫ И МИФЫ ДРЕВНЕЙ АНАТОЛИИ\*

## ВВЕДЕНИЕ

Настоящая монография посвящена анализу хеттских «царских» ритуалов, описания которых содержатся в клинописных табличках (XVII–XII вв. до н.э.) из архивов столицы Хеттского государства — Хаттусы (совр. Богазкёй, в 150 км восточнее Анкары).

Хеттские клинописные таблички были обнаружены экспедицией под руководством Г.Винклера во время раскопок в Богазкёе 1906–1907 и 1911–1912 гг. (впоследствии, после смерти Г.Винклера, раскопки 1931–1939 гг. и с 1952 г. по настоящее время возглавляет крупный археолог К.Биттель).

Проблема дешифровки языка этих табличек была блестяще решена в 1915 г. выдающимся чешским исследователем Б.Грозным, установившим принадлежность хеттского языка к индоевропейским.

Впоследствии среди клинописных табличек архивов Богазкёя швейцарским исследователем Э.Форрером (и не-

---

\* Первая публикация: Ритуалы и мифы древней Анатолии. М.: Наука, 1982.

зависимо от него Б.Грозным) были выявлены тексты, составленные на других анатолийских языках, близкородственных хеттскому: лувийском (Лувия — область на юге Малой Азии), палайском (Пала — область на северо-востоке Малой Азии) и на неиндоевропейских языках, в частности хаттском и хурритском.

Клинописные тексты на хеттском, палайском, лувийском, хаттском и на других языках, выявленные в архивах Богазкёя, публиковались и издаются по настоящее время в автографиях в двух основных сериях (КВо и КУВ). Кроме этих серий вышли в свет и три издания текстов, хранящихся в Археологическом музее Стамбула (ИВоТ)<sup>1</sup> ряд разовых изданий текстов из Археологического музея Анкары (АВоТ), из библиотеки Британского музея (НТ), из Женевы, а также одно издание текстов (VВоТ) из частных и музейных коллекций некоторых стран мира, в том числе из СССР (собрание Н.П.Лихачёва в Государственном Эрмитаже)<sup>2</sup>.

На основе этих текстов и многих ещё не опубликованных документов изучены самые разные стороны социально-экономической истории, права, культуры хеттов. Приоткрыта завеса над историей Хеттского государства, являвшегося одним из крупнейших государств древнего Востока и «сыгравшего во II тысячелетии до н.э. огромную роль в судьбе всего Восточного Средиземноморья, а тем самым — в мировой истории» [47, с. 3].

Однако многие проблемы истории, религии и истории культуры ещё нуждаются в разрешении. В частности, существует настоятельная необходимость в исследовании хеттских ритуалов. Описания ритуалов составляют одну из самых обширных групп хеттских клинописных текстов, что

---

<sup>1</sup> Подготовлены к публикации ещё 50 фрагментов текстов на хеттском языке из коллекции Археологического музея Стамбула (см. об этом [132, с. 48]). По техническим причинам в основной части работы, в транскрипции терминов на хеттском и других языках сняты некоторые диакритические знаки.

<sup>2</sup> О хеттских клинописных табличках из собрания Н.П.Лихачёва см. [103, с. 318–324].

несомненно указывает на ту огромную роль, которую играли ритуалы в жизни хеттского общества.

Описания ритуалов из архивов Хаттусы — исключительно важные письменные свидетельства для изучения как религии, так и искусства, литературы, тесно связанных с религией. Например, большинство известных хеттских сочинений, имеющих литературное значение, являлись составными частями ритуалов.

Хеттские ритуалы — основной источник информации о хаттско-хеттском и хаттско-палайском взаимодействии, начавшемся задолго до образования древнехеттского государства. В результате этих ранних контактов хаттов (автохтонного населения Малой Азии, занимавшего преимущественно территорию в излучине реки Кызыл-Ирмак) с хеттами и палайцами в структуре титулов должностных лиц хеттского двора сказывается влияние хаттской социальной организации. Сильное хаттское влияние обнаруживается в материальной и духовной культуре хеттов и палайцев.

Ритуалы представляют большой интерес для исследования «одной принципиально актуальной проблемы — соотношения культовых форм социальной организации (культовых сообществ) с некультовыми, мирскими. Здесь налицо два крайних типа. На одном полюсе полное совпадение обоих обществ, на другом — столь же полное их противопоставление» [75, с. 124]. Хеттское общество, вероятно, находилось на одной из переходных ступеней развития между двумя этими крайними точками. Но в силу известной консервативности культа в хеттских ритуалах могут быть прослежены некоторые черты социальной организации более древнего типа, в которой культовые формы социальной организации тесно связаны с некультовыми.

Хеттские ритуалы обращают на себя внимание и в связи с тем, что они принадлежат к числу самых архаичных, письменно засвидетельствованных образцов культовой системы, в которой ещё отсутствует разделение на миф и ритуал. Повествование мифа соотнесено с осуществлением

определённых обрядовых действий. Этот факт исключительно важен для часто дискутируемой проблемы о соотношении мифа и ритуала в религиозной системе и — шире — для изучения истории развития религии.

В хеттской традиции известны (см. СТН, с. 69) ритуалы-жертвоприношения (SISKUR хет. *aniug* «действие»), молитвы (*mugawar*), заклинания (*hukmais*), оракулы (KIN) и т.п., а также значительное число ритуалов, которые хетты обозначали логограммой EZEN. Эти последние представляют собой празднества (фестивали), которые в отличие от других церемоний, производившихся при особых обстоятельствах, происходили регулярно (циклически) и носили официальный характер<sup>3</sup>. Они осуществлялись как в столице — Хаттусе, так и вне её, в других хеттских городах.

Праздники, имевшие место в столице и в некоторых важнейших культовых центрах Хеттского государства, являлись «царскими», т.е. они происходили под руководством и при непосредственном участии царя, царицы (и часто царевича). Обязательное участие царской четы в ритуалах может рассматриваться как свидетельство общегосударственной значимости праздников (в отличие от церемоний, проводившихся в различных локальных пунктах, в которых царь и царица не принимали участия; ср. [189, с. 176]).

Значительная часть царских праздников восходит к местной анатолийской традиции (в то время как многие другие ритуалы заимствованы из шумеро-аккадской и хурритской традиций). Праздниками, продолжающими эту традицию, мы считаем ритуалы, заимствованные у хаттов, а также ритуалы, в которых господствующие элементы хаттского происхождения тесно переплетаются с собственно хеттскими

---

<sup>3</sup> Как проследил Г.Гютербок [189, с. 177], в некоторых случаях праздником именовались и ритуалы, которые не были приурочены к какому-либо сезону и проводились частным лицом. Такие ритуалы именовались «праздником» только в хеттской традиции в отличие, например, от месопотамской традиции.

элементами (иногда обнаруживающими соответствия в традициях других народов, говорящих на языках индоевропейской семьи). Сочетание хаттских и хеттских элементов в рамках одного и того же ритуала, например имён хаттских божеств с собственно хеттскими уже в самых архаичных ритуалах, записанных в период Древнего царства клинописью со специфическим пошибом — так называемым «(типично) древнехеттским дуктом»<sup>4</sup>, показывает, что такие праздники оформились в результате более ранних контактов хаттов с хеттами и до письменной фиксации в древнехеттский период они были достоянием устной традиции. На протяжении истории Хеттского царства тексты с описанием этих ритуалов неоднократно переписывались писцами и известны нам в основном по поздним копиям, составленным в новохеттский период. В этих копиях прослеживаются определённые признаки модернизации древних оригиналов (копии составлены на новохеттском языке, но в то же время в них сохраняются некоторые черты, характерные для языка Древнего царства; вместе с хаттскими и хеттскими божествами в них фигурируют хурритские боги, проникшие в хеттский пантеон в период Новохеттского царства).

В задачу данной работы входит исследование некоторых важнейших царских сезонных праздников, в том числе

---

<sup>4</sup> Существование особого пошиба клинописных знаков в период древнехеттского царства было впервые установлено в 1952 г. В этом году во время археологических раскопок в Богазкёе в древнехеттском археологическом слое был обнаружен небольшой клинописный фрагмент с не совсем обычным дуктом. На основе датировки слоя, в котором была обнаружена табличка, Г.Оттен выдвинул предположение о том, что пошибом, характерным для этой таблички, записывались документы древнехеттского периода (см. [270; 249]). Благодаря дальнейшим разысканиям издан в автографиях ряд таких документов, часть которых — ритуального характера (см. [268; 247]). Однако при датировке текстов, как отмечают многие исследователи (ср. [219, с. 104 и сл.]; ср. также [247, с. 63 и сл.]), должен быть учтён не только дукт, но и комплекс других признаков, и главным образом характерные черты языка, на котором составлен тот или иной текст.

*антахшума, нунтариясхи, вуруллия, хассумаса* и *килама*. Все эти ритуалы записаны по-хеттски. Однако лишь два из них — антахшум и нунтариясха — могут считаться хаттско-хеттскими.

Три других праздника — *килам, вуруллия* и *хассумас*, видимо, целиком заимствованы у хаттского населения Малой Азии. В частности, *вуруллия* связан с традицией древнего хаттского культового центра — города *Нерика*; в ритуале *хассумас* в отличие от *антахшума* и *нунтариясхи* встречаются только хаттские божества (ср. [200, с. 34]).

В I главе работы на основании текстов, изданных в клинописных автографиях, а также опубликованных в транслитерации, даётся описание маршрутов поездок царя и царицы во время празднеств, перечисляются основные обряды, производившиеся царственной четой.

На основе этого описания, дающего общую картину определённого праздника, во II главе предпринята попытка выявить фиксированную последовательность действий (функций) царского праздника. В следующей, III главе работы исследуются функции (действия) участников ритуалов, в том числе царя, царицы, а также их «помощников» в ритуале — некоторых придворных и служителей культа.

Общие символы и общие стандартные операции, из последовательности которых складываются царские праздники и ритуалы в целом (ср. [64, с. 322]), рассматриваются как элементы структуры ритуала и в то же время как знаки, несущие определённую информацию, запечатлённую в ритуале (о ритуале как знаковой системе ср. [75, с. 4, 49, 106 и др.]). Содержание этих знаков в принципе не контролируется и лишь отчасти может быть осознано членами коллектива, использующими эти знаки (ср. [75, с. 57]). Сведений о том, как сами древние воспринимали те или иные ритуалы, у нас почти нет (что свидетельствует о несомненном архаизме хеттской традиции). Чтобы раскрыть значения ритуалов, мы сопоставляем знаки хеттских царских праздников с аналогичными знаками, выявленными в ритуализи-

рованных формах поведения других народов; «...типологические сопоставления оказываются возможными благодаря наличию семиотических универсалий, которые могут помочь в истолковании древнего текста; последний, в свою очередь, важен для датировки древнейших примеров соответствующего универсального явления» [56, с. 134].

Настоящая работа — первый опыт монографического исследования хеттских ритуалов, и в частности царских праздников, с привлечением некоторых данных ритуалов-жертвоприношений, предписаний (*ishiul* «договор»), а также данных типологии.

# ГЛАВА I.

## ХЕТТСКИЕ СЕЗОННЫЕ ЦАРСКИЕ РИТУАЛЫ

### § 1. Многодневные сезонные праздники «объезда»

Как проследил Г.Хоффнер [202, с. 12–51], хетты делили год на четыре сезона. О продолжительности сезонов в текстах почти ничего не говорится. Поэтому длительность каждого сезона определена Г.Хоффнером на основе сопоставления данных о сельскохозяйственной деятельности у хеттов и в современной Турции.

Первым сезоном, началом Нового года считалась весна (хет. *hamesha(nt)-*), сезон грома, дождей (о связи весны и грома ср., в частности, [115, с. 13 и примеч. 34]). Если предположить, что современные климатические условия Турции хотя бы отдалённо сходны с теми, что существовали здесь несколько тысячелетий назад, то, вероятно, по Г.Хоффнеру, весна наступала не ранее апреля. Только лишь в конце марта в Центральной (Внутренней) Анатолии исчезает снежный покров. Средняя температура в Анкаре в марте +5°, в апреле +10°.

Судя по клинописным текстам, жатва ячменя и пшеницы происходила в сезон, следующий за весной. В современной Турции жатва ячменя начинается в июле. Следова-

тельно, весна у хеттов могла длиться три месяца: апрель, май, июнь [202, с. 15 и сл.]. В этот весенний период, в частности, происходила уборка почитавшегося хеттами растения AN.TAH.ŠUM<sup>SAR</sup> (хеттское название растения неизвестно). Предполагают, что антахшум относится к классу луковичных: по-видимому, это крокус, шафран (ср. [131; 202, с. 16, 109; 175, с. 31]) или цветущая весной лилия [202, с. 16].

Следующий за весной «сезон жатвы» («жатва», «лето»; шумерограмма EBUR, хеттское чтение неизвестно), видимо, длился четыре месяца — с июля по октябрь включительно [202, с. 24 и сл.]. В этот летний сезон убирали зерновые (в частности, ячмень), плодовые (виноград, абрикосы, яблоки, мушмулу, финики и пр.). Ячменное зерно после соответствующей обработки помещали в специальные хранилища [202, с. 24–41].

К следующему сезону (хет. zena(nt)-) относились два месяца — ноябрь и декабрь [202, с. 41 и сл.]. Это предположение Г.Хоффнера основано на данных хеттского текста (KUB XXXVIII, 32, 8–10), в котором начало осени приурочено к восьмому месяцу года, т.е. к ноябрю (считая с апреля). В этот период производили посевы озимых (ячменя).

С наступлением холодов начинался сезон зимы (хет. gim(m)a(nt)-) — январь, февраль, март [202, с. 50–51].

Зимой одной из важнейших обязанностей как управляющих царскими хозяйствами, так и простых общинников становился уход за скотом, который в это время кормился за счёт запасов фуража. С наступлением холодов возвращались на зимние квартиры войска. Но, судя по данным одного хеттского текста, как отмечает Г.Хоффнер, военные предприятия могли иногда иметь место и в эту пору (но, конечно, не в горных, недоступных в это время года областях, например в Хайасе). Так, в «Деяниях Суппилулиумы», составленных его сыном Мурсили II, говорится о том, что Суппилулиума «зимой пошёл и напал на ...» [178, с. 84; 202, с. 50].

В первый сезон года — весной — хетты проводили праздники дождей, праздник Нового года — *вуруллия*, ритуал *хатаури*, *антахиум* и др.

## А н т а х ш у м

Один из наиболее продолжительных и достаточно хорошо документированных ритуалов этого времени года — праздник антахшум, длившийся тридцать восемь дней. Тексты, в которых описан антахшум (СТН 604–625 и СТН 1. Suppl.), с точки зрения содержания делятся на две группы.

Первую группу составляют так называемые итинерарии, т.е. тексты, в которых даётся общая программа (маршрут) праздника (СТН 604). Здесь последовательно перечисляются города, которые посещали царь и царица, называются храмы божеств и другие культовые сооружения, в которых совершались ритуалы, и даётся краткое описание (или перечень) обрядов.

Вторую, более значительную группу образуют тексты, содержащие описания этих обрядов. Но некоторые из них настолько сильно фрагментированы, что мы можем установить лишь название божества, которому посвящён ритуал. Так, всего несколько строк сохранилось от описаний ритуала для одного божества, хеттское имя которого неизвестно, так как оно здесь и в других текстах обозначается только логограммой (𒀭В — СТН 614).

К настоящему времени транслитерирован и переведён итинерарий антахшума (см. [181, с. 80–89; 185, с. 62 и сл.]), а также некоторые хорошо сохранившиеся таблички описаний обрядов (см. [147, с. 5–9; 168, с. 358–361; 174, с. 153–155]). Большая же часть текстов издана в клинописных автографиях.

Отправным пунктом весенней ритуальной поездки<sup>1</sup> царя обычно являлась столица Хаттуса, так как здесь царь чаще всего проводил зиму. Если же он был вынужден зазимовать в каком-нибудь другом хеттском городе, то мог начать маршрут антахшума и из этого города. Из Хаттусы или другого города на колеснице царь направлялся в верх-

---

<sup>1</sup> Здесь и далее в описании маршрута антахшума использованы публикации Г.Гютербока [181, с. 80–89; 185, с. 62 и сл.].

нюю часть города Тахурпы. Если царь ехал в Тахурпу из Хаттусы, то вместе с ним следовала и царица. Если же он направлялся в Тахурпу из какого-нибудь другого хеттского города, то царица, которая, по-видимому, обычно проводила зиму в столице, самостоятельно ехала в Тахурпу и здесь присоединялась к царю.

По усмотрению царя до Тахурпы он мог посетить и другой, недалеко от неё расположенный хеттский город — Катапу. Однако здесь он не проводил никаких обрядов. В Тахурпе же в халентуве (по предположению Г.Гютербока, название дворца у хеттов, заимствованное из хаттского языка [190, с. 307; ср. 175, с. 32]) он совершал обряд, который назывался «большое собрание (сидение)» (*salli assessar*; ср. о нём ниже).

Поутру царь с царицей выезжали в Хаттусу. По пути в столицу они достигали гористой местности Типпува, на которой располагался и одноимённый город. Сюда же спешили мешеди и сыновья дворца. В Типпуве во время короткой остановки царь совершал обряды перед символом божества (*na4ZI.KIN*, хет. *huwasi-*). Этот символ представлял собой каменную стелу. Такие стелы, символизировавшие то или иное божество, имелись в большинстве культовых центров страны либо на территории города, либо вне поселений на открытом пространстве, обычно в роще, у источника или на горе (см. [133, с. 5–24; 175, с. 25, 27]). В частности, в связи с Хаттусой в текстах (ср. ниже) говорится о стеле бога Грозы Хатти, стоявшей в священной самшитовой роще, и стеле божества Солнца, находившейся в верхней части города.

Нижеследующие тексты<sup>2</sup> содержат описание обрядов, которые проводил царь перед стелами в Типпуве и в Хатту-

---

<sup>2</sup> KUB X, 18 (и дубликат KUB X, 17). В новом (1971 г.) издании «Каталога» Э.Лароша по неясным причинам эти тексты вместе с другими параллельными не включены в перечень текстов праздника антахшум [СТН 604 и сл.]. О.Гёрни также считает, что KUB X, 18 (и дубликат KUB X, 17) являются описаниями антахшума, а не праздника, происходившего независимо от него [175, с. 36, примеч. 2].

се<sup>3</sup>: «Когда царь весной на праздник антахшум из города Тахурпы едет в Хаттусу и когда он достигает Типпувы, шатёр и каменная стела уже вниз спущены. И царь сходит с колесницы и молится, (обратясь) в сторону Хаттусы. Затем он входит в шатёр и моет руки. Потом царь выходит из шатра и перед каменной стелой возливает вино. Затем царь усаживается на колесницу и поднимается к верхней стеле. И туда, (сосязаясь друг с другом в скорости), бегут мешеди, и тот, кто побеждает, тот берёт за узду (коня)<sup>4</sup>, и царь сходит с колесницы. И он перед каменной стелой разламывает толстый хлеб и жертвует (его), затем он идёт ко второй стеле. (И) там он разламывает толстый хлеб и жертвует (его). Затем царь усаживается на колесницу и отъезжает от стелы. Когда же царь выберется на большую дорогу (центральный тракт), (уже) запряжена (и) подготовлена другая колесница. Царь усаживается на колес-

<sup>3</sup> KUB X, 18, I, (1) ma-a-an LUGAL-uš ḫa-me-eš-ḫi uruTa-ḫur-pa-za (2) A-NA ezenAN.TAH.ŠUM uruKÙ.BABBAR-ši (3) ú-iz-zi nu ma-aḫ-ḫa-an uruTi-ip-pu-wa (4) a-ri gišZA.LAM.GAR-ma na4ZI.KIN-ya (5) kat-ta-an ka-ru-ú tar-na-an (6) na-aš-ta LUGAL-uš gišGIGIR-az kat-ta ti-ya-zi (7) [n]u<sup>uru</sup> KÙ.BAB BAR-ši an-da-an a-ru-wa-a-iz-zi (8) nam-ma-aš-kán gišZA. LAM.GAR-aš an-da pa-iz-zi (9) nu-za-kán QA-TI-ŠU a-ari LUGAL-uš-kán (10) gišZA.LAM.GAR-az ú-iz-zi nu na4ZI.KIN (11) pí-ra-an GEŠTIN la-a-ḫu-wa-i ta-aš-ša-an (12) LUGAL-us gišGIGIR ti-ya-zi (13) ta ša-ra-a ša-ra-az-zi na4ZI.KIN (14) pa-iz-zi nu lú.mešME-ŠE-GI pí-ti-an-zi (15) nu tar-aḫ-zi ku-iš nu KA.TAB.ANŠE a-pa-a-aš (16) e-ip-zi na-aš-ta LUGAL-uš gišGIGIR-az (17) kat-ta ti-ya-zi nu na4ZI.KIN (18) pí-ra-an NINDA.KUR4.RA pá-r-ši-ya ši-pa-an-ti-ya (19) nam-ma-aš pa-ra-a da-a-an na4ZI.KIN (20) pa-iz-zi nu a-pí-ya NINDA. KUR4.RA pá-r-ši-ya (21) ši-pa-an-ti-ya (22) nam-ma-aš-ša-an LUGAL-uš gišGIGIR ti-ya-zi (23) ta-aš-kán na4ZI.KIN-az ar-ḫa ú-iz-zi (24) ma-aḫ-ḫa-an-ma-aš-ša-an LUGAL-uš A-NA KASKAL GAL (25) pa-ra-a a-ri gišGIGIR-ma ta-ma-i (26) tu-u-ri-ya-an ḫa-an-ta-an ta-aš-ša-an (27) LUGAL-uš A-NA gišGIGIR ti-ya-zi (28) ta an-da-an éḫa-li-en-tu-u-wa (29) ú-iz-zi.

<sup>4</sup> К переводу KUB X, 18, I. 14–17 см. [137, с. 268; 307, с. 435; 174, с. 36; 117, с. 20]. Ср. также эти строки ниже в связи с «сосязаниями», «соперничествами».

ницу и направляется к халентуве. Когда<sup>5</sup> же царь подъезжает к помещению *тарну*, то он восклицает „*туннакесна!*“<sup>6</sup>. Затем он моется, берёт символы царской власти (KIN.НI.A-ta, хет. *aniy-atta-*)<sup>7</sup> и золотые серьги. Царь выходит из тарну, садится в повозку. И царь... едет на повозке в верхнюю (часть) Хаттусы, и если он въезжает в большие ворота, то [чел]овек *аланцу* восклицает „*аха!*“<sup>6</sup>. [Ког]да же царь [направляется] к каменной стеле божества Солнца, то он [схо]дит с повозки (и) перед ним бегут два сына дворца и [один мешеди]. (Царь) идёт... (и)... [совер]шает жертвоприношение».

В столице царская чета находилась, по-видимому, по восьмой день праздника, совершая здесь обряды для бо-

<sup>5</sup> С этой строки, перевод дан по KUB X, 17, I, (16) *ma-aḥ-ḥa-an-ma LUGAL-uš ʿtar-nu-ú-i* (17) *a-ri nu tu-un-na-ak-kiš-na ḥal-zi-ya* (18) *nam-ma-az LUGAL-uš wa-ar-ap-zi* (19) *ta-az KIN.ḤI.A-ta ḤUB.BI GUŠKIN da-a-i* (20) *LUGAL-uš-kán ʿtar-nu-wa-az ú-iz-zi* (21) *gīšḥu-lu-ga-an-ni e-ša ták-kán LUGAL-uš* (22)... *uruḥa-at-tu-ši gīšḥu-lu-ga-na-az* (23) *[sa]-ra-a ú-iz-zi ma-a-an-kán LUGAL-uš* (24) *[KÁ?.G] AL-aš an-da a-ri* (25) *[nu? lú] ALAN.ZÚ a-ḥa-a ḥal-za-a-i* (26) *[ma-aḥ-ḥ] a-an-ma LUGAL-uš dUTU-aš na4ḥu-u-wa-ši* (27) *[pa-iz-zi] na-aš-kán gīšḥu-lu-ga-na-az* (28) *[kat-ta] ti-ya-zi 2 DUMU.MEŠ É.GAL* (29) *[lúME-ŠE-DI] LUGAL-uš ri-ra-an ḥu-u-ya-an-zi* (30) [...] *pa-iz-zi* (31) [...] *B] AL-an-ti*.

<sup>6</sup> В соответствующей строке KUB X, 18, I, 31 — *waganna* «есть» (букв. «закусывать»). О *tunnakkiš(šar)* в связи с другими текстами ср. ниже.

<sup>7</sup> О хет. *aniyatt-* в значении «ритуальное облачение царя», «повинность», «изделия для ритуала» см. [155, с. 88–90 и сл.; 299, с. 307]. К совпадению описаний ритуала в текстах CTH 594 и CTH 606 ср. KUB X, 17, I, 21 (со слова *LUGAL-uš*) — 25 и KUB X, 3, I, (11) *[LUGAL-uš] ANŠE.KUR.RA-it šara pennai* (12) *[ma]n-kán LUGAL-uš [KÁ.GAL-aš] anda ari [nu? lúAL]AN.ZÚ aḥa ḥalzai*. Далее описания разнятся. В KUB X, 17, I, 26–28 царь направляется к каменной стеле божества Солнца и сходит с колесницы. Согласно KUB X, 3, I, 18–20, «царь сходит с колесницы и идёт внутрь халентувы». Между тем KUB XXV, 16, I начинается с описания облачения царя, а затем идёт описание обряда в халентуве: стк. 6 «Царь и царица садятся на ритуальный трон». В этом тексте в отличие от двух других вышеприведённых не говорится о том, что, направляясь к халентуве, царь «ехал снизу вверх».

жеств. В один из этих дней проводили ритуал в халентуве<sup>8</sup>. Вначале открывали дворец, участники ритуала облачались в ритуальные одеяния<sup>9</sup>. Затем царь входил в халентуву, и здесь происходило «большое собрание»<sup>10</sup>.

В течение тех дней антахшума, когда правитель с правительницей, видимо, находились в Хаттусе, совершая различные обряды, из одного хеттского города в другой несли символ божества защиты.

Этим ритуальным символом, связанным с плодородием, плодovitостью, являлось руно (<sup>KUS</sup> kursa)<sup>11</sup> — овечья (и иногда козья) шкура. Установлено (см. [258, с. 351–361; 276, с. 309–311; 275, с. 65–70]), что руно, которое хранилось в столице (и в некоторых других городах) в храме, — не только символ, но и обычно само божество защиты (о чём свидетельствует чередование в параллельных контекстах слова «руно» и имени божества защиты; ср. [276, с. 310]). В образе руна почитались многочисленные божества защиты, и в том числе богиня Инара (ср. о ней [222, с. 68–88; 223, с. 89–90]), боги Цитхария, Хапанталия, Каппарияму и некоторые другие. Судя по именам божеств защиты и по названиям пунктов, в которых почитались божества защиты и которые локализируются в Северной Анатолии (ср., например, такие топонимы, как Хатенцува, Цапатискува, Кастама, Татасуна, Тухуппия, Дурмитта и др.), культ священного руна восходит к хаттской традиции (см. [258, с. 357–358; 276, с. 310 и сл.]).

<sup>8</sup> Согласно СТН 606, ритуал в халентуве проводился на второй день антахшума.

<sup>9</sup> См. KUB XXV, 16, I, (1) [m]a-a-na-pa éĥa-li-en-tu-u-wa (2)ĥa-aš-ša-an-zi kušNÍG. BĀR-aš-ta (3) uš-ši-ya-an-zi (4) LUGAL-uš I-NA É.DU<sub>10</sub>. ŪS.SA pa-iz-zi (5) nu-za a-ni-ya-at-ta da-a-i.

<sup>10</sup> KUB X, 3, I, (19)... na-aš-kán an-da (20) éĥa-li-en-tu-u-wa-aš pa-iz-zi (21) šal-li ĥal-zi-ya. В свете данных других хеттских текстов (ср. гл. II, примеч. 36) здесь имеется в виду šalli (ašeššar) ĥalziya «созывается большое (собрание)»; о «большом собрании» см. ниже, гл. II, § 2.

<sup>11</sup> Для kuškurša предпочтительнее значение «руно» (ср. [275; 276]), а не «щит» (см. [258; 185, с. 64, 67]).

Согласно сохранившимся строкам итинерария антахшума, ритуальное руно из Аринны несли в Хаттусу, затем в город Тавинию, а оттуда в город Хиясну<sup>12</sup>. Проведя ночь в Хиясне, служители снова переносили руно в Хаттусу (см. [181, с. 81, примеч. 15, с. 84–85]). Здесь, в столице, в течение трёх дней совершали обряды, и в частности для божества Зерна. Для этого обряда пригоняли ягнёнка из хеттского города Касайи (см. [181, с. 81]).

Кроме того, в халентуве проводили «большое собрание». И в этот день во «дворце людей *абубити* правой стороны» (ср. о нём ниже, гл. III, § 3) открывали ритуальный сосуд бога Грозы города Ципланды<sup>13</sup>. На следующий день из «дворца людей абубити» для жертвоприношения приводили восемь быков и десять овец, а из храма *хеста* (ср. о нём ниже) приносили землю.

Видимо, на восьмой день антахшума царь с царицей направлялись в Аринну. По пути в этот город они въезжали в город Мателлу<sup>14</sup>, и здесь собиралось «большое соб-

<sup>12</sup> См. [181, с. 81 и примеч. 12, 13]. Не исключено, однако, что вместе с этим символом следовала и царская чета, так как в одном из текстов ритуала антахшум говорится, что когда царь направлялся в Аринну, перед ним бежали какие-то служители с божеством руна; см. VBoT 95, I, (5) LUGAL-uš-za-kán uruMa-ti-la-za ar-ḥa [...] (6) e-ip-zi DINGIR kuškur-ša-aš-ši lu.me[š...] (7) pi-ra-an ḥu-u-i-ya-an-te-eš (8) ta-aš I-NA uruA-ri-in-na an[da...].

<sup>13</sup> KBo X, 20, I, (36) nu eḥa-li-e-en-tu[-u-wa-aš] šal-li a-še-eš-šar (37) I-NA É.GAL I [úA-BU-B] I-TI-ya -kán ZAG-na-aš (38) ŠA dU ur[uz]i-ip-ra-la-an-da dugḥar-ši-ya-al-li (39) a-pí-e-da-ni-pát UD-ti ki-nu-wa-an-zi (см. [181, с. 81]). В этом контексте «правый» является определением не к сосуду, как ошибочно считал Г.Гютербок [181, с. 85: «the storage vessel of the right side of the Storm-god of Zippalanda»], а определением к обозначению служителей — «дворец людей *абубити* правой стороны».

<sup>14</sup> В транслитерации Г.Гютербока [181, с. 81] в тексте A (KBo X, 20 II), в стк. 2 знаки ...-t]iel-la относятся к названию города uruMa-t]i-iel-la. Это восстановление предложено Г.Гютербоком в другой его работе [185, с. 64].

рание»<sup>15</sup>. Возможно, в Мателлу царь приезжал на колеснице, а из неё в Аринну следовал в повозке<sup>16</sup>.

Из Мателлы в Аринну царь, по-видимому, приезжал без царицы, которая отправлялась ночевать в столицу<sup>17</sup>. На

<sup>15</sup> Ср. в КВо X, 20, II, 2 «...в городе Мат]елле большое собрание (созывается)» и VBoT 95, I, (3)šalli ašeššar karaptari [...] «большое собрание завершается [...]».

<sup>16</sup> О том, что царь приезжал на колеснице, говорится в табличке, описывающей поездку царя в Мателлу во время осеннего праздника — КВо XXI, 78, I, (2) ...nu man LUGAL-uš uruMatella ari (3) [LUGAL-u]š gišGIGIR-az katta uizzi «...И когда царь приезжает в Мателлу, [цар]ь сходит с колесницы». Согласно этому же тексту, после завершения «большого собрания» в Мателле царь выезжал в Аринну на повозке: (11)2 DUMU.MEŠ É.GAL 1 lúME-ŠE-D[ ] (12)LUGAL-i ri-ra-an ħu-u-ya-an-[te-eš LUGAL-uš] (13) gišĥu-u-lu-ga-an-ni-ya e[-ša] «Два сына дворца и один мешеди бег[ут] перед [царём], [a] царь садит[ся] в повозку»; IV, (2) gišĥu-u]lu-ga-an-ni-ya [e-ša (3) uruA-]ri-in-na i-ya-an-na-i «...Он [сидится в по]возку (и) едет в [A]ринну». Ср. с этими данными описание ритуала в Мателле и в Аринне во время весеннего праздника антахшум: VBoT 95, I, (11) LUGAL-uš-kán gišĥu-lu-ga-an-na-za [(ikat-ta ú-iz-zi)] (12) ta-aš URU-ri an-da-an UŠ-KI-[EN] «(Когда царь приезжает в Аринну), царь [сходит] с повозки, и внутри города он кланя[ется]».

<sup>17</sup> Согласно маршруту антахшума (КВо X, 20, II, 2-4; см. [181, с. 81]), царь ехал ночевать из Мателлы в Аринну, а царица возвращалась из Мателлы в Хаттусу. В таком случае текст ABoT 13, согласно которому царь совершал ритуал совместно с царицей в халентуве (см. I, (4) LUGAL SAL.LUGAL-ya éĥa-l[i-(en-tu-u-wa)] (5) pa-a-an-zi ta gišDAG-ti [(e-ša-an-ta)]), описывает ритуал царской четы в городе Мателле. Текст же KUB XXXIV, 124, Vs? относится не к ABoT 13, как считает Э.Ларош (см. [СТН 608]), а скорее параллелен VBoT 95 и является описанием ритуала в городе Аринне.

Именно в этих двух текстах говорится о жертвоприношениях царя перед каким-то каменным символом na4šuraš, который находился в Аринне; ср. VBoT 95, I, (9) ma-a-an LUGAL-uš na4šu-u-ra-aš [...] (13) iš-ta-na-ni-ya-aš na4šu-u-ra[-aš...]; ср. KUB XXXIV, 124, Vs ?, 6–7, 9, 12, 15 (šu-u-ra-aš). Ср. название города uruŠuranĥaraš (КВо II, 16, Vs. 1); ĥara «река».

следующее утро царица самостоятельно совершала ритуал в своём дворце в Хаттусе, жертвуя растение антахшум, а царь совершал аналогичный ритуал в Аринне. И лишь на десятый день царь возвращался в столицу, и здесь в халентуве происходило «большое собрание». На одиннадцатый день праздника антахшум царь и царица совершали ритуал в хесте.

У хеттов существовало лишь одно-единственное сооружение под названием «хеста» (в древнехеттских текстах — *éhista*, в новохеттских — *éhista*; см. [220, с. 300–302; 254, с. 390]). Оно включало в себя, в частности, привратное строение, ворота, внутреннее (сакральное) помещение [254, с. 390]. В воротах (или перед воротами) хесты находился источник (или какая-то ёмкость для воды — *wat-taru* — KUB XXX, 32, I, 14; [254, с. 390, примеч. 1]). Предполагается, что сооружение хеста было расположено вне Хаттусы, так как в описании праздника антахшум говорится о том, что царь ехал к хесте в лёгкой повозке) (см. [254, с. 389–390; 175, с. 38]). Некоторые исследователи отождествляют хесту с хеттским святилищем в полутора километрах от столицы — Язылыкая (ср. [262, с. 231, примеч. 14 (со ссылкой на мнение Г.Гютербока в MDOG, 86, 1953, с. 47)]; см. также [175, с. 63]).

Название «хеста», как предположила А.Камменхубер [220, с. 300], хаттского происхождения. Предлагавшаяся ранее этимология названия «хеста» как «дом кости» отвергнута ею, так как она основана на форме *E hastiyas*, встречающейся в новохеттских текстах Хаттусили III и Мурсили II (ср. [251, с. 130]) и являющейся, по мнению А.Камменхубер, поздней трансформацией хаттского названия, результатом хеттской «народной этимологии». В качестве хеттского эквивалента хаттского «хеста» рассматривается *NA<sub>4</sub>-an rapa* «Каменный дом», т.е. храм, внутри которого погребали останки умершего царя и который был посвящён культу царя, становившегося после смерти богом (о «Каменном доме» см. [256, с. 132–133; 78, с. 87–99])<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> Гипотеза А.Камменхубер о соответствии хат. «хеста» хет. *NA<sub>4</sub>-an rapa* «Каменный дом» имеет одно слабое звено. В хеттских

Хаттское происхождение названия «хеста», по-видимому, подтверждается тем, что в связи с нею в древнехеттский период встречаются почти исключительно божества хаттского происхождения, и в том числе бог Лелвани, богини Судьбы Папаиа и Истустаиа и др. В новохеттский же период в связи с хестой упоминаются и некоторые божества хурритского происхождения (ср. обзор древнехеттских и новохеттских текстов, связанных с описанием хесты [220, с. 298–300; 251, с. 123–136]).

В итинерарии антахшума содержится следующее краткое описание ритуала в хесте: «На следующее утро главный над сыновьями дворца несёт в хесту „Год“. Позади него след[ует] царь. [И] он идёт (и) ставит на доро[гу] беговых лошадей» (КВо X, 20, II, 13; см. [181, с. 82 и 88; 185, с. 64 и примеч. 52]). То, что одним из основных обрядов в хесте был обряд принесения «Года» в виде какого-то (иероглифического, как предположил Г.Гютербок [185, с. 67]) символа, подчёркнуто и в колофоне таблички, описывающей этот ритуал: «Третья табличка завершена. Когда весной в хесту на праздник антахшум [пр]иносят „Год“»<sup>19</sup>.

Вместе с царём и царицей в ритуале в хесте принимали участие и специальные служители этого храма — люди хесты. Именно человек хесты приносил жертвы божествам, и в том числе хурритской богине подземного мира Лелвани, богу Дню, богине Солнца и богине Мецулле, богу Цаппасу<sup>20</sup> и др. Как божествам, он жертвовал «Годам»<sup>21</sup>. Среди жертвоприношений в хесте фигурировали как хлеб и напи-

---

текстах перечисляется множество «Каменных домов», но лишь одно сооружение вблизи столицы именовалось «хеста».

<sup>19</sup> IBoT II, 1, VI, (8) DUB.3.KAM ma-a-an MU-an (9) *I-NA* éhé-eš-ta-a (10) ḫa-mi-eš-ḫi *I-NA* ezenAN.TAḫ.ŠUM (11) [pi]-je-da-an-zi *QA-TI*.

<sup>20</sup> См. IBoT II, 1, I, (11) dLi-el-wa[-(anni)]; (13) dŠ[i(watta)]; (19) dUTU dMez[zulla; VI, (2) dZappaš.

<sup>21</sup> IBoT II, 1, VI, (3) [x x] 3 NINDA.KUR4.RA (4)[*PA-NI* MU.KAM.ḫI.A da-a-i «[...] три толстых хлеба [перед „Годами“ он кладёт».

ток валхи, так и головной убор и одеяния, которые брали из царского дворца<sup>22</sup>.

Со следующего, двенадцатого дня, по-видимому, по тридцать второй день праздника антахшум царь и царица совершали ритуалы в храмах, находившихся в Хаттусе, а также в самшитовой роще (в 15-й и 19-й дни праздника). В числе храмов названы следующие святилища: бога Цапарвы и божества Солнца, бога Грозы и бога войны — Царя страны, божества Ханну, бога Зерна, богини-защитницы, божества Духа ворот, бога Грозы города Хальпы. В этих храмах совершали обряды не только для тех божеств, которые почитались в них, но и для других божеств пантеона, святилищ которых, видимо, не было в столице.

В ритуалах, посвящённых божествам, привлекает к себе внимание то, что иногда совершению обряда в храме предшествовало открытие сосудов с зерном. Например, когда царь проводил ритуал в храме бога Цапарвы, служители открывали сосуд с зерном, принадлежащий богу Грозы Хаттусы (КВо X, 20, II, 14–16; см. [181, с. 82]). Распечатывание сосудов характерно и для других весенних ритуалов.

Среди ритуалов, совершавшихся в Хаттусе, следует упомянуть обряд восемнадцатого дня антахшума. Он интересен главным образом тем, что царь и царица проводили его раздельно, в различных обрядовых помещениях. Царь проводил обряд в ритуально чистом храме для своего персонального божества — бога Грозы пихассасси, а царица совершала обряд в халентуве для богини Солнца города Ариинны<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> KUB XX, 33, I, (6) *túgAGA* 1 *NU-TUM* *kušNÍG.BÀR* 5 *ga?* [...]  
(7) *IŠ-TU É.LUGAL* *pí-[e-da-(an-zi)]*.

<sup>23</sup> О раздельных обрядах царя и царицы в ритуально чистом храме и в халентуве см. КВо X, 20, III, 4–6 [181, с. 83; 185, с. 65]. Между тем в текстах, описывающих эти обряды (СТН 613), царь и царица священнодействуют совместно в ритуально чистом храме; см. KUB XI, 13, III, 2, 7; IV, 10, 20; V, 18; ср., однако, VI (колофон), (9) [*ma*]-*an-za LUGAL-ušdU pí-ḫa-aš-ša-ši-in* (10) *dUTU uruA-ri-in-na-ya* (11) *ḫa-me-eš-ḫi I-NA Épár-ku-wa-ya* (12) *še-ir i-ya-zi* «[Ко]гда царь весной вверху, (на крыше? ритуально) чистого (помещения), для бога Грозы пихассасси и для богини Солнца города Ариинны совершает ритуал».

Некоторые обряды в столице (как и вне Хаттусы) возглавлял царский сын. Так, когда царь и царица участвовали в «большом собрании» в храме божества Ханну (КВо X, 20, II, 40–41), они отправляли царевича в храм бога Грозы, и здесь он совершал весенний ритуал *хатаури* (КВо X, 20, II, 41–48). В присутствии царевича резали овец и клали перед божеством ритуально чистое мясо. Из дворца царевичу присылали еду и питьё, которые, видимо, предназначались божеству.

Царь совершал обряды как в верхней части Хаттусы, так и в нижней, у каменной стелы, символизировавшей собой бога Грозы Хатти (СТН 611). Стела находилась, видимо, в помещении тарну, на территории ритуальной самшитовой рощи<sup>24</sup>.

Известно, что в эту рощу царь ездил на колеснице (или на лёгкой повозке)<sup>25</sup>. На этом основании Г.Гютербок заключил, что самшитовая роща находилась вне столицы

<sup>24</sup> Неясно, находилась ли каменная стела в самой роще внутри помещения тарну или вблизи неё. Ср. KUB XI, 22, VI, (1) [DU]B.I.KAM QA-TI (2) [Š]A ezenAN.NAḪ SUMSAR (3)/m/a-a-an LUGAL-us (4) dU uruḪa-at-ti (5) ŠA GIŠ.ḪI.A gišTÚG i-ya-zi «Первая табличка праздника антахшум завершена: [Ко]гда царь для бога Грозы Хатти [в] самшитовой роще совершает (обряд)»; KUB XX, 63, I, (7) LUGAL KUR uruPA-ti UR.SAG (8)dU uruPA-ti INA GIŠ.ḪI.A gišTÚG (9) étar-nu-i ma-ni-in-ku-wa[an] (10) ezenAN.TAḪ.ŠUMSAR ḫa-me- <eš> -ḫi [i-ya-zi] «(Тудхалия), царь страны Хатти, герой, весной, в самшитовой роще вблизи тарну праздник антахшум для бога Грозы Хатти [совершает]»; ср. KUB XX, 42, I, (10) [n]a<sup>4</sup>ḫu-u-wa-ši ŠA dU uruḪa-at-ti (11) [é]tar-nu-i A-NA GIŠ.ḪI.A gišTÚG (12) [m]a-an-ni-in-ku-wa-an ar-ta-ri «[Камен]ная стела бога Грозы Хатти стоит в тарну вблизи самшитовой рощи». Кажется наиболее вероятным, что стелу устанавливали в помещении тарну, которое находилось в самшитовой роще. Ср. KUB XI, 22, I, (1) A-NA GI[Š.ḪI.A gišT]ÚG ku-it (2) ŠA dU uruḪa-at-ti na<sup>4</sup>ḫu-u-wa-ši (3) I-NA étar-nu-ú-i ar-ta-ri «Та каменная стела бога Грозы Хатти стоит в помещении тарну в самшитовой роще».

<sup>25</sup> KUB XI, 22, I, (23) [...gi]šGIGIR-ni (24) [...étar-n]u-ú-i a-ri «[...] в колесницу [...] (и) к тар]ну он приезжает».

[185, с. 67]. Однако факт «поездки», видимо, не может быть достаточным основанием для такого вывода, так как колесница и прежде всего лёгкая повозка тесно связаны с символической функцией царя в ритуале. Езда на ней представляла собой «драматическое движение», необходимое в ритуале. Кроме того, описание праздника антахшум — поездки царя из Тахурпы в Хаттусу — как будто непосредственно показывают, что самшитовая роща находилась в самой Хаттусе, видимо, в нижней части города: «Когда же царь в Хаттусу в тарну приезжает, и он [восклик]ает „завтракать!“». Затем царь моет[ся]»<sup>26</sup>. После омовения в тарну царь на повозке ехал в верхнюю часть города (см. KUB X, 17, I, 20–23).

Для ритуала в самшитовой роще царь на рассвете облачался в торжественный наряд (см. KUB XI, 22, I, 13–18). Он приносил жертвы каменной стеле бога Грозы Хатти и некоторым другим божествам хеттского пантеона. Жертвовали быков и овец<sup>27</sup>, хлеб, различные напитки, растение антахшум. Одним из главных помощников царя при этих жертвоприношениях был маг (<sup>lu</sup>AZU/HAL «астролог, маг, вещун» — см. [152, с. 266]; «врач» — [175, с. 45, примеч. 4])<sup>28</sup>: «Маг раз-

<sup>26</sup> KUB X, 18, I (30) maḥḥan-ma-šan LUGAL-uš urukū.BABBAR-ši (31) étanui ari ta waganna (32) [ḥalz]iya namma-za LUGAL-uš wara[pzi].

<sup>27</sup> См. KBo X, 20, II, (31) nu ŠA dU na4ḥuwaši GUD.ḪI.A UDU.ḪI.A ḥukanzi «И перед каменной стелой бога Грозы они режут быков и овец» (см. [181, с. 82]); ср. KUB XI, 18, III, (18) lú.mešMUḪALDIM šu-up-pa ḥu-u-i-šu (19) PA-NI na4ZI.KIN ti-an-zi «Перед каменной стелой повара кладут (ритуально) чистое сырое мясо».

<sup>28</sup> KUB XI, 22, II, (2) lúAZU 1 NINDA.KUR4.RA dug?[...] (3) ḥu-u-el-pí-in pá-r-ši[-ya] (4) na-an-kán lúAZU A-NA x[...] (5) šu-ú-ni-ya-zi na-an-ša[-an] (6) A-NA na4ZI.KIN da-[a-i] (7) še-ir-ra-aš-ša-an NINDA.Ī.E.DÉ.A me-ma[-al] (8) iš-ḥu-u-wa-a-i (9) lúAZU 1 dugKU-KU-UB mar-nu-wa-an (10) LUGAL-i pa-ra-a e-ip-zi LUGAL-uš-ša[-an] (11) QA-TAM da-a-i lúAZU (12) PA-NI na4ZI.KIN 3-ŠU ši-pa-an-ti (13) lúAZU dugKU-KU-UB mar-nu-wa-an (14) kat-ta da-a-i (15) nu-za lúAZU dugKU-KU-UB (16) wa-al-ḥi-ya-aš da-a-i (17) na-at LU-GAL-i pa-ra-a e-ip-zi (18) LUGAL-uš-ša-an QA-TAM da-a-i (19) PA-NI na4ZI.KIN 3-ŠU (20) ši-pa-

ламы[вает] в сосуде (над сосудом?) первоиспечённый толстый хлеб и его (сосуд)... он наполняет и ста[вит] его у каменной стелы. И над ним он разбрасывает кру[пу] (и) жирный хлеб. (Затем) маг протягивает царю сосуд с напитком марнува, цар[ь] кладёт (на него) руку. Маг трижды совершает жертвенное возлияние перед каменной стелой. Маг ставит сосуд с марнувой. И маг берёт себе сосуд с напитком валхи и протягивает его царю. Царь кладёт (на него) руку, (а маг) трижды совершает жертвенное возлияние перед каменной стелой. Затем маг протягивает царю сосуд с пивом, царь кладёт (на него) руку, (а маг) трижды совершает жертвенное возлияние перед каменной стелой. Затем маг протягивает царю сосуд с вином, царь кладёт (на него) руку, (а маг) трижды [совершает жертвенное возлияние] п[ере]д каменной стелой».

Данный обряд с участием мага не единственный в ритуале антахшум. Маги совершали обряды для богини Иштар города Хаттарины (см. КВо X, 20, III, 24–25, 27–28, 30–31; [181, с. 83]), с наступлением сумерек они проводили какой-то, видимо хурритский, обряд над названием *кулумурсия* (КВо X, 20, III, 33). В один и тот же день царь совершал ритуал для божества Кармахили, а маги совершали такой же обряд для божества Нинаттани (КВо X, 20, II, 37–39). Тем не менее в подавляющем большинстве хеттских календарных праздников маги не принимали участия. Как прави-

---

an-ti (21) EGIR-ŠU-ma lúAZU (22) dugKU-KU-UB KAŠ LUGAL-i pa-ra-a (23) e-ip-zi LUGAL-uš-ša-an QA-TAM da-a-i (24) lúAZU PA-NI na4ZI.KIN (25) 3-ŠU ši-pa-an-ti (26) EGIR- ŠU - ma lúAZU (27) dugKU-KU-UB GEŠTIN (28) LUGAL-i pa-ra-a e-ip-zi (29) LUGAL-uš-ša-an QA-TAM da-a-i (30) lúAZU P[A-NI] na4ZI.KIN (31) 3-ŠU [ši-pa-an-ti].

Именно маги, ещё до начала ритуала перед каменной стелой, ночью шли к стеле и подносили богу Грозы и другим божествам мужского пола ритуальные сосуды, видимо, с каким-то напитком. См. KUB XI, 22, I, (9) [n]e-ku-uz me-ḫur-ma lú.mešAZU (10) [A-NA d]U DINGIR.LÚ.MEŠ-aš (11) [x]GAL pi-an-zi.

Аналогичные строки см. в КВо X, 20, II, 28–29 [181, с. 82]. К переводу фразы ḫaššuš QA-TAM dai «царь кладёт (на сосуд) руку», т.е., видимо, освящает жертву, ср. [247, с. 17, 19, 21 и др.].

ло, маги соотносились в хеттской традиции с ритуалами, имевшими неофициальный характер. Поскольку и в антахшуме они совершали, обряды для божеств хурритского происхождения<sup>29</sup>, то, вероятно, участие магов в государственных календарных праздниках — результат влияния хурритской религиозной традиции (о хурритских и лувийских истоках ритуалов, возглавлявшихся магом; или «старой женщиной» (= ворожеей), см. [193, с. 32]; о роли хурритского элемента в хеттском царстве ср. [177]).

В программу праздника антахшум входил и другой ритуал, совершавшийся в лесу (СТН 617). Он имел место примерно на тридцать второй (или тридцать третий) день антахшума, после того как царь с царицей завершали обряды в Хаттусе. Этот священный лес (роща) находился рядом с хеттским городом Таурисом. Колофон текста, описывающего священнодействие, происходившее в лесу, а также, видимо, в самом городе Таурисе, гласит: «Когда царь в лесу города Тауриса для богини-защитницы города Тауриса совершает праздник антахшум»<sup>30</sup>.

Кроме богини-защитницы города Тауриса приносили жертвы — животных (быка, овец, козлов), хлебы, напитки, растение антахшум<sup>31</sup> — другим божествам хаттского и канесийского (= хеттского) происхождения.

<sup>29</sup> Возможно, что и бог Грозы Хатти, в связи с культом которого встречаются маги, в новохеттский период (временем которого датируются и таблички обряда для бога Грозы Хатти) — хурритский бог Тешуб.

<sup>30</sup> KUB II, 8, VI, ma-a-an-za LUGAL-uš I-NA gišTIR uruTa-ú-ri-ša A-NA dLAMA uruTa-ú-ri-ša [eze]nAN.TAḪ.ŠUM i-ya-zi.

О dLAMA uruTauriš ср. также KUB IX, 17, 13.

<sup>31</sup> Ср. KUB II, 8, II, (35) 1 GUD IGI.DUG.A 1 MÁŠ.GAL 2 UDU.ḪI.A (36) ŠÀ-BA 1 UDU ŠA IGI.DUG.A (37) A-NA dLAMA uruTa-ú-ri-iš (38) 1 UDU.NITÁ A-NA AMA dKa-li-im-ma (39) 1 MÁŠ.GAL A-NA dḪa-ša-me-li (40) 1 UDU A-NA dA-aš-ši-ya-za (41) 1 UDU A-NA dU gišTIR (42) 1 UDU A-NA idZu-li-ya dLAMA ÍD (43) 1 UDU gišKÁ-aš dingir.mešŠa-la-wa-ni-ya-aš «Одного быка в подарок, одного козла,

Среди божеств хаттского происхождения мы встречаем здесь бога-кузнеца Хасамили, обожествлённую реку Цулия и богиню — защитницу реки<sup>32</sup>. По-видимому, канесийскими (= хетто-лувийскими) божествами являлись бог Грозы леса и бог по имени «Любовь, Благость» (Ассияц, Assiyat-s), мать источника Калимма (АМА Kalimma — KUB II, 8, II, 38) и сам обожествлённый источник Калимма, боги ворот Салавани, обожествлённая река (источник) Медная (Куваннани)<sup>33</sup>.

Подавляющее число божеств, упомянутых в ритуале, происходившем в лесу близ города Тауриса, связано с водой. Это обстоятельство позволяет высказать предположе-

---

двух овец, из которых одна в подарок богине — защитнице города Тауриса. Одного барана матери бога(источника) Калимма, одного козла богу Хасамили, одну овцу богу «Любви, Благости», одну овцу богу Грозы леса, одну овцу реке Цулия (и) богине — защитнице реки, одну овцу божествам ворот Салавани»; см. также KUB II, 8, II, (3) dugBUR-ZI-TUM utúl<sub>hu</sub>-ru-ti-el (4) 1 NINDA.KU<sub>7</sub> 1/2 UP-NI 1 nin-daru-un-ni-ki-es 1/2 UP-NI (5) 3 AN.TAḤ.ŠUMSAR A-NA dU gištir «Одна чаша бурзиту, один сосуд хурутел, один сладкий хлеб в полмеры, один хлеб пунники в полмеры, три растения антахшум для бога Грозы леса»; ср. здесь же (II, 6–18) аналогичные приношения другим божествам.

<sup>32</sup> idZuliya dLAMA ÍD — KUB II, 8, I, 24; II, 8; V, 23; ср. KUB X, 81, 3.

<sup>33</sup> dA-as-si-ya-za, dU gišTIR — KUB II, 8, 22–23; dZaššiyanza — II, 2; dU gišTIR — II, 5; V, 22. Неясно, является ли написание имени божества с начальным знаком za- передачей оттенка произношения или простой опиской (с za- встречается в одном случае — II, 2). túlKa-lim(m)a — KUB II, 8, I, 21, 29; II, 17; dKalimma — II, 38; V, 19; KUB IX, 19, 14; dingir.mešŠalawaniyaš — KUB II, 8, I, 25; II, 11, 43; V, 24 (gišKÁ.GAL dingir.mešTa -la-wa-ni-iš); tulKu-wa-an-na-ni-ya — II, 28; V, 21; idKuwannani[ya — III, 9. Согласно Э.Ларошу, Калимма, Куваннани, Салавани — «азиантические» [236, с. 83, 85, 87–88], т.е. древние малоазийские, божества (не индоевропейские и не семитские). Не исключено, однако, что, в частности, Куваннани и Салавани — боги лувийского происхождения. Aššiyat-š (Aššiyaz), по Э.Ларошу, — канесийское божество [240, с. 309].

ние, что и богиня-защитница города Тауриса — а именно ей прежде всего был посвящён ритуал (ср. примеч. 30) — являлась хаттским божеством источника, который, по видимому, находился в лесу города Тауриса (ср. название леса (рощи) с источником, вода из которого использовалась для обрядов бога Грозы Нерика — *gišTIR gauriya-* (см. [192, с. 130–133]; ср. [10, с. 183–184]); название леса происходит от хат. *ur (a/i)* «ИСТОЧНИК»; о хаттском слове «источник» см. [145, с. 197 и др.]).

В имени этой богини и в названии города *Taurisa*, по видимому, содержится хаттское слово *ur (a/i)* (ср. *Taur-isa* и имя; обожествлённой горы хат. *Zalinu, Zalinu-isa* [236, с. 38, 42]). Имя богини *dLAMA uruTaurisa* (в котором *dLAMA* = хат. *Inara* [240, с. 253]), возможно, связано с именем хаттского божества *dTaurit* (см. о ней: [11, с. 129, примеч. 76]; ср. также [234, с. 33]), которое, вероятно, образовано от *ur (a/i)* «источник» посредством известного хаттского форманта имён женского пола *-it* и префикса имени *ta-* (ср. имя богини *Tazzuwasi* и параллельную древнехеттскую форму без *ta-* — *Zuwasi(n)*; КВо XX, 10, I, 16).

Как и во время других обрядов праздника антахшум, в лесу города Тауриса (или в самом городе?) обходили по очереди и приносили жертвы<sup>34</sup> культовым объектам: «У постамента — один раз, очагу (= алтарю) — один раз, трону — один раз, окну — один раз, богу Хасамили — один раз, из окна — источ-

<sup>34</sup> Ср. KUB II, 8, I, (34) EGIR-ŠU *ninda*dan-na-ši-it me-ma-li-it KAŠ-it GEŠTIN-it (35) AŠ-RI.ḪI.A ir-ḫa-a-an-zi... «Вновь с хлебом данна, с крупой, с пивом и вином они обходят ритуальные места...»; KUB II, 8, II (19) 1 *duḡBUR-ZI-TUM utúl*ḫu-ru-ti-el NINDA.KU7 1/2 UP-NI (20) 1 *ninda*pu-un-ni-ki-eš 1/2 UP-NI 9? AN.TAḪ.ŠUM.ḪI.A (21) AŠ-RI.ḪI.A ir-ḫa-u-wa-an-zi «С одной чашей бурзиту, сосудом хурутел, сладким хлебом в полмеры, с одним хлебом пунники в полмеры, с девятью (?) растениями антахшум они (по очереди) обходят ритуальные места»; KUB II, 8, II, (32) EGIR-ŠU IŠ-TU KAŠ GEŠTIN AŠ-RI.ḪI.A (33) QA-TAM-MA ir-ḫa-an-zi «Вновь с пивом и вином они точно так же (по очереди) обходят ритуальные места».

нику Куваннани — один раз, деревянному засову — один раз. Затем с внешней стороны очага (= алтаря) один раз он кладёт (жертвы)<sup>35</sup>. Затем царь кормил ипил (совершал причастие) божеств (ср. KUB II, 8, V, 12–15, 17–24).

С ритуалом богине Тауриса обнаруживает сходство другой ритуал антахшума, который царь с царицей совершали на тридцать третий или тридцать четвёртый день антахшума (СТН 618; а также фрагмент КВо XI, 39, который отнесён Э.Ларошем к СТН 595). Ритуал этот, судя по фрагменту КВо XI, 39, частично сходному с СТН 618, именовали праздником горы Пискурунува<sup>36</sup>, так как он проводился на вершине этой горы и прежде всего был посвящён обоже-ствлённой горе Пискурунува. Известные описания этого ритуала недостаточно полно сохранились. Поэтому остаётся неясной последовательность частей праздника. Вероятно, к подножию горы царь подъезжал на колеснице и отсюда вместе со служителями, которые несли с собой приношения, следовал на гору: «Царь сходит с [колесницы], и главный над сыновьями двор[ца] вручает ему *калмус*. Стольники (и) повара подымают толстые хлеба и держат их перед царём. За хлебами шествуют люди аланцу, хлопальщица и человек *кита*. [Вместе] с ними идёт мешеди *карсува*<sup>37</sup>». Когда же царь подъезжал к воротам храма, видимо, стояв-

<sup>35</sup> KUB II, 8, II. (25) gišZAG.GAR.RA-ni 1-ŠU GUNNI-i 1-ŠU (26) gišDAG 1-ŠU gišAB-ya 1-ŠU (27) dHa-ša-me-li 1-ŠU gišAB-ya-za-kán ar-ḥa (28) A-NA túlku-wa-an-na-ni-ya 1-ŠU (29) gišḥa-tal-wa-aš GIŠ-ru-i 1-ŠU (30) nam-ma ḥa-aš-ši-i ta-pu-uš-za (31) 1-ŠU da-a-i.

<sup>36</sup> См. КВо XI, 39, VI, (x+1)DUB.1.KAM Ú-UL QA-TI (2) ŠA EZEN ḥur.sagpiš-ku-ru-nu-wa (3) ḥa-me-eš-ḥa-an-da-aš «Первая табличка весеннего праздника горы Пискурунува не закончена».

<sup>37</sup> КВо XI, 39, I, (x+1) LUGAL-uš-kán [gišGIGI]R-az kat-ta (2) ti-ya-zi nu-uš-ši GAL DUMU.MEŠ É.G[Al] (3) giškal-mu-uš pa-a-i (4) LÚ.MEŠ gišBANŠUR lú.mešMUḤALDIM nindaḥar-ša-uš (5) kar-pa-an-zi na-aš LUGAL-i (6) pí-ra-an pí-e ḥar-kán-zi (7) lú.mešALAN.-ZÚ salpal-wa-tal-la-aš (8) luḳi-i-ta-aš-ša nindaḥar-ša-aš (9) EGIR-an i-ya-an-ta (10) [lúME-]-ŠE-DI kar-šu-wa-aš-ma-aš-ma-as (11) [kat-t]i-iš-mi i-ya-at-ta.

шего на горе<sup>38</sup>, то он сходил с колесницы и в его присутствии совершали жертвоприношение перед оленями<sup>39</sup>: «Царь сходит с колесницы, (и) он садится на место (вос)хождения. (Вокруг него) танцор кружится о[дин раз], и (затем) он (танцор?) проходит перед оленями<sup>40</sup>. Кравчий же держит золотой сосуд и совершает жертвоприношение (перед) оленями».

Совершение жертвоприношения перед оленями указывает на то, что олени являлись объектами культа, священными животными. У хеттов, возможно, существовал и специальный праздник оленя (ср. EZEN A-YA-LI; [189, с. 177]). Видимо, для целей культа оленей приручали и содержали как домашних животных (см. [192, с. 65, примеч. 4]).

<sup>38</sup> Мы опираемся на следующее описание ритуала: KUB XXV, 18, II, (1) LUGAL-uš-kán gišGIGIR ti-ya-zi (2) ta-aš hur.sagpiš-k[u-r]u-nu-wa pa-iz-zi (3) ma-aḥ-ḥa-an-ma LUGAL-uš ḥi-lam-na-aš (4) gišKÁ.GAL-aš pí-ra-[a]n a-ri 50 NINDA.KUR<sub>4</sub>.RA.ḪI.A GAL PA-RI-SI (5) ḥar-ki-ú-i kat-ta-an ḥar-pa-an-za «Царь садится в колесницу и едет к горе Пис[кур]унува. Когда же он к главным воротам привратного сооружения подъезжает, (то) вблизи помещения *аркиу* раскладывают 50 толстых хлебов (каждый?) в полмеры». Поскольку в последующих строках говорится о жертвоприношениях трону, окну и т.п., то естественно, что здесь речь идёт о каком-то помещении. Быть может, в приведённых выше строках описаны обряды царя в городе, ещё до поездки на Пискурунуву. Известно, что перед поездкой на гору царь проводил ночь в Хаитте (ср. KBo X, 20, III, 7–8; [181, с. 87]).

<sup>39</sup> KUB XXV, 18, II, (6) LUGAL-uš-kán gišGIGIR-az kat-ta ti-ya-zi (7) LUGAL-uš-kán ti-ya[-u-w]a-aš pí-di e-ša (8) lúḪUB.BI-kán I[-ŠU] ne-i-ya (9) na-aš-kán LU-LI-IM.ḪI.A. pí-ra-an ar-ḥa (10) pa-iz-zi lúṢILA.ŠU.DUG.A ta-pí-ša-ni-in GUŠKIN (11) ḥar-zi ták-kán <LU> -LI-IM.ḪI.A ši-pa-an-ti. Ср. эти строки в работе Ф.Хааса [192, с. 65, примеч. 4]. В отличие от транслитерации Ф.Хааса в стк. 8 нами восстановлено I[-ŠU].

<sup>40</sup> См. о культе оленя [192, с. 65]. Об оленях говорится и в других строках того же текста — KUB XXV, 18, I, (16) [...] hur.sagpiš-ku-ru-nu-wa še-ig pí?- en[-na(-an-zi)] (17) [...L]U-LI-IM-az-an-kán ar-ḥa «[...] На гору Пискурунува вверх гон[ят?] [...] оленей в сторону».

Использование оленей в ритуале на горе Пискурунува представляет интерес и потому, что храм, в котором проводили этот ритуал, являлся храмом божества Солнца<sup>41</sup>: «Царь (и) царица в храм божества Солнца [...]. Царь (и) царица перед божеством клан[яются], одну овцу божеству Солнца они препод[носят]. Человек аланцу говорит, человек ки[та восклицает]».

Божество Солнца, о котором здесь идёт речь, — богиня, так как ей жертвовали корову (корову у хеттов обычно приносили в жертву божеству женского пола). Возможно даже, что храм на Пискурунуве — храм богини Солнца города Аринны (хат. Вурунсему)<sup>42</sup>: «[...] И он приносит в жертву. Одну корову, трёх овец [...божеству Солнца, богине Ме]цулле он приносит в жертву. [...]богине Солн]ца города Аринны, (богине) Неба. Одну овцу же [...] он приносит в жертву».

Связь культа оленя с культом богини Солнца города Аринны представляется вероятной и в свете данных другого хеттского текста, в котором говорится об оленях в городе Аринне<sup>43</sup>. Культ оленя, соотносившийся с божеством Солнца, по всей видимости, восходил к древней малоазиатской (хаттской) традиции, так как изображения оленя встречаются на культовых предметах III–II тысячелетия до н.э., обнаруженных при археологических раскопках в Анатолии (см. рис. 1).

<sup>41</sup> KUB XXV, 20, IV(?), (6) LUGAL SAL.LUGAL-kán INA É dUTU[...] (7) LUGAL SAL.- LUGAL A-NA DINGIR-LIM UŠ-KI-[EN-NU] (8) 1 UDU A-NA dUTU-aš ħi-in-k[án-zi] (9) lúALAN.ZÚ me-ma-i lúk[i?-(ta-aš ħal-za-a-i)].

<sup>42</sup> KUB XXV, 20, V(?). (3) [...]ták-kán BAL-an-ti 1 GUD.ÁB 3 UDU (4) [...dUTU dMe]-iz-zu-la BAL-an-ti (5) [...dUTU] uruTÚL-na ŠA AN-E 1 UDU-ma-kán (6) [...]BAL-an-ti.

<sup>43</sup> KUB XV, 22 (12) [...]x I-NA uruTÚL-na LU-LI-IM.MEŠ I-NA MU.2.KAM x[...] (13) [...]x dUTU-ŠI TI-nu-an ħar-ti nu-z[a(?)]... [...]На второй год оленей в город Аринну [...]. Ты, Солнце(-царь), живыми держишь [и...]; см. [192, с. 65, примеч. 47].



**Рис. 1.** Ритуальный штандарт  
в форме оленя из Аладжа-Хююка.  
Бронза. 2500–2000 гг. до н.э.

Жертвоприношения, которые совершали на горе Пискурунуве, обнаруживают определённое сходство с жертвоприношениями в лесу города Тауриса. Как и в лесу города Тауриса, на горе Пискурунува жертвовали хлеб *данна* (KUB XXV, 18, III, 1–8), жирный хлеб *харцацу* (KUB XXV, 18, III, 14, 17–21), сладкий хлеб, хлеб *пунники*, растения антахшум<sup>44</sup>, напитки тавал, валхи, вино (KUB XXV, 18, V, 14).

<sup>44</sup> KUB XXV, 18, V, (35) EGIR-an-da-ma UGULA lu.mešMUḪAL-DIM (36) NINDA.KU7 ninda<sub>pu-un-ni-ki-in</sub> (37) AN.TAḪ.ŠUMSAR utúl<sub>hu-ru-ut-ti-el</sub>.

На Пискурунуве служители обходили с жертвами следующие ритуальные места: «Надсмотрщик над поварами и надсмотрщик над стольниками внутри (помещение) ритуально очищают, (и) надсмотрщик над поварами у поста-мента один раз совершает жертвенное возлияние, очагу (= алтарю) — один раз совершает жертвенное возлияние, ру-ну — один раз совершает жертвенное возлияние, трону — один раз совершает жертвенное возлияние, окну — один раз совершает жертвенное возлияние, у дерева бога Хасамили — один раз, источнику — один раз приносит жертву, деревянному засову — один раз приносит жертву. Затем с внешней стороны очага (= алтаря) он один раз совершает жертвенное возлияние. (И) вновь с напитком тавал (и) с напитком валхи, совершая жертвенное возлияние, он обходит (по очереди) ритуальные места<sup>45</sup>». Приносили жертвы и сосуду *харсияли*<sup>46</sup>, который, как было отмечено выше, наполненный зерном (или вином, маслом, мёдом), хранился в храме и открывался только весной.

Перечень ритуальных мест обряда на Пискурунуве: окно — дерево Хасамили<sup>47</sup> — источник (название которого —

<sup>45</sup> KUB XXV, 18, IV, (22) UGULA lu.mešMUḪALDIM UGULA LÚ.MEŠ gišBANŠUR-ya (23) an-da šu-up-pí-aḫ-ḫa-an-zi (24) UGULA lu.mešMUḪALDIM iš-ta-na-ni 1-ŠU ši-pa-an-ti (25) ḫa-aš-ši-i 1-ŠU ši-pa-an-ti (26) kuškur-ši 1-ŠU ši-pa-an-ti (27) gišDAG-ti 1-ŠU ši-pa-an-ti (28) gišAB-ya 1-ŠU ši-pa-an-ti (29) dḫa-ša-mi-li-ya-aš GIŠ-i 1-ŠU (30) TÚL-i 1-ŠU ši-pa-an-ti (31) gišḫa-at-tal-wa-aš GIŠ-i 1-ŠU (32) nam-ma ḫa-aš-ši-i ta-pu- uš-za 1-ŠU ši-pa-<an>-ti (33) EGIR-ŠU ta-wa-li-it wa-al-ḫi-it (34) AŠ-RI.ḪIA QA-TAM-MA ir-ḫa-iz-zi.

<sup>46</sup> dugḫaršiyalli в перечне ритуальных мест следует за источником (TÚL); см. KUB XXV, 18, III, 23, 35; V, 24 (в стк. 23 в названии сосуда вместо знака -ši- стоит -li-). О наименовании этого сосуда как производного от названия хлеба ḫarši- см. [247, с. 38].

<sup>47</sup> KUB XXV, 18, III, (22) [dḫa-ša-]mi-li-ya GIŠ-i 3-ŠU «И (надсмотрщик над стольниками) к дереву [бога Хаса]мили трижды (кладёт хлеб)»; ср. также IV, 29; V, 22.

Уриядум<sup>48</sup>, как и имя упомянутой выше богини-защитницы Тауриса, вероятно, образовано от хат. ur (a/i)-«источник») идентичен перечню ритуала в лесу города Тауриса: окно — бог Хасамили — источник Куваннани.

Как и в других ритуалах, во время обряда на Пискурунуве царь и царица, совершая вместе со своими помощниками кормление божества, в то же время пили (совершали причастие) богов<sup>49</sup>.

В обряде питья божеств, совершавшегося царём, принимали участие и какие-то другие, возможно, высокопоставленные придворные, так как они называются «господами». Они то по одному, то вдвоём, то сразу шестером, стоя напротив царя, пили одновременно с ним<sup>50</sup>. Обряд царя и «господ» называется «очищением» («успокоением»): «Царь стоя гору Пискурунува для очищения один раз пьёт»<sup>51</sup>.

Завершив ритуал на Пискурунуве, царь ночевал в хеттском городе Харранассе. Здесь на другой день он совершал ритуал для богини Солнца города Аринны и для какого-то другого божества. Тем временем в хеттский город Ципланду отправляли главного над сыновьями дворца, который гнал туда скот. И в Ципланде в присутствии главного над сыновьями дворца жрецы съедали животных (см. [181, с. 87]).

На следующий день ритуал антахшум проводили в Ципланде. Затем на тридцать седьмой день ритуал совершали в

<sup>48</sup> KUB XXV, 18, III, (6) 1 ninda<sup>dan-na-aš A-NA túl-ú-i-gi-ya-tum pá-r-š[i-ya]</sup> «(Надсмотрщик над стольниками) для источника Уриядум разла[мывает] один хлеб данна».

<sup>49</sup> IBoT I, 1, II, 8–10 (царь и царица сидя пьют божество Солнца и богиню Мецуллу); 15–17 (царь и царица сидя пьют бога Грозы и бога Грозы города Ципланды); ср. также IBoT I, 1, III, 4–7, 14–17; IV, 1–5, 12–15 и др.

<sup>50</sup> См. IBoT I, 1, III, (12) 1 BE-LU-ši menah[anda] (13) wašuli e[kuzi] «Один господин нап[ротив] него (царя) для очишения п[ьёт]». Так же действовали два человека (IBoT I, 1, III, 22), шесть человек (IBoT I, 1, V, 7).

<sup>51</sup> IBoT I, 1, III, (4) LUGAL-uš GUB-aš (5) ħur.sagPiš-ku-ru-nu-wa-an (6) wa-ar-šu-li 1-ŠU (7) e-ku-zi.

храме хаттской богини Царицы (Катаххи) в городе Анкуве. Здесь же в халентуве происходило «большое собрание» (см. СТН 620; KUB XI, 27, VI, 1–7). Завершался ритуал на тридцать восьмой день весенним праздником дождя *цунни* (КВо X, 20, IV, 19; ср. об этом празднике [202, с. 18 и примеч. 63]).

Как уже было сказано выше, кроме антахшума известен и другой хеттский многодневный праздник — *нунтариясха*.

### Н у н т а р и я с х а

Нунтариясха (СТН 626 и СТН I.Suppl; [182, с. 90]), как и антахшум, представлял собой календарный ритуал поездки царя и царицы. Название этого праздника — *нунтариясха* — имеет значение «спешка»<sup>52</sup>.

Праздник «спешки» начинали сразу же по возвращении царя из похода, возможно глубокой осенью, но до наступления сильных холодов и появления снежного покрова, затруднявшего передвижения из города в город.

Согласно описаниям общей программы нунтариясхи (СТН 626, I), в первый день этого праздника в городе Катапе проводили «большое собрание». На второй день в городе, не названном в описании праздника, имели место обряды с участием царевича для хаттского божества защиты Цитхария (ср. [170, с. 92; 158, с. 10]). На третий день нунтариясхи, после обряда для «могучего бога Грозы», царевич с символом божества Цитхария отправлялся в поездку в город Хакмару, а оттуда в Татасуну.

Как считал А.Гётце [170, с. 92], город, в котором происходили обряды первых трёх дней праздника и откуда началась «поездка» бога Цитхария и царя,— Катапа. По мнению Г.Гютербока [182, с. 90–91], не исключено, что обряды второго и третьего дня праздника нунтариясха происходили не в Катапе, а в столице и что соответственно именно

<sup>52</sup> ezen<sub>nuntar(r)</sub>iyašha (nuntar-*iya*-(a)šha); ср. [170, с. 90]; ср. EZEN nuntaraš — KUB XXI, 11, Rs., 3 [192, с. 52, примеч. 3].

Хаттуса являлась отправным пунктом «поездки». Точка зрения Г.Гютербока, видимо, более достоверна. Она основана на данных текста KUB XXII, 27 — одного из вариантов описания нунтариясхи, согласно которому во время праздника нунтариясха бога Цитхария везли не из Катапы, а из Хаттусы в Татасуну — Истухилу — Хакмару, а оттуда после ритуала «для тысячи богов и богини Тасхапуны» везли бога обратно в Хаттусу (KUB, XXII, 27, IV, 4–15; см. [182, с. 91]; ср. также [170, с. 100, примеч. 13]).

Таким образом, из Хаттусы (или даже из Катапы) на четвёртый день праздника царь отправлялся в «поездку» по стране. Переехав через реку Хисурлу, он приезжал в Тахурпу. Далее он объезжал Аринну, Татисгу и ряд других городов, названия которых не сохранились в описании, а также Харран, Ципланду, Катапу. Из Катапы через Тахурпу, Типпуву и реку Нирханту царь возвращался в столицу Хаттусу (ср. [170, с. 92]). Полный цикл нунтариясхи, включая и день, проведённый царём в Хаттусе, когда он совершал ритуал «поездки в Нерик» (этот обряд, видимо, заменял собой действительную поездку в Нерик, так как при Мурсили II, временем которого датируется текст описания праздника, город находился в руках причерноморских (северо-западнокавказских) племён кашка (см. [182, с. 91–92]), составлял, видимо, более двадцати дней (ср. [229, с. 57]).

Некоторые черты ритуала нунтариясхи сходны с признаками, свойственными весеннему празднику антахшум. Так, и антахшум и нунтариясха происходили в форме поездки царя, частично вместе с царицей, на лёгкой повозке или на колеснице, а также в форме «поездки» священного руна или Цитхарии по территории Хеттского царства. На обоих праздниках маршруты поездок проходили почти по одним и тем же наиболее важным (в частности, в культовом отношении) городам Центральной и Северной Анатолии (ср. [192, с. 53]).

Все эти города были расположены в излучине реки Кызыл-Ирмак, главным образом, видимо, севернее и северо-восточнее, а также южнее хеттской столицы (ср. [170, с. 96

и сл.; 182, с. 91 и сл.]). По вопросу локализации пунктов поездок были высказаны во многом отличные друг от друга точки зрения (ср. [158, с. 1–31; 170, с. 92–99; 182, с. 85–97]; сводку литературы по вопросу локализации Катапы, Нерика, Ципланды см. [301, с. 195, 206, 226 и др.]). Выбор той или иной гипотезы (хотя и представляется предпочтительным мнение А.Гётце, с учётом возражений Г.Гютербока, в частности, справедливых в том, что касается характера текста VBoT 68; см. [182, с. 89 и сл.]), нуждается в специальном обосновании, что не входит в задачу данной работы.

По описаниям антахшума и нунтариясхи вслед за Гютербоком [182, с. 87] можно предположить, что маршруты поездок царя на этих праздниках представляли собой подобие знака S.

В связи с маршрутами поездок царя на праздниках привлекают к себе внимание данные хеттского текста KBo IV, 13. В этом тексте, связанном с праздником антахшум (но не входящем в схему тридцативосьмидневного ритуала), перечисляются боги городов, расположенных в разных частях страны. Как отметил Г.Гютербок [185, с. 66], данные текста KBo IV, 13 усиливают впечатление, возникающее на основе других описаний ритуалов, что хетты, проводя празднества в важнейших городах страны, имели в виду не только богов этих городов, но и божеств *всех частей* Хеттского государства.

Вполне вероятно, что если обряды, происходившие в важнейших городах государства, были адресованы богам всех частей страны (в частности, четырёх углов — стран света; ср. об этом представления в KUB XXXVI, 89, Vs., 27 [192, с. 146, 165], в котором бога Грозы города Нерика призывали с четырёх углов — стран света; ср. KUB XXXVI, 90, Vs., 39–40 [192, с. 178]), то и поездки по этим городам могли воспроизводить объезд всей территории Хеттского царства.

В связи с объездами территории на праздниках антахшум и нунтариясха существенны данные VBoT 68. В нём говорится, что, когда царь едет (букв. «идёт») из Аринны в Хаттусу, из Хаттусы в Мателлу и т.д., человек жезла называет (перечисляет) *telipuri* и «управляющих». *Телипури*

(термин хаттского происхождения, видимо равнозначный акк. *abarakku*) — центры управления «филиалов» государственного хозяйства, существовавших в различных частях страны (ср. о «филиалах» государственного хозяйства [25, с. 236–237]). Эти хозяйства, возможно, включали в себя «хранилища» — склады готовой продукции сельского хозяйства, использовавшейся как для содержания царского двора, так и для снабжения участников культовых церемоний. Они могли находиться и в столице (ср. ниже описание праздника килам).

А.Гётце [170, с. 92–93 и примеч. 24 (со ссылкой на свою же более раннюю работу)] использовал перечни телипури в VBoT 68 для реконструкции пути поездок царя на празднествах. Г.Гютербок [182, с. 88 и сл.] справедливо опроверг эту возможность, показав, что в VBoT 68 и некоторых других текстах содержится не описание маршрута поездки, а простое перечисление городов.

В целом в VBoT 68, II, 2–14, 17–19; III, 4–9 перечислено 43 пункта, что намного превышает число городов, которые посещал царь во время «объездов» территории. Это обстоятельство с учётом факта, установленного Г.Гютербоком, позволяет высказать предположение, что перечисление телипури воспроизводило символический «объезд» их царём. Во время такого «объезда» человек жезла (возможно на самом деле) представлял царю управляющих этих телипури (VBoT 68, III, 2–3). Не исключено, что символический «объезд» телипури, который очень напоминает посещение правителем во время разъездов по стране царских дворов в других традициях (ср. [274; 27, с. 50, 107, 127–128], восходит к ранее реально осуществлявшимся царём поездкам по всем не только крупным, но и небольшим пунктам, т.е. по всей территории царства.

Такие поездки могли длиться значительно дольше, чем «объезды» территории по известным нам описаниям праздников антахшум и нунтариясха.

В процессе поездок, как свидетельствуют описания праздника нунтариясха, царь обходил по очереди храмы и

халентува. В частности, в колофоне одного из текстов этого праздника говорится: «Третья табличка завершена. Когда цар[ь] из Аринны в Хаттусу на праздник нунтари[ясха] прихо[дит] и как он в первый день (по очереди) обходит храм бога Грозы, хален[ту]ву и все храмы божеств»<sup>53</sup>.

С этим текстом почти дословно совпадает и колофон пятой таблички, также описывающей обряды царя в Хаттусе на празднике нунтариясха: «Пятая табличка не завершена. Когда царь осенью после похода из Аринны в Хаттусу на праздник нунтариясха приходит [и] как в храме бога Грозы режут [бык]ов (и как) все храмы богов он (по очереди) [об]ходит. [За]тем в халентуве [больш]ое собрание, [за]тем он (царь) [идё]т обратно в храм бога Грозы»<sup>54</sup>.

В процитированных текстах для обозначения обхода храмов, халентувы употреблён глагол *weh-*, имеющий значения «вертеться, кружиться» (например, во время танца), «двигаться (по очереди вокруг чего-либо)», «проводить полосу (вокруг чего-либо)» (ср. [152, с. 250]).

Обход храмов и халентувы, обозначавшийся глаголом *weh-* (ср. также связанное с *weh-* обозначение «трека», «ипподрома» (для тренинга лошадей) и «лошадей колесницы» (т.е. обученных на треке) — [176, с. 360]; ср. также *weh-* в молитве Мурсили II для обозначения «странствия» («кру-

<sup>53</sup> KUB XI, 34, VI, (46) DUB.3.KAM ma-a-an LUG[AL-uš] (47) *uruA-ri-in-na-az* (48) *I-NA ezennu-un-tar-ri-[ya-aš-ḫa-aš]* (49) *uruḫa-at-tu-ši ú-iz-[zi]* (50) *nu I-NA UD.1.KAM ma-aḫ-ḫa-an* (51) *I-NA É dIM uruḫa-li-en-[tu]-ju-aš* (52) *É.DINGIR.MEŠ-ya ḫu-u-ma-an-da-aš* (53) *ú-aḫ-zi QA-TI*. Ср. эти строки в работе Г.Оттена [263, с. 20]. Как отмечено Г.Оттенном, в стк. 51 — описка. Перед словом «халентува» стоит детерминатив URU «город» вместо É «дом» («помещение»).

<sup>54</sup> KUB XXV, 12, VI, (9) DUB.5.KAM ma-a-an LUGAL-uš (10) *la-aḫ-ḫa-az zé-e-ni* (11) *uruA-ri-in-na-az* (12) *[A]-NA ezennu-un-tar-ri-ya-aš-ḫa-aš* (13) *[u]ruḫa-at-tu-ši ú-iz-zi* (14) *[nu] I-NA É dU ma-aḫ-ḫa-an* (15) *[DUG].MAḫ.ḪI.A ku-ra-an-zi* (16) *É.MEŠ DINGIR.MEŠ ḫu-u-ma-an-da* (17) *[ú]-e-eḫ-zi* (18) *[na]m-ma éha-li-en-tu-u-wa-aš* (19) *[šal]-li a-še-eš-šar* (20) *[na]m-ma EGIR-pa I-NA É dU* (21) *[pa?-iz]-zi Ú-UL QA-TI*.

жения») бога Телепину по небу, морю, горам [277, с. 229]), может быть сопоставлен с хождением внутри храмов вокруг ритуальных мест на празднике антахшум, которое в присутствии царя совершали служители<sup>55</sup>. Хождение вокруг ритуальных мест храмов передаёт глагол *irhai-* «идти по кругу», «ограничивать, проводить границы» (см. [152, с. 84]), сходный по своей семантике с глаголом *weh-*.

Глагол *irhai-* (при хет. *irha-* (*arha-*) «край, граница, окружность»; ср. [241, с. 246–247]), видимо, родствен индоевропейским лексемам со значением «пахать» и производным — «плуг», «вспаханная земля», «земля» (ср. слав. (o)ratī «пахать», (o)galo «плуг» и др.; см. [12]; ср. также [299, с. 55]).

Поездки царя, а также «поездки» ритуального руна и бога Цитхари по территории Хеттского царства, обход храмов, халентувы и ритуальных мест внутри храмов называют «обход» царевичем (DUMU.LUGAL) дома повара, дома *арцана*, храма богини Царицы, помещения для омовений и др. на хеттском празднике хассумас; объезд царём и царицей (а также, видимо, божеством защиты) на повозках ворот хранилищ на празднике килам; поездку на повозке «сестры бога» (NIN.DINGIR) и статуи бога на празднике Тетесхапи (CTH 738; ср. также другие тексты этого праздника в КВо XIX и КВо XXI); обход храмов на празднике (h)isuwa<sup>56</sup>. Они могут быть сопоставлены с встречающимися в самых разных традициях, вероятно,

<sup>55</sup> Ср. KUB XI, 18, II, 40; III, 13–14; ср. KUB II, 8, II, 21; 32–33; KUB XXV, 18, III, (38–39) EGIR ŠU UGULA lú.mešMUḪALDIM walhit AŠ-RI.ḪI.A QA-TAM-MA irḫaizzi «Вновь надсмотрщик над поварами с (напитком) валхи точно так же (по очереди) обходит (ритуальные места)». Ср. также KUB XX, 45, IV, (VI?), 31, 39 (обход богов царевичем) и КВо II, 3, III, 40–42 (обход царём бога Хасамили). Ср. ряд других контекстов, согласно которым сам царь обходил богов и приносил им жертвы [225, с. 336–338]; ср также хождение (*weh-*) с факелом вокруг царя (КВо XV, 48, II, 2, 24; [247, с. 70, примеч. 13]).

<sup>56</sup> См. КВо XV, 37, I, (5–6) É.MEŠ DINGIR.MEŠ waḫnuwanzi «Храмы богов они (по очереди) обходят».

универсальными церемониями — «хождения по кругу», «кружения».

Среди многочисленных иллюстраций таких церемоний для сопоставления с данными хеттских ритуалов особый интерес представляют не столько «кружения», «хождения по кругу» как магические действия, архаический пласт народной обрядности<sup>57</sup>, сколько «хождения по кругу» как

---

<sup>57</sup> Приведём некоторые из многочисленных иллюстраций «хождений по кругу», «кружений» как магических действий, архаического пласта народной обрядности. Так, в традиции абхазов при встрече своего близкого (гостя) пожилая женщина, хозяйка дома, обычно делает попытку обойти вокруг него или покружить рукой над его головой, приговаривая при этом: «Да падут на меня все твои болезни». В случае, если дети, забавляясь какой-нибудь игрой, начинают кружить вокруг взрослых, то детей останавливают и заставляют сделать круг в направлении, противоположном тому, что они только что совершили. Новобрачную, вступающую в дом мужа, трижды обводили вокруг очага. Этот последний обычай встречается у многих народов Кавказа, он был характерен для традиции древних германцев [302, с. 177] и других народов.

В некоторых традициях, как, например, на кукерском празднике болгар, одним из основных моментов праздника являлся обход села кукерами [67, с. 265]. В Сербии и Македонии для «защиты от злых сил» ещё «в 30-х годах нашего века проводили борозду вокруг села, окапывали или очерчивали лемехом круг у ульев» [67, с. 279].

Обряды «кругового хождения» занимали большое место в свадебном ритуале русского города середины XIX – начала XX в. «Такие моменты, как сватовство, смотрины, сговор, непременно завершались хождением „круг стола“, что свидетельствовало о благополучном исходе начатого дела и общем согласии его участников. В городе помимо обрядов „полного образования“ широко бытовал другой традиционный обычай, по которому молодых, приехавших от венца, трижды обводили вокруг стола» [35, с. 44–45]; ср. молодёжные хороводы или «круги», «выход на круг», «кружение», «вождение круга» как неперенные элементы празднеств в Поморье XIX – начала XX в. [15, с. 53–55].

С защитой от злых духов всего селения связывается обход жилищ шаманом у нивхов. Шаман «идёт в сопровождении процессии по направлению с восхода на заход солнца». Входя в жилище, он «обходит дымокур по направлению с восхода на заход солнца, продолжая бить в бубен и танцевать. Шаман обходит вокруг дымокура

действия, представляющие собой обязательную функцию царей (вождей).

«Хождения по кругу», «кружения» в форме объезда территории в качестве функции царя засвидетельствованы в самых разных традициях, отдалённых друг от друга во времени и пространстве. Несмотря на различие эпох и мест, в которых

---

три раза, шаманка — четыре. После этого шаман садится и курит. Хозяин жилища греет в это время его бубен. Покурив и, по-видимому, отдохнув, шаман снова берёт бубен, бьёт в него, обходит дымокур и направляется в соседнее жилище. Так он обходит всё селение» [72, с. 448].

В описании обхода жилищ шаманом у нивхов представляет интерес то, что обход происходил по направлению движения солнца (с восхода на заход); ср. также «кружения», связанные с направлением движения солнца в древнегерманской традиции [302, с. 295]; о «хождениях по кругу» как подражаниях движению солнца ср. также [97, с. 95, 97, 512].

«Кружения» осуществлялись и в погребальном ритуале. Ср., например, обход с телом покойника (один или три раза) церкви — обряд, восходящий к более древнему обычаю обхода тела покойника ([302, с. 194–195]; ср. здесь же, с. 296, данные о том, что в древнегерманском погребальном ритуале «кружения» происходили в направлении, обратном движению солнца). Ср. объезд тела покойника в Илиаде: «Трижды Патроклов объехали труп на конях они быстрых...» — и конные состязания в связи с погребением Патрокла [302, с. 195; см. здесь же литературу об аналогичных конных состязаниях в индоевропейской традиции]. Конные состязания на поминках-*атарчей* характерны и для абхазо-адыгской традиции.

В традиции народов Индокитая «кружения» связываются и со сменой времён года. «В празднестве Нового года есть обряд бангиль попиль, т.е. „повернуть попиль“ (небольшая металлическая пластинка, считающаяся изображением листа баньяна.— В.А.), в это время года лежащий на алтаре и обращённый к северу, на восток — к весне. Юноши и девушки, совершающие обряд, передают „из руки в руку“ своему соседу (соседке) справа попеременно попиль и зажжённую свечу установленного для данного обряда типа. Они либо образуют живой „магический круг“, либо совершают три, пять, девять или девятнадцать (в зависимости от традиции в данной местности) кругов вокруг дома, храма или другого магически очищаемого объекта» [86, с. 61].

выявлен этот обычай, в многочисленных его свидетельствах вскрываются общие архаические черты, прослеживаются пути его эволюции, связанные с эволюцией общества<sup>58</sup>.

---

<sup>58</sup> Обезд территории вождями, царями выявлен в Европе ранне-го средневековья (в Германии, Франции, Нидерландах, Испании, Португалии, Англии, Ирландии, Шотландии, Швеции, Дании, Норвегии, в Киевской Руси (древнерусское полюдь), Польше, Богемии, Венгрии, Сербии, Болгарии, Византии; см. [274, с. 1–16]; ср. об объездах страны королями шведов [302, с. 473] и франков [302, с. 473 (со ссылкой на «Историю» Григория, епископа Турского)]; ср. о поездках по области или стране короля в Норвегии [27, с. 107, 121, 143; 28, с. 194]. В связи с существованием обычая объезда страны в Европе раннего средневековья представляет интерес вывод о синхронности процессов развития таких стран Европы того периода, как Норвегия, Дания, Швеция, Русь, Польша (см. [101, с. 357, примеч. 22; ср. также с. 359, примеч. 24 о поразительной аналогии норвежской вейдлы и древнерусского полюдя]; ср. [29, с. 208]).

Поездки по территории вождей, царей засвидетельствованы в традициях многих народов Африки (где они в некоторых случаях осуществлялись вплоть до конца XIX в.; ср. [274, с. 17–18; 70, с. 65–78]), у монгольских кочевников, в Микронезии, на Гавайях, на Таити, в Полинезии [274, с. 19–20]. К тому же обычаю восходят практиковавшиеся ещё в XVIII–XIX вв. «путешествия» (раз или два в году) по своим владениям правителей Абхазии, Имеретии, во время которых они посещали подданных, пользовались их гостеприимством и получали от них подарки [66, с. 428–429].

Во многих перечисленных выше традициях выявляется синкретическая (символическая и социальная) функция объездов территории. Ср. отмеченные Пейером [274, с. 1 и сл., 21], рассматривающим объезды территории как «своеобразное историческое явление», «форму правления» царя, находящегося в непрерывном «путешествии» по стране, экономические, социальные аспекты обычая объезда территории и его связи с магически-религиозными представлениями; ср. здесь же [274, с. 2 и сл., 10, 17] о регулярном характере объездов, их соотношении с важнейшими празднествами года, а также свидетельства того, что во время объезда цари вершили суд, посещали церкви, усмиряли бунты. Представляет интерес и приурочение общегосударственных празднеств, например, в германской традиции к важнейшим сельскохозяйственным сезонам, их тесная связь с тингами (народными собраниями), имевшими как политические, юридические, так и религиозные функции (см. [302, с. 445–485]).

Символический аспект «объезда» проявлялся, в частности, в связи поездок по территории с курсом солнца (с востока на запад), в восприятии их как обязанности царя, способствующей плодородию страны в широком смысле (ср. [274, с. 11, 13]; ср. о последовательности поездки после коронации шведского короля — с восхода на заход солнца [302, с. 473]; ср. [27, с. 143] о том, что «центральная роль короля в языческом культе, вера в сакральную природу вождя, обладавшего особой „удачей“ или „счастьем“, к которому население систематически приобщалось», была одним из условий, «благоприятствовавших развитию системы кормлений и периодических разъездов государя по стране для их сбора»; ср. также [274, с. 21]).

В связи с символическим аспектом «объездов» территории представляет интерес один из ритуалов праздника Сед в древнем Египте, называвшийся «посвящение поля» и являвшийся повторением коронационного праздника.

Во время этого ритуала, «после того как был выбран участок земли, царь проходил по нему четыре раза, становясь поочередно лицом к четырём странам света и имея при этом на голове красную корону Нижнего Египта; затем он вновь делал то же самое в белой короне Верхнего Египта. Этими действиями он устанавливал своё право управлять не только Египтом, но и всем миром» [88, с. 71–72]. К соотношению этого ритуала с четырьмя сторонами света ср. описание «поездки» божества Солнца в хеттском гимне Солнцу; ср. церемонию коронации короля у венгров [196, с. 146], во время которой король вскакивал на коне на коронационный холм и каждый раз, быстро разворачивая коня, размахивал священным мечом в направлении четырёх сторон света.

Церемонии, аналогичные ритуалу «посвящения поля», совершались китайскими императорами в «зале судьбы» (сооружении с четырёхугольным основанием и круглой крышей, представлявшем собой землю и небо или вселенную). «В течение тех четырёх лет, когда император не объезжал страну, он регулярно посещал этот зал и проделывал годичный круг церемоний, обращаясь лицом к востоку — весной, к югу — летом, к западу — осенью и к северу — зимой, таким образом торжественно открывая начало месяцев и времён года. В третий летний месяц он занимал своё место на троне в середине зала, одетый в жёлтое. Таким путём он устанавливал середину года» [88, с. 62]. На пятый год император сам объезжал свои владения. «Весной, в начале года, он посещал восточный край, причём двор его одевался там в зелёное; летом он переезжал в южный край, где двор его был одет в красное; осенью — в западный край, причём двор одевался в белое; зимой — в северный край, где двор был

С объездами территории в хеттской традиции типологическое, возможно даже генетическое, сходство обнаруживает «поездка» царя в древнеиндийском ритуале «порождения царя» и Нового года — раджасуя. После церемонии помазания царь (или обычно заменявший его в этом случае наследник), следуя по курсу движения солнца, на *колеснице* совершал объезд места жертвоприношения. Согласно

---

в чёрном. Таким образом он поддерживал единство империи в пространстве и времени» [88, с. 62].

Социальный аспект «поездок» проявляется прежде всего в восприятии «объезда» как способа приобретения территории (владения), подтверждения прав на неё (ср. также о связи «объезда» с принятием царём присяги на верность от подданных, с обеспечением им мира и права [274, с. 1, 4]).

Неразрывной частью этого аспекта «объезда» территории являлось оказание «гостеприимства» царю (ср. [274, с. 3, 6–9, 11–12, 14–15]). «Гостеприимство» в форме угощений (пиров) в честь царя и предназначенных ему даров и ответных подарков правителя восходит к одной из форм обмена, выявленной в традициях первобытных народов. Не только в первобытном обществе, но и, в частности, в обществах периода раннего средневековья объезд территории и связанное с ним «гостеприимство» являлись средством социального общения, и в том числе общения коллектива с богами, так как всякое угощение (пир) являлось в то же время и жертвой (ср. о функции «дарений», «пиров» в первобытных и «варварских» обществах [28, с. 180–197; 29, с. 63–82]). В процессе эволюции общества объезд территории и связанное с ним «гостеприимство» утрачивали свою синкретическую функцию.

Таким образом, объезды территории представляли собой древнее явление, возникшее ещё в первобытном обществе. Это целостное явление, в котором тесно связаны или составляют единое целое его символические и социальные аспекты. В результате эволюции общества, проявляющейся, в частности, в изменении представлений о царе (первоначально являвшемся символом плодородия и затем приобретшим черты «собственника» территории), объезды территории утрачивали символический характер и функцию социального общения, становились одним из источников доходов царя и его приближённых (в связи с процессом эволюции «дарений», «пиров» в формы зависимости населения см. [27, с. 30 и сл., 107; 28, с. 194; 29, с. 78; ср. 66, с. 429; 106, с. 134–138]).

Дж.Хистерману [195, с. 56, 127–129], посредством этой поездки на колеснице царь объединял в одно целое Вселенную (отождествлявшуюся с местом жертвоприношения, которое объезжал царь или заменявший его наследник) в своей персоне и воспроизводил возрождение космоса и свое возрождение.

В свете этой церемонии и функций «объездов» территории в других традициях поездки хеттского царя по территории и сходные действия на антахшуме, нунтариасхе и на других празднествах, связанные с функцией царя «защищать» страну (ср. ниже, гл. III, § 1), можно интерпретировать как «отделение от внешнего мира» определённой территории (ср. [302, с. 295]), создание вокруг неё «барьера»<sup>59</sup> от «злых сил» (равнозначное проведению борозды плугом вокруг территории у некоторых народов; ср. также значения хет. глаг. *irhai-*, *weh-*). Проведение границы («барьера»), видимо, являлось актом создания собственности, актом подтверждения прав царя на владение ею<sup>60</sup>.

Территория страны благодаря границе, которую проводил по ней царь, приобретала сакральный характер<sup>61</sup> и вос-

---

<sup>59</sup> Ср. архаичные представления австралийского племени аранта о границе как «барьере» между строго фиксированными областями, на которые делилась вся территория племени; эти области закреплены эпизодами сакральных мифов о путешествиях тотемических предков [295, с. 138 и сл.].

<sup>60</sup> Об акте проведения границы как основном в создании собственности см. [130, с. 197]. В древнем Цейлоне, по описаниям Фа Сяня, главным моментом церемонии царского дарения земель, деревень монастырю являлось проведение границы. Сам царь золотым плугом проводил борозду по четырём сторонам территории, которая передавалась во владение монахам [143, с. 84–85]. Как подтверждение прав царя на владение территорией может рассматриваться обход им доменов и получение присяги от вассалов, совершавшиеся в конце церемонии коронации (об этой церемонии см. [197, с. 71]).

<sup>61</sup> О сакральном характере области, имеющей границы, о восприимчивости (у пифагорейцев, Платона) того, что имеет границы и не имеет границы, как определённое — неопределённое, форма — не имеющее формы, добро — зло см. [130, с. 127–129].

принималась как ритуальное изображение Вселенной. Одновременно территория — модель Вселенной, видимо, могла отождествляться с телом царя. В этой связи следует обратить внимание на контекст архаичного хеттского ритуала (IBoT I, 30; ср. ниже, гл. III, § 1): за строками, в которых названа «область», переданная богом Грозы царю, «вся страна Хатти», следуют строки «кто к телу царя и границе приблизится — и его бог Грозы пусть поразит!». Представляется вероятным, что здесь *тело царя* и *граница* находятся в непосредственной связи с территорией «всей страны Хатти» (ср. также фразу в письме вдовы египетского фараона Суппилулиуме I: «Если бы у меня был сын, разве я написала бы в другую страну о позоре *тела моего* и *страны моей?*»; ср. об этом тексте и литературу [215, с. 160, примеч. 24]). Эта связь может отражать представление о *царстве* как «плоти» царя.

«Восприятие царства как „плоти“ было общим достоянием древнеиндийской политической традиции» [83, с. 32]. В этой традиции, в частности, царство определялось как структура из семи членов. «Члены» царства (государственные институты) сопоставлялись и трактовались как члены тела царя; «...восприятие царём своего царства в качестве собственной плоти было лишь частным случаем восприятия собственности вообще неотъемлемой частью личности её владельца, как его непосредственное и прямое продолжение» [83, с. 30] (об ассоциации представлений человека о самом себе с его телом, «установлении идентификаций, благодаря которым объекты, существующие безусловно вне тела, начинают ощущаться как часть самого себя» ср. [102, с. 183–184 и сл.; 56, с. 130 и сл.]).

С древнеиндийскими представлениями о царе и царстве, в частности «семичленности» царства и тела царя, можно сопоставить хеттские представления о двенадцати (в некоторых случаях девяти) членах человека и жертвенного животного (см. [192, с. 104, примеч. 1]; ср., однако, мнение Камменхубер [215, с. 218–221] о том, что эти представления характерны только для поздних хетто-лувийских ритуалов).

Совершая поездки по стране — модели Вселенной, отождествлявшейся с «плотью» правителя, царь, видимо, воспроизводил вращение космических сил, «рождение» нового сезона (смену одного времени года другим), выступая в функции Солнца. То, что своими поездками по территории царь имитировал движение Солнца по небосклону, показывает прежде всего сходство описаний поездок царя и описание «объезда» земли богом Солнца в хеттском гимне Солнцу (KUB XXXI, 127 [+ABoT 44], I, 52; 58–61; см. [58, с. 107–108]): «О Бог Солнца! О могущественный царь! Вечно объезжаешь ты четыре угла (мира). Справа от тебя Страхи бегут, слева же от тебя Ужасы бегут» (ср. также «объезд» страны богом Грозы на повозке, запряжённой быками с хурритскими именами «Ночь» и «День» [162, с. 140; 147, с. 48 и примеч. 22]; согласно И.М.Дьяконову [34, с. 32, примеч. 19], хурр. Nuggi и Seri «Утро» и «Вечер»).

Бог Солнца объезжал все четыре угла — страны света, что сопоставимо с поездкой царя по важнейшим городам, равнозначной объезду всей территории Хеттского царства. Бог Солнца совершал объезд на упряжке с четырьмя конями, что также является знаком четырёх сторон света. Подобно Солнцу, передвижения царя на праздниках антахшум и нунтариясха (и на других царских праздниках; ср. также ниже о ритуале «сестры бога» на празднике Тетесхапи) даже на очень небольшие расстояния обычно совершались на повозке или на колеснице<sup>62</sup> (ср. структуру восточнославянской свадьбы, в которой необходимость «как можно более далёкого пути видна не только из его „мифологизирующих“ описаний», но и из того, что «все передвижения в свадьбе (даже на небольшие расстояния) совершаются на

---

<sup>62</sup> К использованию царём повозки и колесницы для передвижений на праздниках ср. KUB XX, 96, III, 12–21, в котором описывается, как царь после ритуала у горы Даха сходил с повозки, усаживался в колесницу и ехал в Анкуву; ср. также выше, KUB X, 18, I, 24–27, о смене экипажей (колесниц) в поездке царя на празднике антахшум; ср. также описание праздника нунтариясха (KBo XI, 43, I, 21; см. [236, с. 21, примеч. 7]), в котором говорится о царской золочёной повозке.

лошадях» [13, с. 100]). Из этих двух видов средств передвижения важнейшим и, видимо, более архаичным атрибутом царской власти являлась именно лёгкая повозка (gišhuluganni-, см. данные KUB XXIX, 1; ср. [263, с. 21 и сл.]). Использование повозки (или колесницы) в ритуалах может быть обусловлено также тем, что повозка (колесница или часть её — колесо), в частности, в индоевропейской традиции рассматривалась как символ солнца (об общиндоевропейском характере колеса как символа солнца ср., например, [53, с. 100, примеч. 83]).

Сходной чертой нунтариясхи и антахшума является и непосредственное участие царицы в этих ритуалах. Так, когда на празднике нунтариясха царь проводил ритуал в столице, вместе с царём в обрядах кормления божеств постоянно фигурировала и царица (KUB XI, 34). В ритуале антахшум из Мателлы царская чета направлялась в разные пункты: царь ехал в Аринну, а царица — в столицу. На следующий день они раздельно совершали ритуал (как мы предполагаем, для одного и того же божества — богини Солнца города Аринны)<sup>63</sup>. Также и в ритуале нунтариясха царь из Тахурпы уезжал проводить ритуал в Аринну. Царица же оставалась в Тахурпе и совершала ритуал для богини Солнца и богини Мецуллы<sup>64</sup>.

<sup>63</sup> См. KBo X, 20, II, (2) [uruMa-t]i-el-la šal-li a-še-eš-šar ša-ša-a[n-na-ma (3) LUGAL-uš I-NA]A uruA-ri-in-na pa-iz-zi SAL.LUGAL-ma uruKÙ.BABBAR-ši (4) I-NA É.]SAL.LUGAL pa-iz-zi (5) [(lu-uk)-kat]-ti-ma-kán LUGAL-uš I-NA uruA-ri-in-na AN.TAḤ[(ŠUMSAR (6) da-a-i S)]AL.LUGAL-ma-aš-ša-an uruKÙ.BABBAR-ši I-NA É.SAL.LUGAL (7) [(AN.TAḤ.ŠU)-MSAR da-a-i nu I-NA É.SAL.LUGAL šal-li a-še[(-eš-ša)r] «...в Ма[телле] „большое собрание“. Спа[ть же царь] направляется в Аринну. Царица же следует в Хат[тусу], во дво[рец] царицы. [Поут]ру же царь кладёт антах[шум] в Аринне, царица же кладёт [антахшум] в Хаттусе, во дворце царицы. И во дворце царицы „большое соб[рание]“ (созывается)» (см. [181, с. 81]).

<sup>64</sup> KBo XI, 43, I, (26) ta LUGAL-uš uruTa-ḥur-pa-za uruA-ri-in-na an-da-an (27) gišGI-GIR-it? pa-iz-zi SAL.LUGAL-ma uruTa-ḥur-pa (28) EGIR-pa e-ip-zi nu-kán EGIR uruTa-ḥur-ri da-a-i «И царь из Тахурпы

Поздненовохеттский текст (KUB XXV, 14) содержит следующее описание ритуала, который совершала царица для «богинь Солнца города Аринны» и который происходил в халентуве (в Тахурпе<sup>65</sup> или в столице<sup>66</sup>): «И царица

едет на колеснице в Аринну. Царица же остаётся в Тахурпе, и в Тахурпе она кладёт (жертвы?).» Ср. KUB IX, 16, I (в то время как царь совершал ритуал в Аринне и жертвовал хлеб, мёд, вино нового урожая, стк. 17–20), (21) SAL.LUGAL-ma uruTa-ḫur-pa EGIR[pa e-ip-zi nu-za dUTU x] (22) dMe-iz-zu-ul-la-an-na [i-ya-zi] (23) nu GIBIL da-a-i nu GIBIL [a-da-an-na tar-na-at-ta-ri UD.5.KAM] «[Царица же остаётся] в Тахурпе и [совершает обряд для богини Солнца] и богини Мецуллы. И она кладёт первинки, и [разрешается есть первинки. Пятый день (завершён)].» В KUB X, 48, I, 5, по которому восстановлен текст стк. 21, после dUTU как будто видны клинья ещё одного знака.

<sup>65</sup> Ср. KUB XXV, 14, VI, 1–10 (колофон текста, в котором упоминается Тахурпа).

<sup>66</sup> KUB XXV, 14, I, (7) ta SAL.LUGAL a-ni-ya-zi (8) nam-ma SAL.LUGAL É.ŠĀ-na pa-iz-zi (9) ku-it-ma-an-ma SAL.LUGAL É.ŠĀ-na na-ú-wí ú-iz-zi (10) luḫAL-ma-kán 8 dUTU.ḫIA uruA-ri-in-na (11) éḫa-li-en-tu-u-wa-aš an-da pí-e-da-i (12) 3 ALAM.ḫIA 5 AŠ.ME ŠĀ-BA 3 AŠ.ME GAL-TIM (13) EGIR-an iš-ga-ra-an-te-eš ta gišBan[ŠUR.MEŠ] (14) ti-ya-an-zi še-ir-ra-aš-ša[-an ALAM.ḫIA AŠ.ME.ḫIA] (15) ti-ya-an-zi nu dUTU. ḫIA uruTÚ[L-na] (16) ar-ra-an-zi iš-kán-zi (17) na-aš-kán gišBANŠUR.MEŠ-ŠU-NU EGIR-pa[...] (18) ta SAL.LUGAL É.ŠĀ-na-za ú-iz-zi (19) ta-aš éḫa-li-in-tu-u-wa pa-i[z-zi] (20) ta-aš-ši DUMU.MEŠ É.GAL ŠU.MEŠ-aš wa-a-tar p[i]?-an?-zi?] (21) lúSANGA GAD-an pa-a-i ŠU.MEŠ-ŠU a-an-ši (22) SAL.LUGAL A-NA dUTU.ḫIA uruA-ri-in-na [UŠ-KI-EN] (23) nu-kán A-NA dUTU.ḫIA uruA-ri-in-na kiš[-ša-an] (24) ši-ip-pa-an-ti 7 SILÁ.ḫIA ŠĀ-BA 2 SILÁ (25) A-NA dUTU uruA-ri-in-na ŠA salWa-la-an[-ni] (26) 1 SILÁ A-NA dUTU uruTÚL-na ŠA salNi-k[al-ma-ti] (27) 1 SILÁ A-NA dUTU uruTÚL-na ŠA salAš-m[u-ni-kal] (28) 1 SILÁ dUTU uruTÚL-na ŠA salDu-ú-d[u-ḫi-pa] (29) 1 SILÁ dUTU uruTÚL-na ŠA salḫi-en-ti-i (30) 1 SILÁ dUTU uruTÚL-na ŠA salTa-w[a-na-an-na] (31) ši-pa-an-ti ta SILÁ.ḫIA I-NA É[(GAL-LIM)] (32) pí-in-na-an-zi (33) ták-kán SILÁ.ḫIA ar-kán-zi nu uzu[NÍG.GIG] (34) uzuŠĀ-ma IZI-it za-nu-wa-an-[zi] (35) KAŠ?-an ú-da-an-zi (36) NINDA.Ī.E.DÉ.A-ya-kán me-ma-al iš-ḫu-u-wa-an-zi. Ср. [119, с. 199–200].

совершает (ритуал). Затем царица идёт во внутреннее (сакральное) помещение. Пока царица ещё не вошла во внутреннее (сакральное) помещение, маг несёт в халентуву восемь богинь Солнца города Аринны: три статуи (и) пять солнечных дисков, среди которых три больших проткнутых солнечных диска. И (затем) ставят сто[лы] (и) на них кладут [статуи (и) солнечные диски]. И богинь Солнца города Арин[ны] моют (и) помазывают маслом и на столы их обратно... И царица выходит из внутреннего (сакрального) помещения и ид[ёт] в халентуву. И сыновья дворца п[одают] ей воду для (омовения) рук, жрец подаёт ткань, (и она) вытирает руки. Царица кла[няется] богиням Солнца города Аринны, и богиням та[к] она совершает жертвоприношение: семь ягнят, из которых двух ягня[т] богине Солнца Аринны — (царице) Валан[ни], одного ягнёнка богине Солнца Аринны — (царице) Ник[алмати], одного ягнёнка богине Солнца Аринны — (царице) Асм[уникал], одного ягнёнка богине Солнца Аринны — (царице) Дуд[ухепе], одного ягнёнка богине Солнца Аринны — (царице) Хенти, одного ягнёнка богине Солнца Аринны — Тава[нанне] она жертвует. И ягнят гонят во д[ворец] и там (их) свежуют, а [печень] (и) сердце жаря[т] на огне. Приносят пиво(?). И жирный хлеб, крупу разбрасывают».

Затем царица приносила в жертву этим же обожественным после смерти царицам, отождествлённым с богиней Солнца города Аринны, хлеб, молодое вино и т.п. Обряды для богинь Солнца города Аринны — умерших хеттских цариц справедливо сопоставлены с приношениями жертв к статуям хеттских царей, «ставших богами», которые имели место на антахшуме и на других празднествах (см. [256, с. 110; 185, с. 67 и примеч. 59; 231, с. 15–16]).

В столице Хаттусе, а также вне её кормили бога Грозы города Нерика и бога Грозы города Ципланды, богиню Таурит, богиню Инару, бога Тухасаила и Кармахили, бога Циццасу и Цулию и других божеств. Празднества происходили в храме бога Грозы, божества Ханну, бога войны — Царя страны, бога Цапарвы, божества защиты руна, бога

Грозы города Хальпы (ср. KUB XI, 34; KUB XX, 40; KUB XXV, 12). Эти сохранившиеся перечни божеств и ритуальных святилищ, в которых имел место ритуал нунтариясха, показывают, что на этом празднике кормили почти тех же самых божеств и почти в тех же самых святилищах, что и на празднике антахшум.

Привлекает к себе внимание и одно характерное действие, совершавшееся на праздниках. Во время антахшума служители открывали сосуды с зерном<sup>67</sup>, находившиеся в храмах божеств, (в том числе открывали сосуд бога Грозы города Ципланды, бога Грозы Хатти, см. KBo X, 20, I, 36–39; II, 15–16; [181, с. 81–82]). Аналогичное действие, как отмечено Г.Гютербоком, характерно и для других хеттских весенних праздников [185, с. 69, примеч. 69; 72]. Связь, открытия (распечатывания) сосудов с весной<sup>68</sup> прослеживается, например, в ритуале, совершавшемся людьми города Уристы<sup>69</sup>: «Когда же дело к весне (и гром) гремит, то сос[уд открывают] (и) люди города Уристы (зерно) мелют (и) растира[ют]».

На осенних же праздниках совершали заполнение (запечатывание) сосудов<sup>70</sup>: «Когда осень наступает, (то) сосуд они засыпают (зерном) (и) одну овцу приносят в жертву». Церемония запечатывания сосуда происходила и на пятый день нунтариясхи (ср. [202, с. 49 и примеч. 237, 238]).

<sup>67</sup> Как отмечено А.Арки [115, с. 16; ср. также с. 17–18], сосуд (пифос) являлся одним из важнейших элементов культа каждого божества.

<sup>68</sup> Соотнесение «открытия» сосуда с весной, а «запечатывания» с осенью отмечено Г.Гютербоком [185, с. 72; ср. 202, с. 49 и др.; 115, с. 14–16].

<sup>69</sup> KUB XXV, 23, I, (8) GIM-an-ma ḫa-mi-iš-ḫi DÙ-ri te-it-ḫa-i dugḫar-š[i-ya-al-li gi-nu-wa-an-zi] (9) LÚ.MEŠ uruÚ-ri-iš-ta ma-al-la-an-zi ḫar-ra-an-z[i.] (См. [202, с. 19]; ср. [115, с. 22]; см. также KUB XXV, 23, I, 38–39; IV, 51–52.

<sup>70</sup> KUB VII, 24, Vs., (6) GIM-an ze-na-aš DÙ-ri dugḫar-ši-ya-li-kán iš-ḫu-u-wa-an-zi 1 UDU-kán BAL-an-zi. См. также сходные строки KUB XXXVIII, 27. Vs., 13–14 [202, с. 49].

В связи с этими церемониями необходимо отметить, что открывали сосуды с зерном именно божеств Грозы, т.е. божеств, «в ведении» которых находились дожди и которые в силу этого обстоятельства, видимо, считались попечителями зерна (одна из инкарнаций бога Грозы называется «богом Грозы Зерна»)<sup>71</sup>. Поэтому не случайно, что, совершив открытие сосуда, например, люди города Уристы приносили жертвы «богу Грозы Дождя»<sup>72</sup> и обращались к нему со следующей просьбой<sup>73</sup>: «Бог Грозы, господин наш, да умножь ты дожди! Да насыть ты чёрную землю! И пусть произрастут хлеба<sup>74</sup> бога Грозы!»

Не исключено, что акты «открытия» — «запечатывания» сосудов символизировали собой «открытие» («рождение») сезона весны и дождя — «закрытие» сезона (приближение времени, когда можно бояться голода и бескормицы).

Наряду с антахшумом и нунтариясхой одним из важнейших хеттских сезонных праздников являлся ритуал вуруллия.

## § 2. Сезонные праздники

### В у р у л л и я

Ритуал вуруллия<sup>75</sup>, по мнению большинства исследователей, — праздник Нового года хаттского происхождения (о связи ритуала с Новым годом см. [65, с. 118 и сл.]). О хатт-

<sup>71</sup> dU ḫar-ši-ḫar-ši-ya-aš (KUB XXV, 23, IV, 45, 62).

<sup>72</sup> dU ḫé-e-ya-u-wa-aš (ḫé-e-u-wa-aš) (KUB XXV, 23, IV, 47, 52, 62). Название города Urišta, по-видимому, хаттское: хат. ur(a/i) «источник» и суф. -šta.

<sup>73</sup> KUB XXV, 23, IV, (57) ...dU EN- YA ḫé-e-u-un (58) me-ik-ki i-ya nu-wa da-an-ku-in da-ga-an-zi-pa-an (59) ḫa-aš-ši-iq-qa-nu-ut nu-wa dU-aš NINDA.KUR<sub>4</sub>.RA ma-a-ú.

<sup>74</sup> В тексте NINDA.KUR<sub>4</sub>.RA «толстый хлеб».

<sup>75</sup> О текстах праздника вуруллия см. [192, с. 43–50]; ср. здесь же (с. 43 и примеч. 1) литературу вопроса.

ских истоках этого ритуала свидетельствует уже само название праздника — «вуруллия» (вар. «пуруллия»), в котором содержится хат. *fug-* «страна» (см. [213, с. 67 и др.]). О хаттских истоках его говорит и то, что вуруллия являлся праздником города Нерика — древнего хаттского культового центра.

Проведение этого праздника города Нерика, вполне вероятно, являлось неременной обязанностью ещё хаттских царей. Эту же традицию в силу той огромной роли, которую играл хаттский религиозный элемент в религии Хеттского государства, продолжали хеттские цари (ср., например, в «Анналах Мурсили II» [161, с. 188]) вплоть до конца новохеттского периода. О значении, которое придавали ритуалу вуруллия и в целом культу Нерика, свидетельствует, в частности, то обстоятельство, что на протяжении длительного периода, когда Нерик находился в руках воинственных кашка, культы Нерика осуществлялись хеттскими царями в другом хеттском городе — Хакмисе ([170, с. 92]; ср. выше посещения правителем Катапы во время нунтари-яхси; ср. ритуал «поездки в Нерик» [182, с. 91]).

К сожалению, как происходил праздник вуруллия, можно судить лишь по нескольким небольшим фрагментам. Эти фрагменты составляют незначительную часть тех табличек, в которых был описан ритуал (в одном из хеттских каталогов упомянута тридцать вторая табличка вуруллия; см. KUB XXX, 42, I, 5; ср. [192, с. 43, примеч. 3]).

Эти фрагментированные тексты показывают, что в празднике вуруллия участвовала вместе с царём и царица [192, с. 45]. Вместе с ними здесь встречаются служитель, носивший титул «смотрителя»<sup>76</sup>, а также люди *хапи* и девушки *цинтухи*: «Первая табличка. Как на празднике вуруллия люди хапи берут украшения, и как зерно подготавливают, и как девушки цинтухи поют большую песню» (KUB VIII, 69, III, 5–9; см. СТН, с. 186).

Обряды ритуала вуруллия, как и весенних антахшума и хассумаса (ср. ниже), происходили в хесте (см. [161, с. 188–

---

<sup>76</sup> *lúparauwant-* [192, с. 45: «Aufseher»].

190; 259, с. 129]); они совершались и в привратном сооружении, вблизи которого участники ритуала «рассаживались, ели (и) пили» хлеб, вино, марнуву. В халентуве происходило «большое собрание» (см. [192, с. 45]).

На празднике вуруллия один из жрецов, так называемый «помазанник», рассказывал миф о борьбе бога Грозы со Змеем, обозначенным нарицательным именем *illuyanka*- «демон, дракон, змей» (см. [65, с. 118–136 и с. 136–164 о типологическом и ареальном истолковании мифа о поединке Громовержца со Змеем]). Повествование мифа было направлено на достижение той же цели, что и ритуал вуруллия.

Судя по строкам мифа, предшествующим описанию борьбы бога Грозы со Змеем («Страна пусть процветает (и) пусть покоится! И страна пусть будет защищена! И когда она процветает и покоится, они совершают праздник пуруллия» — КВо III, 7, I, 5–8; [239, с. 66; 37, с. 311; 65, с. 118]), можно предположить, что ритуал вуруллия воспринимался как способ «защитить» страну. На восприятие обряда как средства «защиты» страны может указывать последовательность: пусть процветает — пусть покоится — пусть будет защищена и процветает — покоится — совершают праздник пуруллия, в которой фраза «совершают праздник пуруллия» заменяет собой и, видимо, выступает как эквивалент фразы «пусть будет защищена».

«Защита» царём страны посредством ритуала, по видимому, воспроизводила возрождение страны и возрождение царя — необходимое условие плодородия страны, благополучия коллектива. В этой связи можно отметить мотив покоя и процветания страны и её защиты в мифе о борьбе бога Грозы со Змеем и тот же мотив, соотнесённый с обретением прежнего облика, в молитвах Мурсила II («пусть процветает, пусть покоится (и)- обретает прежний облик» — VBoT 121, 6–7; KUB XIV, 12, I, 11; II, 14; см. [151, с. 278]). В этом же мифе возвращение богу Грозы сердца и глаз и обусловленное этим восстановление прежнего облика бога (КВо III, 7, III, 20; [239, с. 70; 65, с. 121]: «И когда облик его стал таким, как и прежде, (и) он вновь

выздоровел») можно сравнить с обрядом установления статуи в хеттском ритуале сооружения нового дворца (ср. ниже, гл. II, § 3), символизировавшим «рождение» царя; к функции убийства Змея богом Грозы в хеттском мифе ср. сопоставление *убийства змея и рождения* Индры [195, с. 28, 52].

О цели ритуала вуруллия, связанной, в частности, с обеспечением страны необходимыми осадками, видимо, свидетельствуют и строки мифа о борьбе бога Грозы со Змеем, в которых, говорится о том, что «когда в городе Нерике дожди уничтожились», то «гора Цалияну желала (просила) дождя» (КВо III, 7, II, 22, 25; [239, с. 68–69; 65, с. 9, 131]; ср. здесь же [65, с. 10 и сл.] сопоставление хеттской формулы с фактами индоевропейских традиций и с древнемексиканскими ритуалами приношений горам, «чтобы они дали дождь»).

Один из интереснейших ритуалов анатолийской традиции — праздник килам.

## К и л а м

Основная часть табличек, в которых описан этот ритуал, найдена в 50-х годах при раскопках в юго-восточной части Бююккале. Автографии табличек были изданы Г.Гютербоком и Г.Оттеном в 1960 г. (КВо X). В этом издании отмечены и некоторые другие, ранее изданные в автографиях тексты, содержащие описание ритуала килам (ср. [182, с. 89; СТН 627 и СТН 1. Suppl.]).

Многие из табличек этого ритуала фрагментированы, и соотношения между различными фрагментами неясны. Поэтому пока не представляется возможным реконструировать весь ритуал от начала до конца. Тем не менее сохранившиеся таблички позволяют отметить некоторые характерные черты праздника килам<sup>77</sup>.

Килам осуществлялся царской четой в Хаттусе и представлял собой нечто вроде поездки царя и царицы по хеттской

---

<sup>77</sup> Ритуалу килам посвящена (ещё не опубликованная) диссертация И.Зингер (см. [290, с. 69, примеч. 1]).

столице [189, с. 178–179]. Происходил этот ритуал, по мнению некоторых авторов, весной (ср. [202, с. 20; 175, с. 31]).

Как и в других ритуалах, первая табличка праздника начинается с описания отворения халентувы, облачения слугителей и самого царя<sup>78</sup>. В помещении для омовений царь наряжался в белую рубашку без воротника для ношения на улице, одеяние из какой-то плотной ткани (букв. «шероховатый, жёсткий», «лохматый») и одеяние, которое называли *сенахи*. Он надевал золотые серьги, обувался в чёрную обувь и брал знаки царской власти.

Затем из помещения для омовений царь следовал в халентуву к ритуальному трону. По-видимому, сюда кузнец приносил царю ритуально чистое железное копье<sup>79</sup>: «Надсмотрщик над кузнецами держит ритуально чистое желез-

<sup>78</sup> KBo X, 23, I, (1) [LUGAL-uš] ezenKILAM. pa-iz-[zi] (2) [GIM-]an lu-uk-kat-ta (3) [ta<sup>é</sup>]ha-li-en-tu-u-wa (4) [ha-a]š-ša-an-zi kušNÍG.BÀR-aš-ta (5)uš-ši-ya-an-zi (6) LUGAL-uš tu-un-na-ki-iš-na (7) pa-iz-zi nu-za KIN.ḪLA-ta (8) da-a-i (9) TÚG.GÚ.È.A BABBAR-TIM SU-QI (10) TÚG-ya wa-ar-ḫu-in (11) wa-aš-ši-ya-zi (12) tuḡše-pa-ḫi-in-za TÚG.GÚ.È.A (13) túḡše-pa-ḫi-ya (14) ku-in ḫal-zi-iš-ša-an-zi (15) [ḪUB.BI GU]ŠKIN-az da-a-i (16) [kušE.SIR GE<sub>6</sub>]-TIM (17) [ša]r-ku-i-[ya]-zi (18) LUGAL-uš-kán IŠ-TU É.DU<sub>10</sub>. ÚS.SA (19) ú-iz-zi (20) na-aš-kán éha-li-en-tu-u-aš (21) ḡišDAG-ti ti-ya-zi. К стк. 9–14 см. [171, с. 29]. К реконструкции KBo X, 23, I, 15–33 см. KBo X, 51, x+1–17; ср. также KUB XX, 4.

<sup>79</sup> KBo X, 23, I, (22) UGULA lú.mešE.DÉ.A (23) AN.BAR ša-ku-wa-an-na-aš ḡišŠUKUR (24) har-zi nu GAL DUMU.MEŠ É.GAL (25) GAL lú.mešE.DÉ.A (26) túḡše-ik-nu-un e-ip-zi (27) na-an-kan an-da (28) pí-e-ḫu-te-iz-zi (29) [nu] pa-iz-zi GAL lú.mešE.DÉ.A (30) [LUGAL]-i ša-ku-wa-an-na-aš ḡišŠUKUR (31) [pa]-a-i nam-ma-an EGIR-pa (32) [ú]-wa-te-iz-zi nu GAL lú.mešE.DÉ.A (33) [LUGAL]-i ḫi-in-ga-zi (34) [na-aš]-kán pa-ra-a pa-iz-zi.

В тексте таблички в стк. 25 за логограммой «главный над кузнецами» писцом выскоблен знак -ya (видимо, описка). К стк. 23 ср. KBo X, 51, (9) AN.BAR-aš šakuwannaš ḡišŠUKUR.

ное копье, и главный над сыновьями дворца держит *секну*<sup>80</sup> главного над кузнецами и ведёт его внутрь (халентувы). [И] он идёт. Главный над кузнецами [да]ёт [ца]рю ритуально чистое копье<sup>81</sup>. Затем он его [в]озвращает, и главный над кузнецами клянётся [цар]ю [и] уходит».

Строки, следующие за описанием этой сцены, фрагментированы. По некоторым сохранившимся словам можно предположить, что царь выходил из халентувы во двор<sup>82</sup> и направлялся к воротам. Одни участники церемонии (см. КВо X, 23, II, 5–22) выстаивались во дворе перед дворцом у помещения *аркиу* (название которого, возможно, образовано от хеттского глагола со значением «молиться» (ср. [208, с. 210]; о назначении этого сооружения см. [6, с. 88–92]), другие — занимали отведённые им места у помещения под названием *хуллара*<sup>83</sup>.

<sup>80</sup> *túgšeknu-* — какое-то одеяние или часть наряда. Ср. нижеследующие описания ритуалов: (антахшум) КВо IV, 9, II, (13) GAL ME-ŠE-DI lúSANGA dLAMA (14) *túgše-ik-nu-un ħar-zi lúSANGA dLAMA*-ma (15) *tuh-ĥu-eš-šar ħar-zi...* «Главный над мешеди держит *секну* жреца богини-защитницы, жрец же богини-защитницы держит *туххуессар...*»; (осенний праздник в Мателле) КВо XXI, 78, I, (11) GAL lú.mešME-ŠE-DI EN.ERÍN.MEŠ *túgše-ik-nu-un e-ip-zi* (12) *na-an-kan LUGAL-i an-da pí-e-ĥu-te-iz-zi* (13) *ta LUGAL-i GAL-AM pa-a-i nu EN.ERÍN.MEŠ EGIR-pa ú-iz-zi* (14) *ta LUGAL-i a-ru-wa-a-iz-zi* «Главный над мешеди держит *секну* „господина“ войска, и он ведёт его к царю и даёт царю сосуд. И „господин“ войска возвращается и кланяется царю». Ср. также описание праздника людей лувийского города Лаллупия — KUB XXV, 37, II, 15–18, 23–24; *túgšeknu-* как «Rock» (?), «Mantel» (?) см. [152, с. 189].

<sup>81</sup> Ритуально чистое копье — *šakuwannāš gišŠUKUR* и *šakuwannāš turī* в текстах описания ритуала килам см. [171, с. 29]. Ср. также KUB XX, 4, I, (25) AN.-BAR-aš ŠUKUR «железное копье» и КВо X, 24, III, (27–28) NÍG.GUL AN.BAR-ma-kán ŠA gišŠUKUR... «железный топор (наконечник) копья...» (см. [171, с. 29; 189, с. 179].

<sup>82</sup> См. КВо X, 23, I, (39) *ú-iz-zi x[...]* (40) *ĕĥi-i-li x[...]* «Он выходит [...] (и) во двор [...]»; II, (9) *na-at LUGAL-i pí-r[a-a]n i-ya-an-ta* «И они идут пер[ед] царём».

<sup>83</sup> КВо X, 23, III (285/p), (2) [...]*x.MEŠ-ma* (3) [...] *ĕĥu-u-la-ri* (4) [...]*x A-ŠAR-ŠU-NU* (5) [*ap-p]a-an-zi*.

Когда же царь появлялся из ворот, то участники церемонии встречали его и приветствовали хатским возгласом «аха!»<sup>84</sup>: «И затем, когда царь из ворот выступает, сыновья дворца и мешеди занимают свои места у помещения арки (относящегося к халентуве.— В.А.), с левой стороны. Люди аланцу же стоят напротив царя в воротах „дома человека внутреннего помещения царицы“, у арки. И затем, когда они идут навстречу царю, (то) восклицают „[ах]а!“».

В последующих строках ритуала описаны ритуальные пляски, которые совершались перед царём, стоявшим у ворот, в так называемой *катапуцне*. Здесь исключительный интерес представляет собой то обстоятельство, что эти пляски напоминали собой танец барса<sup>85</sup>: «И на месте (?)... кружатся, и, как барсы, танцуют. Руки они вскидывают и прихлопывают. И пока царь находится в катапуцне (у ворот) и пока „господа дела (слова)“ всех животных расставляют перед царём, люди аланцу пляшут, прихлопывают и играют (на музыкальных инструментах)».

<sup>84</sup> КВо, X, 23, II, (23) na-aš-ta ma-aḥ-ḥa-an LUGAL-uš (24) KÁ-az pa-ra-a ti-i-iz-zi (25) DUMU.MEŠ É.GAL-ma-az lú.mešME-ŠE-DI (26) éar-ki-ú-i kat-ta-an (27) GÚB-la-az A-ŠAR-ŠU-NU ḥar-kán-zi (28) lú.mešALAN.ZÚ-ma-kán (29) I-NA KÁ É lú.ŠÀ.TAM (30) ŠA SAL.LUGAL éar-ki-ú-i kat-ta-an (31) LUGAL-i-kán me-na-aḥ-ḥa-an-da (32) a-ra-an-ta (33) na-aš-ta ma-aḥ-ḥa-an LUGAL-un (34) me-na-aḥ-ḥa-an-da ú-wa-an-zi (35) [a-h]a-a ḥal-zi-ya-an-zi.

О ритуальном призыве «аха!» (см. выше, стк. 35), встречающемся, как правило, в описаниях празднеств хатского происхождения, ср. [155, с. 45–46; 266, с. 91].

<sup>85</sup> КВо X, 23, III (24 I/p), (y+1) nu(?)-kán(?) pí(?)-dí(?)-x-x-x (2) ú-e-ḥa-an-ta-ri (3) nu pá-r-ša-ni-li tar-ú-i-eš-kán[-zi] (4) ŠU.MEŠ-ŠU-NU-ya ša-ra-a (5) ap-pí-iš-kán-zi (6) pal-ú-i-iš-kán-zi-ya (7) nu-uš-ša-an ku-it-ma-an LUGALuš (8) éka-ta- <pu> -uz-ni e-eš-zi (9) ku-it-ma-an-ma ḥu-u-i-ta-a-ar (10) ḥu-u-ma-an-da ut-ta-na-aš-ša BE-LU.MEŠ (11) PA-NI LUGAL ša-me-ya-an-zi (12) lú.mešALAN.ZÚ-ma (13) tar-ú-i-iš-kán-zi (14) pal-ú-i-iš-kán-zi (15) ḥa-az-zi-iš-kán-zi-ya.

К стк. 3 см. [171, с. 29]. О хет. parš-ana (<хат. ḥa-prašš-un) как названии барса и источнике евразийских заимствований см. [61, с. 153–158].

Одновременно с этой церемонией у больших ворот в четырёхколёсные повозки<sup>86</sup> запрягали животных с разукрашенными рогами, видимо быков. Ярма на них покрыты золотом, к передней части ярм прикреплены изображения в виде серповидной луны<sup>87</sup>. Позади повозки вставали десять или большее число танцоров, и нагой танцор кружился<sup>88</sup>.

Лакуны в последующих строках ритуала не позволяют проследить то, как поступали с этой повозкой. Можно предположить, что на ней возили по городу статую божества защиты.

В других, лучше сохранившихся строках ритуала килам описывается ритуальная процессия слугителей, которые проходили перед царём со статуэтками различных диких животных, изготовленными из драгоценных металлов (КВо X, 23, V, 16–25; ср. [189, с. 179]). Впереди несли серебряную фигурку барса, вслед за ней волка и льва из серебра, медведя из золота, дикой «свиньи тростника», а также дикого барана из золота и серебра<sup>89</sup>.

<sup>86</sup> КВо X, 23, III, (16) LUGAL-uš-ma-za-kán (17) éka-ta-pu-uz-ni (8) e-ša-ri éhi-lam-na-aš-ša (19) KÁ.GAL-aš na-na-an-kal-ta-aš[-ta] (20) gišMAR.GÍD.DA.ḪI.A ka-ru-ú.

О возможном чтении *nanankaltaš[ta]* в стк. 9 (ср. также КВо X, 23, IV, 7; КВо X, 24, II, 25) любезно сообщил мне Г.Г.Гиоргадзе. Он считает возможным рассматривать *nanankaltaš[ta]* как одно слово (значение которого неизвестно). Сходной точки зрения, видимо, придерживается и Камменхубер [222, с. 80].

<sup>87</sup> КВо X, 23, IV, (1) [x x] x x ku?-i-e-eš (2) tu-u-ri-ya-an-te-eš (3) nu-uš-ma-aš SI.ḪI.A-ŠU-NU x[...] (4) gišx ŠDUN.ḪI.A-SU-NU-ya-aš-ma[-aš GUŠ]KIN GAR.RA (5) ḫa-an-di-iš-ši-ma-aš-ma-aš-kán (6) ar-ma-a n-ni-iš GUŠKIN.

<sup>88</sup> КВо X, 23, IV, (7) na-na-an-kal-ta-aš-ta gišMAR.GÍD.DA (8) lú.mešḪUB.BI ma-a-an 10 LÚ.MEŠ (9) ma-a-na-at me-iq-qa-e-eš (10) EGIR-an a-ra-an-ta (11) nu-uš-ma-aš-kán 1-aš iš-tar-na (12) ne-ku-ma-an-za (13) nu-kán lúḪUB.BI 1-Šu (14) ne-ya.

<sup>89</sup> КВо X, 23, V, (16) EGIR-ŠU-ma UG.TUR KÙ.BABBAR (17) EGIR-ŠU-ma UR.BAR.RA KÙ.BABBAR (18) EGIR-ŠU-ma UR.MAḪ KÙ.BABBAR (19) EGIR-ŠU-m[a... ] (20) EG[IR-ŠU-ma... ] (21–22) [...] (23) x x [...] (24) AZ GU[ŠKIN] (25) ŠAH.GI[Š.GI...]. См. также ŠEG9.BAR GUŠKIN/KÙ.BABBAR — КВо X, 23, VI, 13, 16, 21, 25;

В этой процессии принимали участие певцы, хлопальщики, музыканты, люди из хаттского города Цицимара, которые несли серебряную статуэтку дикого барана и факелы (см. КВо X, 23, VI, 25–29; КВо X, 24, I, 1–5), и др. Представляется существенным то, что некоторые исполнители песен, в частности люди города Анунувы (ср. о них [155, с. 124], пели по-хаттски<sup>90</sup>.

После того как вся процессия с фигурами животных проследует через верхние большие ворота<sup>91</sup>, царю подавали повозку. Но прежде чем царь садился в неё, «сын дворца — копыеносец» вручал царю ритуально чистое копьё, а главный над сыновьями дворца подавал царю железный накопчик копья (букв. «топор копья»)<sup>92</sup>. Причём он подавал его той стороной, на которой имелось изображение бога Грозы. Затем царь усаживался в повозку<sup>93</sup>.

Повозку же царицы подавали к воротам халентувы. Царица садилась в неё и следовала в ней за повозкой царя. Впереди и позади повозок бежали певцы и музыканты, ко-

КВо X, 24, I, 1. К перечню животных в ритуале килам и других текстах см. [171, с. 29; 11, с. 122 и сл.].

<sup>90</sup> КВо X, 23, VI, (1) [GI]Š dINANNA.ḪI.A ḫa-[az-zi-(i)š-kán-zi] (2) [LÚ.MEŠu]ruA-nu-nu-um-na-aš-ma-aš-š[i] (3) [...] x ki-iš-ša-an ŠÌR-RU (4) [...]zu wa<sub>a</sub>-ma-an-ni-i-ya (5) [...]p]ír-iz-zu-wa-at-tu-u-e-eš (6) [...] x-ne-ma (7) [...] ša-i-li-u gišma-a-ri-u[š] (8) [...]x-x-ḫa-an-ni-iš-x.

<sup>91</sup> КВо X, 24, I, (10) ma-aḫ-ḫa-an-ma ki-e (11 ) ḫu-u-i-ta-a(-ar) ša-ra-az-zi[-ya-az] (12) éka-aš-ga-aš-ti-pa-az (13) KÁ.GAL-az kat-ta a-ri.

<sup>92</sup> КВо X, 24, III, (18) nu gišḫu-u-lu-ga-an-ni-in (19) éka-ta-pu-uz-ni-pát (20) ma-an-ni-in-ku-wa-an wa-aḫ-nu-wa-an-zi (21) LUGAL-uš-kan éka-ta-pu-uz-na-az (22) ú-iz-zi (23) na-aš-ta ŠA gišŠUKUR DUMU É.GAL (24) LUGAL-i ša-ku-wa-an-na-aš gišŠUKUR (25) da-a-i nu ap-pí-iz-zi (26) A-NA DUMU É.GAL pa-a-i (27) NÍG.GUL AN.BAR-ma-kán (28) ŠA gišŠUKUR A-NA DUMU É.GAL ap-pí-iz-zi (29) ḫa-an-te-iz-zi-iš DUMU É.GAL (30) ar-ḫa da-a-i (31) na-an A-NA GAL DUMU.MEŠ É.GAL (32) pa-a-i GAL DUMU.MEŠ É.GAL-ma-an (33) LUGAL-i [pa-a-i].

<sup>93</sup> КВо X, 24, IV, (1) [(nu-uš)]-ša-an A-NA NÍG.G[UL] (2) ki(?)e-iz pí-e-da-az (3) dU an-da i-ya-an-za (4) na-an LUGAL-i an-da na-a[-i] (5) LUGAL-uš-za-an gišḫu-u-lu-ga-an-ni (6) e-ša. К реконструкции стк. 1 см. [189, с. 179].

торые играли на музыкальных инструментах, но не пели песен<sup>94</sup>.

Так, следуя друг за другом, царь и царица подъезжали к нижним воротам храма бога Зерна. Вблизи этого храма из хранилища города Анкувы, размещавшегося, по-видимому, в столице, выставляли сосуд с пивом, шарики из теста, одного быка и овец. К этому приношению подходил человек жезла, брал шарики из теста и бросал их под ноги царю. Присутствовавший при церемонии «управляющий» хранилища Анкувы кланялся царю, а человек жезла по-хаттски провозглашал «ханиккуил» («то, что принадлежит Анкуве»<sup>95</sup>). Затем царь с царицей объезжали другие ворота, где совершалась аналогичная церемония и царю подносили дары из хранилищ городов, поименованных по-хаттски: Туванувы, Хуписны, Карахны, Каттилы<sup>96</sup>.

По завершении этих церемоний царь с царицей проезжали мимо храма божества Сурры и через большие ворота *асуса* отправлялись в нижнюю часть города — в священную рощу к каменной стеле бога Грозы (ср. KUB X, 1, I, 5–28; II, 3 и сл.).

Таковы некоторые характерные черты ритуала килам по трём табличкам. Согласно другим табличкам, на празднике

<sup>94</sup> KBo X, 24, IV, (7) SAL.LUGAL-aš-sa gišḫu-u-lu-ga-an-ni-in (8) éḫa-li-en-tu-u-wa KÁ-aš (9) pí-ra-an wa-aḫ-nu-wa-an-zi (10) nu-za-an SAL.LUGAL-aš (11 ) gišḫu-u-lu-ga-an-ni-ya e-ša (12) ta LUGAL-i EGIR-an i-ya-at-ta (13) lú-mešGALA sal.mešar-kam-mi-ya-li-eš (14) LUGAL-i pí-ra-an EGIR-an-na (15) ḫu-u-i-ya-an-te-eš (16) gišar-kam-mi gal-gal-tu-u-ri (17) wa-al-ḫa-an-ni-iš-kán-zi (18) ŠĪR-RU-ma Ú-UL.

<sup>95</sup> KBo X, 24, IV, (19) LUGAL SAL.LUGAL i-ya-an-ta-ri (20) dḫal-ki-aš a-aš-ki kat-ti-ir-ra-az (21) a-ri nu é ar-ki-ú-i kat-ta-an (22) IŠ-TU É uruAn-ku-wa (23) ḫar-pa-an DUG. KAŠ-ya ar-ta (24) nindapur-pu-ru-uš ki-ya-<an>-ta (25) l GUD UDU.ḪIA a-ra-an-ta (26) nu LÚ gišPA pa-iz-zi (27) nindapur-pu-ru-uš LUGAL-i kat-ta-an (28) šu-uḫ-ḫa-a-i lúAGRIG LUGAL-i (29) ḫi-in-ga-zi (30) LÚ gišPA ḫal-za-a-i ḫa-ni-ik-ku-i-il.

<sup>96</sup> KBo X, 24, IV, 31–33; V, 1–25; KUB X, 1, I, 1–4; ср. также ицгКараḫnail — KBo X, 21, 3. Обзор текстов ритуала килам, в которых встречаются «хранилища», см. [182, с. 89].

килам, как и на антахшуме и нунтарияске, в храме созывали «большое собрание»<sup>97</sup>.

Исключительный интерес представляет то обстоятельство, что на празднике килам некоторые служители и другие участники ритуала, происходившие из разных хеттских городов, делали приношения<sup>98</sup>: «Когда [цар]ь в киламе триж[ды садит]ся, а это — принош[ен]ие их». Среди этих приношений встречается крупный и мелкий рогатый окот. Так, например, три группы людей, названия которых не сохранились в тексте, приносили соответственно одного быка и восемь овец, трёх быков и пятнадцать овец и восемь овец<sup>99</sup>.

Вслед за этими тремя группами людей названы коллективные приношения следующих участников ритуала<sup>100</sup>: «Пятнадцать овец — люди города Ан[гу]ллы; пять овец — люди *хапи* сестры бога (или: сестра бога (и) люди хапи); пять овец — люди (города) Цинхуры<sup>101</sup>; пять овец — волчьи люд[и], шесть овец — лю[ди] города Тиссарулии, две

<sup>97</sup> См. КВо X, 26, I, (17) LUGAL-uš-kán [...] (18) I-NA É d[... ]x (19) na-aš-ta x[... ]x (20) giškal-mu-uš [...]x (21) DUMU É.GAL-ma [...]i (22) giškal-mu-uš [...]x (23) gišDAG-ti [...]. Ср. стк. 17–23 с описанием «большого собрания» в гл. II, § 2.

<sup>98</sup> КВо X, 31, III, (14) ma-a-an [LUGAL-]uš I-NA KILAM (15) 3Š[U e]-ša ka-a-ša (16) tar-[na]-az-še-mi-iš. К реконструкции этих строк см. «Обзор» к КВо X. Согласно И.Зингер [290, с. 93, примеч. 110], в этом контексте «трижды» указывает на три дня праздника.

<sup>99</sup> КВо X, 31, III, (x+1)1 GUD 8 [UDU.ḪI.A...] (2) 3 GUD 15 UD[U.ḪI.A...] (3) 8 UDU.ḪI.A lú.[meš...].

<sup>100</sup> КВо X, 31, III, (4) 15UDU.ḪI.A LÚ.MEŠ uruAn[-gu-]ul-la (5) 5UDU.ḪI.A.NIN.- DINGIR-aš lú.mešḫa-pí-eš (6) 5UDU.ḪI.A lú.mešzi-in-ḫu-ri-aš (7) 5 UDU.ḪI.A lú.m[e]šUR.- BAR.RA (8) 6 UDU.ḪI.A LÚ.[ME]Š uruTi-iš-ša-ru-li-ya (9) 2 UDU.ḪI.A [LÚ.]MEŠ gišPA (10) 2 UDU.ḪI.A [LÚ.]MEŠ uruA-nu-nu-wa (11) 3 UDU.ḪI.A [lú.]mešmi-na-al-li-iš (12) uruA-an[-ku-]wa (13) 10 UDU.ḪI.A [lú].mešzi-in-pu-u-um-pu-ri-eš.

<sup>101</sup> Вместо обычного в текстах lú.mešzinḫuri (ср. КВо XVI, 77, Vs.?, 8, 12, 16) в одном случае L]Ú.MEŠ uruZi-in-ḫu-ri (КВо XVI, 79, 7).

овцы — [лю]ди жезла, две овцы — [лю]ди города Анунывы, три овцы — (служители) *миналли* города Ан[ку]вы, десять овец — [лю]ди цимпумпури».

Приношения поступали, видимо, и от людей, живших в самой столице — Хаттусе. Так, вслед за приведённым выше перечнем говорится<sup>102</sup>: «(Туши) трёх [бык]ов и шести <овец> вместе с их шкурами кладёт человек [бога] Грозы, (туши) трёх [бы]ков, пятнадцати овец вместе с их шкурами кладёт надсмотрщик над кузнецами. Жрец богини Инары [в] первый день кладёт (туши) четырёх [ов]ец, [на] второй день он (ничего) не кладёт, затем [на] третий день он (вновь) делает (приношения)».

Приношения состояли и из различных хлебов, сыра, мяса, напитков<sup>103</sup>, а также драгоценных украшений. Их затем вручали участникам праздника. Так, например, о раздаче драгоценных украшений говорится в следующих строках описания килама<sup>104</sup>: «Из дома [...] они да[ют] украшения всех людей хапи из серебра и золота».

Участники ритуала, именовавшиеся «людьми подарка», отдавали овцу жрецу города Килиссары<sup>105</sup>. Десять хлебов и некоторые части туши овцы отдавали женщинам того же города<sup>106</sup>.

<sup>102</sup> KBo X, 31, III, (17)3 [GU]D 6 <UDU>.ḪI.A QA-DU KUŠ-ŠU-NU (18) LÚ [d]U da-a-i (19)3 [GU]D 15 UDU.ḪI.A QA -DU KUŠ.MEŠ-ŠU-NU (20) UGULA [l]ú.mešE.DÉ.A da-a-i (21) 4[UD]U.ḪI.A lúSANGA dI-na-ar (22) [I-N]A UD.1.KAM da-a-i (23) [I-N]A UD.-2.KAM na-at-ta da-a-i (24) [I-N]A UD.3.KAM nam-ma da-a-i.

<sup>103</sup> nindaḫališ, NINDA.Ì.E.DÉ.A, GA.KIN.AG, KAŠ, GEŠTIN, walḫi, marnuwa (см. KBo X, 31, IV, 1–11).

<sup>104</sup> KBO X, 31, IV, (29) ḫu-u-ma-an-da-an (30) lú.mešḫa-pí-ya-an (31) ú-nu-wa-aš-ḫu-uš-mu-uš (32) KÙ.BABBAR-aš GUŠKIN-aš (33) IŠ-TU é[...]x (34) pí-an[-zi].

<sup>105</sup> KBo X, 31, II, (9) [I? U]DU lú.mešIGI.DUG.A A-NA lúSANGA (10) uruKi-li-iš-ša[-r]a.

<sup>106</sup> KBo X, 31, II, 16–19 (A-NA SAL.MEŠ uruKilišša[ra]).

В числе раздающих приношения чашник города Макиллы (давал пиво и вино)<sup>107</sup>, смотритель птиц (давал птиц)<sup>108</sup>, жители (города) Тамисары (давали овец и части туш быков)<sup>109</sup>.

Обращает на себя внимание то, что среди раздававших приношения встречаются также «управляющие», которые, согласно Г.Г.Гиоргадзе [25, с. 238–239], являлись государственными служащими, «заведовавшими целыми царскими хозяйствами, имевшимися в разных местах страны». В рассматриваемом ритуале раздавали приношения управляющие городов Анкувы, Таккипунасы, Хаттусы<sup>110</sup>.

Кроме того, как мы видели выше, в ритуале килам принимали участие и управляющие Туванувы, Хуписны, Карахны и Каттилы. Кажется правдоподобным предположение, что и эти управляющие могли принимать участие в раздаче еды, питья и т.п. Причём вполне вероятно, что всё это они брали из хранилищ, которыми они заведовали.

Раздача различных продуктов управляющими описана и в другом хеттском ритуальном тексте, который может быть связан с ритуалом килам<sup>111</sup>. В нём управляющие городов Ваттарвы, Циккурки, Сукции раздавали еду и питьё людям города Ангуллы. Каждый из этих управляющих выдавал людям Ангуллы определённую «порцию» (долю) еды и питья<sup>112</sup>: «Управляющий Циккурки даёт людям Ангулл[ы] од-

<sup>107</sup> КВо X, 31, IV, (14) ...KAŠ GEŠTIN (15) lúZABAR.DIB uruMa-ki-il-la (16) pa-a-i «Пиво и вино даёт чашник города Макиллы».

<sup>108</sup> КВо X, 31, IV, (23) MUŠEN.[ḪI]A lú.mešMUŠEN.DÙ pí-an-zi.

<sup>109</sup> КВо X, 31, IV, (19) xxx UZU GUD.ḪLA AR-NA-BI (20) lú.mešta-mi-ša-ri-li-uš (21) pí-an-zi.

<sup>110</sup> См. [l]úAGRIG uruAnkuwa (КВо X, 31, II, 8); lúAGRIG uruTakkipunaša (там же, IV, 13); [l]úAGRIC uruḪatti (там же, IV, 18).

<sup>111</sup> КВо X, 30. О параллелизме этого текста с КВо X, 31 см. «Обзор» к КВо X.

<sup>112</sup> КВо X, 30, III, (7) 1 UDU 20 nindaḫa-a-li-iš 20-iš 2 ninda-wa-gi-eš-šar 15-iš (8) 2 DUG mar-nu-an 15 nindaša-ra-a-ma (9) lúAGRIC uruZi-ik-kur-ka A-NA LÚ.MEŠ uruAn-gul-l[a] (10) pa-a-i eša-an-da a-da-an-zi a-ku-an-zi. Об аналогичных функциях управляющих Ваттарвы, Сукции см. здесь же, стк. 2–6, 11–15.

ну овцу, двадцать хлебов *хали*... два закусочных хлеба... два сосуда марнувы, пятнадцать хлебов *сарам*. (Люди Ангуллы) садятся, едят и пьют».

В связи с раздачей еды участникам ритуала килам обращают на себя внимание хеттские списки *мелкит* (акк. *melkitu* «содержание», «припасы для жертвоприношения» [152, с. 310], хет. *halkuessar* «зерно, урожай», «съестные припасы (для культового праздника)», ср. [152, с. 47]). В них перечисляются жители, служители, ремесленники из различных хеттских городов, которым управляющие выдавали еду и питье во время ритуальных празднеств. Так, согласно одному из этих текстов<sup>113</sup>, на празднике в хесте управляющий города Цинирнувы<sup>114</sup> раздавал по козлёнку, по два закусочных хлеба, по восемнадцать других хлебов и по два сосуда с марнувой<sup>115</sup> — людям хапи из Тавинии, Хаттусы и какого-то другого хеттского города<sup>116</sup>, а также людям из Ангуллы<sup>117</sup> и Цинхуры.

В некоторых списках *мелкит* (КВо XVI, 68; КВо XVI, 77 и др.) содержатся и более подробные описания угощений для участников ритуала. Участники ритуала, например люди Ангуллы, кузнецы по железу, по серебру или по меди<sup>118</sup>, брали из храма богини-защитницы животных (козлёнка или козлят), толстый хлеб, пиво, вино и приносили животных в жертву «Богу нашему». Печень жертвы они подносили ца-

<sup>113</sup> КВо XVI, 67 и дубликат КВо XVI, 69 (КВо XVI, 67, I, 6 = КВо XVI, 69, I, x+1; см. «Обзор» к КВо XVI).

<sup>114</sup> *lú*AGRIG *uru*Zinimuwa — КВо XVI, 67, I, 10, 13; КВо XVI, 69, I, 5, 8, 11.

<sup>115</sup> Ср. КВо XVI, 67, I, (8) *ME-EL-KI-IT lú.mešzi-in-ḥu-ri-aš 1 MÁ.[š.TUR 2 ninda wa-gi-eš-šar]* (9) 18NINDA 20-iš 2 DUG mar-nu-an *I-NA EZ[EN...]* (10) *lú* AGRIG *uru*Zi-nir-nu-wa [pa-a-i...].

<sup>116</sup> См. КВо XVI, 67, I, (5) *lú.mešḥapeš uru*Dau[niya; (1) *lú.mešḥa[peš]*; КВо XVI, 69, I, (12) *lú.mešḥa[peš uruḤatti*.

<sup>117</sup> *lú.meš uru*Angu[IIa (КВо XVI, 67, I, 11).

<sup>118</sup> *lú.mešAN.BAR.DÍM, lú.mešKÛ.BABBAR.DÍM.DÍM; lú.mešUDU.DÍM.DÍM* (КВо XVI, 68, III, 12, 14, 20).

рю, а себе брали закусочный хлеб вагата, лежавший перед царём. Управляющий же вручал им хлеб, марнуву, а чашник — пиво и вино<sup>119</sup>. Затем они «салятся, едят и пьют»<sup>120</sup>.

Раздавали еду и питьё управляющие хеттских городов Хархарны, Уваттарвы, Сукции, Ненассы, Карахны, Нерика и др.

Как и в описаниях ритуала килам, в одном из текстов *мелкит* (КВо XVI, 68) встречается перечень значительного количества красных тканей<sup>121</sup>, коротких туник, расшитых серебром<sup>122</sup>, драгоценных камней, в частности горного хрусталя или яшмы<sup>123</sup>, украшений из серебра, золота и бронзы<sup>124</sup>. Эти предметы, видимо, являлись приношениями людей из городов Луманхилы, Ангуллы, людей хапи, волчьих людей (или предназначались им)<sup>125</sup>.

<sup>119</sup> См. КВо XVI, 68, III, (14)ME-EL-KI-IT lú.mešKÙ.BABBAR. DÍM[.DÍM 1 MÁŠ.TUR 1 NINDA.KUR<sub>4</sub>.RA GAL 1 ta-ḫa-ši-iš] (15) mar-nu-an 1 ta-ḫa-ši-iš KAŠ [GEŠTIN I-NA É dLAMA da-an-zi] (16) ta-aš-ša-an ši-ú-[ni]-iš-mi [ḫu-kan-zi LUGAL-i uzuNÍG.GIG ú-da-an-zi] (17) LUGAL-aš pí-ra-an 1 ninda<sub>wa</sub>-ga-d[a-aš da-an-zi] (18) pí-ra-na 1 ninda<sub>wa</sub>-gi-eš-šar 10(?) [-li(?) 15-iš 10 NINDA 20-iš 1 DUG mar-nu-an] (19) lúAGRIG uruA-li.ša pa-a[-i 1 DUG KAŠ GEŠTIN lúZABAR.DIB pa-a-i]. К реконструкции стк. 14–19 ср. КВо XVI, 68, III, 20–25; IV, 4–9; 10–15.

<sup>120</sup> См. КВо XVI, 68, II, (16) ...e-ša-an-da a-da[-an-zi a-ku-an-zi]; ср. КВо XVI, 77, Vs?, (17) a-]da-an-zi a-ku-an-zi.

<sup>121</sup> КВо XVI, 68, I, 1, 6, 8, 15 (10 túgšÀ.GA.DÙ GAD, 15 túgšÀ.GA.DÙ.SA<sub>5</sub>). túgšÀ.GA.DÙ В значении «eine Gewebe» см. [152, с. 293].

<sup>122</sup> КВо XVI, 68, I, 3 (14 E.ÍB KÙ.BABBAR), 6 (15 E.ÍB KÙ.BABBAR-aš), 15 (10 E.ÍB KÙ.ZABAR).

<sup>123</sup> na4DU<sub>8</sub>.ŠÚ.A — КВо XVI, 68, I. 2.

<sup>124</sup> См. [...ZA]BAR unuwašheš šA LÚ.MEŠ uruLumanḫila (КВо XVI, 68, I, 5); K]Ù.BABBAR unuwašheš šA LÚ.MEŠ uruAngulla (стк. 7); 14 purungeš KÙ.BABBAR (стк. 4); ḫulpanziniššeš KÙ.BABBAR (стк. 9); 10 GUŠKIN (стк. 3).

<sup>125</sup> См. КВо XVI, 68, I, (11)x unuwašheš šA lú.mešḫapeš; (13) túge]ÍB ZABAR šA lú.mešUR.BAR.RA.

Необходимо подчеркнуть, что во всех случаях, как в ритуале килам, так и согласно спискам *мелкит*, пища и разные изделия раздавались служителями, жителями или управляющими одного хеттского города — жителям, служителям другого города. Так, например, в списках *мелкит* прослеживается следующий порядок распределения: управляющий Цинирнувы — людям города Цинхуры, людям города Ангуллы, людям хапи Тавинии и Хаттусы; управляющий Ненассы — людям города Ангуллы, управляющий Карахны — людям города Цинхуры, управляющий Алисы — людям города Цинхуры, кузнецам по железу, кузнецам по серебру, кузнецам по меди.

Данные ритуала килам позволяют высказать некоторые соображения, касающиеся происхождения праздника и его сходства с другими хеттскими ритуалами.

Прежде всего встаёт вопрос о традиции, к которой может относиться килам. Наиболее вероятной представляется связь ритуала с хаттской традицией. На хаттские истоки килама указывает, в частности, то, что в нём жители города Анунувы пели по-хаттски, что в ритуале фигурируют кузнецы и предметы из железа (изобретателями способа получения железа из руды были хатты, и из области их культуры металлургия железа распространилась в Передней Азии, а потом и в Евразии в целом; см. [56а, с. 76–84]). На хаттском языке составлен и один неопубликованный текст, который, по мнению А. Камменхубер, может быть связан с праздником килам (444/s; см. [216, с. 436]). По-хаттски называли в ритуале килам и хранилища городов Анкувы, Туванувы, Хуписны, Карахны, Катиллы. И сами названия этих городов, как и многих других, жители которых принимали участие в ритуале, по всей видимости, хаттского происхождения.

Одна из примечательных черт ритуала килам — использование статуэток некоторых особо почитаемых диких животных: барса, волка, льва, медведя, «свиньи тростника», дикого барана.

Почти аналогичный перечень, но не статуэток, а реальных животных, мы встречаем в «Тексте Анитты» (ср. [171,

с. 29]). Это свидетельство, вполне вероятно, указывает на то, что при дворцах хеттских царей, в своего рода зверинцах, содержали диких животных, которых использовали в ритуальных церемониях (ср. [46, с. 4 и сл.; 58, с. 39, 257]). Несомненным подтверждением этой гипотезы может служить описание одного хаттского ритуала, где говорится о львах, привязанных в правом углу помещения, в котором происходил ритуал<sup>126</sup>.

В ряде хеттских текстов барс, лев и другие животные назывались животными богов<sup>127</sup>, т.е. они либо соотносились с какими-то конкретными божествами, либо даже символизировали собой этих божеств. Видимо, этим представлением объясняется то, что в хеттских ритуалах обряды питья божеств часто совершались из сосудов в форме льва, барса и других животных (см. рис. 2). Практика изготовления и употребления в ритуалах таких сосудов, вероятно, была перенята у хаттского населения Малой Азии (ср. [108, с. 24–26; 109, с. 74–76]). О соотношении животных с определёнными божествами свидетельствуют и хеттские иконографические памятники, где мы встречаем изображения богов, стоящих на животных, что «напоминает символику хуррито-урартской религии и древнеиндийских вахан» [61, с. 157 и примеч. 1].

Представления о связи животных с божествами (или животных как символов богов), по-видимому, исходно тотемистического происхождения. Такого же происхождения и пляска «по-барсовски» в ритуале килам.

Это далеко не единственный случай, когда действия участников ритуала уподоблены манере поведения животного. Так, например, собачьи люди иногда *выли* во время ритуала (ср. [209, с. 419 и сл.; 263, с. 42]). Часто исполняли

---

<sup>126</sup> KUB XXV, 17, I, (3) [...]x pí-e-da-a-i ta-at-ša-at (4) ku-ut-ti an-da ZAG-az da-a-i (5) UR.MAḤ.ḪI.A ku-e-da-ni *PI-DI* iš-ḫi-iš-kán-ta; к стк. 5 см. [246, с. 74].

<sup>127</sup> šiunaš ḫuitar (см. [171, с. 29; 58, с. 67–68]; ср. также КВо X, 29, IV, (11) na-ḫa DINGIR.MEŠ ḫu-i-tar-ḫ[a] (12) da-an-zi «И (затем) они берут животных богов».



**Рис. 2. Ритон в форме льва из Кюльтепе.  
Глина. XVIII в. до н.э.**

танцы в ритуалах так называемые волчьи люди. Возможно, что пляски этих служителей, связанных с культом волка, рассматривались как «волчьи танцы».

Некоторые исследователи предполагают, что собачьи, волчьи, а также львиные и медвежьи люди, принимая участие в хеттских ритуалах, надевали маски или облачались в шкуры животных, которых они изображали [209, с. 420–422]; о тотемистических истоках переодевания в шкуру волка или надевания соответствующей маски в германских и североамериканских индейских ритуалах в сопоставлении с соответствующими хеттскими см. [55, с. 405–407].

Обряд магического облачения в шкуру животного встречается, например, и в одном лувийском ритуале (KUB IX, 31; см. [253, с. 14–15]). Этот ритуал, происходивший под руководством господина (главы) дома, совершали в том случае,

если наступал плохой (неурожайный) год и в стране начинался голод<sup>128</sup>. Господин дома жертвовал божествам козла, фрукты, вино. Затем собирались *восемь юношей*. На одного из них накидывали шкуру убитого козла, и он шествовал впереди остальных и, вероятно изображая волка, выл *по-волчьи* (KUB IX, 31, II, 9–12; [253, с. 15]).

Этот обряд, как и весь ритуал, по всей видимости, связан с магией плодородия (ср. такие условия, как плохой год, голод в стране).

Несомненные свидетельства облачения людей в шкуру животных встречаются и на некоторых памятниках из Чатал-Хююка (ср. изображение танцующего человека с головным убором и «передником» из пятнистой шкуры барса [127, ил. № 4; ср. здесь же ил. № 12 — статуэтка женщины с повязкой на шее из шкуры барса, восседающей на барсе]; в связи с культурой Чатал-Хююка, Хаджилара и культам барса ср. [5, с. 23–34; 61, с. 156 и сл.]).

Можно также предположить, что фигурки священных животных первоначально являлись тотемами социальных единиц (родов, племён), которые участвовали в ритуале килам. Поскольку число священных животных-тотемов почти совпадает с числом хранилищ городов (*шесть* животных и хранилища *пяти* городов), не исключено, что каждую социальную единицу символически представляли хранилища, ворота которых объезжала царская чета и у каждого из которых «объявляли» приношения (зерно, скот). Следует учесть и то обстоятельство, что по своей форме и содержанию «перечисление» или «выкликание» человеком жезла на празднике килам названий местностей, с которыми связаны хранилища, размещавшиеся в Хаттусе, аналогично «выкликанию» *телипури* в VBoT 68 (ср. выше). Это, видимо, сходно с обрядом аборигенов племени мара (Австралия), «во время которого выкрикиваются названия разных местностей, откуда прибыли гости» [1, с. 20].

---

<sup>128</sup> Ср. KUB IX, 31, I, (2) [man] M[U.KAM-z]a ḫarranza KUR-e-kán anda akkiškitta(-) [253, с. 14].

Интерпретируя фигурки священных животных и хранилища как знаки социальных единиц, участвовавших в празднике килам, мы исходим и из того, что в нём засвидетельствованы «приношения» (скот) людей, происходивших из различных хеттских городов, и, как показывают данные килама и текстов *мелкит*, ответные вознаграждения в виде «еды и питья» и материальных даров.

Такого рода «обмен» (см. также [117, с. 25]) мы встречаем и в описаниях других праздников. Так, в одном, пока ещё не опубликованном хеттском тексте описан праздник, связанный с хаттской традицией, на который, согласно Л.Якоб-Рост [209, с. 419], «собачьи люди» гнали скот, а также несли царю подарки<sup>129</sup> и «дань». Взамен они получали хлеб, вино и одеяния.

<sup>129</sup> Перечень 21 текста, в которых упомянуты IGI.DUG.A и lú.mešIGI.DUG.A (хет. ḫengur, ḫinkuwar «подарок», lúḫenkuwaš, lúḫinkulaš «человек подарка», см. [248, с. 114–116]), любезно прислал мне коллега из ГДР, профессор Х.Кленгель. Пользуюсь случаем, чтобы выразить ему глубокую признательность за ценные сведения.

«Люди подарка» — категория людей, связанная со службой царю. То, что «люди подарка» — какие-то должностные лица, показывают, как нам кажется, данные одного, изданного в последнее время описания ритуала хаттского происхождения (КВо XXI, 82). Это ритуал очищения царской четы, осуществлявшийся священнослужителем по имени Хаттусили.

Для ритуала (или даже в качестве вознаграждения за него) священнослужитель получал различные продукты. Они поступали как из дворца (КВо XXI, 82, IV, 9–13: сыр, сычуг, свиное сало, мёд, красная и чёрная шерсть и т.п.), так и от некоторых должностных лиц. Среди выделявших продукты для ритуала (или для вознаграждения служителя) мы встречаем управлявшего города Хаттусы (там же, IV, 14–21), виночерпия (там же, IV, 15), человека *пархувалу* (там же, IV, 17), человека «дома печати» (там же, IV, 19), а также «людей подарка», которые давали одного быка (там же, IV, 20). Поскольку все упомянутые здесь люди — должностные лица, связанные со службой царю (ср., однако, «дом печати», который некоторые исследователи считают храмом), то не исключено, что такими же людьми царя являлись и «люди подарка».

«Люди подарка» как в КВо XXI, 82, так и в других текстах соотнесены с выдачей скота. Так, они давали скот для праздника, происшедшего в храме Льва и в храме — «Доме Скалы» Каммамы (КВо X,

Дарственные животные упоминаются и в описании антахшума. Они предназначались для ритуала (возможно, царю), и их вместе с другими (не дарственными) животными посвящали богине — защитнице источника<sup>130</sup>. О том, кем были приведены в «подарок» эти животные, мы не знаем.

В описании шестнадцатого (СТН 612, 4А) и девятнадцатого (СТН 613, 1) дня праздника антахшум упоминаются дары, которые, видимо, предназначались «собачьим людям»<sup>131</sup>: «Главный над мешеди объявляет царю подарок (для) собачьих людей. (Объявляет): одеть, дать закусочный хлеб *вагата*, дать серебро и золото».

Представляют большой интерес строки древнехеттского ритуала Грозы [147, с. 16, 38]. В них речь идёт о том, что, по-видимому, каждый участник ритуала — «человек копья» преподносил (*карг-*) царю одного быка (GUD.MAN). Царь же, в свою очередь, вручал двадцати «людям копья» 5 мин серебра, т.е. каждому по 10 сиклей серебра — обычная стоимость взрослого быка (одна хеттская мина равнялась 40 сиклям). Описанная в этих строках сцена, по всей видимости, представляет собой не торговую сделку, а символический обмен царя с подданными. В подтверждение этого вывода следует, в частности, отметить установленную Э.Ноем [147, с. 38] тесную связь значения глагола *карг-* в этом описании ритуала со значением оборота *luzzi* *карг-* «исполнять повинность (*луци*)».

---

35, I, 6), людям города Тухумияры (KUB XII, 8, I, 6–7), жрецу города Килиссары (KBo X, 31, II, 9–10) и т.д. Происходили ли эти дары «людей подарка» только из их индивидуального хозяйства или из хозяйства царя или какого-то другого источника, мы пока не знаем. О «людях подарка» как о «социальном классе» ср. [169, с. 33, примеч. 8].

<sup>130</sup> KUB II, 8, II, 34–37; ср. также I, (11)[GU]D? 1 UDU IGI.DUg.A.

<sup>131</sup> KUB II, 5, II, (20)GAL lúME-ŠE-DI ŠA lu.meš UR.ZÍR IGI.DUg.LIŠ.A (21) LUGAL-i tar-kum-mi-ya-iz-zi (22) wa-aš-šu-u-wa-an-zi (23) ninda-wa-ga-ta pí-ya-an-na (24) KÚ.-BABBAR GUŠKIN pí-ya-na-u-wa-an-zi. Ср. аналогичные строки в дубликате KUB XXV, 1, III, 43–47. Эти тексты см. [117, с. 25].

В числе дающих дары мы встречаем также «садовников» (KUB XVIII, 21, II, 4–5; см. [25, с. 41]). Эти садовники не были работниками храмового хозяйства — «Каменного дома» [25, с. 42], тем не менее они должны были приносить дар — «пять кувшинов вина» этому «дому».

Подарки, о которых идёт речь в вышеприведённых и других текстах, по-видимому, уже не были подарками в буквальном смысле этого слова, т.е. добровольными приношениями. На то, что подарки являлись одной из форм повинностей, указывает письмо хеттского царя Хаттусили III, адресованное IGAL dIM-as (KUB XXVI, 58). В нём говорится об освобождении его от повинностей — *sahhan-* и *luzzi-*, а также от ряда других повинностей, в частности от приношений «овцы как подарка»<sup>132</sup>.

Следовательно, можно предположить, что «подарком» (или «даром») в традиции новохеттского периода назывались преимущественно приношения в виде скота (а также, возможно, некоторых других продуктов), которые преподносились царю во время праздников, и соответственно ответные дары царя в виде золота, серебра и т.п.

Возможно, одну из форм подарка представляли собой и приношения в виде скота, еды и напитков, которые поступали на празднества от храмов, жителей городов, а также, видимо, от индивидуальных хозяйств различных хеттских должностных лиц,

Такого рода приношения описаны в антахшуме (ср. KBo X, 20, I, 34–35) и наиболее подробно, например, в KUB XXII, 27 (СТН 568), в котором дан перечень различных хеттских праздников.

<sup>132</sup> См. KUB XXVI, 58, Vs. (12) UDU IGI.DUg.A (выщерблено) *a-ra-wa(?)aḫ-ḫu-un*; ср. стк. 8 (*nu-uš-ši-kán E-ZU ša-aḫ-ḫa-na-az lu-uz-zi-ya-az*) и 13 (*nu-uš-ši-kán ša-aḫ-ḫa-ni lu-uz-zi KÁ-aš li-e ku-iš-ki ti[-...]*). Перечень повинностей, о которых идёт речь в этом письме, в ряде случаев дословно совпадает с перечнем обязанностей, которые были сняты с людей «Дома Скалы» бога Пирвы (KBo VI, 28, 22–27; транслитерацию и перевод этого документа см. [205, с. 40]).

Согласно последнему тексту, в один из дней праздника нунтариясха (по-видимому, в Хаттусе) приносили зерно из храма священного руна, а козла давали слепцы (KUB XXII, 27, IV, 1–3). Для этого же праздника в Истухиле горожане давали козла и по несколько различных хлебов (там же, 9–10), в Хаккуре — козла, хлеб, пиво (там же, 10–12), а храм священного руна — зерно.

В этом же тексте названы приношения скота «собачьих людей» для праздника Цитхариин (там же, 17–18); козёл и овца сановников и зерно главного мешеди — для праздника грозы (там же, 25–27); козёл, овца «людей подарка» и хлеб, сосуд пива «господ города Хаттусы» — для праздника в храме Льва (там же, 37–41).

Согласно этому же тексту, приношения к праздникам делали и жрецы. Жрец давал, например, пять козлов и зерно из своего хозяйства (там же, IV, 21). С аналогичным фактом мы встречаемся и в описании другого весеннего хеттского праздника, посвящённого горе Халванне (KUB XXV, 23, I, 26–28). Для этого праздника жрецы не только выделяли овцу, тридцать хлебов, три сосуда с пивом, но и проводили его в своём доме<sup>133</sup>.

Сведения ритуальных текстов, относящиеся к принесению подарков и «дани» царю (см. также в ИВоТ I, 31 — перечень различных предметов — «дани города Анкувы», присланных в Хаттусу хеттской царице; см. [169, с. 32–38]) и ответных вознаграждений со стороны царя в виде угощений, материальных даров, могут быть сопоставлены с данными хеттских правовых документов о системе «кормлений» и царских даров (пожалований) и связанных с ними повинностей (см. [78, с. 99–112]; ср. здесь же литературу вопроса и сопоставление с данными о «кормлениях» и дарениях у других народов древнего Востока).

---

<sup>133</sup> Ср. KUB IX, 15 [294, с. 375–377]. Если в каком-нибудь городе (видимо, небольшом поселении) не было ни статуи, ни храма божества, ни строения, принадлежавшего царю, то ритуал *lela-* проводили в доме *мушкену*.

Для сравнения со сведениями хеттских ритуальных текстов существенным является отмеченный Э.А.Менабде факт тесной связи между «кормлениями» и царскими дарениями. Как нам кажется, можно предположить не только связь между этими формами, но и, во всяком случае, первоначальное тождество. Так, например, в § 47 древней редакции «Хеттских законов» говорится о том, что если кто-нибудь имеет поля — дар царя, то он не выполняет повинности *луци*. «Царь со стола хлеб берёт и ему даёт» (см. [78, с. 99]; ср. [41, с. 315]). В этом параграфе можно выделить не две различные формы — предоставление поля в дар и выдачу натурального довольствия [78, с. 100 и сл.], а осмысление дарения (выделения в дар полей) как предоставление «хлеба», т.е. «еды». Аналогичный пример такого восприятия дарения мы видим в одном средневековом документе периода сельджуков (на который обратил внимание Э.А.Менабде; см. [78, с. 101, примеч. 80]). В этом документе сообщается о том, что халиф Багдада, находившийся в вассальной зависимости от сюзерена, получил от него землю в «кормление» и это дарение было оформлено как выдача «куска хлеба».

Как «еда» могли осмысляться не только царские дарения, но и «налог», который поступал к царю от подданных.

Так, стремление «представить налог вообще в качестве еды», по мнению В.Н.Романова [83, с. 31], характерно для древнеиндийских представлений о царе и царстве. Он отмечает также, что «если для периода шаштр правильное говорить об осмыслении налога как еды, то в древности налог, очевидно, совпадал с едой и в действительности, что нашло отражение в самом его названии „бали“, означавшем „подношение еды“» [83, с. 31, примеч. 26].

Таким образом, можно считать вероятным, что царские дарения (которые в отличие от древнехеттской практики налагали определённые повинности на одариваемых), описанные в хеттских правовых документах, имеют общие истоки с обычаем принесения даров и соответствующими вознаграждениями со стороны царя в ритуальных текстах

(что, однако, нуждается в специальном исследовании, не входящем в задачу данной работы) и напоминают собой обычай «обмена дарами», который прослежен у туземцев Америки, Австралии, Океании и характерные черты которого были выявлены у скандинавов раннего средневековья, у древних славян (в связи с теорией дара см. [28, с. 180–197; 76, с. 239–248 и сл.; 54, с. 50–78]; ср. здесь же литературу вопроса).

В связи с интерпретацией килама привлекает к себе внимание и название этого праздника (см. [290, с. 91–95]). Первоначальное значение логограммы KILAM — «рынок», «рыночная цена». Но, как показывают описания праздников, KILAM употребляется в нём в качестве равнозначного хеттскому *éhilammar* (от хет. *hila-* «двор») «привратное сооружение», «сторожка у ворот» (анализ многочисленных контекстов и историю вопроса см. [290, с. 71–91]). Тождество KILAM хет. *hilammar* следует из колофона таблички, содержащей описание праздника килам: «[(Когда царь)] в киламе (KILAM-ni) трижды садится... царь из *хиламы* (*hilamaz*) вниз»<sup>134</sup>. Здесь KILAM (в местном падеже) и *hilammar* (в отложительном падеже) указывают на одно и то же сооружение («сторожку») в воротах. Отождествление KILAM с исходным значением «рынок», «рыночная цена» и *éhilammar* «привратное сооружение» явилось следствием как фонетического сходства, так и главным образом того, что ворота (и соответственно специальное привратное сооружение) служили местом «рынка» (ср. [290, с. 95]; там же, с. 96–106, в связи с хет. *hilammar* см. иероглифическое лувийское \**hilana* и новоассирийское *bit hilani*; ср. ниже (гл. III, § 3) о связи с воротами места «царского суда» и типологические данные о тождестве «площади», «рынка» и «суда» [97, с. 102]).

---

<sup>134</sup> KUB XX, 4, VI, (3) [(ma-a-an LUGAL-uš)] KILAM-ni 3-šU e-ša (4) [...] LUGAL-uš hi-lam-na-az ka-at-ta. Тождество этих слов отмечено Г.Гютербоком (в КВо X) и ещё до него А.Гётце [161, с. 204, примеч. 1]. Ряд дополнительных аргументов к отождествлению KILAM и *hilammar* см. [290, с. 92 и сл.].

Таким образом, как описания килама, так и название этого праздника позволяют интерпретировать его как весенний ритуал «обмена» царя с подданными, служивший цели увеличения плодородия (к функции ритуалов обмена, обычно приурочиваемых к началу года, ср. [93, с. 34, 35, примеч. 50, 37]).

По своей форме объезд царём ворот, сочетавшийся с принесением даров царю и соответствующими ответными вознаграждениями, сходен с поездками царя по территории Хеттского царства, во время которых в пунктах маршрута производились обряды «большое собрание» (к сопоставлению этих ритуалов ср. «царь трижды садится в киламе» — КВо X, 31, III, 14–16; VI, 3–5; KUB XX, 4, VI, 3 и типологические данные о трёх церемониальных шагах царя в ритуале коронации, которая завершилась обходом «доменов» и получением присяги от вассалов [197, с. 71 и сл.]).

### **Х а с с у м а с**

В связи с описанными выше ритуалами несомненный интерес представляет ритуал под названием «праздник хассумас» (*ezenhassumas*), изданный в автографии Г.Гютербоком с соавторами в 1944 г. (ИВот I, 29; этот текст может быть датирован периодом среднешеттского царства — см. [200, с. 33–34]). В 1960 г. был обнаружен и небольшой дубликат к табличке — 141/s.

Г.Гютербок в своём сообщении на заседании американского Восточного общества дал краткий обзор хассумаса и изложил свою точку зрения относительно назначения этого ритуала (см. [188, с. 99–103]. К публикации Г.Гютербока приложена транслитерация ряда строк документа: Vs., 1–5, 18–38, 50, 53–54; Rs., 17–18, 33–43, 46–56; полное издание текста подготавливается Г.Хоффнером (ср. об этом: [200, с. 33–34]).

Как отмечено Г.Гютербоком, дошедший до нас текст хассумаса — первая табличка ритуала. В нём описана часть — четыре дня — несомненно более продолжительного праздника.

Хассумас, во всяком случае на протяжении четырёх дней, проходил в хеттской столице, так как в начале текста названа Хаттуса<sup>135</sup>. Здесь же, в начале текста, упомянут и хеттский царь<sup>136</sup>, которого, однако, мы более не встречаем в описании всех четырёх дней праздника.

Обряды четырёх дней хассумаса производились не хеттским царём, а царевичем, который, видимо, приехал на праздник из города под названием Минуция<sup>137</sup>, находившегося в Киццуватне.

Основное содержание ритуала составляет обход царевичем ряда ритуальных помещений, и в частности «дома повара», дома *арцана* (ср. о нём [203, с. 113–121]), храма богини Царицы, помещения для омовений<sup>138</sup>. Обход каждого помещения, в особенности дома повара, дома арцана, сочетался с «пиром». Как ни в одном другом хеттском ритуале, на всём протяжении хассумаса мы встречаемся с описаниями обильных ритуальных трапез (ср. [188, с. 99 и сл.]). Так, на второй день праздника царевич входил в дом повара и требовал принести туда еду<sup>139</sup>. Перед царевичем усаживались *двенадцать жрецов* (в том числе жрец бога Грозы, человек бога Грозы, жрец бога Зерна, жрец бога войны — Царя страны, жрец бога Телепину, жрец богини Трона (Халмасуитты), два жреца Цилипури, жрец бога Хасамили — IBoT I, 29 Vs., 19–22).

<sup>135</sup> IBoT I, 29, Vs., (2) [...uruḫa]ttuši A-NA [...] «[...в Ха]тту-се/Хаттусу на [...]».

<sup>136</sup> Там же, Vs., (4) [...N]INDA.KUR4.RA.ḪI.A LUGAL-uš p[ár(?)-(ši-ya)...] «[...толс]тые хлебцы царь р[аз(ламывает)?.]».

<sup>137</sup> uruMinuziya (IBoT I, 29, Vs., 6, 7, 9). Во всех других текстах название города встречается в форме Manuziya [245, с. 259–260; здесь же см. о локализации этого города в Киццуватне].

<sup>138</sup> É lúMUḪALDIM (там же, Vs., 18, 39, 54); éarzana (Vs., 29, 50; Rs., 29, 46); É dKataḫḫa (Vs., 35; Rs., 42); É.DU10.ÚS.SA (Rs., 24–27).

<sup>139</sup> Там же, Vs., (18) nu DUMU.LUGAL ku-wa-pí I-NA É lúMUḪALDIM a-da-an-na ú[-e-ik-zi nu-uš-ši pi-r]-a-an (19) 12 lúSANGA e-ša-an-da...

Строки, содержащие перечень этих жрецов, среди которых лишь один являлся жрецом хеттского божества (бога Зерна, имя которого является переводом имени хаттской богини), а все остальные — жрецы божеств хаттского происхождения, частично фрагментированы. Тем не менее и сохранившиеся списки показывают, что перед царевичем вместе с двенадцатью жрецами сидели, видимо, две другие группы людей, связанные с храмом, а именно: человек жезла, человек копья, кравчий, стольник и др. (ИВот I, 29, Vs., 22–23), а также кузнец божества, три человека храма, три человека плуга (плугаря) (там же, Vs., 24).

Прежде чем приступить к ритуальной трапезе в доме повара, царевич трижды пил — богиню Царицу, божество Солнца, божество защиты царя<sup>140</sup>. Затем он обходил по очереди всех божеств<sup>141</sup> и усаживался есть и кормить богов<sup>142</sup>.

Из дома повара царевич направлялся в арцану. Здесь с пятью тёплыми хлебцами, с десятью влажными (размягчёнными) и десятью сладкими хлебами, с семью хлебами *такарма*, одной мерой пива и одной мерой марнувы он обходил (делал круг) богиню Царицу, бога Грозы города Ци-планды, бога Грозы и божество Солнца<sup>143</sup>. Царевич трижды пил божество Солнца и вставал. Перед ним вновь ставили разную еду, пиво и марнуву (там же, Vs., 33–35).

<sup>140</sup> Там же, Vs., (27) 3-šU e-ku-zi dKa-taḥ-ḥa-an dUTU dLAMA.LUGAL...

<sup>141</sup> Там же, Vs., (28)... DINGIR.MEŠ-ma ḥu-u-ma-an-du-uš ir-ḥa-[iz-zi].

<sup>142</sup> Там же, Vs., (29) DUMU.LUGAL a-da-an-na e-ša na-aš-ta DINGIR.MEŠ aš-nu-zi... К переводу aššanu-, ašnu- в значении «снабжать, обеспечивать» ср. [188, с. 101]: «he (царевич. — B.A.) provides the gods (with offering)».

<sup>143</sup> Там же, Vs., (29)... DUMU.LUGAL ar-za-na [pár]-na pa-iz-zi (30) nu ḥa-ak-ki-ti-u-wa ḥal-zi-ya 5 NINDA a-a-an.ḪIA 10 NINDA LA-AB-GA 10 NINDA.KU7 (31) 7ninda-ta-kar-mu-uš 1 dugḥu-u-up-pár KAŠ 1 dugḥu-u-up-pár mar-nu-an DINGIR.MEŠ-ma QA-TAM-MA-pát (32) ir-ḥa-a-iz-zi dKa-taḥ-ḥa-an dIM uruZi-ip-pa-la-an-da dIM dUTU.

Затем царевич следовал в храм богини Царицы и требовал принести туда еду. Перед царевичем усаживались *две-надцать людей плуга* (плугарей), и царевич кормил божеств<sup>144</sup>. Второй день хассумаса завершился обрядом людей плуга. Они брали ярма, лежавшие перед божеством, запрягали ритуально чистых быков и гнали их к пару<sup>145</sup>.

На третий день вновь совершали обряд в доме повара, посвящая его богине Аринити. В дом повара приносили различные виды хлеба, крупу, напитки и клали их перед очагом. Перед очагом жертвовали богине Аринити одного быка и шесть овец. Животных резали, делили на части (печени, грудинки, плечевые части, головы, шкуры, ноги, ритуально чистое мясо)<sup>146</sup>. Некоторые части жертв, как, например, печени, жарили и преподносили всем богам. Царевич жертвовал марнуву и обходил с ней (делал круг) богиню Аринити и всех божеств<sup>147</sup>. Затем разрезали печени, разламывали тёплый и влажный (размягчённый) хлебцы

<sup>144</sup> Там же, Vs., (35)... ta-aš I-NA É dKa-taḥ-ḥa pa-iz-zi nu a-da-an-na ú-e-ik-zi (36) [nu]-uš-ši 12lú.mešAPIN.LAL pí-ra-an e-ša-an-ta-ri na-aš-ta DINGIR.MEŠ aš-nu-zi.

<sup>145</sup> Там же, Vs., (37) lú.mešAPIN.LAL gišŠUDUN.ḪI.A IŠ-TU PA-NI DINGIR-LIM kar-pa-an-zi nu 1 ḥa-ap-ki-ri GUD (38) šu-up-pí-aḥ-ḥa-an-da-an tu[-u-r]i-ya-an-zi nu [wa]-ar-ḥu-uš-šu-i pí-en-na-an-zi UD.2.KAM QA-TI. См. [188, с. 101–102].

<sup>146</sup> Там же, Vs., (39) I-NA UD.3.KAM [I]-NA É lúMUḪALDIM-pát dA-ri-ni-id-[d]u-un i-en-zi nu 2 NINDA.KUR<sub>4</sub>.RA.ḪI.A (40) ŠA 1/2 ŠA-A-TI 12 NINDA.KUR<sub>4</sub>.RA ŠA UP-NI 2?[...] me-ma-al 1 dugKU-KU-UB-BI (41) 1 dugKU-KU-UB mar-nu-an GUNNI pí-ra-an ti-an-zi 1 GUD 6 UDU.ḪI.A-ya na-aš-ta GUNNI (42) pí-ra-an dA-ri-ni-ti ši-pa-an-ti na-aš-[t]a ša-ra-a A-NA NINDA.KUR<sub>4</sub>.RA.ḪI.A ḥu-u-kán-zi (43) ŠA GUD UDU.ḪI.A-ya uzuNÍG.GIG.ḪI.A uzuGAB.ḪI.A [(uzuZAG.LU.ḪI.A)] SAG.DU.ḪI.A GİR.MEŠ-ya (44) KUŠ.-GUD KUŠ.UDU.ḪI.A šu-up-pa A-NA PA-NI NINDA.KUR<sub>4</sub>.RA[.ḪI.A]x ti-an-zi.

<sup>147</sup> Там же, Vs., (46) ]na-an EGIR-pa ḥu-u-ma-an-da-aš DINGIR.MEŠ-na-aš ti-an-z[i DUG?].[KAŠ mar-nu-an (47) š[i-pa-an]-ti nu dA-ri-ni-id-du-un ḥu-u-ma-an-du-uš-ša DINGIR.MEŠ-ša ir-ḥa-iz-zi.

и раздавали каждому участнику ритуала. Участники ритуала ели и пили (пиво)<sup>148</sup>.

Из дома повара царевич шёл в арчану и требовал принести еду. Сюда приносили пять тёплых хлебцев, десять влажных (размягчённых) и десять ячменных хлебов, двенадцать сладких хлебов, десять хлебов такарма, две горсти крупы, две меры молока, один хлеб в сосуде, сосуды с пивом и марнувой. Перед царевичем усаживались жрецы<sup>149</sup>. Здесь, однако, жрецы не совершали трапезы.

На ритуальную трапезу жрецов созывали в дом повара. Для жрецов и отдельно для царевича ставили столы. На каждый стол клали хлеб — видимо, доли жрецов и царевича<sup>150</sup>. Царевич же *двенадцать* раз пил божеств хаттского происхождения (имена некоторых сохранились в тексте)<sup>151</sup>.

Об установлении столов для участников ритуала говорится в начале оборотной стороны таблички описания хассумаса.

<sup>148</sup> Там же, Vs., (49) nu ḥu-u-ma-an-ti-ya pa-ra-a pí-an-zi na-at a-da-an-zi KAŠ-ya-kán a-ku-wa-an-z[i].

<sup>149</sup> Там же, Vs., (50) [nu] DUMU.LUGAL ar-za-na pá-r-na pa-iz-zi nu DUMU.LUGAL a-da-an-na ú-e-ik-zi (51) [n]u 5NINDA a-a-an 10 NINDA LA-AB-GA 10 NINDA.ŠE 12 NINDA.KU7 10ninda<sub>a</sub>ta-kar-mu-uš (52) 2 UP-NU AR-ZA-NU 2 wa-ak-šur GA 1NINDA A-NA UTÚL 1 DUG.KAŠ 1 DUG mar-nu-an (53) nu A-NA DUMU.LUGAL lu.mešSANGA ḥu-u-ma-an-te-eš pí-ra-an-še-it e-ša-an-da-ri.

<sup>150</sup> Там же, Vs., (54) a-da-an-na-ma I-NA É lúMUḤALDIM ḥal-zi-ya-at-ta-ri nu-uš-ša-an (55) ninda<sub>a</sub>ša-ra-am-na A-NA gišBANŠUR.ḪI.A lú.mešSANGA ti-an-zi 1 ninda<sub>a</sub>wa-gi-eš-šar (56) [A]-NA gišBANŠUR DUMU.LUGAL ti-ya-an-zi 1 ninda<sub>a</sub>wa-gi-eš-šar-ma pá-r-ši-ya-an-[zi] (57) [nu-uš]-ša-an A-NA gišBANŠUR lú<sub>a</sub>ta-zi-el-li 1 ninda<sub>a</sub>wa gišBANŠ[UR] (58) [lúSANG]A 1 ninda<sub>a</sub>wa gišBANŠUR salš<sub>i</sub>-wa-an-za-an-na 1 ninda<sub>a</sub>wa gišBANŠUR lú<sub>a</sub>ḥa-[mi-na-i].

<sup>151</sup> Там же, Vs., (62) [...]x 1 DUG.KAŠ 1 DUG mar-nu-an 12-ŠU e-ku-zi dKa-taḥ-[ḥa-an] (63) [dIM uruZi-i]p-pa-la-an-da dIš-ta-nu dTa-a-ru-un (64) [...]an-ti-el dKam-ma-ma-an dḪa-pa-an-ta-[li(-)...] (65) [dIM(?) U(?)]dWa<sub>a</sub>?- še?-zi?-li?-[in??] dKa-taḥ-[ḥa-an] (66) [...]ku-nu-il d<sub>x</sub>[...] (67) [...] ḥur.sagḪa-[ḥar-wa(-an)].

На эти столы клали по одному закусочному хлебу, а тридцать влажных (размягчённых), двенадцать других хлебов, пиво, марнуву распределяли среди всех участников ритуала<sup>152</sup>.

Во время этой церемонии у очага (= алтаря) ставили *жёрнов*, и царевич вместе со служителем *тацелли*, человеком внутреннего (сакрального) помещения, брадобреем и людьми — изготовителями кирпичей *мололи* зерно<sup>153</sup>. Затем служители брали ритуально чистое мясо, обходили очаг (= алтарь) и пели песнь, посвящённую богине Аринити<sup>154</sup>.

В дальнейшем жертвоприношения происходили во внутренней (сакральной) части помещения для омовений<sup>155</sup>, в доме арцана. Обрядом в доме арцана завершался третий день ритуала (там же, Rs., 28–32).

Четвёртый день хассумаса начинался утренней ритуальной трапезой (там же, Rs., 33–35). Затем (там же, Rs., 35–36) служитель тацелли нёс жертвы в хесту. Здесь он совершал обряд, посвящённый *двенадцати* божествам («и он

<sup>152</sup> Там же, Rs., (10) x x [...giš]BANŠUR.ĪIA ti-ya-an-zi 5 NINDA ninda<sub>wa</sub>-g[i-eš-šar...] (11) 1 ninda<sub>w</sub>[a]-gi-eš-šar I-NA gišBANŠUR DUMU.LUGAL 1 nindawa I-N[A...] (12) 1 ta-zi-el-li 1 ninda<sub>wa</sub> I-NA gišBANŠUR salši-wa-an-z[a-an-na...] (13) 1 ninda<sub>wa</sub> I-NA gišBANŠUR luŠĀ.TAM 30 NINDA LA-AB-KU 12 ninda<sub>ta</sub>(?)-[kar(?)-mu-uš] (14) 1 DUG.KAŠ 1 DUG mar-nu-an 1 NINDA (?).BABBAR(?)/UTÚL(?).BABBAR(?) nu ħu-u-ma-an-ti šar-ra-an-z[i] (15) ta a-ku-wa-an-na pí-an-zi nu DINGIR.MEŠ-uš nam-ma-pát 12 ninda<sub>x</sub>[...] (16) QA-TAM-MA-pát ta a-ap-pa-i gišBANŠUR.ĪIA ša-ra-a da-an[-zi].

<sup>153</sup> Там же, Rs., (17) nu dUTU dMe-iz-zu-ul-la a-ku-wa-an-zi 1 na4ARÀ-ma ħa-aš[-ši-I pí-ra]-an (18) ti-an-zi ta na4ARÀ DUMU.LUGAL 1 ta-zi-el-li-iš lúŠĀ[TAM] (19) lúŠU.I lú.mešSIG4-na-al-li-e-eš ma-al-la-an-zi PA-NI na4A[RA]x (20) dŠi-pu-ru-ú-na-i da-an-zi nu šu-up-pa ša-ra-a da-an-zi.

<sup>154</sup> Там же, Rs., (21) šu-up-pa kar-pa-an ħar-kán-zi na-aš-ta GUNNI ú-e-ħa-an-ta-ri (22) nu ki-iš-ša-an SĪR-RU a-la-a-i-ya dA-ri-ni-id-du a-la-a-i[-ya] (23) dA-ri-ni-id-du ta pa-ra-a pa-a-an-zi...

<sup>155</sup> Там же, Rs., (23)... nu-kán šu-up-pa (24) I-NA É.DU<sub>10</sub>.ÚS.SA É.ŠĀ-na an-da pí-e-da-an-zi...

сам двенадцать этих божеств двенадцать раз пьёт» — там же, Rs., 37).

В это время служители выводили наружу козла, осежевывали его и съедали. Затем они брали шкуру козла, раздевали слепца, били слепца и вели его в хесту. И здесь они устраивали ритуальную трапезу<sup>156</sup>.

В этой церемонии, видимо, принимал участие и царский сын<sup>157</sup>. Когда же завершалась трапеза в хесте, то он отправлялся в храм богини Царицы. Здесь царевич проводил обряд жертвоприношения<sup>158</sup>, а затем шёл в арчану. Царевич требовал принести сюда еду, и по его приказанию приносили три тёплых хлебца, десять влажных (размягчённых), десять ячменных, десять сладких хлебов, три горсти крупы, две меры молока, два сосуда пива. Перед царевичем усаживались двенадцать блудниц. И они ели и пили. Этой ночью они очищали царевича и затем укладывали его спать. При этом у его изголовья и у ног с одной и с другой стороны они клали по два толстых хлеба<sup>159</sup>. Затем они возливали вокруг него пиво, как бы про-

<sup>156</sup> Там же, Rs., (33) *I-NA UD.4.KAM wa-ga-an-na 3 NINDA a-a-an 10 NINDA LA-AB-KU 10 NINDA.ŠE 12 NINDA.KU7 (34) 10<sup>ninda</sup>ta-kar-mu-uš 2 UP-NU AR-ZA-NU 2 wa-ak-šur GA 1 NINDA UTÚL 1 DUG.KAŠ (35) [1] DUG mar-nu-an ta ta-zi-el-li-iš I-NA éhê-eš-ta-pa-iz-zi (36) [1]2? NINDA LA-AB-KU 4 NINDA.KU74 NINDA.KUR4.RA ŠA 1/2ŠA- A-TI 12 ninda<sup>ta</sup>-kar-mu-uš (37) nu ku-u-uš-pát 12 DINGIR.MEŠ 12-ŠU e-ku-zi MÁŠ.GAL-ma a-ra-aḥ-za pí-e-ḥu-da-an-zi (38) nu-kán MÁŠ.GAL-an ar-kán-zi na-an ar-ḥa a-da-an-zi (39) KUŠ MÁŠ.GAL-ma da-an-zi 1 LÚ.IGL.NU.GÁL-ma ni-ku-ma-an-da-ri-an-zi (40) na-an wa-al-ḥa-an-ni-an-zi éhê-eš-ta-pa pí-e-ḥu-da-an-zi (41) nu a-da-an-zi a-ku-wa-an-zi...*

<sup>157</sup> Ср. там же, Rs., (41) ...na-aš-ta DUMU.LUGAL pa-ra-a ú-iz-zi «Царевич выходит (из хесты?)».

<sup>158</sup> Там же, Rs., (42) nu EGIR-pa I-NA É dKa-taḥ-ḥa pa-iz-zi ta a-da-an-na (43) ú-e-ik-zi 5 nunda<sup>wa</sup>-gi-eš-šar ŠA gīšBANŠUR.ḪI.A 6 NINDA a-a-an (44) 30 NINDA LA-AB-KU 24NINDA.KU7 4 NINDA.KUR4.RA ŠA UP-NI 12 ninda<sup>ta</sup>-kar-mu-uš (45) 1/2 ŠA-A-TI AR-ZA-NU 1 DUG.KAŠ 1 DUG mar-nu-an ši-pa-an-za-ki-iz-zi-ma QA-TAM -MA-pát.

<sup>159</sup> Там же, Rs., (46) *I-NA éar-za-na pa-iz-zi nu a-pí-ya-ya a-da-an-na ú-e-ik-zi (47) 3 NINDA a-a-an 10 NINDA LA-AB-KU 10 NINDA.ŠE 10*

вода границу, «очерчивая» сакральную территорию. Этим действием завершался четвёртый день праздника<sup>160</sup>.

Завершающий обряд четвёртого дня праздника хассумас, по мнению Г.Гютербока, может служить ключом к объяснению природы этого ритуала и к происхождению его названия. Согласно Г.Гютербоку, в этом обряде блудницы осуществляли посвящение царевича в зрелый возраст [188, с. 101]. С таким значением обряда, по мнению этого автора, согласуется и название праздника *hassumas*, которое является родительным падежом герундива от глагола *has-* «родить, рождать» [188, с. 99] (ср. [203, с. 119]).

Г.Гютербок особо выделяет и некоторые другие обряды, совершавшиеся на празднике хассумас, — ритуальной пахоты, размола зерна, изгнания слепого, облачённого в шкуру козла, в хесту, и предполагает, что и они также связаны с инициацией царевича [188, с. 101–102].

Для выяснения значения хассумаса представляется целесообразным сопоставить обряды этого праздника, как и ритуал в целом, с описанными выше и другими, не исследуемыми специально в этой работе ритуалами, необходимо также сравнение с типологически сходными данными. Так, некоторые действия, совершавшиеся на празднике хассумас, в частности те, на которых основывал свою гипотезу Г.Гютербок, позволяют предположить, что хассумас — сезонный весенний праздник.

NINDA.KU7 3 *UP-NU AR-ZA-AN-NU* (48) 2? wa-ak-šur GA 2 dug<sub>h</sub>u-u-up-pár KAŠ nu-uš-ši 12 sal.mešKAR.KID (49) [pí-r]a-an e-ša-an-ta nu a-da-an-zi a-k[u-w]a-an-zi (50) [nu a-p]i-e-da-ni GE<sub>6</sub>-ti DUMU.-LUGAL *QA-TAM-MA* šu-up-pi-aḥ-ḥa-an-zi (51) [nam-ma]-an ša-aš-ša-nu-an-zi nu-uš-ši *IŠ-TU* SAG.DU-ŠU (52) [ki-e-iz-za 2 NINDA.KUR<sub>4</sub>.R]A ki-iz-zi-ya-aš-ši 2 NINDA.KUR<sub>4</sub>.RA ti-an-zi (53) [*IŠ-TU*] GÌR.MEŠ-ŠU-ya-aš-ši ki-e-iz-za 2 NINDA.KUR<sub>4</sub>.RA ki-e-iz[-zi-ya] (54) [2 NINDA.KUR<sub>4</sub>.RA] ti-an-zi...; реконструкции по [188, с. 103].

<sup>160</sup> Там же, Rs., (54)... nam-ma-aš-kán ši-eš-ša-ni-it (55) [a-ra-aḥ-za-a]n-da gul-ša-an-zi... Ср. [188, с. 101]: «and around him they make a drawing out of beer».

О связи праздника хассумас с весной может свидетельствовать обряд размола зерна, совершавшийся царевичем вместе с некоторыми служителями. Размол и растирание зерна, как уже отмечалось выше, совершали на хеттских весенних праздниках.

На весенний характер хассумаса может указывать обряд, совершавшийся с упряжкой быков, который, по всей видимости, символизировал собой ритуальную запашку. Обряды первой борозды осуществлялись в традициях многих народов мира и обычно были приурочены к весеннему сезону — времени начала полевых работ (ср., в частности, символическое вручение жрецам плуга с двенадцатью быками на ритуале раджасуя, восходящее к ритуалу пахоты [195, с. 3–4]).

Представляет интерес и то, что один из обрядов хассумаса осуществлялся в хесте. Точно так же проведение обрядов в хесте характерно для весеннего праздника антахшум, для праздника Нового года вуруллия. В связи с отражением в хассумасе культа предков (ср. также жертвоприношения у статуй умерших царей, которые совершались на антахшуме (см. [256, с. 110; 185, с. 67]) и других празднествах, и приношения царицы для богинь Солнца города Аринны — цариц, «ставших богинями» [231, с. 15–16]) возникает вопрос о символике обряда изгнания слепого в хесту.

Для объяснения символики этого обряда, видимо, существенно то, что в качестве своего рода «козла отпущения» выступал слепой. Как и в традициях некоторых народов мира, слепой в этом хеттском обряде, возможно, выступает как воплощение мрака — смерти (о роли слепоты в мифе и ритуале см. [65, с. 125–130]). Поскольку и на празднике антахшум мы встречались с обрядом принесения «Года» в хесту, который интерпретирован Г.Гютербоком [185, с. 67; ср. 175, с. 38] как ритуал символического захоронения Старого года, можно предположить, что слепой, облаченный в шкуру козла, символизирует смерть Старого года.

Не исключено, что этот обряд праздника хассумас типологически сходен с древнеримским обрядом *Мамуралии*.

Он заключался в том, что «из города изгоняли ударами палки человека, одетого в шкуры; имя его звучало как *Мамуриус Ветуриус* (Mamurius Veturius), и обычно оно интерпретируется как „старый Марс“. В Мамуралии явно символизировалось изгнание зимы и старого года» [67, с. 15] (ср. древнюю редуплицированную форму имени Марса, которая близка к славянскому наименованию соответствующего персонажа — Марена, связанного с зимой и смертью [65, с. 196 и сл., 215 и сл.]).

В ритуале хассумас можно выделить ещё два признака, которые позволяют прояснить назначение этого ритуала. Во-первых, привлекает к себе внимание то, что в ритуале особую роль играло число «двенадцать» (двенадцать богов, двенадцать жрецов, двенадцать людей плуга, двенадцать блудниц, двенадцать хлебов, которые, вероятно, находятся в тесной связи друг с другом). Здесь «двенадцать», в частности богов, употребляется как число частей целого — «все боги» (ср. также двенадцать богов в KUB XXXV, 145, I, 10 [244, с. 89]; ср. ниже, гл. II, о празднестве «всех богов» в мифах; ср. кормление «всех богов» и «ритуальных мест» водой, вином, пивом — KUB X, 91, II, 1; III, 4). «Двенадцать» как число частей целого может быть сопоставлено с приношениями тринадцати хлебов — *тринадцати* богам хаттского происхождения и двенадцати хлебов — *двенадцати* канесийским (= хетто-лувийским) богам в описании хеттского праздника месяца (СТН 591; KUB II, 13, I, 14, 28–39; III, 16–27; IV, 1–3). В этом описании двенадцать богов, видимо, представляют собой число частей целого — двенадцать месяцев года (к вероятному делению года в хеттской традиции на 12 месяцев ср. KUB XVII, 35, IV, 3 «Когда наступает двенадцатый месяц года»; KUB, 42, 100, III, 20 «...двенадцать полумер размолотого *тарсана* (злака) для двенадцати ежемесячных праздников»; разное число месяцев года — тринадцать, двенадцать — может быть объяснено тем, что  $13=12+1$ , в котором тринадцатый «экстра-элемент», видимо, представляет собой «новорождённый месяц», ср. здесь же — KUB II, 13, I, 15 — один жертвен-

ный хлеб под названием «луна» — 1 *ninda*<sub>armannis</sub>; не исключено, однако, что (разница в числе месяцев связана с различием месяцев лунного и солнечного календаря).

Двенадцать как число частей целого (пантеона, года) может быть связано и с представлениями о двенадцати частях человека и жертвенного животного в хетто-лувийских ритуалах (ср. выше, § 1; ср. о двенадцати частях тела в ритуале Туннави [173]; ср. здесь же [173, с. 41, примеч. 126] перечень этих частей: голова, горло, ухо, бедро (ляжка), палец, ноготь, ребро (бок), сексуальные части, нога, кость, сухожилие, кровь и др.).

Особая роль числа «двенадцать» в связи с целым (пантеоном, годом, телом человека и жертвенного животного) в ритуале хассумас и в других ритуалах (ср. также предписание («договор») для мешеди, согласно которому у внутренней стены дворца должны были нести стражу *двенадцать* мешеди (максимальное число телохранителей), — ИВоТ I, 36, I, 10–15), по-видимому, может быть сопоставлена со сходными индоевропейскими данными. В этой связи существенны древнеиндийские представления о годе как образе, состоящем из частей, о тождестве целого и частей года, Вселенной, мирового дерева и человека (жертвы) (см. [93, с. 24–33]; ср. здесь же (с. 18) о двенадцати этапах творения мира в иранской традиции и (с. 32, 42–43) о «двенадцати» как числе частей года и дерева в других индоевропейских традициях; ср. также двенадцать апостолов, двенадцать римских жрецов (инкарнация «года»), совершавших при Амбарвалиях, ежегодно в мае, обход пашен с животными [97, с. 97]; ср. обход полей у поляков (связанный с празднованием зелёных свентек) «королевой» в сопровождении от 6 до 12 маршалок и обряд, в котором участвовали маршал, двенадцать пастухов, двенадцать девушек с цветами, двенадцать пастушков и др. [67, с. 217]).

Возможное типологическое сходство данных из описаний хеттских ритуалов с представлениями, отражёнными, в частности, в древнеиндийских текстах, подтверждается

и восприятием царства как плоти в древней Индии и у хеттов (ср. выше, § 1), хеттскими воззрениями о трёхчастности царя, мирового дерева и дворца (ср. ниже, гл. II § 4), сопоставимыми с вышеупомянутыми древнеиндийскими.

Во-вторых, существенно то, что обряды четырёх дней хассумаса возглавлялись царевичем. Он, как показано выше, последовательно обходил следующие сакральные помещения: дом повара — дом арцана — храм богини Царицы (во второй день праздника); дом повара — дом арцана — дом повара — дом для омовений — дом арцана (в третий день); хеста — дом арцана (в четвёртый день). Обход этих помещений, во время которого он часто возвращался в исходные пункты, по-видимому, являлся «хождением по кругу». Это напоминает собой объезды царской четой хеттских городов на праздниках антахшум, нунтари-ясха (которые сочетались с обходом сакральных помещений и сакральных мест), объезд царской четой хранилищ на празднике килам. На сходство «пути» царевича с «хождением по кругу» указывает и то, что в сакральных помещениях, которые он посещал, царевич, подобно царю, обходил (совершал круговое хождение — *irhai*-) божеств.

В каждом сакральном помещении, которое обходил царевич, он совершал обряды жертвоприношений божествам, подобно тому как царь, следуя «по кругу», приносил жертвы богам. При этом исключительный интерес представляет собой то обстоятельство, что животные, различные продукты и напитки, которые мы называем жертвами, исходя из нашего современного восприятия, в ритуале хассумас именуется «едой», «завтраком» (букв. «есть», «завтракать»).

Так, когда царевич, совершая «хождение по кругу», входил в какое-либо сакральное помещение, он «требовал (желал) еду». Еда, которую приносили ему, одновременно служила и жертвой. Этой «едой (= жертвой)» кормили богов, её ели и пили царевич и все другие участники ритуала.

Совпадение «еды» и жертвы характерно не только для ритуала хассумас или других праздников, в которых при-

нимал участие царевич<sup>161</sup>, но и, вероятно, для всех хеттских праздников<sup>162</sup> (ср. о равенстве «еды» и «жертвы», этимологическом тождестве терминов, употреблявшихся для обозначения этих актов в некоторых других традициях: [74, с. 67, 75–76; 302, с. 423 и примеч. 1]).

Участие царевича в хеттских праздниках иногда, видимо, в качестве главы ритуала — традиция, которая отражена в текстах начиная с древнехеттского периода<sup>163</sup>. Она, возможно, унаследована от хаттов, так как описания некоторых ритуалов, в которых особую роль играл «сын» (см. [235, с. 187–216], вполне вероятно царевич, были переведены на хеттский с хаттского языка. Среди этих описаний встречаются тексты с типично древнехеттским дуктом (ср. KUB 43, 27, Vs., I, 9; Rs., 6 (DUMU-as), параллельный текстам, опубликованным ранее Э.Ларошем [235, с. 187–216]).

На празднике антахшум, когда царь и царица в Хаттусе совершали церемонии в храме божества Ханну, царевича отправляли в храм бога Грозы. Он проводил в этом святилище праздник хатаури (КВо X, 20, II, 40–43 и др.). Царевич возглавлял некоторые обряды и на празднике нунтари-ясха (КВо XIV, 76, I, 7; KUB IX, 16, I, 5). Он фигурирует в зимнем ритуале царя и царицы, посвящённом божеству Солнца (KUB II, 6, II, 4–5).

<sup>161</sup> См. KUB XXXIV, 115, Rs., 6, 14 (DUMU-aš akuanna uikzi «Сын(= царевич) просит пить»); ср. 12 (nu-šmaš akuanna pianzi «и им пить даю[т]»); ср. KUB XXXIV, 128, Vs.?, (13) [...]x DUMU.LUGAL waganna paī «(Помазанник бога Грозы) даёт еду царевичу».

<sup>162</sup> Ср. ритуалы «человека бога Грозы», в которых он «требуется есть», а затем кладёт еду и напитки на стол бога Грозы (КВо XVII, 78, II, 1–4; KUB VII, 13, Vs. 43–45); ср. šupri adanna как обозначение ритуально чистой еды, предназначавшейся для божества, в молитве Кантуцили (KUB XXX, 10, Vs., 13; см. [215, с. 193]). На тождество еды и жертвы указывает употребление слова *MELKĪT* (хет. ḫalkueššar) в хеттских ритуалах. Так, в ритуале людей города Лаллупия этим словом обозначались жертвы, которые распределяли среди участников ритуала (см. KUB XXXII, 123, II, 38–42).

<sup>163</sup> Ср. DUMU.LUGAL в тексте с типично древнехеттским дуктом (КВо XX, 11, II, 10).

В хеттских ритуалах царевич действовал подобно царю. Сидя или стоя он пил божеств. В обряде вместе с ним участвовали музыканты и певцы (KUB 44, 5, 6–12; LBoT II, 76, I, 2–9; KUB XXVIII, 103, VI?, 4–5). Царевич облачался в одеяние *seпахu*<sup>164</sup>, которое надевал на себя в некоторых ритуалах и хеттский царь.

Подобно царю, царевич осуществлял обход храмов и жертвовал богам растение антахшум, напиток<sup>165</sup>. Интересно также, что на хеттском празднике зимы он произносил, видимо по-хаттски, какой-то призыв (восклицание?)<sup>166</sup>. Во фрагменте описания другого хеттского ритуала (СТН 669) этот же призыв связан с царём<sup>167</sup> (ср. ещё ряд фрагментов описаний хеттских ритуалов — СТН 647, в которых фигурирует царевич; из-за фрагментированности этих табличек нет возможности установить, относятся ли они к описаниям царских праздников или ритуалов, возглавлявшихся самим царевичем).

Весенний характер ритуала хассумас, особая роль в нём символики, связанной с числом «двенадцать», а также функции царевича как главы этого ритуала позволяют сопоставить хассумас с древнеиндийским ритуалом раджасуя<sup>168</sup>.

<sup>164</sup> См. KUB XX, 80, III(?), (12–13) DUMU.LUGAL-kán URU-ri ša-ra-a ra-iz-zi ta-za túgši-pa-ḫi-in wa-aš-ši-ya-az-zi «Царевич идёт вверх в город и одевается в одеяние сепаху».

<sup>165</sup> См. описание весеннего ритуала KUB XX, 45. Ср. здесь же, IV (VI?), (28) nu mahḫan DUMU.LUGAL A-NA É.DINGIR.MEŠ AN.TAḫ.ŠUM [...]; (32) mahḫan-ma-aš-šan A-NA DINGIR.MEŠ pu-u-la-aš[...]. То, что здесь осуществлялся обход храмов и божеств, подчёркивается в IV(VI?), (31) ḫumanduš irḫan[zi]; (39) DINGIR.MEŠ irḫaizzi...

<sup>166</sup> KUB II, 6, II, (4–5) ta DUMU.LUGAL ú-i-el-la ú-i-el-la ḫal-za-a-i «И царевич восклицает „уелла, уелла!“».

<sup>167</sup> KUB X, 99, I, (24) úALAN.ZÚ A-NA NINDA.KUR<sub>4</sub>.RA 1-ŠU (25) me-ma-i ta-wa-li-ma 2-ŠU me-ma-a-[i] (26) LUGAL ú-e-il-la-la-i ú-e-el-la (27) nu ú-e-il-la-i lu-ú-i «Человек аланцу, (обращаясь) к толстому хлебу, один раз говорит, (обращаясь) же к (напитку) тавал, два раза говорит. Царь (восклицает) „уеллаи уелла!“». И (затем) „уеллаи лу!“».

<sup>168</sup> На разительное сходство праздника хассумас с древнеиндийским ритуалом раджасуя обратил моё внимание индолог В.Н.Романов. Пользуюсь случаем, чтобы выразить ему признательность за ценные советы.

В частности, в ритуале раджасуя (первоначально представлявшем собою ежегодный, по-видимому связанный с Новым годом, праздник объединения в одно целое и возрождения царя-космоса-года (см. [195, с. 7, 223 и др.]) разительное сходство с хассумасом обнаруживают церемонии, связанные с ратнинами (сановниками и членами царской семьи, являвшимися «членами» царства [195, с. 50–51]). Эти церемонии включали в себя посещение царём домов ратнинов. В течение нескольких дней царь поочередно *обходил* (следовал от одного к другому) *дома ратнинов* и совершал в них жертвоприношения (см. [197, с. 113–115; 283, с. 107 и сл.; 195, с. 52]).

Кроме того, согласно Дж.Хистерману [195, с. 49–62], совершали обряд в доме одного из ратнинов. Двенадцать (или одиннадцать) ратнинов усаживались вблизи места жертвоприношения полукругом с юга на север или с запада на восток, таким образом имитируя остановки Солнца на его пути в течение года или в течение ночи. Царь совершал обход ратнинов «подобно тому, как Солнце посещает части Вселенной, и вступал с ними в связь, подобную брачной» (ср. описание царя и его народа в текстах как супружеской пары или как быка и коров [195, с. 52]). Совершая круговое хождение между ратнинами, царь интегрировал в своей личности разобщённые «члены» царства и возрождался. Процесс этот имитировал течение года (двенадцать месяцев которого соответствовали двенадцати ратнинам), «космический процесс созревания и возрождения» (царя-космоса-года).

Близкое сходство церемоний, связанных с ратнинами на раджасуе, и обрядов царевича на хассумасе (ср. также названия праздников: *rajasuya* «порождение царя» — *raja* «царь» и корень *su* [195, с. 186] — и хет. *hassumas* от *has-* «рождать» и связанное с ним хет. *hassu-* «царь») позволяет интерпретировать хассумас как праздник «рождения» (или «открытия»; ср. этимологическое тождество хет. *has-* «рождать» и *has-/hes-* «открывать») Нового года, космоса и царя. Роль царевича как главы этого ритуала может быть объяснена тем, что он представлял в хассумасе царя. Царь воз-

рождался в своём сыне (ср. церемонию поездки на колеснице на празднике раджасуя, в которой царя заменял его действительный наследник [195, с. 131]; ср. в раджасуе ритуал мены имён жертвователя-царя и его наследника, в котором подчёркивается «идентичность отца со своим сыном, в котором он рождается» [195, с. 125 и сл., с. 137, 159]).

Вопрос о том, является ли ритуал хассумас собственно хеттским (индоевропейским) или хаттским, остаётся открытым. На хаттские истоки этого праздника (ср. [216, с. 435]) указывает то, что, за исключением хеттского бога Зерна, в нём фигурируют исключительно хаттские божества (ср. [200, с. 34]). По-хаттски исполняли в этом ритуале и песню, посвящённую богине Аринити. В случае заимствования этого ритуала из хаттской традиции название «хассумас» может быть переводом хаттского наименования праздника.

Таким образом, хассумас, в котором отсутствуют признаки, характерные для ритуалов «введения в зрелый возраст» (см. об этих признаках [142]; отсутствие этих признаков отмечено и Г.Гютербоком [188, с. 102]), не может считаться инициацией царевича (*puberty rite*). Хотя в нём и воспроизводится процесс смерть—возрождение (характерный и для ритуалов инициации), соотносённый с главным действующим лицом (центром ритуала) и тождественным ему космосом, годом, тем не менее хассумас ближе всего стоит к царским ритуалам посвящения (*consecration*), которые вместе с ритуалами инициации восходят, как считал А.Хокарт [197, с. 152–159], к одному и тому же источнику.

## **ГЛАВА II.**

### **НЕКОТОРЫЕ ХАРАКТЕРНЫЕ ПРИЗНАКИ СТРУКТУРЫ ХЕТТСКОГО ЦАРСКОГО ПРАЗДНИКА**

В описанных выше хеттских ритуалах прослеживаются некоторые постоянные, общие признаки, которые находятся друг с другом в тесной связи, образуя структуру царского праздника. Эта структура, вероятно, может быть общей схемой любого хеттского царского праздника (о существенном сходстве описаний хеттских праздников, позволяющем говорить о едином царском ритуале, ср. [174, с. 153; 175, с. 31]).

#### **§ 1. Начало праздника**

Хеттский царский праздник начинался в определённое время суток, по-видимому, до восхода солнца («когда утро наступит», «на рассвете»). Соотнесение начала ритуала с рассветом является общим признаком древнехеттских (ср. древнехеттский ритуал грозы; [247, с. 14]) и новохеттских праздников<sup>1</sup>. Поскольку иногда в многодневных ритуалах

---

<sup>1</sup> О совершении обряда перед восходом солнца как архаичной черте славянской традиции ср. [96, с. 125 и примеч. 25].

не указано, какой день ритуала описан, мы можем установить день, подсчитав число рассветов (что, однако, не всегда возможно, так как таблички часто фрагментированы). В ряде случаев указание на рассвет отсутствует. Обычно это бывает тогда, когда указан день праздника<sup>2</sup>.

С наступлением рассвета открывали халентуву (о ходе праздника см. [162, с. 166]). Халентува упоминается во множестве хеттских текстов как сооружение, в котором происходили важные ритуальные церемонии.

Если халентува — наименование дворца, как предположил Г. Гютербок [190, с. 305–314], то, судя по данным хеттских текстов, подобные дворцы имелись не только в верхней части столицы (совр. Бююккале)<sup>3</sup>, но и в Тахурпе, Анкуве, Хисасхапе и др. [см. 190, с. 311]. С халентувой, видимо, связаны два двора — внутренний и внешний. Внутренний двор был окружён стеной с большими (царскими) воротами и привратным сооружением. Одно из обозначений больших ворот халентувы — *каскастипа* — заимствовано из хаттского языка<sup>4</sup>. У этих ворот и на территории внутреннего двора несли стражу мешеди.

Второй, внешний двор, по-видимому, служил для коллективных ритуальных церемоний (наподобие «Зелёной лужайки» на Фиджи). Он также был окружён стеной, имевшей большие (царские) ворота с привратным соору-

---

<sup>2</sup> Ср. праздник месяца — KUB II, 13, I, (1–2) *I-NA UD.3.KAM man éhalentuwa ḥaššanzi* ... «Когда на третий день открывают халентуву...»

<sup>3</sup> К. Биттель [124, с. 70 и сл.] считает возможным отождествить халентуву хеттских текстов со строением, раскопанным в 80 м от ворот большого храма (строение В) в нижней части города Хаттусы. В предыдущей работе он идентифицировал халентуву с дворцовым комплексом на Бююккале [123, с. 65] (ср. [290, с. 84, примеч. 76]).

<sup>4</sup> О хаттском происхождении названия *каскастипа* писал Э. Ларош [238, с. 29]. Но он считал, что *каскастипа* — то же, что и *ḫilammaḡ* (ср. о нём выше, гл. I, § 2). К хаттскому «каскастипа», видимо, восходит и хеттское название ворот, встречающееся уже в древнехеттских текстах, — *aška*. Высказанное И. Зингер [290, с. 87, примеч. 89] мнение, что *aška* якобы не может быть названием ворот, явно ошибочно.

жением и боковые ворота (ср. о них ниже). У этих ворот несли стражу привратники.

В описаниях хеттских праздников обычно не называются служители, которые открывали халентуву, а просто говорится: «Когда халентуву открывают». В некоторых случаях, как, например, в древнехеттском ритуале грозы, халентува вообще не названа («Ко]гда рассвет наступит и [они открывают...]»; см. [247, с. 14]), хотя не вызывает сомнения то, что речь идёт об отворении именно этого дворца<sup>5</sup>.

После того как отворяли халентуву и служители облачались в праздничные одеяния, из халентувы появлялся царь. Складывается впечатление, что отворение халентувы на рассвете и появление из неё царя имитировали «открытие (рождение) дня» и появление Солнца (= царя) (ср. в этой связи выше открытие сосудов с зерном весной и запечатывание — осенью; ср. поездки царя и объезд земли богом Солнца).

Царь, иногда вместе с царицей, отправлялся в помещение для омовений (E.DU10.US.SA). Хеттское название этого помещения нам неизвестно, так как «дом для омовений» всегда пишется в виде логограммы. В связи с названием этого помещения представляет интерес описание ритуала килам, согласно которому царь наряжался в помещении под названием *туннакесна* (см. КВо X, 23, I, 6–8). Когда же он завершал облачение, то он выходил наружу — из «дома для омовений» (КВо X, 23, I, 18–19). Но в других хеттских текстах *туннакесна* выступает как название «внутреннего (сакрального) помещения» E.SA; ср. [152, с. 228; 190, с. 319]), что противоречит отождествлению *туннакесны* и «дома для омовений» (ср., однако, выше, КУВ X, 17, I, 16–18, согласно которому царь, подъезжая к тарну, восклицал «*туннакесна!*» и затем мылся).

Никаких подробностей обряда омовения в текстах праздников мы не встречаем. Можно лишь констатировать,

<sup>5</sup> Ср., например, КВо XX, 61, III, 5 (ma-a-na-ra ḫa-aš-ša-an-zi[...] «Когда открывают [...]»), где также не названа халентува.

что омовение и облачение в ритуальный наряд являлись обязательными элементами праздника.

Представление о праздничном одеянии<sup>6</sup> царя, царицы и других участников ритуала дают не только хеттские ритуальные тексты, но и иконографические памятники, служившие целям культа. Судя по иконографии, у хеттского царя, царицы, служителей ритуалов существовало несколько форм ритуального одеяния. Одна из них<sup>7</sup> представлена на рельефе ортостата городской стены в Аладжа-Хююке (см. рис. 3). На этом рельефе царь и царица переданы в момент жертвоприношений перед изображением быка, ритуального символа бога Грозы. На голове у царя небольшая круглая шапочка с околышем, отчётливо видна большая серьга (о ношении серёг в хеттской традиции см. [108, с. 78]; см. описания праздников в гл. I; ср. также ниже). На правителе длинная, до щиколоток, накидка. На левой руке выделяется рукав рубашки, надетой под накидкой. Из-под накидки видна обувь с характерным, загнутым вверх носком. В слегка опущенной правой руке царь держит спиралевидный на конце посох (хет. *giškalmus*, ср. ниже), а левая несколько согнута в локте и поднята вверх в ритуальном жесте.

Форма царского ритуального наряда, представленная на этом рельефе, в целом совпадает с формой костюма, в котором изображён правитель Тудхалия IV на наскальной галерее в святилище Язылыккая (см. рис. 4). Однако здесь царь держит посох в левой руке, а согнута в локте и поднята вверх правая (ср. этот характерный жест и у богов на рельефе из Гявуркале [110, с. 288, изображение № 120.2]). Жест царя на основе этнографического описания обычая приёма гостя, например у абхазов, видимо, можно интерпретировать

---

<sup>6</sup> У хеттов существовали, естественно, и такие формы одежды, как повседневное будничное платье, специальные одеяния для военных походов и т.п. Об одежде у хеттов см. [167, с. 48–62; 108, с. 78–81 и сл.].

<sup>7</sup> Данные хеттской иконографии и текстов о ритуальном облачении царя были проанализированы в [164, с. 176–185].



**Рис. 3. Рельеф ортостата  
городской стены Аладжа-Хююка.  
Царь и царица совершают жертвоприношения  
перед изображением быка.  
Базальт. XIV в. до н.э.**

как приветствие (приветствуя гостя, «абхазы делают характерный жест: правую руку сжимают в кулак и, сгибая её в локте, резким броском поднимают ее на высоту до уровня груди» [66, с. 422]).

На царице с рельефа в Аладжа-Хююке видна шаль, ниспадающая из-под головного убора на плечи. Головной убор различим плохо. Царица изображена в одеянии, напоминающем собой индийское сари; обувь идентична с царской. Возможно, что царица могла носить в ритуале наряд, подобный облачению, в котором встречаются в Язылык хеттские богини (см. рис. 5; ср. [227, с. 140 и сл.]). На голове богинь из Язылык высокая цилиндрической формы головной убор. Шаль, свисающая из-под головного убора, заткнута за пояс. Богини одеты в длинные платья с широким рукавом, стянутые в талии пояском; на ногах обувь с загнутым вверх носком. На юбках богинь в отличие от юбки царицы складки расположены вертикально, а не по диагонали.



**Рис. 4. Язылыккая. Наскальный рельеф.  
Царь Тудхалия IV в объятиях бога Шаррумы.  
XIV–XIII вв. до н.э.**

Следующей формой царского ритуального наряда, возможно хурритского происхождения, можно считать одеяния, в которые одет бог Шаррума на рельефе в Язылыккая (см. рис. 4). Этот вид ритуального облачения состоит из высокого конического головного убора<sup>8</sup> с околышем, рубашки

---

<sup>8</sup> На головных уборах божеств в Язылыккая часто встречаются рожки — знаки иерархии. Чем больше таких рожек, тем выше ранг божества [108, с. 79]. О ношении шапок с рогами в некоторых других традициях, и в том числе, возможно, в Китае, ср. [82, с. 109–110 и сл.]; ср. китайский головной убор пибянь, сшитый из клинообразных долек; «количество швов между долями этой шапки имело иерархическое значение...» [85, с. 55]; о головном уборе, одежде как об одном из элементов, в котором находило своё внешнее выражение «деление



**Рис. 5. Язылыкая. Деталь наскального рельефа. Встреча богов.  
XIV–XIII вв. до н.э.**

с длинным рукавом, вправленной в короткую юбку с широким поясом. В такую же короткую юбку с узорами и широким поясом одет бог (или царь) на рельефе, украшавшем «царские» ворота Богазкёя (см. рис. 6; ср., однако, мнение о том, что на рельефе изображена царица-воительница [157, с. 85–87]). Верхняя часть тела обнажена, а ноги, как и на рельефе с изображением бога Шаррумы, босые. Поскольку бог изображён с боевым топориком в правой руке<sup>9</sup>, в боевом шлеме с наушниками и длинным наза- тыльником, не исключено, что короткая юбка с высоким

---

чжоуского общества на иерархически соотнесённые социальные слои», см. [73, с. 199, 203]; ср. о знаковом характере костюма (национального костюма в Моравской Словакии) и его самых различных функциях [16, с. 299–366].

<sup>9</sup> Левая рука поднята в том же ритуальном жесте, что и на других хеттских иконографических памятниках.

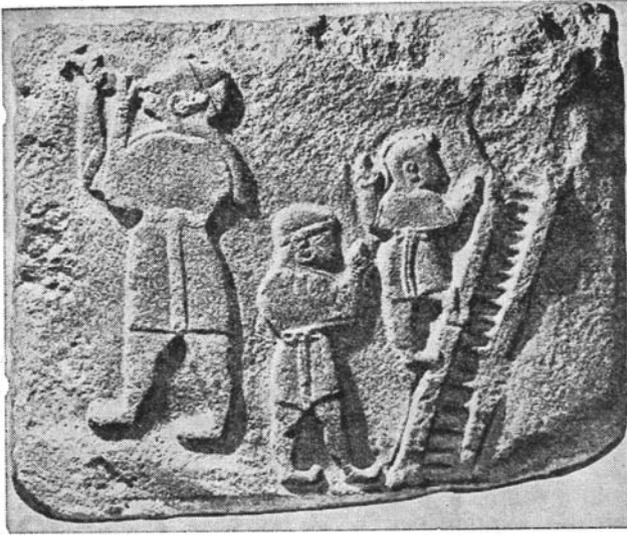
головным убором могла быть ритуальной формой одежды и она же в сочетании с боевым топором и шлемом служила царю в походах. По всей видимости, существовали и другие царские ритуальные одеяния.



**Рис. 6. Рельеф, изображающий царя (или бога),  
с «царских» ворот Богазкёя.  
XIV в. до н.э.**

На хеттских рельефах можно выделить, в частности, один тип одеяний служителей хеттских ритуалов.

Он представлен на рельефе ортостата из Аладжа-Хююка (см. рис. 7). Люди, изображённые в этой, несомненно, ритуальной сцене, одеты в длинные рубахи с широким рукавом, перехваченные поясом. На голове небольшие шапочки,



**Рис. 7.** Рельеф ортостата городской стены Аладжа-Хююка.  
Ритуальная сцена. XIV в. до н.э.

подобные царской, в ушах серьги, на ногах обувь с загнутым вверх носком. Одна из представленных на рельефе из Аладжа-Хююка фигурок изображает человека, восходящего по лестнице. Голова человека частично обрита, а волосы на темени собраны в довольно длинную косицу.

Существование у хеттов различных форм ритуального одеяния подтверждается и данными хеттских ритуальных текстов. В текстах в качестве элементов царского наряда встречаются обозначения нескольких видов головного убора, платья, а также кушак (пояс), обувь разнообразных расцветок, золотые или серебряные серьги<sup>10</sup>. Несколько

<sup>10</sup> Ср. обозначения царского одеяния: *túglupanni-* «шапка», «диадема»; *ḫaršanalli-* «венки»; *túgníG.LÁM.MEŠ* «(полный) торжественный наряд»; *TÚG.DINGIR-LIM* «божественная одежда»; *TÚG.GÚ.È.A* «рубашка (без воротника)»; *túgwarḫui-* «одеяние» (из плотной ткани, букв.

обозначений головного убора, платья встречаются и в связи с другими участниками ритуала<sup>11</sup>.

Сопоставляя наименование облачений хеттского царя и служителей ритуалов, можно отметить, что ряд форм хеттской ритуальной одежды или элементов костюма являются общими как для царя, царицы, так и для части служителей ритуалов<sup>12</sup>.

Однако некоторые формы одежды и отдельные элементы наряда были характерны лишь для царского костюма<sup>13</sup>. Это различие, вероятно, имело как символическое, так и иерархическое значение.

В частности, на символический характер костюма указывает существование у хеттов предписаний, касающихся ношения платья жрецами (KUB XIII, 4, III, 61–63; см. [296, с. 386; 297, с. 160; 141, с. 15]: «Вы, жрецы, вымойтесь и оденьтесь в (ритуально) чистые одежды, и ваш волос (?) и ногти пусть

«шероховатый, жёсткий, лохматый»); *túgdupli* «праздничный наряд» (он отождествляется с *túgnÍG.LÁM.MEŠ* [167, с. 51]); *túgše-paḫi(ya)* «одеяние» (название этого предмета одежды, судя по окончанию *-ḫi*, видимо, хурритское); *túgkušiši-* «длинная, до щиколоток, накидка», *išḫuzzi-* «пояс, кушак»; *kušE.SIR* «башмаки»; *ḪUB.BI.ḪI.A GUŠKIN/KÜ.BABBAR* «золотые/серебряные серьги». Анализ обозначений царского наряда см. [164, с. 176–185; 167, с. 48–62; 112, с. 164–175; 257, с. 124–125; 231, с. 30 и сл.].

<sup>11</sup> Головные уборы — *KI-LI-LU*, *túgBAR.SI*, *ḫaršanalli-*; платья — *túgnÍG.LÁM.MEŠ*, *kušnÍG.BÀR*, *túgšiknu-*, *TÚG.GÚ.È.A*. Головным убором в ритуале мог служить венок из зелёной листвы дерева (KUB XXXII, 123, II, 12). См. также *ḫilammili (wešš-)* (iBoT I, 36, I, 77; II, 49, 52–53, 57–58 [208, с. 182 и сл.]), что рассматривают как специфический способ ношения одежды. Ср. также перевод *ḫilammili* «zum Ausgehen» [141, с. 13]; см. в этой же работе анализ хеттского гл. *wešš-*, *waššiya-* «одеваться», «наряжаться».

<sup>12</sup> Ср. *ḫaršanalli-*, *TÚG.GÚ.È.A*, *túgnÍG.LÁM.MEŠ* и др. Ср. также *túgšepaḫi-* — одеяние, характерное для царя, в которое облачался и царевич (KUB XX, 80, III, 12–13; см. [192, с. 80]). Если хет. *aniyat-ta-* — это одеяние, а не знак власти (как считаем мы), то в него облачалась и «сестра бога» (= жрица); см. KUB XX, 17, V, 10–11.

<sup>13</sup> Ср., например, *túgkušiši-*, *TUG.DINGIR-LIM*, *giškargara* и т.п.

будут подрезаны!») и особых форм наказаний, выражавшихся в «раздевании» (служившего заменой смертной казни; см. [215, с. 186; 188–189]) или в «разувании» провинившегося (см. ИВот I, 36, I, 54; ср. «Анналы» Хаттусили I, в которых царь говорит о том, что после захвата города Хаххи он «развязал» пояса рабов, захваченных в плен; «развязывание» пояса указывает на «изменение правового положения зависимого человека» [58, с. 69, 268]). Ношение обуви, по-видимому, имело такой же знаковый характер, как и ношение головного убора в китайской традиции (снять головной убор значило, «отказаться от должности или прийти с повинной головой» [85, с. 37]).

Какой-то символический характер имел и следующий хеттский обряд, совершавшийся с венками<sup>14</sup>: «Сын дворца даёт... венки главному над сыновьями дворца. И их надевают на царя, царицу и на царских сыновей. Главный над сыновьями дворца надевает венки на сыновей дворца и мешеди»<sup>15</sup>.

Как показывают данные хеттских ритуалов, царь совершал ритуалы либо в одном и том же наряде, либо сменял одевания, либо дополнял новыми деталями. О смене царём ритуального одевания говорится в описании зимнего праздника, посвящённого божеству Солнца. Здесь, в начале ритуала, правитель одет в наряд, состоящий из платья, обуви белого цвета и серебряных серёг (KUB II, 6, III, 24–27). В храме же божества Солнца царь сменял одевания<sup>16</sup>: «В храме божества Солнца царь облачается в праздничный

<sup>14</sup> KUB II, 3, II, (45) DUMU É.GAL (46) a-nu-wa-aš ḫar-ša-na-al-li-iš (47) A-NA GAL DUMU.MEŠ É.GAL pa-a-i (48) na-at LUGAL-i SAL.LUGAL-ya ša-ra-a (49) A-NA DUMU.MEŠ LUGAL-ya-aš-šan (50) ši-ya-an-zi (51) GAL DUMU.MEŠ É.GAL-kán (52) A-NA DUMU.MEŠ É.GAL lú.meš ME-ŠE-DI (53) ḫar-ša-na-al-li ši-ya-iz-zi.

<sup>15</sup> Не исключено, что противопоставление *anuwaš ḫaršanalli* (венки для царя, царицы и царевичей) — *ḫaršanalli* (венки для сыновей дворца и мешеди) имеет иерархическое значение.

<sup>16</sup> KUB II, 6, IV, (3) LUGAL-uš-kán I-NA É dUTU (4) an-da túga-du-up-li (5) wa-aš-ši-e-iz-zi (6) nu-za iš-ḫu-uz-zi-in (7) SÍG BABBAR SÍG SA5 an-da (8) ta-lu-up-pa-an-da-an da-a-i. К чередованию /г/ в *taluppant-/taruppant-* ср. [269, с. 36].

наряд *адупли* и подпоясывается поясом, сплетённым из белой и красной шерсти».

В другом хеттском тексте говорится о переобувании царя во время ритуала<sup>17</sup>: «Два сына дворца, один [(мешеди перед царём)] бегут. Царь [...]. Обувь белого цвета развязывают [...], в обувь чёрного цвета он обувает[ся...]».

Указания на цвет царского ритуального наряда в текстах иногда отсутствуют. Так, в описании одного из обрядов антахшума сообщается, что царь облачался в длинную накидку, вдвевал в уши золотые серьги. О цвете же платья, обуви ничего не оказано<sup>18</sup>.

Согласно описаниям хеттских ритуалов, господствующий цвет царского ритуального облачения — белый. Так, в белом одеянии царь появлялся во время зимнего праздника<sup>19</sup>: «Если [...] праздник зим[ы...], халентуву [открывают] (и) надева[ют] одеяния. Царь и[дёт] в дом для омовен[ий], и торжественный наряд белого цвета<sup>20</sup> цар[ь] берёт».

Во время ритуала килам правитель облачался в рубашку белого цвета, поверх которой он надевал рубашку из более плотной ткани и одеяние *сехахи*. Обувь на нём была чёрного цвета (КВо X, 23, I, 9–21; текст ср. гл. I, примеч. 78): «(Затем царь) облачается в белую рубашку для улицы и в одеяние из грубой (ткани). (Он также надевает) именно то одеяние, которое (по-лувийски) они называют *сехахи*. Он берёт себе [золотые серьги] (и) [обувается [в чёрную обувь]]. (Затем)

<sup>17</sup> KUB XXXIV, 118 (CTH 670), (4)2 DUMU.MEŠ É.GAL 1 lú[(ME-ŠE-DI LUGAL-i pí-ra-an)] (5) ḥu-ya-an-te-eš LUGAL-uš [...] (6) kušE.SIR BABBAR la-an-zi [...] (7) kušE.SIR GE<sub>6</sub> šar-ku-iz-z[i...].

<sup>18</sup> IBoT I, 3, 1 (CTH 491), (5) [LUGAL-u]š I-NA É.DU<sub>10</sub>.ÚS.SA paizzi (6) [(nu-za LUGAL-uš)] túgkušiši ḤUB.BI.ḪI.A GUŠK[IN] (7) dai.

<sup>19</sup> KUB XX, 79 (CTH 597), (1) ma-a-an x[...] (2) ezenKU-UZ-Z[I...] (3) éḥa-li-en-tu-wa ḥa-[aš-ša-an-zi] (4) kušNÍG.BĀR-aš-ta uš-ši-ya-an[-zi] (5) LUGAL-uš I-NA É.DU<sub>10</sub>.ÚS.-[SA] pa[-iz-zi] (6) ta túgNÍG.LĀM.MEŠ BABBAR-TIM L[U GAL-uš] (7) da-a-i.

<sup>20</sup> «Торжественный наряд белого цвета» встречается и в 134/e, Rs., 9 (см. [192, с. 258].

царь выходит из дома для омовений и идёт в халентуву к (ритуальному) трону»<sup>21</sup>.

В ритуале нунтариясха царь одевался в торжественный наряд белого цвета, вдевал в уши серебряные серьги и обувался, по-видимому, в хаттскую обувь чёрного цвета<sup>22</sup>: «Открывают [ха]лен[т]уву (и) надевают [оде]яния. [Ца]рь идёт в дом для омовений и берёт [торжественный наряд белого цвета, серебряные серьги (и) в чёрную хаттскую (?) обувь обувается».

В этом описании особый интерес представляет то, что царь обувался в *хаттскую* обувь. О том, что эта обувь являлась одним из элементов царского ритуального наряда, свидетельствует ещё один хеттский ритуальный текст. Правда, в нём говорится об облачении не самого царя, а символизирующей его статуи<sup>23</sup>: «([...] Статуя царя, [которую...] [облачают] в цар[ский торжественный наряд]. (И) на [голову её возлагают] диадему, [и] к [ушам её подвешивают] серьги, (а) [ноги её обувают] в хаттск[ую] обувь».

Под «хаттской обувью», видимо, имеется в виду мягкая обувь — «чувяки» с загнутым носком, чаще всего встречающаяся на хеттских иконографических памятниках. Это

<sup>21</sup> Стк. 9–10 и 12–24 этого текста ср. в рецензии на КВо X [171, с. 29]. Согласно А.Гётце, *túgšeraḫinza* (стк. 12) стоит в лувийском винительном падеже множественного числа, а в стк. 9 следует читать *SU-QI* «street(-wear)». В статье другого автора [141, с. 22] в стк. 9 предложено чтение не *SU-QI* а *URUKI* «Stadt(-Hemd)».

<sup>22</sup> КВо XI, 43, I (СТН 482), (12)[(éha-l)]i-en-[t]u?-u-wa? ḫa-aš-ša-an-zi (13) [kušNÍG.B]ĀR-aš-ta uš-ši-ya-an-zi (14) [LUGAL-u]š I-NA É.DU<sub>10</sub>.ÚS.SA pa-iz-zi (15) [n]a?-[as?]-ta túg[NIG.L]ĀM.MEŠ BABBAR-TIM ḫUB.BI.MEŠ KÙ.BABBAR da-a-i (16) [kuš]E.SIR ḫa-at?-ti-li?-iš GE<sub>6</sub>-TIM šar-ku-uz-zi.

<sup>23</sup> КВо XV, 15, Rs.?, (x+3) [...š]A LUGAL ALAM x[...] (4) [...]x šA LUGAL-R[U-UT-TI túgNÍG.LÁM.MEŠ waššiyanzi] (5) [nu-šš]an túglupa[nnin A-NA SAG.DU-ŠU šiyanzi] (6) [nu-š]šan ḫU-UP-PÍ[.ḫI.A A-NA GEŠTU.ḫI.A-ŠU tianzi] (7) [kuš]E.SIR ḫat-tili[uš A-NA ĠIR.MEŠ-ŠU šarkuwanzi]; см. [231, с. 136].

предположение представляется вероятным потому, что такая обувь встречается в Анатолии уже с раннебронзового периода (см. [108, с. 81]; ср. [257, с. 124]).

Особый интерес представляет и то, что в некоторых хеттских ритуалах, например в ритуале, совершавшемся в городе Нерике, царь появлялся в «одежде божества»<sup>24</sup>: «Когда наступает рассвет, то в Нерике открывают (халенту). Царь надевает „одежду божества“, рубашку, праздничный наряд адупли и поясом [под]поясывается».

Облачение правителя в «одежду божества», по-видимому, объясняется тем, что царь «становился богом» не только после своей смерти, но и выступал в функции божества при жизни, в частности в ритуале (иначе [215, с. 199]).

Гипотеза о том, что хеттский царь выступал в функции божества в ритуалах (ср. также предположение [108, с. 74], что хеттский правитель Тудхалия IV ещё при жизни почитался как божество), по-видимому, может быть подтверждена ниже следующими свидетельствами. Согласно описанию ритуала KUB VII, 3, 13–16 (ср. ниже), к *giskargara* царя подвязывали шерстяной шнур. Как предположила Л.С.Баюн (мнение высказано мне в устной беседе), *kargara* может быть связано с индоевропейским названием «рога». Действительно, на наскальном рельефе из Фирактина, вблизи Кайсери, хеттский царь Хаттусили III носит остроконечную шапку с рогами, идентичную головному убору божества, которому царь приносил жертву (см. [108, с. 81]). Следовательно, царь выступал в функции божества в ритуалах и «божественную одежду» можно рассматривать как одну из важнейших форм хеттского царского ритуального наряда.

<sup>24</sup> Неопубликованный текст Во 2839 [192, с. 260 и сл.], (24) *ma-a-an lu-uk-kat-ta uruNe-ri-ik-ki* (25) *ḫa-aš-ša-an-zi LUGAL-uš-za* (26) *TÚG.DINGIR-LIM TÚG.-GÚ.È.A a-du-up-li-ta* (27) *[w]a-aš-ši-ya-zi iš-ḫu-uz-zi-na-za-kán* (28) *[i]š-ḫu-uz-zi-ya-iz-zi*. Об облачении в одежду божества говорится и в Во 3649, III, 1 [192, с. 80]. Сохранившиеся строки описания этого ритуала, однако, не позволяют установить, наряжался ли в эту одежду царь или царский сын. Ср. также упоминание «торжественного наряда божества» в другом хеттском ритуале (KUB XXXV, 135. Vs., 7).

В рассматриваемых текстах ничего, однако, не говорится о цвете ритуальных одеяний царицы.

Если белый цвет — господствующий цвет ритуальной одежды хеттского царя, то на жрецах и других служителях хеттских ритуалов встречаются самые разнообразные по цвету облачения. Так, например, в некоторых ритуалах говорится об одежде чёрного (ср. [173; 141, с. 19; 167, с. 51]) и белого цветов, причём в последнем случае белый цвет одежды сочетался с того же цвета головным убором<sup>25</sup>: «(Затем жрецы и жрицы — матери божеств моются), снимают с головы венки и повязывают головы белой лентой и одеваются в одежду белого цвета».

В одном древнехеттском ритуале (АВоТ 4 + I, 24; см. [252, с. 226; 246, с. 193; 141, с. 13]) говорится о ритуальной одежде алого (букв. «кровового» — *isharwanda*; ср. [167, с. 51]) цвета. В красное<sup>26</sup> и разноцветное платье служители облачались и в других ритуалах. В частности, в одежде красного цвета совершала ритуал жрица — «сестра бога»<sup>27</sup>: «И (жрица) одежды [*хасгала* красного цвета] надева[ет], и она [из внутреннего (сакрального) помещения] [(выходит)]».

В пёстрые одежды облачены в одном из хеттских ритуалов служители аланцу<sup>28</sup>: «Люди аланцу во[круг?..], в пёструю одежду они одевают[ся]. И они вокруг царя становятся и

<sup>25</sup> KUB IX, 15, III, (1)... *KI-LI-LU*-ma-aš-ma-aš-kán (2) *SAG.DU*-az ar-ḫa da-an-zi nu-uš-ma-aš *SAG.DU.MEŠ* (3) *IŠ-TU* túgBAR.SI BABBAR an-da iš-ḫi-ya-an-zi (4) *TÚG.ḪIA* BABBAR-ya-aš-ma-aš wa-aš-ši-ya-an-zi. Эти строки ритуала см. [138, с. 153; 167, с. 61; 141, с. 23]. Ср. белый цвет как отличительный признак жреческой касты в индийской и иранской традициях [17, с. 164 и сл.; 26, с. 6].

<sup>26</sup> Ср. также *túg*BAR.SI SA<sub>5</sub> «красная лента» (KUB XV, 35. I, 19).

<sup>27</sup> KUB XX, 17, V(+KUB XI, 32, V, 22), (12) nu-za *TÚG.ḪIA* [SA<sub>5</sub> ḫa-aš-ga-la] (13) wa-aš-ši-ya-[az-zi] (14) na-aš-kán [É.ŠÀ-na-za] (15) [(ú-iz-zi)]. Стк. 12–13 этого текста см. [141, с. 22].

<sup>28</sup> KUB XI, 29, II (дубликат КВо IV, 9, I, 46), (1) *lúmeš*ALAN.ZÚ ta-[...] (2) *TÚG.-DAR.A* wa-aš-ša-an ḫar-kán-z[i] (3) ta-at LUGAL-i ta-pu-uš-za (4) a-ra-an-da-ri (5) nu ki-iš-še-ru-uš ša-ra-a ḫar-[ká]n-zi (6) na-at-ša-an pí-e-di-iš-ši (7) ú-e-ḫa-an-da-ri pal-wí?- eš-kán-zi.

воз[де]вают руки. На месте своём (они) поворачиваются, прихлопывают».

Приведённые выше и другие известные описания хеттского ритуального платья не позволяют установить символику цветов. Но нет сомнений, что окраска хеттского ритуального платья носила символический характер. К этому выводу приводят нас данные хеттских текстов (ср. ниже, примечания), в которых прослеживаются противопоставления по цвету<sup>29</sup>, связь цветовых символов с частями света и т.п.

На символический характер цвета указывают и некоторые другие данные, в частности использование в ритуалах разукрашенного быка<sup>30</sup>, быков, наряженных в «голубую одежду»<sup>31</sup>, ягнёнка в «красных одеждах» (см. KBo V, 11, IV, 17; см. [292, с. 12; 141, с. 24]) и т.п.

Символический характер имели не только форма и цвет ритуального наряда, но и, по всей видимости, материал, из которого он был изготовлен. Так, в одном приведённом выше описании царского ритуального облачения говорится, что царь подпоясывался поясам, сплетённым из шерсти красного и белого цветов (KUB II, 6, III, 6–8). В другом хеттском ритуале к рожку головного убора царя привязывали шнур из красной и белой шерсти<sup>32</sup>: «И один шнур, из шерсти красной и белой сплетённый, к рожку (головного убора) царя<sup>33</sup> привязывают».

После облачения в ритуальные одеяния царь, обычно вместе с царицей, следовал в халентуву. Когда царская чета направлялась в халентуву или следовала из неё в храмы

<sup>29</sup> Ср. также новохеттский (лувийский) ритуал «людей города Лалуппия» (KUB VII, 29. Vs., 4–7, 23), в котором противопоставляются два одеяния красного и два — белого цвета; две пары обуви, из которых одна — красного цвета.

<sup>30</sup> GUD wašiyauwanzi (KUB XXXI, 76, II, 3).

<sup>31</sup> TÚG.ZA.GÌN (KUB X, 53, 2–3).

<sup>32</sup> KUB VII, 3, (13) nu-uš-ša-an 1 sīgšu-ú-i-il SA<sub>5</sub> (14) ḫar-ki-ya an-da ta-ru-up-pa-an (15) LUGAL-i SAG.DU-ŠU gīškar-ga-ra-i (16) an-da na-a-i.

<sup>33</sup> Букв. «к голове царя к gīškar-ga-ra».

божеств, царя и царицу обычно сопровождали три участника ритуала, которые бежали перед ними. В подавляющем большинстве описаний: антахшума, нунтариясхи, праздника месяца и др. царя сопровождали два сына дворца и один мешеди (ср. КВо IV, 9, I, 3–6; 33–36), в некоторых случаях — только два сына дворца. Они иногда несли с собой разные ритуальные символы. Так, в одном случае сын дворца, по-видимому тот, что бежал справа от царя, так как он назван первым по очерёдности (об иерархии признаков правый—левый см. ниже, гл. III, § 3), держал в руке копьё, а другой сын дворца, бежавший слева от царя, держал в руке железное копьё *мари*, калмус и другие предметы (*истухха, мукар* — КУВ II, 3, II, 3–8).

Царя и царицу могли сопровождать и другие участники ритуалов, а именно музыканты, певцы, хлопальщики, танцоры и т.п. Эти служители часто следовали вместе с царственной четой таким образом, что последние находились в центре ритуальной процессии. Так, на празднике антахшум, когда царь с царицей направлялись в храм бога Грозы, впереди них бежали два сына дворца и один мешеди. Перед царём и царицей и сзади них шли также люди аланцу, которые играли на различных музыкальных инструментах, кружились в танце, прихлопывали. Вместе с ними на другом музыкальном инструменте играли и приплясывали служители *цитти*. За процессией, ведя с собой жертвенных овец, следовали сыновья дворца и мешеди (КВо IV, 9, I, 33–50). Подобным образом царя и царицу, ехавших на повозках, сопровождали на празднике килам (КВо X, 24, IV, 15–18; текст см. в примеч. 94 к гл. 1): «Царь садится в повозку, а повозку царицы разворачивают перед воротами халентувы. И царица садится в повозку и едет вслед за царём. Перед царём (и царицей) и вслед (за ними) бегут жрецы и музыкантши — *аркамияла*. Они играют на музыкальных инструментах *аркамми, галгалтури*, но не поют». Здесь, как и в предшествующем описании, царь и царица находились в центре ритуальной процессии. В обоих случаях не исполняли никаких песен.

В сопровождении служителей царь (с царицей) направлялись к храму или халентуве. И когда они вступали в ворота, служители или старейшины приветствовали царя возгласом: «аха!» или поклоном (ср. описания праздника антахшум — KUB X, 17, I, 21–25; KUB X, 3, I, 11–12; предписания для мещеди — ИВоТ I, 36, III, 71–75; праздника, происходившего в «большом доме (= храме)», — E-TIM GAL — KBo XIX, 128, I, 6–10 [263, с. 2], согласно которым царя, вступавшего в ворота, приветствовал возгласом «аха!» человек (люди) аланцу или человек аланцу «говорил», а человек кита «восклидал»; ср. также описания празднества, видимо посвящённого богу Грозы города Ципланды, — KUB 41, 46, III, 10–12: «Старейшины (lu.messU.GI) города Ципланды становятся в воротах и кланяются царю»). Кроме того, согласно описанию обряда празднества антахшум, происходившего в храме бога войны — Царя страны, когда царь и царица вступали в ворота, танцор один раз кружился (видимо, вокруг царя и царицы — KBo IV, 9, II, 6–10; ср. об этой функции танцора KUB XXV, 18, II, 8; KBo X, 23, IV, 13–14).

Пройдя через ворота, царь (и царица) вступали во двор (ehila-). Здесь им подносили воду для омовения рук (kisras watar). Они ополаскивали руки. Затем им подавали нечто вроде полотенца, и царь с царицей вытирали руки. Совершив этот обязательный обряд перед жертвоприношением, царь и царица входили внутрь дворца и приступали к совершению основного обряда праздника.

## § 2. Основной обряд праздника — «большое собрание»

Согласно описаниям программ хеттских ритуалов, в особенности антахшума, нунтариясхи, наиболее часто на праздниках проводили обряд под названием «большое собра-

ние»<sup>34</sup>. Его совершали внутри городов (например, в Тахурпе, Катале, Мателле, Хаттусе и др.), обычно в халентуве, а иногда во дворце царицы (возможно, дворец царицы — это часть халентувы), внутри храмов (бога Грозы, божества Ханну) или перед ними (askaz «снаружи»; ср. ниже, примеч. 36). «Большое собрание» было одним из важнейших обрядов хеттского ритуала вступления царя и царицы на трон (см. примеч. 36).

Однако в текстах, содержащих описания ритуалов, нет точных указаний насчёт того, какой обряд являлся «большим собранием». Известное исключение, видимо, представляет собой текст, описывающий обряды царя и царицы на второй день праздника антахшум (KUB X, 3, I, 18–21): «Царь (в верхней части столицы) сходит с колесницы и идёт внутрь халентувы, (и) „большое“ созывается»<sup>35</sup>.

В этом тексте прилагательное «большой» является определением к опущенному в тексте слову «собрание». О том, что мы имеем дело с эллипсисом, свидетельствует и ряд других контекстов из описаний хеттских ритуалов (описание программы антахшума: «„большое“ не созывается...»; описание программы нунтарияси: «„большое“ созывает[ся]», ещё одного итинерарного ритуала: «Царь садится, „большое“ созывается, сидя бога [...]» и др.)<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> Ср. ašeššar (от гл. ašeš-/ašaš- «посадить», «заселять») как «богослужбное собрание», «богослужбная община», «население» [152, с. 36].

<sup>35</sup> Ср. также дубликат KUB XX, 69, (2) [...ša]l-li ḫal-zi-y[a]. О том, что в цитированном тексте речь идёт о верхней части (šara) Хаттусы, см. KUB X, 3, I, 11.

<sup>36</sup> KBo X, 20, I, (15) šal-li Ú-UL ḫal-zi-ya ...; KBo XIV, 76, I (6) ...nu EZEN-ŠU šal-li ḫal-zi-[ya]; 134/e, I, (1) LUGAL-uš e-ša šal-li ḫal-zi-ya TUŠ-aš d[...]; šalli ḫalziya в KBo X, 20, i, 15; 134/e, I, 1; KUB X, 3, I, 21 как эллипсис отмечены Ф.Хаасом [192, с. 258]. Ср. также KUB X, 99, II, (25) LUGAL-uš UŠ-KI-EN na-aš-kán IŠ-TU na4ZI.KIN dLA[MA] (26) [ša-r]a-a ú-iz-zi na-aš-kán an-da eḫa-li[-en-tu-u-wa] (27) [pa-iz-]zi nu a-aš-ga-az šal-li ḫal-zi-ya «Царь кланяется. И он от стелы божества за[щиты] идёт [вве]рх, и он [идёт] внутрь хален[тувы], и снаружи (вне халентувы) созывается „большое (собрание)“»; KBo XX, 87, I, (1) LUGAL-uš eša šalli ḫalziya

Следовательно, в выше приведённом тексте действительно речь идёт о созыве в халентуве «большого собрания». Соответственно строки, следующие за созывом собрания, правомерно считать описанием этого обряда.

Он начинался следующим образом<sup>37</sup>: «Царь и царица садятся (на ритуальный трон)<sup>38</sup>, Внутрь входит сын дворца, и он держит копьё, калмус и „ткань (копья)“<sup>39</sup>. Он отдаёт царю ткань, кладёт на трон калмус. Сын дворца держит копьё, и он уходит. И он встаёт перед „духом“ (зерна) *тарсан*<sup>39</sup> и вос-

---

GAL d[...] «Царь садится, „большое (собрание)“ созывается, (и) из сосуда бога [...]»; ритуал вступления царя и царицы на трон: KUB X, 45, Rs.r. Kol., (10) «И „большое (собрание)“ созывается на пятый (?) день»; (15) «... „большое (собрание)“ созывается» (см. [231, с. 46]. Ср. panku- как субстантивированное «целый, весь».

<sup>37</sup> KUB X, 3, I, (22) LUGAL-uš SAL.LUGAL-aš-ša e-ša-an-ta (23) DUMU É.GAL-kán an-da pa-iz-zi (24) nu gišŠUKUR giškal-mu-uš GAD-an-na (25) ḫar-zi nu GAD-an LUGAL-i pa-a-i (26) giškal-mu-uš-ma-aš-ša-an gišDAG-ti da-a-i (27) DUMU É.GAL-ma gišŠUKUR ḫar-zi (28) na-aš EGIR-pa pa-iz-zi (29) na-aš tar-ša-an-zi-<pi> pí-ra-an ti-ya-zi (30) nu ka-a-aš-mi-ša-a ḫal-za-a-i (31) 2 DUMU.MEŠ É.GAL A-NA LUGAL SAL.LUGAL (32) ME-E QA-TI IŠ-TU ḫu-u-up-pár GUŠKIN pi-e-da-an-zi. Ср. описание того же обряда в KUB X, 17, II (согласно которому сын дворца отдавал царю «ткань копья» и клал на трон калмус, копьё мари и ещё одно копьё): (9) LUGAL SAL.LUGAL gišDAG-ti a-ša-an-da (10) DUMU É.GAL-kán an-da pa-iz-zi (11) gišŠUKUR gišma-a-ri-in GAD-ya ḫar-zi (12) nu GAD LUGAL-i pa-a-i (13) giškal-mu-uš-ma-kán gišma-a-ri-in (14) gišŠUKUR-ya gišDAG-ti da-a-i (15) a-pa-a-aš-ša EGIR-pa pa-iz-zi (16) na-aš tar-ša-an-zi-pí pí-ra-an (17) ti-ya-zi nu-ka-a-aš-mi-iš-ša-a (18) ḫal-za-a-i.

<sup>38</sup> Ср. параллельный текст KUB XXV, 16, I, (6) LUGAL SAL.LUGAL gišDAG-ti e-ša an-ta «Царь и царица садятся на (ритуальный) трон»; ср. то же в KBo IV, 9, III, (26) LUGAL SAL.LUGAL gišDAG-ti a-ša-an-ta.

<sup>39</sup> В работе Г.Оттена [263, с. 24 и сл. (со ссылкой на мнение С.Альпа)] для taršanzipa предлагается значение «помост» (сцена). Предпочтительным является ранее предложенное значение «дух тарсана», «(определённое) место в храме» (см. [152, с. 216] с тем уточнением, что taršan- (в taršan- zipa-) — название какого-то злака.

кликает „*касмеса!*“. Два сына дворца приносят царю и царице воду в золотой чаше для ритуального (омовения)»<sup>40</sup>.

Подтверждение тому, что усаживание царя и царицы на ритуальный трон (обнаруживающее сходство с ритуалами восшествия царя и царицы на трон и с обрядом помещения останков царя и царицы на трон и «стул» в погребальном ритуале) и совершение других действий (ср. ниже) относятся к «большому собранию», содержится в одной табличке праздника нунтариясха. Согласно этой табличке, когда «большое собрание» подходило к концу, то сын дворца забирал с трона те же символы, которые он клал рядом с царём в начале «собрания» (например, в ритуале антахшум)<sup>41</sup>: «И затем сын дв[орца с трон]а забирает калмус и копье. И сын дворца даёт калму[с ца]рю, и „большое собрание“ [заканчивается]»<sup>42</sup>.

В обряде «большое собрание» после усаживания на троне царь с царицей совершали омовение рук (KUB X, 3, I, 26–27), вытирали руки так называемой тканью копья (ср. KBo IV, 9, IV, 4). Затем два сына дворца вносили какую-то ткань и ею покрывали колени царя и царицы (KUB X, 3, II, 4–5, 9–10).

Описание начала «большого собрания», а также последующих действий царя и царицы почти дословно совпадает

То, что *taršan-* — название злака, как будто следует из KUB 42, 100, I, 6; IV, 27, в которых вместе с другими жертвами упомянуты двенадцать, одиннадцать полумер — *PA* (сокращение от акк. *parisu*) *taršan ma-al-la-an* «размолотый тарсан».

<sup>40</sup> Ср. KUB X, 17, II, (19) DUMU.MEŠ É.GAL *A-NA* LUGAL SAL.LUGAL (20) *ME-E QA-TI IŠ-TU* ḫu-up-pár GUŠKIN (21) *ri-e-da-an-zi*.

<sup>41</sup> KUB XI, 34, VI, (35) *na-aš-ta* DUMU É.[GAL *gišDAG-a*]z *giškal-mu-uš* (36) *gišŠU-KUR-ya ar-ḥ[a da]-a-i* (37) *nu* DUMU É. GAL *giškal-mu-[uš LU]GAL-i pa-a-i* (38) *nu šal-li a-še-eš-šar [a-ap-pa-a-i]*. Реконструкции в тексте даны по С.Альпу [112, с. 167]. Судя по последующим строкам этого текста (стк. 39–41), обряд происходил не внутри халентувы, а, возможно, во дворе перед дворцом.

<sup>42</sup> Ср. также VBoT 95, I, 3 (обряд царя в Мателле, см. гл. I, примеч. 15) «„большое собрание“ заканчивается»; ср. EZEN *kar-*, EZEN *ya-* [246, с. 81, примеч. 8, 11].

с описаниями обрядов, совершавшихся в другие дни антахшума, например, в храме бога войны — Царя страны (КВо IV, 9), а также обрядов, имевших место на празднествах месяца, на празднике грозы, в «большом доме (= храме)» (см. [263, с. 2 и сл.] и др. Так, в древнехеттском ритуале грозы мы встречаемся с тем, что в начале обряда сыновья дворца (сын дворца царя и сын дворца царицы) подносили царю и царице, восседавшим на троне<sup>43</sup>, ткани для колен, а также подставку для ног (см. [247, с. 10–11]). Затем царь и царица начинали кормить, а также есть и пить божеств (см. [247, с. 12 и др.]).

Совпадение описаний обрядов, датируемых древнехеттским и новохеттским периодами, свидетельствует о том, что основной частью хеттского праздника являлся обряд «большое собрание» (ср. описание этого обряда на празднике килам, КВо X, 26). Этот обряд, сложившийся, вероятно, уже в дописьменный период, сохранялся до конца новохеттского периода.

В обряде «большое собрание» кроме признаков, отмеченных выше, можно выделить ряд других существенных черт. Так, каждая группа придворных, служителей, населения, принимавшая участие в обряде, занимала вокруг царя и царицы «свое место»<sup>44</sup>, т.е. располагалась в определённой последовательности, предписанной правилами обряда. Среди участников обряда встречаются царевичи, а также дочери царя<sup>45</sup>.

---

<sup>43</sup> Ряд строк древнехеттского ритуала грозы (см. КВо XVII, 74, I, (13) [LUG]AL-uš SAL.LUGAL-ša ḫal-ma-aš-šu-it-t [a-az pa-ra-]a ú-en-zi ...«[Цар]ь и царица с (трона) халмасу[итты с]ходят...»; (18) [ḫal-ma-aš-šu-i]t-ti pa-a-an-zi ta e-ša-an-da... «к трону [халмасу]итте они идут и садятся...» [247, с. 12]) определённо указывают, что во время обряда царь и царица восседали на троне. Ср. также КВо XIX, 128, I, (17) LUGAL-uš ešari... «Царь садится...» [263, с. 2].

<sup>44</sup> Ср. A-ŠAR-ŠU-NU appanzi (КВо IV, 9, V, 41, 45); peda-šmet ḫarkanzi/appanzi (см. [247, с. 10, 12, 36]).

<sup>45</sup> Ср. DUMU.MEŠ LUGAL (КВо IV, 9, V, 20); DUMU.MEŠ LUGAL DUMU.SAL.MEŠ LUGAL (см. [247, с. 10, 12]).

В обряде «большое собрание» постоянно упоминается очаг (= алтарь). По мере надобности очаг (= алтарь) то выставляли вперёд (быть может, ставили на середину)<sup>46</sup>, то убирали в сторону<sup>47</sup>; ему приносили жертвы (ср. КВо IV, 9, II, 47; III, 6 и др.); вокруг очага (= алтаря), и иногда вокруг огня выстраивались служители<sup>48</sup>.

Вместе с очагом (= алтарём) или огнём в обряде постоянно фигурируют ритуально чистые столы, на которые помещали жертвоприношения, посвящённые божествам (о ритуальных столах ср. ниже, гл. II, § 3).

Непрерывной частью обряда «большое собрание» являлось кормление «собрания». Так, в ритуале антахшум «собранию» раздавали напиток *марнуву*<sup>49</sup>: «Когда же делят на части сосуды (с марнувой), то главный мешеди объявляет царю марнуву: Марнува для „собрания“. И „собранию“ марнуву они ставят».

«Собранию» раздавали и другие напитки (*тавал*, *валхи*, вино), а также мясо<sup>50</sup>. Распределением напитков обычно ведали чашники<sup>51</sup>: «„Собрание“ [вс]таёт, и чаш[ни]ки дают пит[ь] собранию».

<sup>46</sup> Ср. *ḥaššan-kán piran danzi* (KUB X, 3, II, 12); *GUNNI-an-kán piran danzi* (KUB XXV, 16, I, 45–46).

<sup>47</sup> См. *ḥaššan EGIR-an arḥa dai* (КВо IV, 9, IV, 47).

<sup>48</sup> *ḥašši tapuša* (KUB II, 10, I, 17; KUB I, 17, II, 8; III, 33; KUB X, 3, II, 1); ср. контексты с *izi* «огонь/пламя» (KUB XXV, 1, II, 39; VI, 21).

<sup>49</sup> КВо IV, 9, VI (1–4) *GIM-an-ma UTÚL.ḪI.A takšan šarrattari nu GAL ME-ŠE-DI LUGAL-i marnuwan tarkummiyazi ašešni-wa marnuwan ta ašešni marnuwan tiyanzi*.

<sup>50</sup> См. описание праздника в Аринне (СТН 634), согласно которому «собранию» раздавали напиток тавал (KUB XX, 76, I, 16 и сл.; IBoT I, 14, 6 и сл.; см. [117, с. 26, примеч. 16]). Ср. распределение «собранию» какого-то напитка (КВо XVII, 88, II, 14), вина (KUB XXV, 17, VI, 3–7); вина и хлеба — старейшинам и горожанам (KUB XX, 78, III, 21–26); ср. также распределение еды (*NAPTANIM*) и мяса быка (*UZU GUD*) — КВо XXI, 78, II, 11–18, а также еды для жрецов и ремесленников (*lú.mešUMMIYANUTIM*) — КВо XI, 46, V, 13–18.

<sup>51</sup> KUB II, 10, V, (25) *a-še-eš-šar [ša-]ra-a ti-ya-zi* (26) *nu lú.mešZABA[R].DIB a-še-eš-ni* (27) *a-ku-wa-an-n[a] pí-an-zi*.

Возможно, что в этих текстах под «собранием» имеется в виду вся совокупность участников обряда, и в том числе жители города, жрецы, ремесленники, сыновья дворца, мешеди. Однако в описании праздника месяца мешеди и сыновья дворца перечислены отдельно от «собрания» — либо потому, что они не входили в число членов «собрания», либо ввиду того, что в этом описании ритуала выделено целое — «собрание» и его части — мешеди и сыновья дворца<sup>52</sup>: «И напиток валхи делят на части: всем сыновьям дворца (и) мешеди и всему „собранию“. И главный над мешеди говорит: „(Напиток) валхи раздаётся по кругу“».

Вероятно, тем же можно объяснить то, что в ритуале антахшум, а также на празднике месяца вместе фигурировали «собрание» и горожане (возможно, Хаттусы, так как этот обряд происходил в столице)<sup>53</sup>: «И люди жезла поубаждают подняться горожан и все „собрание“. (И) они становятся (у) огня».

Исключительный интерес представляет то обстоятельство, что в функции «собрания» в других хеттских текстах фигурирует *pankuš*. Как установлено, этим словом в некоторых древнехеттских текстах («Законодательстве Хаттусили I», «Указе Телепину») называлось собрание (высших сановников — родственников и свойственников царя, должностных лиц и воинов), в присутствии которого рассматривались политические и религиозные преступления (преступления против царя, посягательства царя на жизнь родственников или преступления против божества).

В политических документах более позднего периода «панкус» не встречается. Это объясняется отмиранием его функций, обусловленным социально-экономическим раз-

<sup>52</sup> KUB I, 17, III, (40) nu wa-al-ḫi A-NA DUMU.MEŠ É.GAL (41) ME-ŠE-DI.ḪI.A ḫu-u-ma-an-da-a-aš (42) a-še-eš-ni-ya ḫu-u-ma-an-ti (43) šar-ra-an-zi (44) nu GAL ME-ŠE-DI te-iz-zi (45) wa-al-ḫi ir-ḫa-a-an.

<sup>53</sup> KUB XXV, 1, VI, (18) nu LÚ.MEŠ gišPA lú.mešÚ-BA-RU-TIM (19) a-še-eš-šar-ra ḫu-u-ma-an (20) ša-ra-a ti-it-ta-nu-an-zi (21) IZI ar-ta-ri; см. [151, с. 296]; ср. KUB XX, I, II, 37–39 (в стк. 39 — arantari); ср. KUB II, 5, I, 7–9.

витиём хеттского общества, изменением характера власти [36, с. 15].

В ритуальных же текстах «панкус» продолжает встречаться и в поздний период. В них «панкусом» иногда называется юридическая инстанция, рассматривавшая провинности перед божеством. «Панкусом» именуется также совокупность участвующих (поющих или восклицающих) в ритуале<sup>54</sup>.

В ритуалах же, которые мы привлекаем для сопоставления с «собранием» (*asessar*) и которые возглавлялись жрицей «сестрой бога», «панкусом» называется совокупность людей, которых кормили в ритуале. К сожалению, описания этого кормления не дают возможности точно установить, входили ли в «панкус» все участники ритуала или только какая-то часть участников церемонии.

Но сам обряд кормления происходил так же, как и обряд, возглавлявшийся царём. Так, «сестра бога» во время обряда, видимо, восседала на троне. На это указывает тот факт, что она пила богов то сидя, то стоя (ср. аналогичные действия царя и царицы, когда они пили богов).

После того как «сестра бога» пила божеств, кравчий приносил и подавал ей хлеб. «Сестра бога» разламывала его и возвращала кравчему. Кравчий либо уносил хлеб, либо забирал себе одну половину хлеба, а другую отдавал другому служителю, например музыканту. Затем кормили членов «панкуса»: «панкусу в руку (есть) дают», «панкусу пить дают», «это (еду и питьё) панкусу они [распределяют]<sup>55</sup>. Описание этого кормления «панкуса» представлено

<sup>54</sup> Ср., в частности, ритуал лувийского происхождения — KUB XXV, 37 (CTH 771). В этом ритуале принимали участие царь, царица, а также *pankuš* — совокупность поющих людей (лувийцев) города Лаллупия. Интересным представляется в этом ритуале то, что в роли «запеваль» выступал *главный* над людьми города Лаллупия (*lúGAL-ŠU-NU*) — KUB XXV, 37, I, 1, 4, 11 и др.; ср. также «двое главных» в функции запевал в KUB XXV, 39, IV, 1, 3, 5, 7, 9, 11, 13, 15 и др.

<sup>55</sup> См. KBo XIX, 161, I, (6) *dLAMA dHa-pa-an-ta-li-ya TUŠ-aš e-ku-zi lúŠILA.ŠU. DUg-aš NINDA.KUR<sub>4</sub>.RA IM-ZU* (7) *a-aš-ka-az ú-da-i*

в тех же выражениях, что и кормление «собрания»<sup>56</sup>. Сходство подкрепляется и упоминанием огня в этом обряде (см. КВо XIX, 163, II, 38).

Совпадение обряда, в котором встречается «собрание», и обряда, в котором фигурирует «панкус», позволяет рассматривать вывод В.В.Иванова [36, с. 141] о том, что «употребление хеттского существительного „панкус“ в ритуальных текстах связано с древними религиозными празднествами, в которых принимала участие вся совокупность (pankus) членов рода (pankur)», как имеющий силу и для объяснения происхождения «собрания» (asessar). В связи с интерпретацией «собрания» как пережитка праздника рода обращает на себя внимание то, что в царских ритуалах обряд назывался «большим собранием», а в ритуалах, происходивших в отсутствие царя, например, с участием «сестры бога», — просто «собранием»<sup>57</sup>. «Большой» же в ряде словосочетаний в хеттских текстах имеет значение «царский»<sup>58</sup>: «большой дом» — дворец, «большое место» —

NIN.DINGIR-i pa-a-i NIN.DINGIR-aš pá-r-ši-ya (8) lúŠILA.ŠU.DUg-aš NINDA.KUR4.RA še-ir e-ip-zi na-aš-ta pa-ra-a pí-e-da-i pa-an-ga-u-i a-ku-<an>-na pí-an-z[i] (9) dZA.BA4.BA4 dTu-u-un-tur-mi-ša-an GUB-aš e-ku-zi lúŠILA.ŠU.DUg-aš (10) NINDA.KUR4.RA IM-ZU GAL a-aš-ka-az ú-da-i NIN.DINGIR-i pa-a-i NIN.DINGIR-aš (11) pá-r-ši-ya lúŠILA.ŠU.DUg-aš NINDA.KUR4.RA še-ir e-ip-zi nu-za 1/2 NINDA.KUR4.RA (12) lúŠILA.ŠU.DUg-aš da-a-i 1/2 NINDA.KUR4.RA-ma A-NA lúNAR pa-a-i (13) pa-an-ga-u-i ki-iš-ri pí-an-zi; ср. также pangau kišri pianzi — КВо XIX, 161, I, 19, 22; КВо XIX, 163, II, (40)...apē-ma pangau (41) [šar]ranzi; III, (25) pangau kiššari pianzi.

<sup>56</sup> Ср. KUB II, 10, V, 26–27 и КВо XIX, 161, I, 8; KUB I, 17, III, 42–43; КВо XIX, 163, II, 40–41.

<sup>57</sup> См. КВо X, 27, III, (32) ta I-NA É lú.mešha-a-pí[-aš] (33) IGI-zi UD.KAM-ti a-še-eš-ša[r] «В первый день в доме людей хапи — „собрание[e“]».

<sup>58</sup> См. šalli pir-/pam-, šalli pedan, šalli haššatar, šalli huššelli (o šalli в двух последних примерах в значении «царский» см. [179, с. 351, 353]). Возможно, что с этой особенностью употребления хет. šalli следует

царский трон, «большой род» — царский род, «большой котёл» — царское отхожее место и т.п. Поэтому не исключено, что обозначение «большое собрание» указывает на то, что это либо празднество с участием царя, либо даже первоначально празднество людей царского рода.

### § 3. Основные действия (функции) в обряде «большое собрание»

Обряд «большое собрание» состоял из ряда последовательных действий, которые находились в определённой связи друг с другом. Все эти функции, в частности такие, как «кланяться», «молиться», «сидеть/стоять», «пить/есть», «совершать жертвоприношение», «говорить/молить», «воскликать», «петь», «плясать», «хлопать (в ладоши)», «играть (на инструменте)», являлись элементами структуры обряда.

Число функций в различных ритуалах неодинаково. Однако общая последовательность функций, как правило, остаётся без изменений, что, по-видимому, указывает на существование иерархии функций. Описание этих действий представляется правомерным начать с рассмотрения таких контекстов, в которых встречается наибольшее (хотя и не всё возможное) число функций<sup>59</sup>: «[Ца]рь (и) царица стоя кланяются (и) поят бога Иццистану. На музыкальных инструментах Инанны, на аркамми, на галгалтури играют, человек аланцу говорит, хлопальщик хлопает, человек кита восклицает».

---

связать то, что сочетанием *šalli waštai* «большой грех (несчастье)» обозначалась в текстах погребального ритуала смерть царя, царицы или сына/дочери царя (тексты погребального ритуала см. [256]).

<sup>59</sup> KBo XI, 52, V, (17) [LUG]AL SAL.LUGAL GUB-aš kat-ta UŠ-KI-EN-NU (18) dIz-zi-iš-ta-nu a-ku-wa-an-zi (19) GIŠ dINANNA. GAL gīšar-kam-mi gal-gal-tu-u-ri (20) wa-al-ḥa-an-ni-ya-an-zi (21) lúALAN.ZÚ me-ma-i (22) lúpal-wa-tal-la-aš pal-wa-a-iz-zi (23) lúki-i-ta-aš ḥal-za-a-i.

В этом контексте предшествующим по отношению к другим функциям является действие «стоять». В других случаях вместо функции «стоять» употребляется функция «сидеть»<sup>60</sup>: «Царь (и) царица сидя пью[т] богиню Таурит. На музыкальном инструменте Инанны перебирают струны». Каково значение функции «стоять/сидеть», неясно<sup>61</sup>. Одно и то же божество в одних случаях пили стоя, в других — сидя, а в некоторых текстах вообще ничего не говорится о позе совершавшего обряд<sup>62</sup>.

В связи с функцией, следующей за «стоять/сидеть», царь встречается в следующем обряде<sup>63</sup>: «Царь идёт к каменной стеле бога Грозы (и) кланяется каменной стеле. Человек аланцу говорит, человек кита восклицает». Об осуществлении царём действия «кланяться» по отношению к божествам говорится и в описании другого обряда<sup>64</sup>: «Царь стоя кланяется богу Грозы и богу Уасеццили, (но) он стоя не кланяется богине Солнца и богине Мецулле». То, что здесь царь кланяется одним божествам и не совершает того же действия по отношению к другим богам, может быть сопоставлено с встречающимся в других ритуалах противопоставлением бога Грозы, с которым соотносился царь, и богини Солнца, с которой соотносилась царица (ср. ниже, гл. III). Запрет кланяться, но, по-видимому, обусловленный

<sup>60</sup> KUB X, 12, III, (7) LUGAL SAL.LUGAL TUŠ-aš (8) dTa-ú-ri-it a-ku-wa-an-z[i] (9) GIŠ dINANNA.GAL (10) ḥa-az-zi-ik-kán-zi. Царь и царица сидя пили это божество и согласно KUB X, 89, I, 11; KUB II, 5, I, 2 и др.

<sup>61</sup> Ср. попытку связать позу статуэток с характером действия: «стоячее положение — активное, представляющее действие или потенцию, а сидячее — пассивное» [5, с. 106 и др.].

<sup>62</sup> Ср. обряд для той же богини Таурит (KUB XI, 34, I. 1).

<sup>63</sup> KUB II, 3, II, (32) LUGAL-uš-ša-[a]n dU-aš na4ḥu-u-wa-ši-ya (33) an-da pa-iz-zi na4ḥu-u-wa-ši-ya (34) UŠ-KI-EN lúALAN.ZÚ me-ma-i (35) lúki-i-ta-aš ḥal-za-a-i.

<sup>64</sup> KBo XX, 33, Vs.ob.Rd., (2) LUGAL-uš GUB-aš UŠ-KI-EN dIM ù dWa-a-še-iz-zi-li (3) GUB-aš Ú-UL UŠ-KI-EN dUTU ù dMe-iz-zu-ul-la.

каким-то другим обстоятельством, встречается и в связи со жрецами<sup>65</sup>: «Жрец города Аринны (и) жрец города Ци-планды... становятся, но они даже не кланяются».

За функцией «кланяться» в последовательности ритуальных действий жертвователя в некоторых редких случаях следует действие «становиться на колени»<sup>66</sup>: «И затем царь идёт внутрь храма бога Грозы. И он кланяется перед божеством и становится на колени. И затем он (вновь) кланяется». Согласно описанию другого хеттского ритуала, функция «кланяться» перед божеством далеко не всегда могла сочетаться с действием «становиться на колени»<sup>67</sup>: «Царь идёт внутрь (и проходит) перед каменной стелой. Он дважды кланяется, но не становится на колени».

В подавляющем же большинстве новохеттских ритуалов за функцией «кланяться» следует функция «пить» (eku-/aku-). Относительно значения функции «пить» существуют различные точки зрения. Они обусловлены тем, что в контекстах ритуалов глагол «пить» сочетается: 1) с именем (обычно именем божества), стоящим в винительном падеже; 2) или с именем (обычно именем божества) в дательном падеже. Среди исследователей нет единой точки зрения о том, как следует интерпретировать эти сочетания.

Глагол «пить» с прямым объектом одни исследователи переводят «поить» (бога — tränken), другие — «пить» в значении «причащаться». Глагол с именем в косвенном падеже переводят: «для бога такого-то (= в честь бога) пить». Вы-

<sup>65</sup> KUB X, 1, I, (17) lúSANGA uruA-ri-in-na (18) lúSANGA uruZi-ip-pa-la-an-da-ya (19) ku-u-ru-da-u-wa-an-za (20) a-ra-an-ta im-ma (21) UŠ-KI-EN-NU-ma Ú-UL; cp. lúSANGA kurutauwanza — KUB 41, 30, III, 2 [210, с. 365].

<sup>66</sup> KUB X, 11, II, (15) na-aš-ta LUGAL-uš I-NA É dIM (16) an-da pa-iz-zi na-aš A-NA DINGIR-LIM (17) UŠ-KI-EN ta ḥa-a-li-ya (18) ta nam-ma UŠ-KI-EN. См. [246, с. 34].

<sup>67</sup> KUB XX, 99, II, (4) LUGAL-uš-kán<sup>na4</sup>ḥu-wa-ši-ya pí-ra-an an-da pa-iz-zi (5) na-aš 2-ŠU UŠ-KI-EN ḥa-a-li-ya-ri-ma-aš Ú-UL; cp. [246, с. 34–35].

сказывается также мнение, что в обоих случаях речь идёт всего лишь о совершении жертвенного возлияния божествам<sup>68</sup>.

Решение одного из кардинальных вопросов дискутируемой проблемы было намечено в статье Э.Форрера [146, с. 124–128], опубликованной 40 лет тому назад (на эту статью мне указал В.В.Иванов). Э.Форрер [146, с. 124–127] писал, что кульминационным пунктом всех хеттских ритуальных, праздников является сцена, во время которой наполняли вином или пивом *BIBRU* — сосуд из золота или серебра либо в форме целого животного, либо в форме определённой части животного (голова, шея быка, коровы, овцы, лошади, льва и т.п.), разламывали хлеб и пили божество. Сосуд в форме животного символизировал божество (и то же животное в более древний период являлось образом самого божества; ср. также [113, с. 532; см. здесь же, с. 532–540 и сл., о семи других типах сосудов, которые использовались как для возлияний божествам, так и для ритуального «питья»]). Соответственно вино и другие напитки служили «заменой» крови животного, а хлеб заменял жертвенное мясо.

Согласно традициям многих народов, выпить кровь волка значило приобрести силу этого зверя. Так и хеттский царь, царица, жрецы, выпивая вино или пиво из символического сосуда в форме животного, приобретали силы существа бога [146, с. 127]. В подтверждение идеи Э.Форрера можно указать на хеттские инвентарные тексты, согласно которым некоторые божества отождествлялись с сосудом. Так, сосуд в форме бычьей шеи представлял собой бога Грозы дома, сосуд в форме быка — бога Грозы города Лихцины, сосуд *вакиур* — бога Грозы военного лагеря и Мардука (см. [286, с. 285–286]).

Привлекает к себе внимание и обряд аналогического магического действия во второй хеттской клятве воинов: «[Зат]ем же он возливает вино и т[ак говорит]: „[Это-д]е не

---

<sup>68</sup> См. [286, с. 283–289]; здесь же дана литература вопроса.

в[ино], а это ваша кровь...“»<sup>69</sup>. Связь между вином и кровью в этом тексте сопоставлена [272, с. 74] с аналогичной связью между (красной) жидкостью (*tarlipa*) и кровью в древнехеттском ритуале для царя и царицы и с соответствующим местом в Новом Завете, в котором вино сравнивается с кровью. Эти отождествления, по мнению Н.Эттингера, могут быть связаны с причастием [272, с. 74–75].

Таким образом, Э.Форрер первым пришёл к верному выводу о том, что в хеттских ритуалах царь, царица, жрецы совершали причастие, и в целом правильно определил значение этого действия. Вывод Э.Форрера, видимо, имеет силу по отношению к тем контекстам, в которых глагол «пить» сочетался с именем божества — прямым объектом.

В то же время необходимо допустить, что в тех случаях, когда глагол «пить» сочетался с именем в дательном падеже, царь, царица не совершали причастия, а поили бога.

В связи с необходимостью различного толкования контекстов с глаголам «пить» возникает вопрос: какой перевод предпочтителен в тех случаях, когда имя божества встречается в тексте без каких-либо показателей граммем?

Вероятно, в таких случаях, когда за глаголом «пить» следует глагол *sipand-* «совершать жертвоприношение (жертвенный обряд)», мы имеем дело с причастием («пить» бога) и возлиянием богу. Соотношение между «пить» и «совершать жертвоприношение» в таком контексте, видимо, сопоставимо со связью др.-греч. *τινω* «пить» и *σπένδω* «совершать возлияние» (см. [129, с. 231–236]).

Если же в хеттском тексте вслед за глаголом «пить» не следует глагол «совершать жертвоприношение» (или «разламывать хлеб»), то не исключено, что в таком случае царь поил бога. Быть может, именно поэтому в некоторых контекстах, когда имя божества в дательном падеже сочетается с глаголом «пить», за ними не следует глагол «совершать жертвоприношение».

<sup>69</sup> KUB 43, 38, Rs., (13) [EGIR-a]n-da-ma-kán GEŠTIN ar-ḫa la-a-ḫu-i nu-kán an-da k[i-iš-ša-an me-ma-i] (14) [ki-i-w]a Ú-UL G[ĒŠTIN] šu-me-en-za-an-wa e-eš-ḫar...; см. [272, с. 20].

В некоторых обрядах, когда царь жертвовал не напиток, а ритуальный хлеб, место действия «совершать жертвенное возлияние» занимала функция «разламывать (хлеб)». Когда же совершалось и разламывание хлеба, и жертвенное возлияние, то действие «разламывать (хлеб)» обычно являлось предшествующим по отношению к другой функции<sup>70</sup>: «...Цар[ь] перед окном [кланяет]ся, разламывает толстый хлеб и кладёт (его перед) ок[но]м (и) совершает возлияние [вина]. Затем царь вновь к[(ла)]няется».

В хеттских ритуалах можно выделить ряд характерных признаков, касающихся способов жертвоприношений. Жертвоприношения обычно совершались в храме, халентуве, во внутреннем сакральном помещении.

Любопытно, что для одного из божеств хеттского пантеона, для богини Солнца, обряды совершались и на крыше храма. Об этом мы узнаём из одного хеттского текста (KUB X, 99, VI, 4–19), согласно которому царь поднимался на крышу храма божества Солнца (стк. 4–5) и совершал какой-то обряд с глиной.

С крыши (храма или дворца) обращался с молитвой к небесному божеству Солнца (<sup>d</sup>UTU SA-ME-E) и к своей госпоже — богине Солнца города Аринны хеттский царь Муваталли (KUB VI, 45, I, 9–10 (СТН 381); см. [192, с. 188, примеч. 3]). Когда царь отправлялся в поход, «певец» молился с крыши богине Солнца города Аринны (KUB XXX, 43, III, 11–14; см. СТН, с. 177–178). В других текстах описаны обряды царя, происходившие, видимо, на крыше халентувы (ср., например: «Царь кланяется и спускается с крыши вниз, и он идёт во внутреннее (сакральное) помещение. (Затем) царь выходит из него и вступает в халентуву»<sup>71</sup>; ср. упоминание крыш храмов и халентувы в ритуале

<sup>70</sup> См. древнехеттский ритуал грозы: KBo XVII, 74, I, (25) ...LUGAL[-u]š lut-tiyaš piran (26) [aruwaizzi] nindaḫaršin paršiya ta lu[tt]iyaš dai duḡišpantuzzi (27) [GEŠTIN-]x šipanti LUGAL-uš namma a[(r)]uwaizzi; см. [247, с. 12].

<sup>71</sup> Bo 2372, I, (11) LUGAL-uš UŠ-GI-EN na-aš-kán šu-uḫ-ḫa-az GAM ú-iz-zi (12) na-aš édu-un-na-ak-ki-eš-na pa-iz-zi (13) LUGAL-uš-kán É.ŠÀ-az ú-iz-zi ta-aš éḫa-li-in-tu-u-i (14) ti-ya-zi; см. [140, с. 189].

«мага» (luHAL) — KUB XXX, 34, IV, 2–4 (СТН 401) (см. [246, с. 29; 263, с. 20]; ср. фрагмент описания праздника — KBo XI, 32, 16–18; СТН 645,– в котором речь идёт об обряде царя на крыше халентувы).

Обряды на крыше храмов и халентувы могут быть сопоставлены с тем, как на празднике антахшум на крышу несли руно (см. [181, с. 81, примеч. 13] и как царь на этом празднестве (совершая, как и руно, поездку по хеттским городам) подымался на гору Пискурунува и совершал ритуал перед оленями (которые связаны с культом Солнца). Эти свидетельства напоминают собой восхождения царя на гору к божеству Солнца и к большой звезде (= «большому солнечному божеству»), описанные в двух древнехеттских текстах (АВоТ 4, II, 40 и сл. и KUB XXIX, 1; ср. ниже, гл. III, § 1), сопоставленных друг с другом Г.Оттенем [262, с. 238]. Восхождение царя на крышу храмов, халентувы, на горы в ритуалах, видимо, можно интерпретировать как подъём на небо для общения с божествами (сочетавшийся с обходом четырёх сторон света; ср. «восхождения» от четырёх кварталов пространства к пятой точке космоса — зениту, характерные для функций древнеиндийских царей [195, с. 103–104; 120 и др.]).

Жертвоприношения также совершались на открытой местности: в лесу (роще), у реки, на возвышенности (горе) и т.п. При совершении жертвоприношений в каком-либо сакральном помещении жертвы приносились не только божествам (или божеству), которым посвящался обряд, но и, как правило, ритуально значимым, часто обожествлённым объектам: трону, постаменту (на который устанавливалась статуя бога), очагу (= алтарю), окну, деревянному забору.

В соответствии с хеттской ритуальной практикой в жертву приносили преимущественно первинки (huelpi): первое зерно, первоиспечённый хлеб, перворождённого ягнёнка или другое животное. В некоторых ритуалах подчёркивается также, что в жертву приносили ритуально чистую овцу (т.е. ещё не покрытую) или ритуально чистого быка.

Чтобы класть жертвоприношения, часто устанавливали специальный стол или помост. На один и тот же стол могли складывать приношения для нескольких божеств. Так, например, на хеттском празднике месяца во внутреннем сакральном помещении, куда входил царь, загодя готовили стол с тринадцатью хлебцами и одним хлебом в виде луны, завернутым в ткань (KUB II, 13, I, 12–18). Подойдя к столу, царь начинал разламывать хлебцы, складывая одни половины на одной стороне стола, а другие — на противоположной (там же, I, 23–27).

В другом ритуале (ИВоТ II, 61, V, 1–9) царь разламывал восемнадцать хлебов, по-видимому, для восемнадцати божеств хеттского пантеона. В обоих ритуалах число жертвуемых хлебов соотнесено с числом божеств, которым посвящён ритуал.

В некоторых ритуалах для каждого божества устанавливался отдельный стол<sup>72</sup>: «[В]новь же стоя он пьёт бога грозы Хатти, [п]евец поёт, человек аланцу говорит, [один] толстый хлеб (царь) разламывает и кладёт его на стол бога Грозы. Вновь же сидя богиню Солнца города Аринны (и) богиню Мецуллу он пьёт. Певец поёт, человек аланцу говорит, один толстый хлеб (царь) разламывает и кладёт его на стол богини Солнца города Аринны». В этом же ритуале упомянуты жертвенные столы богини-защитницы Хатти и других божеств.

Ритуальные столы могли называться и именем жертвователя. Так, в ритуалах часто устанавливали стол царя и стол царицы (ср. ниже, гл. III). В одном ритуале говорится о восемнадцати ритуальных столах, которые устанавливали

<sup>72</sup> KUB XX, 2, III, (1) [E]GIR-ŠU-ma dU uruḪa-at-ti GUB-aš e-ku-zi (2) [lú]NAR SÌR-RU lúALAN.ZÚ me-mi-eš-ki-iz-zi (3) [1 NIND]A. KUR<sub>4</sub>.RA pá-r-ši-ya na-an-kán A-NA gišBANŠUR dU da-a-i (4) EGIR-ŠU-ma dUTU uruA-ri-in-na (5) dMe-iz-zu-ul-la-an TUŠ-aš e-ku-zi (6) lúNAR SÌR-RU lúALAN.ZÚ me-mi-eš-ki-iz-zi (7) 1 NINDA.KUR<sub>4</sub>.RA pá-r-ši-ya na-an-kán A-NA ŠA dUTU uruA-ri-in-na (8) gišBANŠUR-i da-a-i.

для божеств от имени царя, царицы, царевичей и знатных людей<sup>73</sup>.

Обращает на себя внимание в хеттских ритуалах разнообразие жертвоприношений. В частности, анализ наименований хлеба, проведённый Г.Хоффнером [202, с. 149–203; 209–210], показывает многообразие жертвенных хлебов. Известны хлебцы, называвшиеся «луна», «небо» (на последнем изображались солнце, луна и звёзды). Существовали антропоморфные и теоморфные хлебцы; зооморфные — в форме овцы, свиньи, быка и т.п.; хлебцы, похожие на какую-нибудь часть тела — зуб, язык, глаз. Использование хлебов в форме зооморфных оимволов — овцы, свиньи, быка — напоминает, в частности, употребление в восточнославянских обрядах коровая (символа, который заменял собой некогда основное жертвенное животное — корову; к символике коровая и коровайного обряда см. [65, с. 244–258]). Хлебцы различались по составу: дрожжевой хлеб, подслащённый хлеб, хлеб с сыром, хлеб из промытой муки, хлеб, в который залит жир, и т.п.; по величине и весу: большой и маленький, толстый, тонкий, длинный, хлеб весом в полмеры; хлеб мог быть тёплый, свежий, чёрный, белый, красный, мягкий и т.п.

Наряду с этими разнообразными хлебцами богов кормили крупой, фруктами. Среди жертвенных напитков часто встречаются пиво и вино (как молодое, ещё не перебродившее — GIBIL GESTIN (ср. KUB II, 13, IV, 9–11 [113, с. 540]), так и крепкое), напитки *тавал*, *валхи*, *марнува* (сорт пива, ср. [175, с. 32, примеч. 4]), молоко (в том числе так называемое крепкое молоко, быть может кумыс), мёд.

Жертвами служили бык и корова. Как правило, быка посвящали богу Грозы или какому-нибудь другому боже-ству мужского пола, а коров — богине Солнца города Аринны или какой-нибудь богине, что сопоставимо с ри-

<sup>73</sup> См. KUB X, 88, I, (5) gišBANŠUR.ḪI.A DINGIR.MEŠ-ya ti-an-zi  
(6) ŠA LUGAL SAL.LUGAL DUMU.MEŠ LUGAL lú.mešDUGUD(?)  
(7) 18 gišBANŠUR ti-an-zi.

туалами очищения, в которых в качестве очистительной жертвы мужчины служил бык, а женщины — корова. Известны, правда, случаи, когда быка приносили в жертву богине.

Часто приносили в жертву овец, баранов, ягнят, коз, козлов или козлят. В значительно более редких случаях жертвовали свиней и щенков. Судя по некоторым данным, видимо, могли иметь место и жертвоприношения коня.

В особых случаях, возможно, приносили в жертву и человека (военнопленного) (см. хеттские ритуалы, исследованные Г.Кюммелем [231, с. 150 и др.]). Одним из свидетельств существования этого обычая является хеттский ритуал для войска, потерпевшего поражение в сражении (KUB XVII, 28, IV, 45–56; ср. [231, с. 151]). Ритуал совершали на «той стороне реки», т.е., вероятно, на вражеской территории. Из боярышника сооружали нечто вроде ворот. На две половины разрезали человека, козла, щенка и поросянка и эти половины клали, видимо, с двух сторон от ворот. Затем по обе стороны от этих ворот возжигали костры. Хеттское войско проходило через ворота между кострами и направлялось к реке. Войдя в воду, воины обрызгивали друг друга водой.

Следы обычая принесения в жертву человека встречаются и в некоторых других ритуалах. Однако несомненно, что человеческие жертвоприношения совершались лишь в исключительных случаях.

Хотя в хеттских ритуалах мы сплошь и рядом сталкиваемся с перечнями жертвуемых животных, мы не можем достаточно надёжно определить их иерархию. Если в одних ритуалах за быком следуют овцы, козёл, то в других — во главе перечня может стоять козёл или овца и лишь потом бык. Тем не менее чаще всего жертвенные животные перечисляются в следующей последовательности: бык (корова), овца, козёл, а за ними свинья, собака (щенок). Перечень животных в ритуалах имеет иерархический характер. На это указывают данные хеттских ритуалов, согласно которым некоторым божествам можно было приносить в жертву

только определённых животных. Так, в одном из текстов речь идёт о запрете приносить в жертву культовому камню козу или козла (na4dahanga- — КВо II, 4, II, 11–12; см. [192, с. 91, 280]).

По-видимому, следы того же обычая могут быть отмечены и в нижеследующем описании жертвоприношения богине Солнца и богу Телепину, которые осуществлял «господин божества»<sup>74</sup>: «Он разламывает один толстый сладкий хлеб для богини Солнца (и) кладёт его на стол божества. И для богини Солнца он жертвует ма[рнуву, пиво, мёд], вино. Для бога Телепину [он разламывает] один толстый сладкий хлеб (и) кладёт (его) на стол божества. [Для бога Телепину] он жерт[вует] марнуву, пиво, мёд, вино. Одного козла и одну овцу отдельно друг от друга он [приносит в жертву] для богини Солнца и бога Телепину. [Для богини Солнца] он кладёт сырое [(ритуально чистое) мясо] овцы, лопатку, грудинку (и) ноги. Грудинку же козла, (а также) лопатку, голову и ног[и] он точно так же кладёт [для бога Теле]пину...»

В этом обряде различие жертвоприношений, посвящённых богине Солнца и богу Телепину, обнаруживается не только в том, что овца предназначалась богине, а козёл — богу, но и в том, что богине подносили наряду с некоторыми частями жертвы ритуально чистое сырое мясо овцы, в то время как богу Телепину — части жертвенного козла, но без

<sup>74</sup> VBoT 58, IV, (42) 1 NINDA.KUR4.RA KU7 A-NA dUTU pár-ši-ya I-NA BANŠUR dUTU da-a-i nu mar-[nu-an KAŠ LĀL] (43) GEŠTIN-an A-NA dUTU ši-pa-an-ti 1 NINDA.- KUR4.RA KU7 A-NA dTe-li-bi-nu [pár-ši-ya] (44) A-NA gĪŠBANŠUR dTe-li-bi-nu da-a-i mar-nu-an KAŠ LĀL GEŠTIN-an [A-NA dTe-li-bi-nu] (45) ši-[pa-an-ti] 1 MÁŠ.GAL 1 UDU A-NA dUTU dTe-li-bi-nu-ya ták-ša-an [ši-pa-an-ti] (46) [uzušu-up-p]a ħu-i-šu ŠA UDU uzuZAG.LU uzuGAB SAG.DU ĠĪR.MEŠ (47) [A-NA dUTU] da-a-i ŠA MÁŠ.GAL-ma uzuGAB uzuZAG.LU SAG.DU ĠĪ[R.MEŠ] (48) [A-NA dTe-l]i-bi-nu QA-TAM-MA da-a-i...; см. [239, с. 87]. В стк. 42 включён знак KU7, пропущенный в транслитерации Лароша.

ритуально чистого мяса. То, что при разделке жертвенного козла не выделяли ритуально чистого мяса, быть может, объясняется тем, что козёл в иерархии животных не считался так высоко, как овца.

Само название мяса (хет. *uzusuppa*), как показал К. Уоткинс [305, с. 333–342], является архаичным именем множественного числа среднего рода, образованным от хеттского прилагательного со значением «(ритуально) чистый». Название мяса имеет значение «(мясо), сохраняемое для сакрального употребления», т.е. табу. Оно предназначалось только божеству, и человеку употреблять это мясо было запрещено.

Кроме ритуально чистого мяса, грудинки, лопатки, головы, ног жертвенного животного особенно часто богам приносили в жертву печень и сердце. Частое упоминание при жертвоприношении печени и сердца (ср. НТ I, IV 14; КВо XI, 45, II, 25; KUB XXV, 14, I, 33–34; KUB XX, 59, IV, 6; KUB XX, 90, III, 5, 8, 10, 12; KUB X, 63, I, 23) создаёт впечатление, что именно они являлись самыми важными частями жертвы (ср. исключительную роль сердца и печени в традициях жертвоприношений у абхазов, некоторых народов Сибири и др.).

В описании ритуала хассумас говорится о принесении в жертву и шкуры животного (ИВоТ I, 29, Vs. 41–44; текст см. в примеч. 146 к гл. 1): «...Одного быка и шесть овец для богини Солнца города Аринны перед очагом (= алтарём) они приносят в жертву. И затем они режут (животных) над толстым хлебом и перед хлебом... они кладут печени, грудинки, [(лопатки)], головы, ноги быка и овец (и) ритуально чистое мясо, (а также) шкуры быка и овец (и) ритуально чистое мясо». Принесение в жертву животных над хлебом, по-видимому, производилось с той целью, чтобы кровь жертв пропитала хлеб, посвящённый божеству.

О том, как поступали с кровью животного (которая в целом играла незначительную роль в жертвоприношении (см. [175, с. 28 и сл.]), неоднократно говорится и в других ритуалах. Так, в одном ритуале хурритского происхождения

(KUB X, 63) царица жертвовала хурриткой богине Иштар одного ягнёнка и одну корову, а для божеств Нинатты и Кулитты — одну овцу<sup>75</sup>. Резал же эти жертвы жрец, поступая следующим образом<sup>76</sup>: «И он выпускает кровь овцы в сосуд и ставит его в землю перед божеством Умарапси. И затем он немного отрезает от сырой печени и сердца и берёт немного крови и ставит это возле бога Аапи. И затем бога Аапи он накрывает толстым хлебом. Овцу же уносят, и „господа божеств“ разделяют её». Умарапси и Аапи, упомянутые в описании этого обряда, хурритские божества; божество Аапи — деифицированная «жертвенная яма» [155, с. 181 и сл.].

В другом ритуале кровь жертвенного животного сливали не в сосуд, а прямо на землю<sup>77</sup>: «И когда он жертвует ягнёнка, (то) затем он режет его на берегу реки и выпускает кровь на землю. Ягнёнка же освежéвывают (и) затем полностью разделяют на части...» В данном контексте глагол *ark-*, следующий за глаголом с точно установленным значением «резать» и предшествующий глаголу «разделять», мы перевели как «свежевать». Это предположение, по-видимому, не противоречит мнению Пухвеля [280, с. 262–263], который на основании некоторых ритуальных контекстов, и в том числе приведённого нами выше, за-

<sup>75</sup> KUB X, 63, I, (15) *na-aš-ta SAL.LUGAL 1 SILÁ Û 1 GUD.ÁB A-NA dIŠTAR ši-pa-an-ti* (16) *1 UDU-ma-kán A-NA dNe-na-at-ta dKu-li-it-ta ši-pa-an-ti*.

<sup>76</sup> KUB X, 63, I, (21) *nu-kán e-eš-ḥar A-NA GAL kat-ta tar-na-i na-at tag-ni-i* (22) *A-NA PA-NI dU-ma-ra-ap-ši da-a-i nu-kán lúSANGA* (23) *A-NA uzuNÍG.GIG uzuŠÀ ḥu-u-i-šu nu te-pu ku-ir-zi* (24) *e-eš-ḥar-ra te-pu da-a-i na-at-kán dA-a-pi* (25) *kat-ta-an-da da-a-i* (26) *na-aš-ta dA-a-pi-in še-ir IŠ-TU NINDA.KUR4.RA iš-ta-a-pi* (27) *UDU-ma-kán pa-ra-a-pi-e-da-an-zi* (28) *na-an-kán lu.mešEN.DINGIR.MEŠ mar-kán-zi*.

<sup>77</sup> KBo XI, 17, II, (12) *nu-kán ma-aḥ-ḥa-an SILÁ BAL-an-ti* (13) *nam-ma-an-kán wa-ap-pu-i kat-ta* (14) *ḥa-at-ta-i nu e-eš-ḥar tag-ni-i* (15) *kat-ta tar-na-i SILÁ-ma-kán* (16) *ar-kán-zi nam-ma-kán SILÁ* (17) *ḥu-u-ma-an-da-an pít-tal-wa-an-da-an* (18) *mar-kán-zi...* Ср. в связи с этим текстом замечания Я.Пухвеля [280, с. 263].

ключил, что глагол *ark-* фиксировал какую-то промежуточную процедуру между «резать» и «разделявать», видимо «отделять». То, что «отделять» применительно к процессу разделки животного может значить «отделять шкуру от тела», «свежевать», по нашему мнению, косвенно подтверждается описанием одного обряда в ритуале хассумас. Согласно этому описанию (ср. гл. I, примеч. 156), после того как козла «отделяли», мясо его съедали, а в шкуру облачали слепого.

Описания некоторых хеттских ритуалов свидетельствуют о существовании ограничений, связанных с жертвоприношениями хлеба и напитков. Так, в обряде, посвящённом божеству Таурит, подчёркивается, что царь и царица пили это божество, затем музыканты играли на музыкальных инструментах, но при этом не пели и не разламывали хлеб (ИВоТ II, 74, Vs., 4–8; KUB II, 5, I, 2–5).

Другой характерный пример наложения запрета (табу), в частности на функцию совершать жертвоприношение, встречается в обрядах царя и царицы, посвящённых богу Грозы и богу Уасеццили. Так, в древнехеттском ритуале грозы царь и царица стоя или сидя кланялись божествам, пили их из ритуально чистого сосуда. Затем царь из этого сосуда совершал ритуальное возлияние в чашу, а царица этого же ритуального действия не совершала. По завершении обряда ритуального возлияния играла музыка и пели певцы<sup>78</sup>.

Аналогичный обряд, включающий царя и царицу, встречается и в новохеттских ритуалах. Причём в одних новохеттских ритуалах ритуальная песня, разламывание хлеба следовали за обрядом жертвоприношения<sup>79</sup>. В других же

<sup>78</sup> См. KBo XVII, 74, III, 11–14, 25–27, 32–34, 42–44, 47–49, 52–54 [247, с. 24, 28, 30]. Ср. также параллельный текст KUB XXXIV, 129, 2, 6–7, 12.

<sup>79</sup> См. KBo XI, 51, III, (11) [pár]-aš-na-u-wa-aš-kán ú-iz-zi LUGAL SAL.LUGAL GUB-aš dU dWa<sub>a</sub>-[š]e-iz-za-li-in (12) a-ku-wa-an-zi LUGAL-uš ħu-u-up-pa-ri ši-pa-an-ti (13) SAL.LUGAL-aš-ša na-at-ta ši-pa-an-ti GIŠ dINANNA.GAL lu.meš<sub>h</sub>al-li-ya-ri-eš (14) ŠIR-RU 1 NINDA.KUR<sub>4</sub>.RA 2 ninda<sub>mi</sub>-it-ga-i-mu-uš pá<sub>r</sub>-ši-ya.

новохеттских ритуалах царь и царица стоя пили бога Грозы и бога Уасеццили, играла музыка, пели певцы, человек аланцу говорил, человек кита восклицал, а хлопальщик хлопал. И только после этого царь совершал возлияние в чашу, а царица возлияния не совершала<sup>80</sup>.

Данный запрет сопоставим, в частности, с тем, что в некоторых ритуалах, когда царь стоя пил бога Грозы и бога Уасеццили, царица сидела<sup>81</sup> (ср. перечень ряда других запретов [155, с. 219–220]).

Согласно данным некоторых хеттских ритуалов, одной из возможных форм жертвоприношения являлось сожжение животного на костре. Краткое описание такого обряда встречается в двух хеттских ритуалах, посвящённых богу Грозы города Ципланды. В описании одного из этих ритуалов говорится<sup>82</sup>: «Перед божеством они держат зажжёнными факелы и сосуды. (И) к большим воротам вверх (во дворец) они везут божество. И „господин“ приносит в жертву богу Грозы города Ципланды племенного быка и одного барана, и их так, как принято в Хаттгусе, полностью сжига-

<sup>80</sup> См. KBo XXI, 94, III, (8) LUGAL SAL.LUGAL GUB-aš x[...] (9)dU dWa<sub>a</sub>-še-iz-zi-l[i-in(?)] (10) a-ku-wa-an-zi GIŠ d[<sub>i</sub>NANNA] (11) lú.meš<sub>ha</sub>-li-ya-ri-eš SÌR[-RU] (12) lúALAN.ZÚ me-ma-i (13) lúki-ta-aš <sub>hal</sub>-za-a-i (14) lúpal-wa-tal-la-aš pal-w[a-a-iz-zi] (15) LUGAL-uš <sub>hu</sub>-u-up-ri ši-pa-an-t[i] (16) SAL.LUGAL-ma Ú-UL. Ср. также KUB X, 25, I, (16) [(LUGAL SAL.LUGAL) dU dW]a<sub>a</sub>-še-iz-za-al-li-in (17) [a-ku]-wa-an-zi LUGAL-uš <sub>hu</sub>-up-pa-ri (18) [ši]-pa-an-ti SAL.LUGAL-aš-ša Ú-UL (19) [ši]-pa-an-ti.

<sup>81</sup> Ср. KUB XI, 18, IV, (15) [LUGAL-uš GUB-aš dU dWašez]zali (16) [aškaz ekuzi SAL.LUGAL-aš]-ma ešzi. К реконструкции этих строк ср. здесь же стк. 34–36; ср. в связи с позой жертвователя [263, с. 44].

<sup>82</sup> KUB XX, 96, IV, (1) giš<sub>zu</sub>-up-pa-ri.ḪI.A GAL.ḪI.A ši-ú-ni pí-ra-an (2) lu-uk-kán ḫar-kán-zi DINGIR-LUM-kán KÁ.GAL-na? (3) ša-ra-a a-ri ta-aš-ta BE-LU GUD.MAḪ (4) 1 UDU.ŠIR A-NA dU uruZi-pa-la-an-da (5) ši-pa-an-ti ta-aš uruḪa-at-tu-ša-aš (6) i-wa-ar ar-ḫa wa-ar-nu-wa-an-zi. Стк. 3–6 см. [231, с. 24]. Неопубликованные контексты, в которых встречается giš<sub>zuppari</sub>-, см. [264, с. 6–11].

ют». Как мы видим, в этом ритуале отмечено, что сожжение жертвы связывается с традицией Хаттусы, хеттской столицы. Поскольку описанный обряд сожжения не только был посвящён богу Грозы города Ципланды, но и, судя по данным другого параллельного текста<sup>83</sup>, видимо, проводился в самой Ципланде<sup>84</sup>, не исключено, что противопоставление Хаттусы Ципланде в том, что касается кремации, — это противопоставление хеттского обычая сожжения хаттской традиции жертвоприношения.

После совершения жертвоприношения обычно следовало действие «играть (на музыкальном инструменте)». Чаще всего в ритуалах играли на инструменте, обозначавшемся логограммой со значением «инструмент богини Инанны» (см. рис. 8). Существовали по крайней мере две разновидности такого инструмента — большой и маленький инструменты Инанны. Соответствующие этим инструментам названия — *хунцинара* и *иппицинара*, употреблявшиеся в хеттском языке, были заимствованы из хаттского языка (в хат. хунцинара и иппицинара, как предполагают, *хун-* «большой», *иппи-* «маленький», а *цинар-*, *цинир-* «музыка», «музыкальный инструмент»)<sup>85</sup>.

Вместе с хунцинара и иппицинара упоминается ещё одна группа музыкальных инструментов: *аркамми*, *галгалтури* (см. рис. 8), *хухупал* и некоторые другие. Тип этих двух групп инструментов, видимо, можно установить на основании уточнения специфики глаголов, обозначавших игру на этих инструментах. Известны два таких глагола<sup>86</sup>. Основное значение обоих глаголов — «бить, ударять», однако

<sup>83</sup> KUB 44, 33, I, (6) [...]x-ti-kán KÁ.GAL-aš an-da a-ri (7) [...]x ne-pí-ša-aš u?-wa-an-na-aš (8) [...]x-an uruḫa-at-tu-ša-aš i-wa-ar (9) [(ar-ḫa wa-a)]r-nu-wa-an-zi.

<sup>84</sup> См. KUB 44, 33, I, (10) gišK]Á.GAL uruZi-pa-la-an-da «в]орота города Ципланды».

<sup>85</sup> Ср. [213, с. 68; 216, с. 437, 452, 497]. Сопоставление gišḫunzinar(a)-c giššĀ.A.TAR [256, с. 140] сомнительно.

<sup>86</sup> ḫazzik(k)- — итератив от ḫattāi- (см. [152, с. 67] и walḫ- (идеогр. RA, GUL).



**Рис. 8. Рельеф из Зинджирли.  
Музыканты с лирами (арфами)  
(хат. хунцинара и иппицинара)  
и с бубнами (хет. галгалтури или аркамми)**

сочетается с хунцинара и иппицинара<sup>87</sup>, в ритуальных тек характер действия (манера «удара») при этом не один и тот же. Глагол, который в подавляющем большинстве случаев употребляется в значении «резать, отрезать» (например, резать животное — см. КВо XI, 17, II, 12–15). Другой глагол, связанный в большинстве контекстов с инструментами аркамми, галгалтури, хухупал<sup>88</sup>, употребляется для обозначения действия удара по чему-либо (например, забивать кольшки, гвозди).

Специфика употребления этих глаголов в хеттском языке, а также то, что они соотнесены с разными группами

<sup>87</sup> ḫazzik(k)-, ḫazzišk- см. в тексте с древнехеттским дуктом — КВо XX, 32, III, 11 «на музыкальных инструментах Инанны играют, на аркамми игра[ют]» (о дукте, древнехеттских и новохеттских дубликатах этого текста см. «Обзор» к КВо XX); ср. также КВо XX, 40, V, 10–11; КВо XI, 51, III, 7; КВо X, 25, I, 7–8; IBoT II, 74, Vs., 6.

<sup>88</sup> Ср., например, КВо XI, 28, II, (36) lú.mešUŠ.KU ŠÌR-RU arkammi (37) galgalturi walḫanneškanzi; КВо X, 24, IV, 16–17; KUB XX, 19, IV, 14 и др.

инструментов (хотя в некоторых редких случаях эти глаголы могут заменять друг друга)<sup>89</sup>, позволяет предположить, что хунцинара и иппицинара — это струнные, видимо арфообразные, инструменты. Другие же инструменты — аркамми, галгалтури, хухупал — ударные, возможно разновидности барабана (ср. точку зрения О.Гёрни [175, с. 34–35] о том, что хунцинара и иппицинара (и соответственно большой и маленький инструменты Инанны) — большая и маленькая «лиры» (со ссылкой на недоступную нам статью Э.Лароша), аркамми — «маленький барабан» или «бубен», галгалтури — «цимбалы» или «трещотки», а хухупал — «лютя»). Основа хеттского названия инструмента — galgal-turi (к суффиксу -turi ср. uk-turi «место сожжения трупов») — этимологически отождествляется В.В.Ивановым с общеславянским \*golgol- (образование с удвоением). «Данное соответствие представляет собой интерес потому, что и для о.-слав. \*tortor-iti обнаруживается соответствие в анатолийском: хет. tar- „говорить“...» [60, с. 9] (к \*golgol- ср. название инструмента — др.-инд. gagara-, см. [105, с. 205]).

На струнных инструментах богини Инанны — хунцинара и иппицинара — в хеттских ритуалах обычно играли служители, носившие титул «музыкант», «певец»<sup>90</sup>. Такие служители, по-видимому, входили в персонал хеттских храмов<sup>91</sup>. Со струнными и ударными инструментами в ритуалах встречаются также другие служители, и в том числе люди *халлияра*, люди аланцу, жрецы бога Цилипури и др. В хеттских ритуалах на ударных инструментах играли и музы-

<sup>89</sup> См. КВо XX, 61, III, (47)... lú.mešUŠ.KU (48) ŠIR-RU gišar-ka-mi gal-gal-tu-u-r[i] (49) ḫa-az-zi-iš-kán-zi; ср. KUB XX, 16, I, 10–11; КВо XX, 81, V, (18)... GIŠ dINANNA.-GAL wa-al-ḫa-[(an-zi)].

<sup>90</sup> Ср., например КВо XX, 1, II(?), (8)3 lú.mešNAR GIŠ dINANNA.ḫIA GAL; KUB XXX, 24, (9) lúNAR gišḫunzinarit ŠIR-RU и др. О титуле и функциях lúNAR см. [111, с. 52–60]. По мнению С.Альпа [111, с. 52 и сл.], титул «музыканта»/«певца» должен оканчиваться на суф. -(a)talla-или -ala-.

<sup>91</sup> См. [111, с. 54]; ср. VAT 7698 I, (17) lúNAR ŠA É dLAMA «музыкант храма богини-защитницы» [263, с. 42].

кантши *аркамияла*, титул которых образован от названия инструмента (аркамми)<sup>92</sup>.

Практически ни один хеттский праздник не обходился без музыкального сопровождения. Музыка играла и на погребальном ритуале. Но особенно часто музыка звучала при совершении царём и царицей обрядов жертвоприношений. В некоторых случаях оговаривалось, что в какой-то момент ритуала музыканты должны были сделать паузу<sup>93</sup>.

В сопровождении музыки или после того как она смолкала осуществляли свои функции исполнители песен. Особенно часто исполняли песни в ритуалах люди *халлияра*<sup>94</sup>, люди *сахтарили* и некоторые другие служители<sup>95</sup>, а также лица, носившие титулы «певец» или «певица»<sup>96</sup>.

Исполнение песен чаще всего было хоровым. На это указывает то обстоятельство, что обозначения исполнителей песен обычно встречаются во множественном числе. Характерный пример хорового пения может быть отмечен и в ритуале людей города Тухумияры<sup>97</sup> (в котором принимал

<sup>92</sup> sal.mešarkammiyaleš — KBo X, 24, IV, 13.

<sup>93</sup> Ср., например, KUB XII, 8, II, (20) LUGAL-uš TUŠ-aš dZA.BA4. BA4 e-ku-zi (21 ) nu GIŠ dINANNA.ḪI.A ka-ri-nu-wa-an-zi «Царь сидя пьёт бога Грозы, и инструменты Инанны делают паузу».

<sup>94</sup> В древнехеттских текстах титул этих служителей имеет графику lú.mešḫal-li-ri-eš (ср. [247, с. 54]. В этих же текстах иногда встречается вариант lú.mešḫallyareš, характерный для подавляющего большинства новохеттских текстов. Форму ḫallireš ср. в др.-хет. ритуалах ABoT 5, I, 3, 5 (см. [252, с. 226]); KUB, 43, 25, IV, 13; KBo XVII, 9, I, 3, 5, 7, 9, 11, 13; KBo XX, 5, Vs., (?), 10; Rs. (?), 2. Обозначения и функции этих служителей ср. также [111, с. 60–65].

<sup>95</sup> lú.meššaḫtarileš (KUB XX, 53, V, 3, 7, 12, 17), lú.mešUŠ.KU (KBo XX, 61, Rs. 47 и др.).

<sup>96</sup> О «певце»/«музыканте» lúNAR в этой функции ср. [111, с. 52–53 и др.]; ср. [здесь же, с. 52] lúSİR (-хет. išḫamiyatalla-) «певец» и salSİR «певица».

<sup>97</sup> KUB XII, 8, IV, (10) DUB.2.KAM ŠA LÚ.MEŠ uruTuḫumiyara (11) QA-TI «Табличка второго дня (ритуала) людей города Тухумияры завершена».

участие и хеттский царь). Здесь исполнителем песен являлся панкус — по-видимому, совокупность людей города Тухумияры, принимавших участие в ритуале<sup>98</sup>. В других ритуалах встречается и сольное исполнение<sup>99</sup>.

Функции «играть (на инструменте)» и «петь» в хеттских ритуалах часто описываются фразой «инструмент (большой/маленький) поют (или не поют)»<sup>100</sup> или «инструмент (большой/маленький), служители такие-то поют (или не поют)»<sup>101</sup>. В этих случаях вслед за названием музыкального инструмента следовал не глагол со значением «играть (на инструменте)», а глагол, который, как достоверно известно, значил «петь» (SIR, хет. *ishamiya-*, акк. *zamaru*). Сочетание названия музыкального инструмента с глаголом «петь», по-видимому, может быть разъяснено путём сопоставления некоторых описаний хеттских ритуалов. Так, представляет интерес сравнение следующих текстов, в которых речь идёт о хаттской богине Таурит. В первом контексте интересующая нас фраза дана в следующем виде<sup>102</sup>: «Царь (и) царица сидя пьют божество Таури(т)<sup>103</sup>. (На) музыкальном инстру-

<sup>98</sup> К тождеству панкус = «люди города Тухумияры» ср. KUB XII, 8, II, (11) *pankuš kiššan SÌR-RU* «панкус так поёт»; III, (4) *pankušš-a kiššan SÌR-RU* «и панкүш так поёт» и IV, (8) *LÚ.MEŠ uruTuḫumiyara-ma* (9) *kiššan SÌR-RU* «люди же города Тухумияры так поют».

<sup>99</sup> Сольное исполнение песни обычно характерно для «певцов» *lúNAR* (*lúNAR uruḫatti*, *lúNAR uruḫurri*, *lúNAR uruKaneš*); ср. [111, с. 53].

<sup>100</sup> *GIŠ dINANNA (GAL/TUR) SÌR-RU (Ú-UL SÌR-RU)*. К исследованию этой фразы в хеттских ритуалах см. [232, с. 169–178; 11, с. 127–131].

<sup>101</sup> *GIŠ dINANNA (GAL/TUR) lú.mešNN SÌR-RU (Ú-UL SÌR-RU)*.

<sup>102</sup> KUB II, 5, I, (2) *LUGAL SAL.LUGAL TUŠ-as gišTa-ú-ri-i* (3) *a-ku-wa-an-zi GIŠ dINANNA.GAL* (4) *ḫa-az-zi-ik-kán-zi Ú-UL SÌR-RU* (5) *NINDA.KUR<sub>4</sub>.RA NU.GÁL*. Ср. также KUB X, 99, I, 11–13; KBo IV, 9, VI, 29–30; IBoT II, 74, Vs., (4) *GAL DUMU.MEŠ É.G[AL] TUŠ-aš* (5) *dTa-ú-ri e-[k]u-z[i]* (6) *GIŠ dINANNA.GAL ḫa-az-[-(zi-ik-kán-zi)]* (7) *Ú-UL SÌR-RU* (8) *NINDA.KUR<sub>4</sub>.RA NU.GÁL*.

<sup>103</sup> В тексте вместо детерминатива «бог (богиня)» стоит *GIŠ* «дерево». К имени богини *dTaurgit* ср. также KUB X, 12, III, 8 и др.

менте Инанны играют, (но) не поют, (и) толстого хлеба нет». Во втором тексте в аналогичной фразе глагол «играть (на инструменте)» отсутствует<sup>104</sup>: «[Царь (и) ца]рица божество Таури(т) пьют. Большой инструмент Инанны не поют».

Сравнивая эти контексты, можно предположить, что в некоторых хеттских ритуальных текстах глагол «играть (на инструменте)» мог опускаться, но подразумевался. В таком случае фразу «инструмент такой-то поют» следует переводить «на инструменте таком-то играют и поют».

Пропуски отдельных деталей описаний ритуалов — не редкое явление. В частности, можно указать на некоторые хеттские тексты, в которых говорится о том, что лицо, участвующее в ритуале, далее «говорит», «поёт», но сам текст речитатива, песни отсутствует<sup>105</sup>.

Как мы уже видели, игра на музыкальных инструментах обычно сопровождалась исполнением песен<sup>106</sup>, и лишь в редких случаях играла музыка, но песен не исполняли (в частности, во время обряда божеству Таурит)<sup>107</sup>. В то же время известны случаи, когда в хеттских ритуалах после совершения жертвоприношения пелись песни без какого-либо музыкального сопровождения. Такая практика засвидетельствована, например, в следующем ритуале, в котором

<sup>104</sup> KUB XI, 34, I, (1) [LUGAL SAL.]LUGAL dTa-ú-ri-it (2) a-ku-an-zi GIŠ dINANNA.-GAL Ú-UL SÌR-RU.

<sup>105</sup> См., например, KUB XII, 8, IV, (8–9) «Люди же города Тухумияры так поют». Однако в предшествующих строках описания этого ритуала совокупность людей Тухумияры, поименованная «панкусом», пела по-хаттски (KUB XII, 8, II, 12–18; III, 5–10; IV, 1–5).

<sup>106</sup> Кроме текстов описания древнехеттского ритуала грозы [247], ср. также KBo XX, 86, IV, 4–5; KBo XX, 67, I, 20; KUB XI, 18, III, 16–17; IV, 31; IBoT I, 1, II, 11; KUB X, 99, I, 18; KBo XI, 51, III, 13–14; KUB X, 25, I, 22–23; KBo X, 26, I, 8–9, 13–14 и др.

<sup>107</sup> Ср. также KUB XII, 8, и, (6) ...lú.mešUŠ.KU (7) walḥanziššan SÌR-RU-ма Ú-UL. В одном тексте с «типично древнехеттским дуктом» говорится, что на второй день ритуала певец не принимал участия в обрядах — KBo XX, 5, Vs., (6)... I-NA UD.2.KAM lúNAR-aš NU.GÁ[L].

певец пел песню на хурритском языке<sup>108</sup>: «[Царь] и царица сидя пью[т] бога Уахиси. В кувшин они совершают возли[яние], певец по-хурритски поёт, человек аланцу говорит, хлопа[льщик] хлопает, человек кита в[осклицает]».

Не исполняли музыки, например, и в двух других хеттских ритуалах: когда певец пел песню на канесийском (= хеттском) языке (ИВоТ I, 21, IV, 6–8), когда «панкус» (совокупность людей города Тухумияры) пел песню по-хаттски (КUB XII, 8, II, 10–11; IV, 8–9).

В двух вышеприведённых описаниях ритуалов, в которых певцы пели по-хурритски и по-канесийски (= хеттски), как и во многих других ритуалах, тексты песен этих певцов отсутствуют. Зато сохранилась песня, исполнявшаяся людьми города Тухумияры (КUB XII, 8, II, 12–18; III, 5–10; IV, 1–5). Содержание её малопонятно. Можно лишь отметить, что в ней речь идёт как о боге войны — Царе страны (там же, II, 13–14; III, 6–7), так и о царе-табарне (там же, IV, 1–5), возможно, о даровании ему долгих лет жизни и т.п. Эта песня и некоторые другие, исполнявшиеся в ритуалах, позволяют считать вероятным, что ритуальные песни представляли собой какие-то молитвы, обращённые преимущественно к божествам. В них испрашивали благополучие царю, царской чете, царевичам, славословили божеств.

За функцией «петь» (песню) в ритуалах обычно следует действие «говорить», которое чаще всего осуществлял человек аланцу (ср. об этом служителе ниже, гл. III, § 2). Поскольку «говорить» в некоторых других контекстах сменяется глаголом «молить», можно предположить, что человек аланцу произносил какие-то молитвы или заговоры. Мо-

<sup>108</sup> KUB XX, 26, I, (3) [LUGAL] SAL.LUGAL TUŠ-aš dWa<sub>a</sub>-hi-ši-in a-ku-wa-a[n-zi] (4) iš-qa-ru-<hi>-kán la-ḥu-u-wa-a-an[-zi] (5) lúNAR uruḤur-ri ŠĪR-RU (6) lúALAN.ZÚ me-ma-i lúpal-wa-ta[l-la-aš] (7) pal-wa-a-iz-zi lúki-i-da-aš ḥ[al-za-a-i]. К дополнению в стк. 4 вместо ошибочного išqaru-kán ср. KUB XI, 18, IV, (30) išqaruḥ NU.GÁL. Об исполнении песни на хурритском без сопровождения музыки см. также КВо X, 25, V, 2–5; ИВоТ I, 22, 4–5.

литва человека аланцу, видимо, выполняла иную функцию, чем песня, отличаясь от последней, возможно, не содержанием, а манерой, произнесения<sup>109</sup>. Иначе бы мы имели в ритуале не две функции «петь» и «говорить», следующие друг за другом, а какую-нибудь одну из них.

Когда человек аланцу или какой-либо другой служитель произносил молитву (заклинание), то одновременно с этим (или вслед) хлопали в ладоши. Эту функцию обычно осуществлял специальный служитель — «хлопальщик» и, реже, «хлопальщица»<sup>110</sup>. Действие «хлопать (в ладоши)» иногда выполняли и другие служители, как, например, человек аланцу<sup>111</sup>. В ряде случаев эта функция в ритуале никем не осуществлялась.

Когда человек аланцу «говорил», а хлопальщик хлопал в ладоши, другой служитель, называвшийся кита<sup>112</sup>, «восклидал». Что «восклидал» человек кита, нам неизвестно, так как ни в одном из известных нам описаний хеттских ритуалов не встречаются слова этого служителя<sup>113</sup>.

В некоторых хеттских погребальных ритуалах встречается запрет на функцию, с которой соотнесён человек кита (ср. [111, с. 87]). Запрет, возможно, был связан с тем, что в погребальном ритуале эту функцию осуществляли люди аланцу, восклицая «*axa!*» (значение которого неизвестно; KUB XXX, 24, II, 9–11; по [256, с. 60]): «...Музыкант (играет

<sup>109</sup> Различие в манере рецитации предполагается, в частности, для мета- «говорить» и *ḫalzāi-* «воскликать, звать, кричать» (см. [111, с. 78]).

<sup>110</sup> *lú/salpalwatalla-* от гл. *palwāi-* «хлопать». Ср. об этих служителях [111, с. 77–83]. С.Альп ошибочно предполагал [111, с. 78], что гл. *palwāi-* фиксирует какую-то разновидность рецитации. См. *salpalwat[alla-* в древнехеттском ритуале KBo XX, 4, I, 9 и *lúpalwat[alla-* в другом древнехеттском ритуале KBo XX, 1, II?, 9.

<sup>111</sup> Ср. KBo XX, 81, V, (19) [*lú.]mešALAN.ZÚ pal-ú-eš-kán-[zi]*.

<sup>112</sup> О слугителе *lúkit/da-* и его функции *ḫalzāi-* см. [111, с. 83–88]. Титул *lúkida-* встречается и в древнехеттском ритуале KBo XX, 1, II?, 9.

<sup>113</sup> Не исключено, что *ḫalzāi-* указывает на то, что человек кита во время обряда звал, призывал божество.

на) инструменте хунцинара (и) поёт, люди аланцу „аха!“ восклицают, голос же они понижают, (а) человек кита не восклицает».

С описанными выше функциями иногда сочетаются также ритуальные танцы, как, например, в одном ритуале древнехеттского периода. Здесь царю, царице и «сестре бога» (= жрице) вручали жертвенные сосуды. Затем играла музыка, а люди хапи исполняли ритуальный танец (ср. ниже, гл. III, § 2).

Исполнение ритуальных танцев — одна из основных обязанностей не только людей хапи, но также людей (юношей) города Цинхуры, девушек *цинтухи*, волчьих людей и некоторых других участников ритуала. Танцы редко исполнялись при жертвоприношениях. Чаще всего танцами сопровождали ритуальную процессию, в середине которой следовали царь с царицей (ср. KBo IV, 9, I, 39–50).

Описания хеттских ритуалов позволяют отметить некоторые характерные признаки ритуальных танцев. Танцы чаще пополнялись несколькими служителями<sup>114</sup>. Группа девушек могла танцевать с группой юношей<sup>115</sup>: «Юноши из города Цинхуры и девушки цинт[ухи] поют. И во второй раз они все вместе танцуют, (но при этом) девушки цинтухи не поют. И в третий раз они хватают верёвку, на инструментах Инанны перебирают струны, на аркамми играют».

Исполнители танца могли плясать перед божеством, друг против друга<sup>116</sup>, или же они, взявшись за руки (см. KUB XXVIII, 97, II, 10–11), образовывали круг. Танцуя, они

<sup>114</sup> См. lú.meš UR.BAR.RA tar[kuanzi (KBo XI, 48, Vs.?, 13) lú.mešḫapiya 2-šU tarkuiškanz[i] (KBo XI, 44, III, 6–7).

<sup>115</sup> KBo XX, 40, V, (5) lú.mešzi-in-ḫu-u-ri-eš sal.mešzi-in-t[u-ḫi-e-eš] (6) ŠĪR-RU ta-a-na ḫu-u-ma-an-ti-iš (7) tar-ku-wa-an-zi sal.mešzi-in-tu-ḫi-e-eš (8) Ú-UL ŠĪR-RU te-ri-ya-an-na (9) iš-ḫi-ma-na-an ap-pa-an-zi (10) [GI]Š dĪ-NANNA.ḪIA ḫa-az-zi-ya-an-zi (11) [a]r-ga-mi wa-al-ḫa-an-zi.

<sup>116</sup> См. KUB VII, 19, Vs., (5) [x]x 2 lú.mešUR.BAR.RA PA-NI DINGIR-LIM tarku-[wanzi...] (6) menahḫanda tarkuwanzi...

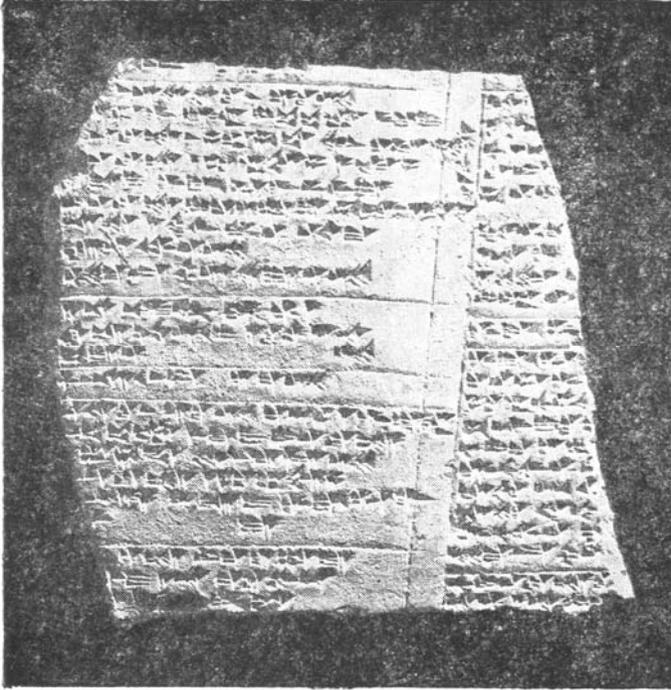
кружились (вначале вправо, а затем влево)<sup>117</sup>, сгибались (танцевали согнувшись), вскидывали над собой руки и прихлопывали (см. описания ритуалов антахшум — КВо IV, 9, I, 48–50 и килам — КВо X, 23, III, 4–6). Если же перед танцующими находился царь, то танцоры двигались, только обратившись к нему лицом. Поворачиваться к царю спиной запрещалось (ср. гл. III, примеч. 151).

***Центральный акт обряда «большое собрание»  
(и царского праздника) — пир***

Центральным актом обряда «большое собрание», видимо, был пир (т.е. кормление божеств, причастие, угощение участников ритуала; описание кормления богов содержится и в табличке № 15649 из собрания Н.П.Лихачёва в Государственном Эрмитаже — см. рис. 9). Вероятно, пир являлся центральным актом не только этого обряда, но и всего царского праздника. На это указывает то обстоятельство, что логограмма EZEN, служившая обозначением особой группы ритуалов, в том числе и описанных выше царских, употреблялась в хеттских текстах, как отметил Г.Гютербок [189, с. 175], в значении «принятие пищи», «еда» (meal), «приём гостей» (a party) (ср. выше, гл. I, § 2 и примеч. 162 о тождестве еды и жертвы).

Г.Гютербок ссылаясь, в частности, на контекст из хеттского мифа об исчезнувшем божестве. В нём после исчезновения Телепину, когда «люди и боги от голода стали погибать. Великий бог Солнца задал пир (букв. „сделал праздник“ — EZEN)». То, что здесь в действительности речь идёт о пире, показывают последующие строки, согласно которым тысяча богов, приглашённых Великим богом Солнца, «ели, но не насыщались, пили, но не могли утолить жажду».

<sup>117</sup> Ср. КВо XX, 26, (19) pi[e-di-iš-mi-pát ZAG-ni 1-ŠU wa-ḫa-an-zi [...] (20) [...] nam-ma GÜB-li-ya 1-ŠU wa-ḫa-an-z[i]; ср. KUB XXVIII, 97, II, 7, 17 и др.



**Рис. 9.** Клинописная табличка № 15649  
из собрания Н.П.Лихачёва в Государственном Эрмитаже.  
Описание «кормления» богов в «большом собрании»

Из описания пира достаточно очевидно следует, что основной целью его было не только угощение, но и *совет* всех богов для выяснения причины увядания природы, голода, охватившего всю страну.

Эта причина была установлена богом Грозы: «И бог Грозы сына своего Телепину не досчитался (и воскликнул): „Телепину, сына моего, нет внутри! Он разгневался и унёс с собой блага все!“ Боги великие и боги малые стали разыскивать Телепину...»

Совпадение ритуала с пиром прослеживается и в хеттском мифе о борьбе бога Грозы со Змеем. Пир устраивается

здесь, как и в мифе о Телепину, в критической ситуации — после победы Змея над богом Грозы в городе Кискилуссе. После своего поражения бог Грозы призвал к себе всех богов («И бог Грозы вс[е]х богов попросил: „(Ко мне) же внутрь да приходите!“»). И богиня Инара задала пир (букв. «делает праздник» — EZEN) с большим количеством хмельных напитков — вином, марнуовой, валхи.

Логограмма EZEN в качестве обозначения «пира» употреблена и в других строках этого же мифа — в приглашении Инары, адресованном Змею: «Смотри! Я задаю пир. И есть и пить приходи!»

На сходство описания пира в этом мифе с пиром в мифе о Телепину указывает и мотив «всех богов», который равнозначен мотиву «тысячи богов» (больших и малых) в мифе о Телепину.

Употребление логограммы EZEN в качестве обозначения пира имеет место во фрагменте текста (KUB XXXVI, 97, Vs.; [255, с. 101–105]), обнаруживающего поразительное сходство с мифом о борьбе бога Грозы со Змеем: «Для бога Грозы в начале года (букв. „голова года“) важный пир (EZEN) Неба и Земли задаётся. И все боги собрались (и) пришли в дом бога Грозы»<sup>118</sup>. Боги сошлись на пир, чтобы есть, пить, наесться досыта и напиться допьяна и обеспечить благополучие царя и царицы, процветание Неба и Земли, произрастание зерна. Складывается впечатление, что благополучие и процветание, которое должны обеспечить боги, ставится здесь в непосредственную зависимость от обилия еды и питья. Это впечатление усиливают другие строки текста, предшествующие описанию пира, в которых речь идёт о том, что каждое божество должно изгнать из своей души злой Гнев (Злобу?)<sup>119</sup>.

<sup>118</sup> KUB XXXVI, 97, Vs., (3) dIM-ni-wa MU.KAM-aš SAG.DU-aš (4) ne-pí-ša-aš da-ga-an-zi-pa-aš-ša (5) da-aš-šu-uš EZEN-aš ki-ša-ti (6) DINGIR.MEŠ-ya hu-u-man-an-te-eš ta-ru-up-pa-an-ta-at (7) dIM-na-aš pâr-na ú-e-er (см. [255, с. 102]).

<sup>119</sup> KUB XXXVI, 97, Rs., (10) [...] lu-up-pa-aš-ti-iš nu-za i-da-a-lu-un (11) [...] lu-up-pa-aš-ti-in ZI-ni pí-ra-an (12) [a]r-ḫa u-i-ya-ad-du «Ein je-

Обильная трапеза рассматривалась, вероятно, как средство усмирения божества, установления дружбы между богами и людьми, от которой зависело благополучие коллектива.

Поскольку в ритуале, например в обряде «большое собрание», происходило кормление богов, а также всего «собрания», то вполне вероятно, что ритуал в хеттской традиции, как и в традициях других народов (ср. ниже), рассматривался как совместная трапеза людей и богов, основная форма общения людей с богами (об этой функции пира см. [302, с. 203 и сл.; 28, с. 186]).

Не исключено, что представление о ритуале как совместном пире людей и богов отражено в хеттском мифе, связанном с ритуалом сооружения нового дворца (ср. также в молитве хуррито-лувийского происхождения КВо XI, 14, I, 24–25 [267, с. 299] описание праздника-пира божества Солнца, на который приглашены все боги и все смертные). Здесь речь идёт о царе, принимающем участие в пире всех богов<sup>120</sup>: «Пусть придёт Телепину! [...] Пусть он откроет! Пусть вино принесёт! (Пусть он принесёт) семижды девять раз (кувшины с вином). На гору пусть принесёт! Боги все на горе собрались, и царя они веселят, и его они...»

То, что этот пир происходил после обряда «обновления» царя (ср. гл. III, § 1), и то, что в его описании особо подчеркнуто приглашение Телепину (напоминающее собой возвращение его в мифе об исчезнувшем божестве), видимо, не случайно. Эти признаки могут указывать на то, что пир

der Gott, der in seiner Seele Ärger(?) hegt, der soll den bösen Ärger (?) von seiner Seele verjagen» [255, с. 102]. Значение lupašti- (с глоссовым клином) точно не установлено, хотя перевод «злоба» кажется вполне приемлемым, так как в сочетании с этим словом встречается прилагательное idalu- «злой».

<sup>120</sup> KUB XXIX, 1, III, (1) dTe-li-pi-nu-uš ú-id-du n[u(?)...] (2) ḫa-a-šu GEŠTIN-an ú-da-ú 9 ša-ap-ta-mi-en-zu (3) nu ḪUR.SAG-i pí-e-da-ú DINGIR.MEŠ ḫu-u-ma-an-te-eš ḪUR.SAG-i (4) ta-ru-up-pa-an-te-eš nu-za-kán LUGAL-un du-uš-ki-eš-kán-zi (5) na-an-za-an-kán pal-ku-iyu-an-ta. К переводу стк. 1–5 ср. [58, с. 49].

служил достижению согласия, заключению мира между царём и богами, и прежде всего с Телепиноу.

В описании пира мы встречаемся с мотивом веселья, радости («боги царя веселят») <sup>121</sup>. Связь пира и веселья характерна для ряда хеттских ритуалов, в том числе и для царских праздников.

Так, на празднике (СТН 635) для бога Грозы города Ципланды (который в хеттской традиции был связан со священной горой Даха) участники — «господа» после совершения жертвенного обряда у постамента божества кланялись божеству и затем направлялись в дом арцана, и здесь они «веселились» <sup>122</sup>. Это веселье, по всей вероятности, было связано с пиром (едой и питьём), хотя текст далее фрагментирован <sup>123</sup> и мы не можем подтвердить эту связь. На весеннем и осеннем праздниках (ср. ниже) служители ели и пили, наливали в сосуд хмельной напиток для божества и веселили бога <sup>124</sup>.

В некоторых текстах веселье выступает в качестве признака, достижение которого благоприятно и для человека и для божества (в отличие от диаметрально противоположного ему знака «зло», т.е. того, что приносит неудачу). Так, совершая кормление божества, желали ему пребывать в состоянии веселья <sup>125</sup>: «...(Служитель) трижды совершает

<sup>121</sup> «Веселье» обозначается итеративным гл. *duškišk-* (или без показателя итеративности — *dušk-* в других текстах); ср. [152, с. 229; 115, с. 25, примеч. 76].

<sup>122</sup> KUB XX, 92, VI(?), (13) *BE-LU gišZAG.GAR.RA-ni pí-ra-an 3-ŠU ši-pa-an-ti* (14) *BE.LU.ḪI.A UŠ-KI-NU ta-at I-NA éar-za-na-aš* (15) *pa-a-an-zi ta-az du-uš-kán-zi* (ср. [203, с. 118]).

<sup>123</sup> KUB XX, 92, VI(?), (16) *sal.mešKI.SIKIL uruZippalanda EGI[R-pa...]* (17) *ŠA éar-za-na x[...]*.

<sup>124</sup> Ср. также KUB XVII, 35, I, (33)]*x lu.mešŠU.GI wa-ar-šu-li* (в тексте знак *-liš-*, ср. [115, с. 26, примеч. 82]) *NAG-zi DINGIR-LUM-ma-aš-kán sal.mešḫa-zi-qa-ra-za du-uš-kán-zi* «Старейшины(-жрецы) для очищения пьют, бога же веселят девушки хацгара».

<sup>125</sup> KUB XXXII, 137, II, (1) *...3-ŠU ši-pa-an-ti EGIR-ŠU-ma Ì.DÙG.GA la-a-ḫ[u-i]* (2) *an-da-ma-kán ki-iš-ša-an me-ma-i pí-e-ta-an-ti e-it-za* (3) *nu-za*

жертвенный обряд. Затем же он возлив[ает] чистое масло (и) внутрь так говорит: „На своём месте ты ешь и веселись! Зло и (неблагоприятное?) знамение другого бога внутрь (ко мне) да не впускай!“».

С другой стороны, и у богов испрашивали веселье (*dusgaratt-*, *dusgara-*), необходимое человеку так же, как «долгие годы», «здоровье»<sup>126</sup>: «...И вам (богам) мы даём сладкую (ритуально) чистую жертву. И от того злого человека вы уйдете и в дом этого господина ритуала да приходите! И в отношении него [к] добру вы повергайтесь (и) ступайте! И дай[те] ему здоровье, бодрость, долгие годы, веселье богов, дружбу богов, души лучезарность! Дайте [сын]овой, дочерей, внуков и прав[нуков!]».

Основные действия, связанные с обрядом «большое собрание» (встреча царя у ворот дворца (или храма) — вступление его во двор (сочетавшееся иногда с «хождением» танцора вокруг царя) — усаживание его на трон — пир (кормление богов, причастие царя и угощение участников собрания) — засвидетельствованные в ряде текстов приношения даров царю и ответные дары царя), обнаруживают определённое сходство с этапами обычая приёма гостя<sup>127</sup>

*du-uš-ki-iš-ki ta-ma-i-in-ma-za-an DINGIR-LAM ҲUL-lu x[x-t]a?* (4)  
*ša-ga-in-na an-da li-e tar-na-at-ti*; в стк. 2 — *petan-ti* вместо *pedi-ti*.

<sup>126</sup> *KUB XV, 32, I, (51) ...SISKUR.SISKUR-ya-wa-aš-ma-aš* (52)  
*ša-ni-iz-zi pâr-ku-i pí-eš-ga-u-e-ni nu-wa-kán a-pí-e-da-ni* (53)  
*i-da-a-lu-u-i an-tu-uh-ši a-wa-an ar-ḫa u-wa-at-ten nu-wa EGIR-pa* (54)  
*ki-e-el ŠA EN.SISKUR.SISKUR É-ri ú-wa-at-ten nu-uš-ši-iš[ša-an]* (55)  
*an-da aš-šu-li ne-ya-ten ti-ya-ten nu-uš-ši pí-iš-k[at(?) -ten]* (56)  
*ḫa-ad-du-la-a-tar in-na-ra-u-wa-a-tar MU.ҲI.A GÍD.DA DINGIR.MEŠ-aš*  
(57) *du-uš-ga-ra-at-ta-an DINGIR.MEŠ-aš m[i]-ju-mar ZI-aš*  
*la-lu-uk-k[i-(ma-an)]* (58) [*DUMU.]MEŠ DUMU.SAL.MEŠ ḫa-aš-šu-uš*  
*ḫa-an-za[-aš-š]u-uš-ša pí-iš-kat-t[en]*.

<sup>127</sup> Обычай приёма гостя существовал у самых разных народов, но в более полной форме сохранился, например, у некоторых народов Кавказа, в частности у абхазов. Несомненный архаизм и сохранность основных моментов этого обычая у абхазов совершенно определённо подтверждаются, например, тем, что этапы приёма гостя, аналогичные тем, что известны в традиции абхазов, имели место в обычае

(ср. замечание О.Гёрни [175, с. 34] о том, что процедура, во время которой царь пил из сосуда божества, а затем совершал возлияние, подобна средневековому обычаю, когда хозяин дома делал глоток из чаши, до того как предложить её гостю). Это сходство позволяет интерпретировать «большое собрание» как обряд приёма гостя-царя. Гость-царь в то же время выступал в ритуале в функции хозяина, который оказывал приём богам и другим участникам собрания. Двойная функция хеттского царя и как «гостя» и как «хозяина», по-видимому, может быть сопоставлена с двумя значениями лат. *hostis* «гость (чужой)», «хозяин» (ср. [97, с. 66 и «Комментарии», с. 547, примеч. 3]). Если верна интерпретация обряда «большое собрание», то можно предположить, что поездки хеттского царя по территории го-

---

гостеприимства в Греции времён Гомера и в древней Индии (сопоставленных друг с другом Д.Кудрявским [74, с. 63–196 и сл.]). В обычае гостеприимства абхазов, по описанию Ш.Д.Инал-ипа [66, с. 420–433], выделяются следующие основные моменты. *Встреча* гостя (обычно человека чужой общины). При появлении гостя хозяин идёт ему навстречу, обращается с приветствием и вводит его в дом (для приёма гостя часто служил специальный «гостевой дом»). Центральным актом приёма гостя являлось *кормление*, которому предшествовало *омовение рук* (ср. замечание Д.Кудрявского [74, с. 67], что омовение рук «представляет образец необходимого очищения перед жертвою, так как всякая еда была в то же время и жертва»). Обязательным элементом угощения являлось *мясо животного*, зарезанного в честь прибытия гостя, *вино*. Гость занимал почётное место за столом.

Необходимую часть приёма гостя составляло также предоставление *ночлега*, *омовение ног* гостя (этот обряд встречается в «Одиссее»: «Пенелопа велит Евриклее вымыть ноги Одиссея» [74, с. 67–68]), которое совершалось после угощения перед сном. С обычаем гостеприимства у абхазов было связано также *одаривание* гостя, которое обычно происходило за пиршественным столом. Когда же гость уезжал, кто-нибудь из мужчин провожал его до *границы* данной общины. Обычай гостеприимства обязывал хозяина защищать честь, достоинство и саму жизнь «совершенно чужого человека, становящегося как бы членом семьи... с того самого момента, как только он переступил порог гостеприимного дома» [66, с. 433]. К символизму обряда приёма гостя ср. древнекитайский обрядник Ли Цзы [287, с. 435–457 и др.].

сударства на праздниках антахшум и нунтариясха, сочтавшиеся с организацией ритуала (пира), могут иметь общие истоки с характерными для обществ средневековья поездками предводителя (царя) по области или стране, с посещением пиров (превратившимися в объезды с целью сбора продуктов и дани)<sup>128</sup>.

---

<sup>128</sup> Ср. выше, гл. I, примеч. 58. К функции дарений и пиров ср. этнологическую теорию дара, согласно которой обмен дарами был характерен для определённого раннего этапа развития общества и «представлял собой один из способов установления или поддержания социальных связей — наряду с браками, оказанием взаимных услуг, жертвоприношениями и культовыми действиями; во всех этих актах также осуществлялся аналогичный обмен либо между племенами, либо между семьями и отдельными лицами, либо между людьми и божествами. Он служил средством сохранения регулярных контактов в обществе между составлявшими его группами» [28, с. 186].

Выводы этнологической теории дара имеют силу и для варварских обществ Европы раннего средневековья. Так, у средневековых скандинавов, как установлено А.Я.Гуревичем, в основе дарений «лежали, по сути дела, те же самые представления, что и у туземцев, о которых пишет М.Мосс» [28, с. 190]. «Пир и тинг — два узловых момента социальной жизни скандинавов, из которых первый едва ли не был главным.

Подданные, со своей стороны, приглашали покровителей и вождей на пиры, одаривали их, рассчитывая на поддержку и возвратные дары. Более того, основной формой общения между правителем и подвластным ему населением были поездки вождя по области или стране и посещение пиров, которые бонды должны были устраивать в его честь» [28, с. 194]. Та же функция дарений и пиров выявлена и в русских былинах. Согласно былинам, в Киевской Руси взаимоотношения между князем и наёмной дружиной регулировались посредством наиболее архаичного вознаграждения «в форме постоянных знаменитых пиров с обильной едой и напитками», а также даров «деньгами и бытовыми предметами, выдававшимися под видом традиционных, восходящих к доклассовому обществу подарков на пиру» [76, с. 248–249]; ср. об отражении ритуала типа потлача (особой формы церемониального обмена) в «Махабхарате», в царских обрядах и в позднее время в народной праздничной обрядности [20, с. 73–82].

Как в Скандинавии эпохи раннего средневековья, в Киевской Руси дарения и пиры сохраняли свою функцию одной из основных форм «общения между правителем и подвластным ему населением» ещё в XVIII–XIX вв. в традициях некоторых народов Кавказа. В ча-

В связи с пиром — центральным актом обряда и всего царского праздника — в описаниях некоторых ритуалов встречаются «состязания», «соперничества».

### **«Состязания», «соперничества»**

С «состязаниями», «соперничествами» мы встречаемся, в частности, в описаниях антахшума и нунтариякси. Так, на

---

стности, «согласно древнему обычаю, владетель (Абхазии.— *В.А.*) пользовался правом раз или два в году навестить каждого князя и дворянина и при этом случае получить от него подарок. Ценность подарка зависела от достатка и воли хозяина, и абхазское дворянство никогда не хотело признавать такой порядок за обязательную повинность, а только выражением своего уважения к почётному гостю» [66, с. 428] (ср. также: «кавказские феодалы нередко пользовались формой традиционного гостеприимства для регулирования своих взаимоотношений, заключения брачных союзов, решения политических вопросов» [66, с. 428, примеч. 4]).

Этот же обычай был характерен и для грузинских мтаваров и царей. Так, «автор начала XIX в. А.Е.Соколов, описывая свою поездку в Имеретию, по этому вопросу говорит, что имеретинский царь каждый год путешествовал по своему царству, причём подданные его, которых он удостоит своим посещением, обязаны были бесплатно „удовольствовать со всею многочисленною его свитою всё время, которое благоугодно ему покажется здесь пробыть“» [66, с. 429].

Ш.Д.Инал-ипа и А.Я.Гуревич на фактах разных традиций пришли к совпадающим друг с другом выводам относительно развития «пиров», дарений в формы зависимости подвластного населения. «Наряду с тем, — отмечает Ш.Д.Инал-ипа, — что древний закон гостеприимства широко ещё применялся в крае (Абхазии.— *В.А.*) в XVIII–XIX вв. на добровольных началах ко всякому гостю, особое угощение дворян и князей, сопровождавшееся к тому же и подарками, постепенно принимает для трудящихся, по существу, принудительный характер... становится одной из завуалированных форм феодальной повинности, которую несли крестьяне по отношению к представителям высшего сословия» [66, с. 429] (ср. [28, с. 194]; ср. здесь же [28, с. 194–195 и примеч. 56] другую форму «социальных связей у средневековых скандинавов... обычай отдачи детей на воспитание менее знатным лицам», который сопоставлен с ранее широко распространённым на Кавказе аталычеством).

антахшуме, когда царь ехал из Тахурпы в Хаттусу, мешеди состязались друг с другом в беге, и тот, кто побеждал, хватал за узду коней колесницы (KUB X, 18, I, 14–16; ср. об этом состязании [137, с. 268; 307, с. 435]).

На празднике килам упоминается награждение «воинской одеждой» «гонцов», занявших первое и второе место (из десяти, участвовавших в состязании, — IBoT I, 13, V, 14–18; см. [185, с. 49, примеч. 63; 117, с. 21–22]).

В перечне обрядов царя в хесте и в тарну на празднике антахшум говорится о подготовке для поездки «беговых лошадей» (KBo, X, 20, II, 13; III, 8; см. [181, с. 82, 83; 185, с. 49, примеч. 63, 64; 117, с. 22, примеч. 10]). В этой связи Г.Гютербок ([185, с. 64, примеч. 52] обратил внимание на свидетельство другого хеттского текста о награждении того, кто одержал победу в конном состязании (KBo IX, 91, Rs.В<sub>4</sub>; ср. также [117, с. 22]).

Состязания в беге (скорости; ср. подчеркнутую роль «беговых лошадей») могут быть сопоставлены с тем фактом, что хеттский осенний праздник назывался «спешкой» (и, вероятно, происходил в форме быстрой езды). Состязания в скорости, наименование всего осеннего праздника «спешкой» напоминают собой поездку на колеснице на древнеиндийском празднике раджасуя, которая «имела характер гонки, в которой принимают участие несколько соперников» [195, с. 127] (ср. также ритуальный бег фараона на древнеегипетском празднике Сед [226, с. 2–4, 112, 135 и сл. и ил. № 12, 13]).

Состязания в скорости и другие «игры» (ср. ниже) имели функцию стимуляции и регенерации продуктивных сил космоса в критические периоды жизни как индивида, так и всего коллектива, прежде всего весной и осенью (ср. [195, с. 133, 156; ср. также с. 56 о сексуальной символике состязаний]).

Отчётливые свидетельства состязаний встречаются в ряде других ритуалов (см. [115, с. 24–27; 117, с. 19–24], близких к описанным выше праздникам. Так, на одном весеннем празднике служители разламывали хлеб, наполняли

каким-то хмельным напитком сосуды (в форме животных), ели и пили. Затем участники ритуала перед божеством состязались, веселили бога (KUB XXV, 23, I, 20–22; [115, с. 26]). Состязание этих людей передаётся сочетанием *hulhuliyā tisk-* (в котором *hulhuliyā-* связано с итеративным глаголом *hulhulī<hullai-* «бороться, сражаться»; ср. [115, с. 82, примеч. 26]). Такое состязание, происходившее перед божеством, украшенным венком (из листвы), описано и в другом весеннем празднике (KUB XVII, 35, II, 24–27; [115, с. 26]).

Состязания на праздниках обозначались также глаголом *zahhiya-* «сражаться, воевать» (при *zahhai-* «битва»; ср. в «Анналах» хеттских царей). В частности, в одном упомянутом выше весеннем празднике (KUB XXV, 23, II, 8; см. [115, с. 27, примеч. 84]) говорится, что люди «сражаются (и веселят) (бога)».

На празднике (*x)исува*, связанном с хуррито-лувийской традицией, три (?) музыканта, как в битве (*zahhias iwar*), кланялись перед богом и сражались с(?) богом Грозы. Музыканты пели при этом песню сражения и играли на музыкальных инструментах двух видов (KBo XV, 52 + KUB XXXIV, 116, V, 3–8; транслитерацию и перевод см. [115, с. 27, примеч. 83]).

Исключительный интерес представляет собой описание другого сражения, происходившего на осеннем празднике (KUB XVII, 35, III, 9–15; см. [231, с. 160]). «И люди, способные носить оружие, делятся на половины, и они называются (так) : и (одну) половину разделившихся зовут они „людьми Хатти“, (другую) половину разделившихся зовут они „людьми Маса“. И „люди Хатти“ держат бронзовое оружие, „люди Маса“ же держат оружие из тростника, и они сражаются (друг с другом). И „люди Хатти“ побеждают, и они хватают пленного и преподносят его божеству».

Впервые это описание было введено в научный оборот Г.Элольфом [137, с. 270]. Впоследствии к нему обращались многие исследователи. Так, привлекает к себе внимание мнение А.М.Золотарёва (высказанное им в неопубликованой

части его работы)<sup>129</sup> и В.В.Иванова [44, с. 278 и сл.; 48, с. 115; 53, с. 134–135] о дуалистическом характере этого обряда.

На дуалистический характер обряда отчётливо указывает деление «враждующих» на две «половины» («люди Хатти» и «люди Маса»); различия в материале, из которого изготовлено оружие этих условных «половин». «У тех австралийских племён, — отмечает В.В.Иванов [53, с. 134–135], — где экономика целиком подчинена правилам церемониального обмена, с каждой из kumug — сторон света (и соответственно с каждым из социальных подразделений племени) — соотнесён один из различных (в том числе и по материалу) видов оружия: железные наконечники для копий и чёрные камни — с востоком и северо-востоком (kumug miwait), бамбуковые копьё — с юго-западом (kumug kārin), палицы — с северо-западом и западом (kumug kātjirk) и т.п. У других австралийских племён засвидетельствовано употребление в качестве символического классификатора тотема копьё, палицы, кожного орнамента на копьё. Поэтому противопоставление бронзового оружия „людей Хатти“ и тростникового оружия „людей Маса“, несомненно, говорит о том, что в этом хеттском ритуале пережиточно отражены древние социальные членения и сопутствующая им символическая классификация. С этой классификацией связано то, что „люди Хатти“ (т.е. хетты), владеющие бронзовым оружием, в ритуале побеждают „людей Маса“ и взятого в плен посвящают боже-ству, т.е., видимо, приносят в жертву»<sup>130</sup>.

---

<sup>129</sup> А.М.Золотарёв. Дуальная организация первобытных народов и происхождение дуалистических космогоний. Гл. XII. Пережитки дуальной организации в античном мире. — Рук. архива Института этнографии. О точке зрения А.М.Золотарёва сообщил мне В.В.Иванов.

<sup>130</sup> Для сравнения с австралийской символической системой, видимо, можно привлечь данные одной церемонии праздника нунтариясха. Здесь царевича, облачённого в одежду *сенахи* (характерную для царского ритуального костюма, ср. выше), сопровождали четыре служителя, которые несли символы богов из разных материалов. *Жрец богини-защитницы держал руно богини-защитницы города Питаммы, человек кантикити — жезлы из дерева суруххи бога вой-*

В посвящении человека божеству выявлен параллелизм с принесением в жертву коня в древнеиндийском ритуале *ašvamedha* и аналогичном римском ритуале *Equus October*, в которых принесение в жертву коня являлось заменой человеческого жертвоприношения [53, с. 98, 104, 135].

В то же время необходимо отметить, что хеттский обряд «сражения» «людей Хатти» и «людей Маса» входил в сезонный осенний праздник<sup>131</sup>, связанный с богом Грозы, перед статуей которого и происходило «сражение», и по значению этот обряд (ср. его трактовку как обряда «вегетации» [243, с. 77] должен быть сходен с состязаниями, практиковавшимися на других вышеупомянутых хеттских ритуалах. Сходство с этими состязаниями обряда «вражды» половин обнаруживается, в частности, и в том, что он сочетался с ритуальным действием «увеселения» бога (ср. KUB XVII, 35, I, 33; III, 8: «...Бога же веселят девушки хацгара»).

#### § 4. Повествование мифа в ритуале

В хеттских ритуалах, в том числе на царских праздниках, часто важное место занимало повествование мифа. «Если по отношению к мифам большого числа народов их происхождение из обрядов надо ещё доказывать, то в литературе хатти это с очевидностью следует из самих текстов» [58, с. 9].

Связь мифа с ритуалом отчётливо выступает, например, в хеттском переводе описания одного хаттского ритуала

---

ны — Царя страны, жрец помазанник — жезлы (из какого-то дерева?) бога Цалияну, повар божества (имя бога не указано) — два серебряных сосуда с вином (KUB XX, 80, III(?), 14–19; см. [192, с. 34, 79 примеч. 47]); из возможных типологических параллелей к состязанию половин Хатти и Маса ср. состязание двух партий в игре в мяч *aim-cakъача* в традиции абхазов (см. [3, с. 498–504]; ср. [39, с. 86].

<sup>131</sup> См. KUB XVII, 35, III, (1) [ma]n A-NA dU EZEN zé-e-ni SEx-NÁG-an-zi[...] «[Ес]ли бога Грозы на осеннем празднике моют [...]».

(SISKUR)<sup>132</sup>. Согласно колофону этот ритуал (жертвоприношение) проводил человек бога Грозы тогда, когда «бог Грозы сильно гремит» (т.е. в сезон дождей, весной)<sup>133</sup>.

Человек бога Грозы подготавливал всё необходимое для ритуала: жертвенных быков, каких-то других животных, медный нож, медный топор, красную, белую, чёрную шерсть, пятьдесят толстых хлебов, гвозди из серебра, бронзы, благородного лавра (см. версию А: KUB XXVIII, 4, I, 1–7). Затем он приступал к повествованию мифа о том, как хаттское божество Луны по имени Каску свалилось с неба на землю, как бог Грозы наслал на него дожди и ливни и как вследствие этого охватили божество Луны Страх и Ужас (ср. перевод мифа на русский [58, с. 50–51]). Благодаря посредничеству других богов, в особенности богини Катахципури (= хет. Камрусеп), бог Луны Каску, видимо, был возвращён и засветил с небес (ср. [58, с. 51]). Закончив повествование, человек бога Грозы приносил жертвы богам.

Повествование мифа о боге Луны, упавшем с неба, и связанный с ним ритуал, вероятно, имели целью успокоить гнев бога Грозы, проявляющийся в том, что бог насылал молнии, облака, дожди<sup>134</sup>, и заклять возникшие из-за этого Страхи и Ужасы (nahsaratt-, weritema-)<sup>135</sup>.

<sup>132</sup> Транслитерацию хеттской версии мифа о Луне, упавшей с неба, и связанного с ним ритуала см. [239, с. 74–78] (версия А — KUB XXVIII, 4; версия В — KUB XXVIII, 3; версия С — KUB XXVIII, 5 (+) VBoT 73). Анализ хаттской версии мифа см. [212, с. 106–123].

<sup>133</sup> KUB XXVIII, 5 (+) VBoT 73, IV, (1) DUB.1.KAM Q4-TI ma-a-an-k[án dU-aš] (2) KALAG.GA te-et-ḫe-eš-ki-[iz-zi] (3) nu LÚ dU kiš-an i-ya-[zi]. О связи весны с сезоном дождей ср. выше.

<sup>134</sup> См. версию С (KUB XXVIII, 5 (+) VBoT 73), III, (6) [EGIR-ŠU-ma te-jit-ḫi-im-mu-uš (7) [wa-an-te-(mu-uš)] al-pu-tú-uš ḫé-e-uš.

<sup>135</sup> KUB XXVIII, 5(+) VBoT 73, III, (10) [EGIR-ŠU-(ma n)a-aḫ-ša-ra-ad-du-uš (11) [ú-(e-ri-te-mu)]-uš ŠA dU 9-ŠU e-ku-zi. Хеттские олицетворения Страха и Ужаса, являющиеся эквивалентами аналогичных хаттских образов в мифе о Луне, упавшей с неба, сопоставлены В.В.Ивановым [59, с. 23–25] с гомеровской парой персонифицированных образов Страха и Трепета. По мнению В.В.Иванова [59,

Известен и другой миф, унаследованный хеттами от хаттов. В нём рассказывается о том, как боги распределили страны и как они посадили царя-лабарну на Великий Трон, дав ему дом, утварь, изобилие<sup>136</sup>. Повествование этого мифа являлось частью строительного ритуала — установления во дворце нового засова. В качестве «рассказчика» здесь выступал служитель хаттского божества Цилипури<sup>137</sup>.

Повествование мифа в ритуале, видимо, было направлено на то, чтобы изгнать «зло» (хет. *idalu-* — то, что приносит неудачу) из дворца и обеспечить царю «благо» (хет. *assu-* — то, что приносит удачу).

Противопоставления «блага» и «зла» выражены в тексте мифа в следующих формулах:

«Благо»	«Зло»
(то, что приносит удачу)	(то, что приносит неудачу)
1. Да дадут царю (KUB II, 2, III, 7–9):	1. Да спрячут на горе Сактунува (II, 61; III, 1–2):
«благое» дерево	«злое» дерево

с. 25], греческие существительные могут быть «кальками хеттских (периода контакта среднехеттского царства с Аххивой), но по культурным (миф о Тифоне) и языковым данным нельзя считать полностью исключённым и непосредственное соприкосновение греков в Малой Азии с хатти...»

<sup>136</sup> KUB II, 2, 37–61; III, 1–56; IV, 12–15. Этот текст представляет собой наиболее пространную хаттско-хеттскую билингву, к которой вслед за Э.Форрером неоднократно обращались исследователи (ср. [144; 234; 32; 216]). Недавно вышло в свет исследование, специально посвящённое билингве KUB II, 2 [289]. Некоторые, ранее не издававшиеся фрагменты этой билингвы (вместе с другими хаттскими текстами) опубликованы в последнее время Х.Берманом и Х.Кленгалем (KUB 48).

<sup>137</sup> KUB II, 2, IV, (12) DUB.I.KAM *QA-TI* ma-a-an *A-NA É.GAL-LIM* GIBIL (13) *ḫa-at-tal-wa-aš GIŠ-[ru] ti-it-ta-nu-wa-an-zi* (14) *nu lúzi-li-pu-ri-ya-tal-la-aš a-pí-ak-ku a-ni-ya-zi* (15) *n[u] ḫa-at-ti-li me-ma-i* «Первая табличка завершена. Когда во дворце устанавливают новый деревянный засов и человек *цилипурияталла* так совершает (ритуал) и по-хаттски говорит».

- |                            |                            |
|----------------------------|----------------------------|
| «благу» балку              | «злую» балку               |
| «благой» деревянный хита-  | «злой» деревянный хита-    |
| «благой» деревянный хумпа- | «злой» деревязанный хумпа- |
2. Да дадут царю «благо» (III, 13)    2. Да спрячут «зло» в «чёрную землю» (III, 12)

С «благом» и «злом» соотносятся внутренняя (с ней связаны царь, бог Сулинкаatti) и внешняя части дворца:

- | Внутри   | Вовне   |
|--|---|
| 1. (Царю во дворец) даём «благие» камни (II, 50) | 1. «Злой» камень внутри пусть не лежит; толкающий (?), ударяющий (?) камень внутри пусть не лежит (II, 54–56) «Зло» внутрь пусть не войдёт, «злой» человек внутрь дворца пусть не войдёт (III, 42–44) |
| 2. «Благо» пусть он внутри впустит (III, 54)     | 2. «Зло» же пусть он внутри не впустит (III, 55)  |

Мотив противопоставления «блага» и «зла» — одна из характерных особенностей многих ритуальных текстов, связанных с хаттской традицией<sup>138</sup>. Он прослеживается также и в хеттских исторических документах, в частности в древнехеттском «Завещании Хаттусили I».

<sup>138</sup> Ср. мотив «злого слова» в хаттском тексте, составленном древнехеттским дуктом KUB XXVIII, 24, 3–9 (см. этот текст [33, с. 104–105]; о древнехеттском дукте этого текста ср. [187, с. 109]). Ср. также (в связи с оппозицией царь — деифицированный трон Халмасуитта в ритуале, посвящённом сооружению нового дворца) противопоставление дома царя и дома Халмасуитты (KUB XXIX, 1, I, 19–20): «Ты, Халмасуитта, не приходи в мой дом, а я, царь, не приду в твой дом»; ср. здесь же (там же, III, 31–35) противопоставление É-ir andurza/araḫza «внутри и снаружи дома». Ср. также соотнесение «блага» с внутренней частью дома в другом тексте, прямо не связанном с хаттской традицией: Во 2072 II, (12) É-ri-kán an-da a-aš-šu ra-id-du «Внутри дома благо пусть войдёт!» (см. [256, с. 127; 25, с. 10 и с. 97 примеч. 4]).

Связан с ритуалом и один из наиболее известных хеттских мифов — унаследованный из традиции хатти миф об исчезнувшем божестве<sup>139</sup>.

В вариантах этого мифа в роли исчезнувшего божества выступают то бог растительности Телепину (который по своим функциям близок к божествам Грозы; см. [180, с. 207–211]), то бог Грозы, то бог Грозы города Нерика, то бог Грозы города Куливисны и др. Некоторые варианты мифа об исчезнувшем божестве, как, например, миф о Телепину, сохранились в нескольких версиях, различающихся лишь в деталях.

Согласно основному сюжету мифа, божество исчезло в результате какой-то ссоры (со своим отцом богом Грозы — в мифе о боге Грозы города Нерика, с царицей — в другом варианте). Вследствие исчезновения божества в стране началась «засуха» и наступил голод (первая версия мифа о Телепину)<sup>140</sup>: «...И затем ячмень (и) полба не созревают. Крупный, мелкий скот и люди не зачинают (потомства), а те, что зачали, не рожают. Г]оры высохли, деревья засохли, и побеги не растут. Луга высохли, деревья засохли, источники пересохли, и внутри страны голод наступил, люди и боги от голода стали погибать».

Тогда Великий бог Солнца задал пир и созвал на него тысячу хеттских богов (см. [239, с. 90–91]: «...Они ели, но не насытились. Они пили, но не утолили своей жажды. И (тут) бог Грозы сына своего Телепину не досчитался (и воскликнул) : „Телепину, сына моего, нет внутри! Он разгневался и унёс с собой блага все!“ Боги великие, боги малые стали разыскивать Телепину...»

Но ни боги, ни быстрый орёл не смогли найти Телепину. Лишь посланница богини Прабабки (Ханнаханни) — пчела

---

<sup>139</sup> Реконструкции вариантов и версий этого мифа см. [239, с. 81–146]. Ср. переводы [250; 159, с. 344–377; 168, с. 126–128; 183, с. 144–148; 58, с. 55–62]. Ср. также миф об исчезнувшем боге Грозы города Нерика — KUB XXXVI, 89, [192, с. 140–174].

<sup>140</sup> Транслитерацию первой версии мифа см. [239, с. 89–98]. Ср. перевод версии на русский [58, с. 55–61].

обнаружила его в роще города Лихцины и, ужалив бога, пробудила его ото сна. С возвращением бога в стране вновь наступили покой и процветание [239, с. 97–98]: «Телепину возвратился в свой дом, и страну свою он пересчитал (обновил). Облако покинуло окно, дым покинул дом. На постаменте боги были приведены в порядок, в очаге поленья были приведены в порядок. Внутрь загона овец он впустил, внутрь хлева коров он впустил. Мать заботилась о своём ребёнке, овца заботилась о своём ягнёнке, корова заботилась о своём телёнке. И Телепину пересчитал (обновил) на будущие времена жизнь и жизненную силу царя и царицы».

Повествование мифа, видимо, считалось магическим «способом» возвращения божества. В мифе об исчезнувшем боге Грозы города Нерика (и в ряде других текстов) бога возвращали посредством выкликания (вызывания): «Если бог Грозы Нерика из горо[да ушё]л, и его из города Неры, из города Лалы так внутрь (страны) зов[ут]» [192, с. 142]<sup>141</sup>.

Возвращение исчезнувшего божества выступает как необходимое условие плодородия (в широком смысле этого слова — плодovitости окота, благополучия людей и т.п.), обновления жизни и жизненной силы царя и царицы (согласно одному фрагменту мифа о Телепину, бог возвращал царю «все блага»)<sup>142</sup>.

Той же цели — вернуть божество — был посвящён и ритуал, с которым связан миф об исчезнувшем божестве. «Этот ритуал в противоположность тому, что следовало бы ожидать по реальной или кажущейся аналогии с мифами об „умирающем божестве“ других народов не имеет ничего общего с сезонными ритуалами. Он скорее предназначен для того, чтобы примирить исчезнувшее божество с опре-

---

<sup>141</sup> Возвращение божества посредством «выкликания» (например, в мифе об исчезнувшем боге Грозы города Нерика), видимо, может быть сопоставлено с тем, как в славянской традиции на празднике «встречи весны» весну «кличут», «окликают», «гукают», «заклинают» (см. [80, с. 31]).

<sup>142</sup> См. KUB XXXIII, 12, IV, (26) [nu]-uš-ši ḫu-u-ma-a[n a-aš-šu pa-iš(?); [239, с. 108].

делённым лицом, которым может быть царица или частное лицо, и для того, чтобы обеспечить благополучие, возможно также потомство, этому лицу и его или её домочадцам», — писал Г.Гютербок в статье по хеттской мифологии [182, с. 144]. К этой мысли он возвращается и в другой работе — «Заметках о хеттских праздниках». Здесь он показал, что праздник призыва (*mukisnas EZEN*) бога Грозы города Куливисны, относящегося к типу исчезающих божеств, проводился частным лицом — «хозяином дома». Этот праздник происходил ежегодно, но не в определённый сезон, а скорее всего в какой-то период, устанавливавшийся хозяином дома [189, с. 176].

В связи с выводами Г.Гютербока следует отметить следующее. Миф об исчезнувшем божестве, «повествование» которого составляло часть определённого ритуала, имеет фольклорный характер [58, с. 11]. Впервые он был записан в период древнехеттского царства. Но до нас дошли не древнехеттские оригиналы, а более поздние копии. Язык этих копий произвольно, вследствие постоянного переписывания текста, модернизирован (см. [217, с. 259]). Вполне вероятно, что изменения происходили не только с языком текста. Так, привлекает к себе внимание то, что в ряде версий мифа возвращение божества увязывается с обновлением жизни и жизненной силы царя и царицы (или вручением царю «всех благ»; ср. выше). Это обстоятельство показывает, что ритуал, в который входил миф об исчезнувшем божестве, первоначально был *царским*. Поэтому праздник призыва бога Грозы города Куливисны, который проводился частным лицом — хозяином дома, может рассматриваться как поздняя трансформация царского праздника (см. [197, с. 158]; ср. в этой связи о ритуале раджасуя: [195, с. 227]).

На связь мифа об исчезнувшем божестве с календарным ритуалом указывают данные типологии. Так, В.Н.Топоров [95, с. 3–49] высказал идею о возможной связи восточнославянского и ближневосточного ареалов в том, что касается пчеловодства (как отрасли духовной культуры) и его словаря. Автором, в частности, приведены интересные

восточнославянские параллели к хеттскому мифу об исчезнувшем божаестве.

Среди многих интересных наблюдений привлекает внимание русская сказка о козе лупленой (Афанасьев, № 62): «Коза рухлена, половина бока луплена, заперлась в избе, выжив из неё *зайца* (здесь и далее выделено В.Н.Топоровым. — В.А.); ни сам заяц, ни пытавшийся помочь ему бирюк и кочет не смогли попасть внутрь избы. Помогла *пчёлка*: Пчёлка *рассердилась*, начала летать круг стенок; вот жужжала, жужжала и нашла *дырочку*, влезла туда да за голый бок и *жалнула* козу рухлену и сделала на боку пухлину. Коза со всего маху в дверь — и была такова! Тут зайчик вбёг в избу...» [95, с. 26].

Эта сказка и другие тексты, обрядовые игры с козой, с характерной меной образов или совместной встречаемостью пчелы и козы, по мнению В.Н.Топорова [95, с. 27], «в вырожденном виде содержат следы старого ритуала, связанного с вызыванием плодородия в начале весеннего цикла. За этим ритуалом легко обнаруживается мифологема о вызывании спрятавшегося в пещере животного, олицетворяющего собой плодородие. По-видимому, это вызывание совершалось по приказу *Громовержца*, приводимому в исполнение *пчелой* (или же — в другом варианте — вызывался сам *пчелиный рой*)». Соотнесение этого ритуала с весной прослеживается в том, что с пчелой в русских фольклорных текстах, в частности в веснянках (весенних детских песнях), связано начало весны. Пчелы или птицы приносят с собой ключи, *замыкают* зиму и *оттирают* весну (см. [80, с. 32–33; 63, с. 126–127; 65, с. 194–195 и др.; 95, с. 19–20, 23–24].

В свете отмеченных В.Н.Топоровым параллелей восточнославянской и хеттской традиций (ср. также ниже связь пчелы с серединой мирового дерева у восточных славян и у хеттов) можно предположить, что и в хеттской традиции пчела могла соотноситься с функцией отмыкания весны и замыкания зимы и что соответственно хеттский миф об исчезнувшем божаестве первоначально был связан с календарным *весенним* ритуалом.

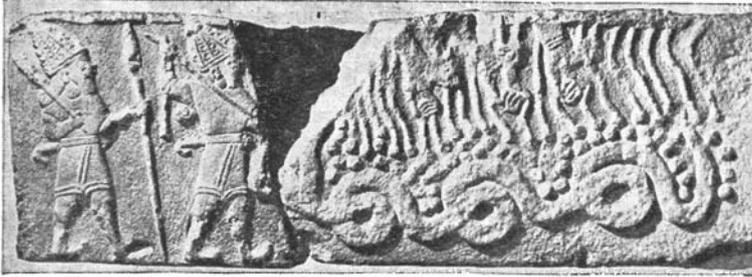
Соотнесение хеттского мифа об исчезнувшем божестве с весенним ритуалам может быть подтверждено и тем, что в этом мифе мы встречаемся с описанием голода, бесплодия, с одной стороны, и возвращением плодородия, связанного с божеством, — с другой. Эти описания напоминают собой и, по всей видимости, имеют то же значение, что и изображение *зимы* как трудного времени *голода* и *бескормицы* и *весны* как конца этого времени в упомянутых выше веснянках (см. [80, с. 33]; ср. также [97, с. 96]: противопоставление сезона *холода, зимы, мрака, бесплодия* сезону *тепла, света, урожая*).

Связан с царским ритуалом Нового года вуруллия и миф о борьбе бога Грозы со Змеем (см. основной сюжет этого мифа на рельефе из Малатьи — рис. 10). Известны две версии мифа. Поскольку обе они уже переводились на русский язык (см. [58, с. 52–53]), то нет необходимости приводить их здесь полностью.

Сюжет первой версии таков. Бог Грозы и Змей сразились у города Кискилуccы, и Змей взял верх над божеством. Тогда бог Грозы прибег к помощи богини Инары. В свою очередь, Инара благодаря женским чарам заручилась помощью смертного человека по имени Хупасия. Устроив пир, Инара пригласила Змея вместе с его детьми. Когда же они напились допьяна, то Хупасия связал их путами. Подоспевший бог Грозы вместе с другими богами убил Змея.

Во второй версии повествуется о том, как Змей, взяв верх в сражении с богом Грозы, забрал у него сердце и глаза. После этого бог Грозы женился на дочери смертного человека — «Бедного». От этого брака у него родился сын, который затем взял в жёны дочь Змея. Бог Грозы уговорил сына выпросить у его тестя — Змея — свои глаза и сердце. И когда желание бога Грозы осуществилось и он восстановил свой прежний облик, то он вновь сразился со Змеем. Бог Грозы убил его и сына своего, находившегося у Змея.

Обе версии мифа вместе с другими фольклорными текстами на разных славянских и балтийских языках подробно проанализированы в работе В.В.Иванова и В.Н.Топорова [65, с. 122–136 и др.] в связи с реконструкцией индоевропейского



**Рис. 10.** Рельеф из Малатьи. Поединок бога Грозы и Змея.  
1050–850 гг. до н.э.

мифа о боге Грозы и его Противнике и реконструкцией ритуала, в который был включён этот миф.

Авторами выявлен ряд существенных параллелей к хеттскому мифу, на основе которых они высказали гипотезу, что «миф о боге Грозы и драконе отражает не только протохеттскую традицию, с которой соответствующий индоевропейский миф может сравниваться лишь типологически и/или ареально, но и собственно анатолийскую индоевропейскую традицию» [65, с. 136].

Хеттские тексты, и в том числе использованные В.В.Ивановым и В.Н.Топоровым, содержат некоторые дополнительные параллели к приведённому выше хеттскому мифу, а также к реконструированному авторами индоевропейскому тексту о боге Грозы и Змее.

В этой связи особый интерес представляет обрядовый диалог царя и Трона — халмасуитты, воспроизводившийся в строительном ритуале, посвящённом сооружению нового дворца и восходящем к хаттской традиции (KUB XXIX, 1; ср. [58, с. 46–49]). Халмасуитта в древнейшей хеттской надписи царя Анитты, в хеттских и хаттских ритуальных текстах фигурирует в качестве одной из важнейших богинь пантеона. В других текстах халмасуитта — сакральный престол. Название его (и соответственно имя Трона-богини), как и культ Халмасуитты, было заимствовано у хаттов (см. [114,

с. 83 и сл.]); особо важная роль обожествлённого трона в хаттском и хеттском пантеоне (ср., в частности, в «Тексте Анитты») в целом напоминает функцию «Золотого стула», содержавшего в себе душу (дух) народа, силу и плодородие и являвшегося символом власти вождя (царя) ашанти (Западная Африка) (см. [281, с. 287–293]).

В диалоге царя и Трона Трон предстаёт перед нами как сила, противостоящая царю, которую царь стремится изгнать из своей страны в область, отведённую Трону<sup>143</sup>: «[Затем царь] говорит Трону: „Приди! Мы пойдём (с тобой). Ступай ты за горы! Ты [н]е станешь человеком моего рода. Ты не станешь моим свойственником. [Сою]зник (друг) мой, союзником да будешь!»

Приди! Мы пойдём к горе. И я, царь, дам тебе стеклянную посуду. И со стеклянной посуды мы будем есть. Внутри горы ты охраняй!

Мне же, царю, боги — божество Солнца и бог Грозы — вручили страну и дом мой. И я, царь, охраняю страну свою и дом свой. Ты не приходи в мой дом, (и) я не приду в твой дом!<sup>144</sup>».

В то же время в своём обращении царь называет Трон «союзником (другом)»<sup>144</sup>. Положительная оценка Трона подчеркнута и в нижеследующих строках<sup>145</sup>: «Мне, царю, из

<sup>143</sup> KUB XXIX, 1, I, (10) [nam-ma(?) LUGAL-u]š gišDAG-ti te-iz-zi e-ḫu pa-a-i-wa-ni (11) [zi-i]k ḪUR.SAG.MEŠ-aš EGIR-an ti-i-ya LÚ.MEŠ-aš-mi-iš (12) [li-]e ki-iš-ta ga-a-i-na-aš-mi-iš li-e ki-iš-ta (13) [a-ra]-aš-mi-iš a-ra-a-aš-mi e-eš (14) e-ḫu ḪUR.SAG-ri pa-a-i-wa-a-ni nu-ut-ta LUGAL-uš za-ap-zi-ki (15) pí-iḫ-ḫi nu-za-kán za-ap-zi-ki-it e-du-wa-a-ni (16) ḪUR.SAG an-da-an pa-aḫ-ḫa-aš-ša-nu-ut (17) LUGAL-i-ma-mu DINGIR.MEŠ dUTU-uš dIM-aš-ša ud-ne-e É-ir-mi-it-ta (18) ma-ni-ya-aḫ-ḫi-ir nu-za LUGAL-uš-ša ud-ne-me-it É-ir-mi-it-ta (19) pa-aḫ-ḫa-aš-mi zi-ik am-me-el É-na li-e ú-wa-ši (20) ú-ga tu-e-el pá-r-na Ú-UL ú-wa-a-mi.

<sup>144</sup> «Союзник», букв. «взаимник-друг» — «древний термин, обозначающий людей, связанных между собой взаимными обязательствами, подкреплёнными обрядом» [58, с. 261]; об употреблении ага- в хеттских текстах ср. [155, с. 218–224].

<sup>145</sup> KUB XXIX, 1, I, (23) LUGAL-u-e-mu ma-ni-ya-aḫ-ḫa-en gišḫu-lu-ga-an-ni-en gišDAG-iz (24) a-ru-na-za ú-da-aš an-na-aš-ma-aš KUR-e ḫé-e-še-ir nu-mu-za LUGAL-un (25) la-ba-ar-na-an ḫal-zi-i-e-ir.

моря Трон принёс власть и (царскую) повозку<sup>146</sup>. Страну же моей матери<sup>147</sup> открыли и меня называли лабарной-царём».

В диалоге царя и Трона привлекают к себе внимание и следующие строки<sup>148</sup>: «„Под небом вы (деревья) зеленеете. Лев спал с вами, леопард спал с вами, медведь же взбирался на вас. И отец мой, бог Грозы, зло отвёл от вас. [Бык]и под вами паслись, овцы под вами паслись».

Теперь я, царь, к вам в море (?) пришёл и назв[ал] Трон своим союзником. Разве ты (Трон) мне, царю, не союзник? Вручи мне это дерево, и я его разрежу!<sup>149</sup> Трон отвечает царю: „Разрежь его, разрежь! Божество Солнца и бог Грозы тебе их вручили“».

Далее царь, обращаясь к деревьям (KUB XXIX, 1, I, 39–48), предлагает им последовать «вверх» из той страны,

<sup>146</sup> В связи с ролью повозки в этом описании как символа царской власти ср. функцию повозки (и колесницы) в хеттских ритуалах (гл. I); ср. «открытие» страны, обозначаемое гл. *ḫaš-/ḫeš-*, с «рождениями» («открытиями») Нового года, «отворением» дворца (см. гл. I и II).

<sup>147</sup> Ср. [168, с. 357 и примеч. 2; 114, с. 109; 248, с. 125; 58, с. 46]. Некоторые исследователи считают предпочтительнее в стк. 24 не *annaš-maš*, а *DINGIR-na-aš-ma-aš* «(страна) моих богов» (см. [215, с. 197 и примеч. 77]).

<sup>148</sup> KUB XXIX, 1, I, (28) *ne-pi-ša-aš kat-ta-an ú-li-li-iš-ki-id-du-ma-at UR.MAH-aš* (29) *kat-ta-an še-eš-ki-it UG.TUR-aš-ma-aš kat-ta-an še-eš-ki-it ḫar-tág-ga-aš-ma-aš* (30) *ša-ra-a ar-ki-iš-ki-it-ta nu-uš-ma-aš-za* <sup>d</sup>U *ad-da-aš-mi-iš* (31) *pa-ra-a i-da-a-lu zi-ik-ki-it* (32) [GU]D.ḪI.A-*uš-ma-aš-ma-aš kat-ta-an ú-e-ši-it-ta-at* UDU.ḪI.A-*uš-ma-aš* (33) *kat-ta-an ú-e-še-ya-at-ta ki-nu-na-aš-ma-aš-za* LUGAL-*uš* [xa?-] *ru-na-a[n?]* (34) *ú-wa-?nu-un nu gišDAG-an a-ra-am-ma-an ḫal-zi-iḫ-ḫu[-un]* (35) *Ú-UL-wa* LUGAL-*wa-aš a-ra-aš-mi-iš zi-ik nu-wa-mu i-ni GIŠ-ru* (36) *ma-ni-ya-aḫ na-at-kán kar-aš-mi* <sup>d</sup>DAG-*iz-ma EGIR-pa* LUGAL-*i* (37) *te-iz-zi kar-aš-ša-at-kán kar-aš* <sup>d</sup>UTU-*uš-ša-at-ta* (38) <sup>d</sup>IM-*ta-aš-ša ma-ni-ya-aḫ-ḫi-ir*.

Значение хеттского гл. *ark-* (см. *arkiškitta*) «mount», «cover» (и производного от него имени *arkiyēš* «testicles») независимо друг от друга установлено К.Уоткинсом [304, с. 505–525] и Я.Пухвелем [280, с. 262–264]. См. здесь же и о *katta(n) šeš-*, выступающем (как и в других известных хеттских текстах в значении «sleep with, lay (sexually)»).

где они находятся, отбросить прочь болезни и слабости, которые могут быть внутри их. Когда же царь входит во дворец, Трон зовёт Орла<sup>149</sup>: «,...Приди! Я посылаю тебя к морю. Когда же ты полетишь, загляни в зелёную рощу и (посмотри), кто находится там!» И он (Орёл) отвечает: „Я заглянул. Истустаяя и Папаия, древние богини Нижнего (мира)... стоят на коленях“.

(Трон) же спрашивает: „И что они делают?“ (Орёл) отвечает ему: „(Одна держит прялку, (и обе) держат полные веретёна<sup>150</sup>. И они прядут годы царя. И годам (царя) нет ни конца, ни счёта“».

Для анализа этого обрядового диалога существенный интерес представляют встречающиеся в нём признаки. Одни из них приурочены к царю, а другие соотнесены с Троном.

*Царь.* Защищает свою страну и дом. Он наместник богов. Боги сделали его лабарной-царём, они содействуют ему. Царю принадлежат власть и (царская) повозка. Он освобождает из моря деревья, он разрезает дерево, он изгоняет Трон.

*Трон.* Союзник царя, он доставил царю из моря правление и повозку. Но царь изгоняет его из страны «за горы», «внутрь горы».

Одним из ключевых среди этих признаков, по нашему мнению, является признак «море» (он противопоставлен в диалоге области, в которой правил царь). Поэтому мы начнём с анализа этого признака.

Словом «море» в хеттских текстах (см. [277, с. 225–237]), и в частности в «Анналах» хеттских царей, обычно назывались большие озёра, например озеро Ван. Тем же словом: (иногда в сочетании с прилагательным «большой») именовались Чёрное и Средиземное моря (ср. в этой связи данные древнехеттской молитвы 205/s; см.

<sup>149</sup> KUB XXIX, 1, I, 51–53 и II, 1–10. Транслитерацию и перевод этих строк см. [191, с. 22]. Стк. II, 6–10 ср. также [272, с. 64–65].

<sup>150</sup> О значении *gišḫulali*- «прялка», *gišḫueša*- «веретено» см. [272, с. 64–66].

[261, с. 117 и примеч. 8]). Однако в приведённом выше тексте «море», по всей видимости, подземный Океан. В этом убеждает нас то, что Орёл, исполняя просьбу Трона, отправился к «морю» и встретил здесь, в зелёной роще, божеств Нижнего мира.

Связь «моря», Океана с подземным миром отчётливо видна в хеттском мифе об исчезнувшем божестве Солнца [239, с. 79–80; 58, с. 54]. Согласно этому мифу, божество Солнца увёл вниз, в морскую пучину, Великий Океан. Затем Океан возвратил Солнце и даже отдал в жёны Телепину свою дочь. «Мотив связи Солнца с Океаном или морем выступает и в других мифах о Солнце, а также в хеттских гимнах Солнцу. Очевидно, эти мифологические представления основаны на предположении, что Океан поглощает заходящее Солнце, которое возвращается утром, спасённое Богом Плодородия» [58, с. 263].

Засвидетельствованные в вышеупомянутых текстах представления о Нижнем мире как Океане («море»), где находятся боги подземного мира, произрастают рощи, дополняются описаниями других хеттских мифов. Так, в хеттском мифе об исчезнувшем боге Грозы города Нерика это божество уходит вниз — в «дыру» (название которой образовано от глагола, имеющего значение «разрезать»). Поэтому, совершая ритуал вызывания божества, у этой «дыры» резали овец, в неё бросали куски мяса, хлеб, возливали вино и пиво и трижды по-хаттски звали бога Грозы города Нерика [192, с. 142].

Эта же ритуальная практика отражена и в некоторых других ритуалах, посвящённых божествам подземного мира. В частности, согласно одному хеттскому обряду, у «дыры» совершали обряд с поросёнком (KUB XVII, 28, I, 4–6 и др.). В другом хеттском ритуале служители «звали» (богов) над дырой земного божества Солнца и над дырой бога Зерна<sup>151</sup>.

---

<sup>151</sup> IBoT II, 80, Rs., (1) na-aš-ta ták-na-aš dUTU-aš (2) ḫa-at-ti-eš-šar dḫal-ki-ya-aš-ša (3) ḫa-at-te-eš-šar še-ir (4) ga-li-iš-ša-an-zi.

Проскользнув в «дыру», бог Грозы города Нерика падал на «девять берегов моря», на «берег почитаемой реки» в подземный мир (см. [192, с. 150, 152]). Следовательно, «дыра» — дорога, ведущая в этот мир.

Подземный (потусторонний) мир, как показал Пухвель, описан в хеттских текстах царского заупокойного обряда как луг (= пастбище), на котором паслись стада быков и овец, лошадей и мулов. Поскольку аналогичные представления прослеживаются в Ведах и в древнегреческих текстах, автор предположил, что в трёх этих традициях отражены индоевропейские верования [278, с. 60; 279, с. 64–69].

Описания подземного (потустороннего) мира то как луга (= пастбища), то как Океана («море»), вероятно, не две разные, исключаящие друг друга картины, а две части одного и того же образа *Нижнего мира*. Об этом свидетельствуют тексты, рассмотренные ниже.

Но прежде чем перейти к ним, необходимо отметить, что подземный мир в ряде хеттских текстов, и в частности в мифе об исчезнувшем боге Грозы города Нерика, именовался «чёрной землёй». Так, в том мифе, призывая божество из подземного мира, просили его отворить врата «чёрной земли» (KUB XXXVI, 89; см. ([192, с. 144]).

Нижний мир (Океан, луг (= пастбище), «чёрная земля») предстаёт в хеттских текстах как одна часть вертикальной структуры космоса. Две другие части её составляли небо и земля.

В этой связи интересны строки одного хеттского текста, опубликованного Г.Оттенем и Я.Сигеловой [269, с. 32]: «...И верхние боги взяли себе небо, а нижние боги взяли себе землю (и) нижнюю страну». На основании этих строк авторы предположили, что здесь отражено хеттское мифологическое представление о делении космоса на две сферы: небесный мир, с которым связаны «верхние бот», и подземный мир (имеющий, по мнению Г.Оттена и Я.Сигеловой, двойное наименование: «земля» и «нижняя страна»), с которым соотнесены «нижние боги» [269, с. 36, 38]. Однако нам представляется более вероятным, что здесь отражено

противопоставление верха (небо) и низа (то, что находится ниже верха). Число же сфер в этом тексте равно не двум, а трём: *небо*, *земля* и *подземный мир* (букв. «нижняя страна»).

В связи с представлениями о трёх частях космоса (ср. также в договоре Суппилулиумы I с Хукканой (КВо V, 3, 1, 59); см. [149, с. 112; 277, с. 229]: «Неб[о], земля, Великий Океан») обращает на себя внимание то, что в мифе об исчезнувшем божестве посланники богов — орёл, пчела разыскивали божество в различных сферах. В первой, наиболее полно сохранившейся версии мифа о Телепину [239, с. 91] мы читаем: «Боги великие (и) малые стали разыскивать Телепину. Бог Солнца послал быстрого орла: „Иди! Горы высокие обыщи, долины глубокие обыщи!“ (И) полетел [о]рёл (искать Телепину), но не нашёл его...». Аналогичная последовательность сфер характерна также для третьей версии мифа о боге Грозы (см. текст: [239, с. 105 и 113]) и некоторых других текстов<sup>152</sup>.

Последовательность «высокие горы», «глубокие долины» и «чёрные волны», засвидетельствованная в первой версии мифа о Телепину и других текстах, сменяется во второй версии мифа о Телепину «высокими горами», «реками» (см. текст: [239, с. 99]). Эта замена, видимо, указывает на эквивалентность «чёрных волн» и «рек» в мифе.

Привлекает внимание и хеттский миф, включённый в ритуал исцеления от паралича (ср. [58, с. 63–64]). В нём рассказывается, как была «связана» природа и как она затем была «развязана» благодаря заклинаниям богини Камрусепы (см. [239, с. 170; 58, с. 63]): «...(Большая река) связала высокие горы, глубокие долины она связала, лу[г]

---

<sup>152</sup> Ср. KUB VII, 5, I, 13–14 (ḪUR.SAG-i — wellui — ḫariya «на горе — на лугу (= пастбище) — в долине» (см. [192, с. 194]); 428/e (неопубликованный фрагмент), III, 11–14 (ḪUR.SAG.MES-az — ḫunḫuešnaz — altannaz — elluešnaz «с гор — из волн — из источника — из эллуэсны» (значение неясно) (см. [192, с. 162])). Ср. также призывы к божествам-творцам (dGUL-šan kunuštallantan), которых призывали к «господину ритуала» с горы и луга (= пастбища), — КВо XVII, 32, Vs., 5–6.

(= пастбище) бога Грозы<sup>153</sup> она связала... Крылатого (?) орла она связала, [бо]родатых змей на шер[сти] она связала».

Для сопоставления со структурой вышеприведённых мифов представляют интерес два других хеттских текста. Первый из них — мифологическое повествование, включённое в ритуал, посвящённый «языку злого колдовства» (KUB XII, 62). В нём описаны *три* символических образа дерева<sup>154</sup>: «[И]сточник (*лули*) стоит, под ним же враг [...]. Вверху же дерево высохло. И тот враг, который [...] добивался, и тот высо[х...]; «Источник (*алтанны*)<sup>155</sup> стоит, внутри его дерево стоит, под ним же лев рождённый спит, дикая овца возведённая<sup>156</sup> спит. Источник высох, внутри его дерево высохло, лев рождённый высох, дикая овца возведённая высохла, язык злого колдовства высох»; «На лугу(= пастбище) дерево *сисияма* стоит, под ним же слепой (и) глухой сидят. Слепой пусть не видит, глухой пусть не слышит, хромой пусть не бегают!..»

Второй текст представляет собой ритуал, который, согласно одной версии мифа об исчезнувшем божестве, со-

<sup>153</sup> Ср. также хеттский ритуал KBo XXI, 47, III, (17) ú-e-el-lu-wa-aš dIM-an «бора Грозы луга (= пастбища)...».

<sup>154</sup> KUB XII, 62, Vs., (7) [l]u-li-iš ar-ta-ri kat-ta-an-ma lúKÚR-aš [...] (8) ša-ra-a-ma GIŠ-ru ḫa-za-aš-ta lúKÚR-aš-ša ku-iš[...] (9) ša-an-ḫi-iš-ki-iz-zi nu a-pa-aš-ša ḫa-za-aš-t[a...]; / (16) al-ta-an-ni-iš ar-ta an-da-na-aš-ta GIŠ-ru ar-ta GAM-an-ma UR.MAḤ ḫa-aš-ša-an-za (17) še-eš-zi ŠEG9.BAR ú-e-da-an-za še-eš-zi al-ta-an-ni-iš ḫa-az-za-aš-ta; Rs., (1) an-da-kán GIŠ-ru ḫa-az-za-aš-ta UR.MAḤ-aš ḫa-a-ša-an ḫa-az-za-aš-ta (2) ú-it-ta-an-za ŠEG9.BAR-aš ḫa-az-za-aš-ta ḤUL-u-wa-aš UḤ(?) -aš EME ḫa-za-aš-ta; / (7) Ú.SAL-i gišši-ši-ya-am-ma ar-ta kat-ta-an-ma ta-aš-wa-an-za du-du-mi-ya-an-za (8) a-ša-an-zi ta-aš-wa-an-za a-uš-zi li-e du-ud-du-mi-ya-an-za-ma iš-ta-ma-aš-zi (9) li-e ik-ni-ya-an-za píd-da-i li-e... Стек. 7–9 см. [139, с. 393].

<sup>155</sup> Контексты и литературу к слову *altanni/a* «ключ, родник», «бассейн», «источник» (?) см. [155, с. 62–63].

<sup>156</sup> Хет. *wedanza, wittanza* — причастие, видимо, образовано от гл. *weda- (wete-)* «строить»; см. [152, с. 254]. Возможно, что речь идёт о статусе «дикой овцы» возведённой в источнике.

вершала богиня Прабабка<sup>157</sup>: «До того как она (пчела) прилетела, богиня Прабабка три источника (= водоёма) соорудила: (один), над которым дерево *иппи*<sup>158</sup> стоит<sup>159</sup>, второй же, под которым деревянная *хуппара*<sup>160</sup> стоит, (третий), в котором огонь горит. Сидит Прабабка и напротив себя поглядывает. Прилетела пчела (и) внутрь деревянной *хуппары* [по]ложила руно своё, пришло божество Миядан[ципа] и под деревом *иппи* село».

В приведённых выше текстах могут быть выделены следующие элементы, составляющие их структуру.

Версии мифа о Телепину

«высокие горы»;  
«глубокие долины»;  
«чёрные волны»; «реки».

Миф о «связывании» природы

«высокие горы»;  
«глубокие долины»;  
«луг (= пастбище)».

<sup>157</sup> KUB XXXIII, 59, III, (6) ku-it-ma-an ú-iz-zi dḪa-an-na-ḫa-an-na-[aš] (7) 3 wa-at-ta-ru i-e-it ki-e-da-ni gišī-ip-[pí-aš] (8) še-e-ir ar-ta ki-e-da-ni-ma gišḫu-up-pa-ra-aš (9) kat-ta ki-it-ta ki-e-da-ni-ma pa-aḫ-ḫur ú-ra-a-ni (10) dḪa-an-na-ḫa-an-na-ša e-eš-zi me-e-na-aḫ-ḫa-an-da (11) ú-uš-ki-iz-zi ú-e-et NIM.LÁL-aš gišḫu-up-pa-ri an-[da] (12) kur-ša-ša-an[d]a-iš ú-e-et dMi-ya-da-an[-zi-pa-aš] (13) gišī-ip-pí-aš kat-[ta]-an e-ša-di. См. [235, с. 208; 239, с. 149 и сл.].

<sup>158</sup> Ср. «дерево *иппи*» [235, с. 208], «растение *иппи*» [246, с. 102]. Ср. о дереве *иппи* в контексте ритуала килам [11, с. 118–119]; ср. также [115, с. 20].

<sup>159</sup> Ср. аналогичный образ в хеттском мифе о борьбе бога Грозы со Змеем — KUB XVII, 6, IV, (9) nu wa-at-tar-wa še-ir NA4.ŠU.U ŠÚ.A ki-it[-ta] «над источником диоритовый стул сто[ит]»; в хаттско-хеттской билингве — KUB XXXVIII, 6, Vs. r. Kol., (10b) gišḫašḫur TÚL-i še-ir ar-ta-ri «яблоня над источником стоит».

<sup>160</sup> *Хуппара* не название дерева, как предполагал Э.Ларош [235, с. 208], а «чаша» (ср. [218, с. 144, 146] или «двуручный кувшин» [108, с. 105]).

## Ритуал «язык злого колдовства»

«источник (*лули*), дерево»;  
 «источник (*алтанни*), дерево, внутри»;  
 «луг (= пастбище), дерево *сисияма*».

## Ритуал богини Прабабки

«источник, дерево *иппи*, верх»;  
 «источник, *огонь*»;  
 «источник, деревянная *хуппара*, низ».

Для характеристики структуры этих текстов существенным представляется соотнесение первых по порядку элементов с «высокими горами» и «верхом», вторых — с признаком «внутри в середине» и третьих — с «лугом (= пастбищем)», «чёрными волнами», «реками/источниками» и «низом». Причём соотнесение с «низом» как «чёрных волн», «рек/источников», т.е. признака «вода», так и «луга (= пастбища)» имеет соответствие в данных одного лувийского ритуала, в котором в той же связи встречаются «реки» и «водяные луга (= пастбища)»<sup>161</sup>.

Вероятно, в структуре этих текстов отражено представление о мифологической структуре космоса в хеттской традиции — небесном, земном и подземном мирах.

В связи с отражёнными в этих текстах космологических представлениями обращает на себя внимание то, что с тремя частями вертикальной структуры космоса встречаются три представителя животного мира: орёл, пчела и змея (с «высокими горами», «глубокими долинами» и «лугом» сочетаются крылатый орёл и бородатые змеи, а с «высокими горами», «глубокими долинам» и «чёрными волнами» — орёл и пчела). Орёл, пчела и змея, видимо, соотносились здесь с различными частями вертикальной структуры космоса.

Связь птицы, насекомого и пресмыкающегося с тремя частями космоса отчётливо прослеживается в хеттском за-

<sup>161</sup> KUB XXXV, 45, II, (5–6) pár-ra-an-za ḪUR.SAG.MEŠ-za[...] x-x-pa-ya-an-za za-ar-ti-ya-an-za ÍD.MEŠ-an-za Ú.SAL.ḪI.A-an-za ú-i-da-an-za «с высоких гор... рек, водяных лугов» [306, с. 21].

клинании KUB 43, 62 (ср. о нём [11, с. 119–120]). В этом заклинании<sup>162</sup> содержится описание трёхчастного мирового дерева, состоящего из зелёной (макушки), середины и *капану* (нижняя часть, вероятно корни дерева)<sup>163</sup>: «И его... [занимает, *капану* же змея занимает, середину же его пчела занимает. На зелёную (макушку)<sup>164</sup> орёл сел, вниз же к *капану* змея обратилась, к середине же пчела обратилась]».

<sup>162</sup> Ср. KUB 43, 62, II, (5) ḫu-uk-ki-eš-ki-iz-zi-ma-an kiš-an pa-aḫ-ḫur ša(?)-a-x[...] (6) ŠA dUTU DUMU-ŠU na-at ú-it GE<sub>6</sub>-an-ti pa-it x[...] (7) GE<sub>6</sub>-an-ti ú-li-eš-ta-at MUŠ-aš i-wa-ar[...] (8) ta-ru-up-ta-at ku-un-ku-li-ya-ti-ya-aš i[-wa-ar...] (9) pá-r-ta-it-ta-at ŠA NIM.LÁL wa-at-ku-ta x[...] (10) ŠA Á.MUŠEN i-wa-ar A-NA Á.MUŠEN ma-ḫa-lu?[-...]. «Заклинает же его он следующим образом. Огонь [...]. Сын бога Солнца пришёл, а ночью ушёл [...]. Ночью он проскользнул, подобно мее [...] он свернулся в клубок, подобно *кункулияти* [...] он полетел, подобно пчеле он вспрыгнул [...], подобно орлу на орла [...].»

<sup>163</sup> KUB 43, 62, III, (2) na-an x x x x [(ḫar)]-zi (3) giška-pa-nu-ma-za-kán MUŠ-aš ḫar-zi (4) iš-tar-na pí-di-ma-at-za-kán NIM.LÁL ḫar-zi (5) gišla-aḫ-ḫur-nu-uz-zi-aš-ša-an še-ir Á.MUŠEN ti-ya-a[t] (6) kat-ta-ma-an-za-an gišga-pa-nu-uš-ši MUŠ-aš (7) ne-ya-at iš-tar-na pí-di-ma-kán NIM.LÁL ne-y[a-at]. Знаки в стк. 2 на автографии плохо видны. Сравнивая стк. 2 с другими строками, можно предположить, что здесь могла быть логограмма Á.MUŠEN «орёл».

<sup>164</sup> gišlahḫurnuzziaš(-šan), по-видимому, локат. пад. мн. ч. (ср. [154, с. 22]). По поводу значения этого слова, которое встречается (как с детерминативом, так и без него) в хеттских (преимущественно ритуальных) текстах, начиная с древнехеттского периода (ср. билингву КВо XVII, 22, III, 12), высказывались самые различные предположения. Так, до последнего времени считали, что laḫḫurnuzzi- — «жертвенный стол (??)» [152, с. 125]. Однако на основании одного текста из Угарита установлено, что хет. laḫḫurnuzzi- соответствует шум. ni-tu-ḫu-um, акк. *muthumi* «плод» (см. [154, с. 22]). В дальнейшем А.Гётце [172, с. 115 и сл.], анализируя различные хеттские тексты с laḫḫurnuzzi-, показал, что это слово, по крайней мере первоначально, употреблялось в более широком смысле, в качестве обозначения «зелени (листвы, цветов, плодов)», «(густой) растительности», «чащи». Значение для laḫḫurnuzzi-, предложенное А.Гётце, подтверждают и строки одного лувийского ритуала, в которых говорится о *головных уборах* (венках), изготовленных из зе-

К *верхней части дерева* (зелёной макушке) здесь приурочен *орёл*, к *середине* — *пчела*, а к *капану* (нижней части) — *змея*.

Интересная типологическая параллель к представленному здесь образу трёхчастного дерева (об универсальной концепции мирового дерева, отражённой «в текстах разного рода, в изобразительном искусстве, архитектуре, планировке поселений, в хореографии, ритуале, играх, в социальных структурах, в словесных поэтических образах и языке, в ряде особенностей психики», см. [90, с. 101–110; 91, с. 221–230; 93, с. 9–62]) встречается в шумерском (древнейшем) варианте эпоса о Гильгамеше (связь которого с символикой мирового дерева впервые отметил В.В.Иванов [53, с. 83]: «В его [дерева] корнях змея, что не знает заклатья, гнездо устроила, в его ветвях птица Имдугуд птенца вывела, в его стволе девушка Лилит дом построила» (транслитерацию и перевод см. [68, с. 51]). «Значимость верхушки (ветвей) и низа (корней) дерева видна и из следующего места», в котором говорится, что Гильгамеш срубил «дерево у его «корня», в «ветвях его срезал» [53, с. 83, примеч. 27].

Обращает на себя внимание и описание «дерева, которое своими характеристиками связано с образом *мирового дерева*» в русских фольклорных (выюнишных) текстах: «На горе, / И Ивана на дворе... / Вырастало *деревце* / Да кипарисовое / Как во этом деревце / Да *три* угодыща: / По *вер-*

---

*лёных побегов* (или листвы) дерева *аланцана* (KUB XXXII, 123, II, (12) 6 KI-I-LI-LU-ya giš̄a-1a-an-za-na-aš la-aḥ-ḥur-nu-uz-z[i-x]-x).

Слово giš̄k/gapanu- (KUB 43, 62, III, 3, 6; ср. также giš̄gapanu- в KUB XX, 22, I, 7), которое употребляется в тексте в значении «нижняя часть», вероятно «корни (дерева)», видимо, связано и с хеттским карпиеššar (с суффиксом -eššar) в мифологизированном повествовании ритуала килам (КВо X, 24, III, 6–14; ср. [246, с. 102; 242, с. 176; 221, с. 69; 11, с. 118 и сл.]). Хеттское слово, возможно, восходит к акк. GAPANU/GAPNU, GUPNU (в том числе и с детерминативом GIŠ̄), которое значит «куст», «ствол дерева» (ср. giš̄GESTIN GAPANU «виноградная лоза» [256, с. 32, 33 и примеч. 1]).

шине деревца / Да соловей песни поёт, / Посередь-то деревца / Да пчёлы яры гнезда вьют, / По корень-то деревца / Да тут беседушка стоит...» [95, с. 20–21]. Представляет интерес и белорусская песня, в которой к середине дерева приурочены пчёлы: «Пасирод ягора пчёлки бруюць / А з макушки салавыи поюць» [65, с. 252].

На основании хеттского текста, в котором отражён образ мирового дерева, можно считать вероятным, что в хеттских мифологических представлениях с верхним (небесным) миром соотносился орёл, со средним (земным) миром — пчела и нижним (подземным) — змея.

Как показывают некоторые хеттские тексты, космографические представления о трёхчастности мирового дерева, космоса, видимо, выражены в делении на три части дворца, а также в «трёхчастности» царя.

Так, в описании вышеупомянутого ритуала сооружения нового дворца строительству дворца посвящены три абзаца, отделённых друг от друга горизонтальной чертой. В каждом абзаце описано сооружение соответствующей части дворца<sup>165</sup>: «Когда в каком-нибудь городе он (царь) строит дворец и (когда) какой-нибудь плотник идёт рубить деревья горы для *инассы*, то из дворца он берёт одного быка, трёх овец, три сосуда с вином, один сосуд с марнувой, десять хлебов *ваки*, двадцать хлебов в форме зуба, пятьдесят толстых хлебов.

<sup>165</sup> KUB XXIX, 1, III, (13) ma-a-an ku-wa-pí ku-wa-pí URU-ri É.GAL-LAM ú-e-te-iz-zi (14) nu ku-iš lúNAGGAR IZ-ZI ḪUR.SAG gišin-na-aš-ša-aš (15) kar-šu-u-wa-an-zi pa-iz-zi nu IŠ-TU É.GAL-LIM 1 GUD.MAḪ (16) 3 UDU.ḪI.A 3 DUG.GEŠTIN 1 DUG mar-nu-wa-an 10 ninda<sub>wa-gi-eš-šar</sub> (17) 20 NINDA.ZÚ 50 NINDA.ERÍN.MEŠ-ya da-a-I / (18) ma-a-an lúNAGGAR gišiš-ki-iš-ša-na-aš gišiš.pa.ru.uz.zi (19) kar-šu-u-wa-an-zi pa-iz-zi nu-za IŠ-TU É.GAL-LIM (20) NINDA.ZÚ 50 NINDA.ERÍN.MEŠ-ya da-a-I / (21) ma-a-an-kán ša-ma-nu-uš-ma iš-ḫu-wa-an-zi nu IŠ-TU É.GAL-LIM (22) 1 GUD.MAḪ 1 GUD.ÁB 10 UDU.ḪI.A-ya da-an-zi nu-kán GUD.MAḪ (23) A-NA dU 1 GUD.ÁB-ma-kán A-NA dUTU uruA-ri-in-na (24) ši-pa-an-ta-an-zi.

Когда же плотник идёт рубить дерево *испаруци* для *искисаны*, то из дворца он берёт двадцать хлебов в форме зуба и пятьдесят толстых хлебов.

Если же *фундамент* они насыпают, то из дворца они берут одного быка, одну корову и десять овец. И быка они приносят в жертву богу Грозы, а корову — богине Солнца города Аринны».

Перечисленные в тексте продукты, видимо, предназначались для жертвоприношений. На это обстоятельство указывает и последний абзац, согласно которому быка и корову, взятых из дворца, (приносили в жертву богу Грозы и богине Солнца города Аринны. Так как каждый абзац завершается перечнем продуктов, то, вероятно, три жертвоприношения могли быть связаны с закладкой трёх значимых частей дворца: *инассы* — *искисаны* — *фундамента*. К сожалению, нам известно точное значение только последней части дворца — фундамент. Но поскольку фундамент является последним элементом перечня, не исключено, что в тексте описана вертикальная структура дома, в которой *инасса* — *верхняя* часть, а *искисана* — *середина* дома. В связи с этим предположением, следует обратить внимание на то обстоятельство, что для *инассы* рубили дерево *горы*. «Гора» же, как мы видели в ранее рассмотренных текстах, часто выступает в качестве знака верхнего мира. Кроме того, не исключена связь слова *gišiskis(s)ana-* с хеттским *iskisa-* «спина» (ср. ниже *giškalmi-*, *giškalmisana-*).

Предполагаемая трёхчастность дворца может быть сопоставлена с представлением о «трёхчленности» царя. Оно отражено в хеттском тексте хаттско-хеттской билингвы, записанном древнехеттским дуктом. Согласно тексту, у богов испрашивали долгие лета лабарне-царю и его *корням* — *телу* — *зелёной* (макушке)<sup>166</sup>. Причём интересно, что

<sup>166</sup> КВо XVII, 22, III, (10) *la-ba-ar-na-aš šu-ur-ki-iš-š[e?-it...]* (11) *te-e-ga-aš-še-it ú-e-mi-ya-a[n(-)...]* (12) *la-aḫ-ḫu-ur-nu-uz-zi-ya-an t[e...]*.

В *te-e-ga-*, по-видимому, описка (должно быть *tu-e-ga*), или это вариант произношения.

верхняя часть царя — «зелёная (макушка)» — обозначается словом *лаххурнуци-*, которое употреблено в приведённом выше тексте как наименование верхней части дерева. Для «корней» царя использовано слово, обычно обозначающее корни растений. Это же слово встречается и в писании обряда аналогического магического действия, в котором, быть может, также отражено представление о «частности» царя и царицы: «И они сажают виноградную лозу и так (говорят): „Как виноград выпускает вниз корни, а вверх лозы, (так и) царь и царица вниз корни, (а) вверх лозы да выпускают!“»<sup>167</sup>.

«Трёхчастность» царя может быть сопоставлена с представлением о двенадцати частях человека и жертвенного животного, встречающимся в хетто-лувийских текстах (ср. выше, гл. I, § 1; 12=3×4, где три — число частей вертикальной структуры космоса, мирового дерева и т.п., четыре — число сторон света).

Типологическая параллель к хеттским представлениям о трёхчастности царя встречается в знаменитой «Голубиной Книге». В ней «содержатся отождествления элементов социального устройства с частями тела Адама, т.е. первочеловека» [93, с. 44] (ср. здесь же [93, с. 13–33 и сл.] об отождествлении космоса с частями тела первочеловека, в древнескандинавской, в иранской (близкой к библейской), в древнеиндийской и в других традициях; к отождествлению космоса, дома (храма) и тела человека ср. также [198, с. 223–229 и др.]):

«— Отчего *цари* (здесь и далее выделено В.Н.Топоровым. — *В.А.*) зачáдилися.

— И отчего *князья со боярами*;

---

<sup>167</sup> KUB XXIX, 1, IV, (13) nu gišGEŠTIN-aš gišma-aḥ-la-an ti-an-zi KI.MIN gišGEŠTIN-wa (14) ma-aḥ-ḥa-an kat-ta šu-ur-ku-uš ša-ra-a-ma-wa (15) gišma-aḥ-lu-uš ši-i-ya-iz-zi LUGAL-ša SALLUGAL-ša kat-ta (16) šur-ku-uš kat-ta-ma gišma-aḥ-lu-uš ši-i-ya-an-du.

В стк. 16, возможно, описка. Вместо необходимого по смыслу šaga «вверх» стоит katta «вниз».

— Отчего *крестьяне* православные?

.....  
— Зача́дились *цари со царицами*

— От честной *главы* от адамовой;

— Зача́дились *князья со боярами*

— От честных *мощей* от адамовых;

— Завелось *крестьянство* православное

— От того *колена от адамова*».

В свете хеттской космографии противопоставление «моря» и расположенной над ним «области», в которой правил царь, в обрядовом диалоге царя и Трона представляет собой противопоставление между «нижним» миром и «средним» миром (населённым людьми). С этими частями мифологического пространства в сюжете диалога соотносены царь и Трон (царь приурочен к среднему миру, а Трон — к нижнему миру). Соотнесение Трона с нижним миром прослеживается, в частности, в том, что он, согласно диалогу, появлялся «из моря».

Противопоставление царя и среднего мира Трону и нижнему миру и связанные с ними мотивы обнаруживают определённое сходство с основной сюжетной схемой мифа о борьбе бога Грозы со Змеем.

Противоборствующие стороны в диалоге представляют царь и Трон, которые, видимо, заменяют собой бога Грозы и Змея.

То, что царь замещал бога Грозы, выступая в качестве гонителя Трона, видимо, объясняется связью царя с богом Грозы, которая прослеживается в хеттских, главным образом ритуальных, текстах, и в частности в диалоге царя и Трона. Царь, «наместник» бога Грозы, — важнейший символ плодородия и благополучия коллектива.

Роль царя как противника Трона сопоставима с выявленными, в частности, в древнеиндийских ритуальных текстах представлениями о царе как змееборце (см. [197, с. 26, 71; 198, с. 152 и сл.; 195, с. 50, 52, 95; 65, с. 34, 123]).

Трон может рассматриваться в качестве замены Змея в силу того обстоятельства, что Трон связан с нижним ми-

ром. Аналогичная связь с нижним миром характерна для Змея, в частности, в обеих версиях мифа о борьбе бога Грозы и Змея. В первой версии мифа Змей приходил на пир, устроенный Инарой, «из дыры (= входа в подземный мир)». Во второй версии, чтобы сразиться со Змеем, бог Грозы отправлялся «к морю», т.е. к тому месту, где обитал Змей (ср. также текст KUB XXXIII, 108, II, 15–19 [265, с. 141], в котором упомянуто сражение бога Грозы с обоже- ствлённым морем — *Aguna*; ср. о деифицированном море в хеттских текстах [277, с. 231 и сл.]).

Замена Змея Троном быть может обусловлена табуи- стическими соображениями. Кроме того, хотя и не сохра- нялось изображений хеттского ритуального трона, не ис- ключено, что дополнительным подтверждением такой замены могло быть то, что хеттский ритуальный трон пред- ставлял собой змею, свернувшуюся в форме спирали (или, что более вероятно, на нём были изображены змеи).

Трон такой формы был характерен, например, для Эла- ма. На наскальном памятнике из Курангана «на продольной стене площадки изображена, судя по короне с рогами, бо- жественная супружеская чета. Мужскому божеству с длин- ной бородой, очевидно Хумпану, тронем служит сиденье, похожее на катушку из змей. Левой рукой бог держит голову змеи» [99, с. 48]. На другом эламском рельефе из Накш-е Ростам, вблизи Персеполя в Южном Иране, созданном на тысячу лет раньше рельефа со змеями из Курангана, также сохранились «следы двух тронных сидений, представляю- щих свёрнутых змей» [99, с. 49].

Изображение змеи на троне (или трон в форме свер- нувшейся змеи) в целом может объясняться тем, что наряду с отрицательной функцией для змеи характерна связь с плодородием, что является универсальным явлением.

Так, представляет интерес то, что в одном хеттском оракульном тексте [231, с. 29] прослеживается соотнесение змеи с царём [49, с. 45, примеч. 4]: «Змея с именем царя вошла в царский дом». Характерно и то, что в этом и па- раллельных оракульных текстах змеи приурочены к до-

машнему очагу («одна змея очага к греху (= смерти) ушла», «другая же змея очага вышла из царского дворца») и что в них речь идёт о «жизни» и «долгом будущем»<sup>168</sup>.

С положительной функцией змеи сопоставимо то, что Трон назван «союзником» царя, и то, что именно он доставил царю символы власти.

Рассказ о царе и Троне представлен в диалогической форме со сменой вопросов и ответов. В такой же форме следы индоевропейского мифа о боге Грозы, преследующем Змея, сохраняются во многих текстах на разных языках. «Диалогическая форма со сменой вопросов и ответов, где повторяется мотив укрывания, позволяет думать о древнем игровом аспекте ритуала, во время которого могла развёртываться драматизированная версия мифа» [65, с. 104].

В этой связи привлекает к себе внимание «сражение» царя с богиней (КВо ХХI, 34, I, 59 — II, 3 с дополнениями по неопубликованному Во 6871 [265, с. 139–142]), воспроизводимое в конце четвёртого (или пятого) дня празднества, связанного с хурритской традицией: «И богиню Хепат они поднимают. И когда её вносят в дом, они запирают дверь. И жрец говорит: Так (говорит) богиня царю... Так (отвечает) царь: „Возвратись!“ Так богиня: „И если я возвращусь, ты меня своими лошадьми и колесницами победишь“. Так царь: „Я одолею тебя“. Так богиня... Так царь: „Дай мне на будущее жизнь, здоровье, сыновей, дочерей!.. И под ноги мне врагов моих положи!“ И дверь они отпирают...»

Сходство с индоевропейским мифом обнаруживают и наиболее характерные эпизоды диалога царя и Трона. Так,

<sup>168</sup> KUB XXII, 38 (CTH 575), I, (5) nu túlal-dan-ni-eš SIG<sub>5</sub>-ru MUŠ GUNNI-iš-kán wa-aš-du-li pa-it «Источник пусть исцелится! Змея очага к греху (=смерти) ушла»; (7) ...ta-ma-[i]š-ma-kán MUŠ GUNNI-iš (8) IŠ-TU É.LUGAL pa-ra-a ú-it na-aš-kán la-aḫ-la-ḫi-mi pa-[it] «...другая же змея очага вышла из царского дома, и она в возбуждении уш[ла]»; ср. KUB XVIII, 6, IV, (3) ...na-aš-kán TI-an-ni pa-it (4) na-aš-kán A-NA MU.KAM.ḪI.A GÍD.DA pa-it «...и она к жизни ушла, и она к долгим годам ушла».

для диалога, как уже было отмечено выше, характерен эпизод изгнания Трона «за горы» и изгнание его из страны, которая принадлежит наместнику бога Грозы — царю.

Этот эпизод в целом может быть сопоставлен с преследованием Змея богом Грозы в индоевропейском мифе. Кроме общего сходства указанных эпизодов характерно совпадение существенных деталей. Так, в индоевропейском мифе Змей, преследуемый богом Грозы, прячется, в частности, под деревом или под камнем. Бог Грозы своим оружием «ударяет по дереву, сжигая его, или по камню, раскалывая его» [65, с. 5].

С этими эпизодами может быть сходным изгнание Трона «за горы», «внутри горы», а также «разрезание» дерева царём.

В диалоге царя и Трона царь освобождает из подземного мира деревья, под которыми пасутся домашние животные. Этот эпизод напоминает собой высвобождение богом Грозы скота, похищенного Змеем (и запертого в пещере, за скалой), в индоевропейском мифе. «Бог Грозы, разбивая скалу, освобождает скот (или людей)» [65, с. 5].

При сопоставлении этих эпизодов обращает на себя внимание то, что деревья, освобождаемые царём из подземного мира, фактически предстают перед нами как «живые существа», а также то, что при освобождении деревьев присутствует и Трон.

В последнем эпизоде индоевропейского мифа в результате победы бога Грозы над Змеем появляется вода (идёт дождь). В строках же диалога царя и Трона описывается магическое «возрождение» царя. Царь избавлялся от своих болезней, страхов, возраста и заново приобретал жизненную силу, мужскую силу. Боги «заново» вручали ему страну, «обновляли» его возраст, «пересчитывали» его годы.

Сопоставление этих эпизодов представляется возможным потому, что высвобождение воды и «возрождение» царя в конечном счёте связаны с плодородием.

Несмотря на совпадение в целом схемы и некоторых существенных эпизодов диалога царя и Трона и индо-

европейского мифа о борьбе бога Грозы со Змеем, перед нами две разные традиции, которые могут сопоставляться друг с другом типологически (попытка Ш.Бин-Нун [119, с. 148–149] рассматривать диалог царя и Трона как свидетельство реальных исторических событий — борьбы между хеттскими и хаттскими царями — представляется крайне сомнительной).

Различие этих традиций прослеживается и в том, что хаттский диалог царя и Трона в отличие от индоевропейского мифа был включён в хаттский ритуал сооружения нового дворца.

# ГЛАВА III.

## ФУНКЦИИ ЦАРЯ, ЦАРИЦЫ И ДРУГИХ УЧАСТНИКОВ РИТУАЛА

### § 1. Хеттский царь и царица — сакральные символы коллектива

#### *Связь бога Грозы с царём. Царь как «защитник» страны*

Уже в наиболее архаичных хеттских текстах постоянно подчёркивается идея тесной связи бога Грозы с царём (ср. об этой связи [50, с. 3–6]). Так, в начале «Текста Анитты» (русский перевод этого важнейшего источника см. [22, с. 87–111]) Анитта повествует о том, что он угоден богу Грозы, т.е. пользуется его покровительством.

В хеттской молитве из традиции Древнего царства не только выражено стремление быть угодным богу Грозы, но и совершенно очевидно власть царя как правителя возведена к богу Грозы<sup>1</sup>: «Когда царь оказывает богам почитание,

---

<sup>1</sup> IBoT I, 30, Vs., (1) LUGAL-uš ku-wa-pí DINGIR.MEŠ-aš a-ru-wa-a-iz-zi lúGUDÚ kiš-an ma-al-di (2) ta-ba-ar-na-aš-kán LUGAL-uš DINGIR.MEŠ-aš a-aš-šu-uš e-eš-du KUR-e dU-as-pát (3) ne-pí-eš te-kán-na

помазанник (жрец) так молится: „Лабарна, царь, да будет угоден богам! Страна (принадлежит) богу Грозы. Небо, земля, воины (принадлежат) богу Грозы. И (бог Грозы) лабарну, царя, наместником сделал и всю страну Хатти ему отдал. Всей страной да руководит лабарна рукой своей! Кто к телу царя и границе приблизится<sup>2</sup>, и того бог Грозы пусть поразит!“».

Связь бога Грозы с царём в этом тексте определяется не только тем, что божество вручило царю для правления<sup>3</sup> страну (ср. аналогичный мотив в KUB XXXVI, 89, Vs., 49 [192, с. 156]; ср. другие тексты, согласно которым страну вручали царю либо бог Солнца и бог Грозы — KUB XXIX, 1, I, 17–18, либо все боги — KUB II, 2, II, 43–44), но и тем обстоятельством, что бог Грозы — защитник тела царя (о связи тела царя и территории страны ср. выше, гл. I), поражающий всякого, кто приближается к нему.

Подобно богу Грозы, с функцией «защитника» страны соотнесён в хеттской традиции и царь, в частности в диалоге царя и Трона (KUB XXIX, 1, I, 17–19): «Мне, царю, страну и владение моё вручили боги: бог Солнца и бог Грозы. И я, царь, страну и владение моё защищаю».

ERÍN.MEŠ-az dU-aš-pát nu-za lúla-ba-ar-na-an LUGAL-un (4) lúma-ni-ya-aḫ-ḫa-tal-la-an i-ya-at nu-uš-ši URU.KÙ.BABBAR-aš KUR-e (5) ḫu-u-ma-an pa-iš [nu-uš]-ša-an KUR-e ḫu-u-ma-an la-ba-ar-na-aš (6) ŠU-az ma-ni-y[a-aḫ-ḫi-i]š-ki-id-du ku-iš-ša-an (7) la-ba-ar-n[a-aš LUGAL-w]a-aš NÍ.TE-aš ir-ḫa-aš-ša (8) ša-li-ga-[i na-a]n dU-aš ḫar-ni-ik-du. См. этот текст [163, с. 90–91; 234, с. 76; 215, с. 195]; ср. также [261, с. 121, примеч. 22].

<sup>2</sup> В переводе этой строки нет единства; ср. переводы (в статьях, упомянутых в примеч. 1): А.Гётце — «Whoever comes too near to the person and the domain(?) of the labarna, the king(?)»; Г.Оттен — «Wer aber der Person und dem Gebiet des Labarna sich nähert...»; А.Камменхубер — «Wer des Herrschers, des Königs Leib und Gebiet/ Grenzen berührt...»

<sup>3</sup> К сопоставлению хеттского глагола *mani(y)-aḫḫ* «править» с лат. *manus* «рука» ср. [215, с. 197, примеч. 74 (здесь же предшествующая литература вопроса)].

Функция «защищать, охранять»<sup>4</sup> страну (территорию), владение (дом), с которой соотнесён в этом тексте царь (хет. *rahs-*, *rahhās-*)<sup>5</sup>, по-видимому, осуществлялась им, в частности, посредством государственных праздников (ср. выше параллелизм строк «страна да будет защищена» и «праздник пуруллия они проводят» в начале хеттского мифа о борьбе бога Грозы со Змеем).

Для функции царя *rahs-*, *rahhās-* характерны два аспекта. Существование двух аспектов этой функции царя можно предположить, например, на основании интерпретации поездок царя по территории страны на праздниках антахшум и нунтариясха. Совершая поездки, царь как бы проводил защитную линию от внешней опасности. В то же время своими поездками царь воспроизводил движение космических сил, «рождение» нового сезона (смену одного времени года другим) и тем самым обеспечивал плодородие страны. В диалоге царя и Трона царь, выступая в функции бога Грозы, брал верх над Троном — Змеем, что в конечном счёте тоже было связано с обеспечением плодородия страны.

---

<sup>4</sup> В связи с функцией хеттского царя «защищать, охранять» страну (территорию), владение (дом) ср. древнеиндийские представления об увеличении («росте») царя: «Царь защищает подданных, те возвращают его» [83, с. 31]; ср. обращение жителей Гермополя к фараону с просьбой отпраздновать в их городе Хеб-Сед, «чтобы таким образом их город был защищён» [77, с. 26]. Согласно легенде, приписывающей введение дани «божественному основателю династии Инглингов Одину», во всей Швеции «Одину платили дань каждый человек по одному пенни, а он должен был защищать страну от нападений и совершать жертвоприношения, для того чтобы был урожай» [27, с. 122].

<sup>5</sup> В хеттском языке гл. *raḥš-*, *raḥḥaš-* имеет значение «защищать, охранять». В других индоевропейских языках (например в русском, старославянском, латинском, древнеиндийском, древнеиранском) формы родственные хет. *raḥš-*, *raḥḥaš-* < и.-е. \**roHs-*, наряду со значениями, близкими к хеттскому «защищать, охранять», имеют и значение «пасти» (скот) (см. анализ хеттских и других родственных и.-е. форм [38, с. 105–119]). Это специализированное значение «пасти» (скот) считается очень древним, и отсутствие его у хет. *raḥš-*, *raḥḥaš-*, видимо, может быть объяснено его утратой (связанной с наличием в хеттском языке другого глагола с этим значением — хет. *wešiya-* «пасти») [38, с. 118].

О двух аспектах функции царя «защищать» (архаичной форме «управления» коллективом), отождествлявшихся с внешней (военной) и внутренней (обеспечение плодородия) сторонами деятельности хеттского царя, свидетельствуют, в частности, атрибуты, которые встречаются в связи с богом Грозы и царём.

### *Атрибуты бога Грозы и хеттского царя*

Судя по описаниям хеттских инвентарных текстов, статуэтки хеттских божеств грозы, а также других божеств-воителей часто были исполнены в виде человека с оружием — топором, копьём и т.п. — в правой руке (ср. [9, с. 264–266]).

Оружием, характерным только для бога Грозы, являлась *giskalmi-*, *giskalmisana-*, которую считают палицей или дубиной грома. С этой палицей бог Грозы сопровождал царя в его многочисленных военных предприятиях. И если хеттское войско одерживало победу над противником, то военный успех приписывался богу Грозы. Так, участием в сражении бога Грозы, вооружённого палицей, объяснял свою победу над страной Арцава хеттский царь Мурсили II [161, с. 46]: «Когда же я отправился (в поход) и достиг горы Лаваса, то могучий бог Грозы, господин мой, явил свою божественную власть — палицу он показал. И палицу войска мои увидели, (и) страна Арцава увидела. И пошла палица (разить врагов): страну Арцава она поразила, город Апасу (врага моего) Уххацити она поразила» (ср. также в «Анналах» Мурсили II описание того, как бог Грозы всю ночь посылал дожди, чтобы укрыть от врага огни хеттского лагеря, а на рассвете скрывал войска облаками; см. [161, с. 194–195]).

Золотое или железное копье постоянно фигурирует в ритуалах в связи с царём. Например, в обряде «большое собрание» копье возлагали на трон, на котором восседали

царь с царицей. В ритуале килам царю вручали железное копьё, на котором был изображён бог Грозы.

Другим характерным атрибутом царя в ритуалах является *giškalmas*. Как считают некоторые исследователи, это кривой авгурский посох (*Lituus*), так как с похожим предметом в руке царь постоянно встречается в хеттской иконографии (см. [112, с. 164–175]).

*Калмус*, как и ритуальное копьё, видимо, изготавливали из драгоценного металла, например из золота. Царь пользовался калмусом преимущественно (или даже исключительно) в тех случаях, когда он совершал обряды внутри города. Характерный пример использования калмуса в ритуале описан в нижеследующем фрагменте хеттского праздника (KUB X, 21, I, 1–16; см. [112, с. 165–166]): «Когда же царь, принося жертвы, совершает обход, то главный над сыновьями дворца даёт ему золотой калмус, (а) два сына дворца бегут перед царём. Царь выходит наружу, и главный над сыновьями дворца протягивает ему калмус. Царь садится в повозку и выезжает наружу, вслед же (ему) говорят „*талиса*“. Царь сходит с колесницы, главный над сыновьями дворца подаёт ему калмус. Два сына дворца бегут перед царём, и царь идёт внутрь халентувы. Главный над сыновьями дворца протягивает царю калмус, (и) царь и царица садятся на трон».

После того как царь и царица усаживались на троне, начинался обряд «большое собрание». В самом начале его приносили калмус и клали его на трон рядом с царём<sup>6</sup>. И во всех других празднествах, в которых совершался обряд «большое собрание», царь восседал на троне и рядом с ним лежал калмус.

Когда же царь, например на празднике нунтариясха, завершал обряд «большое собрание» и выходил из халенту-

---

<sup>6</sup> KUB X, 21, I, (19–20) ...*giškalmuš-ma-aš-ša-an gišDAG-ti ZAG-az dāi* «(Сын Дворца) кладёт калмус на трон с правой стороны». Ср. также обряды царя на току (K ISL AḤ — KUB XX, 19, III, 4–5; СТН 670), после завершения которых царь выезжал «наружу», сходил с колесницы и главный над сыновьями дворца протягивал ему калмус (там же, стк. 6–8).

вы, направляясь в храм бога Грозы, то сын дворца поднимал с трона калмус и копьё и отдавал калмус царю (KUB XI, 34, VI, 35–38; [112, с. 167]).

Обычно на празднествах подносил царю калмус либо главный над сыновьями дворца, либо сын дворца.

Значение калмуса может быть объяснено на основании обряда, входившего в «большое собрание» и совершавшегося царём на празднике месяца (СТН 591). Во время этого обряда царь и царица сидели на троне. К ним подходил главный над *muridu* с корзиной, в которой лежали три бараньих фаллоса<sup>7</sup>. Он вынимал один из них и протягивал царю<sup>8</sup>: «(И главный над *muridu*) протягивает царю один фаллос. Царь [в первый раз] вставляет(?)<sup>9</sup> калмус в хлеб *тапарвасу*. Главный над мешеди же [рукой] поддерживает снизу хлеб тапарвасу, а главный [над *muridu*(?)] кладёт фаллос наверх (на хлеб)».

«Затем<sup>10</sup> надсмотрщик над *mubarridu* протягивает царю один фаллос. Царь (во) второй раз вставляет(?) калмус

<sup>7</sup> Ср. KBo XX, 67, III, (22) GAL lú.mešMU-RI-DI IŠ-TU gišMA.SÁ.AB 3 uzuÚ[R; KUB XX, 78, III, (3–7) GAL ME-ŠE-DI ninda<sub>ta</sub>parwašun LUGAL-i tarkummiyazzi ninda<sub>ta</sub>parwašuš-wa dU-aš ninda<sub>ta</sub>haršiš šēr-wa-kán UDU.NITÁ-az 3-az [u]zuÚR-az «Главный над мешеди провозглашает царю хлеб *тапарвасу*: „Хлеб тапарвасу — бога Грозы. На хлебе харси (лежат) три бараньих фаллоса“». Ср. приношение хлеба тапарвасу с бараньими фаллосами (KUB XI, 13, V, 9–14) в качестве дара царю [117, с. 26].

<sup>8</sup> KBo XX, 67, III, (23) nu 1 uzuÚR LUGAL-i pa-ra-a e-ip-zi LUGAL-uš-š[a-an (1-an)] (24) ninda<sub>ta</sub>-pár-wa<sub>a</sub>-šu-ú-I giškal-mu-uš ták-ša-an [e-ip-zi] (25) GAL lú.mešME-ŠE-DI-ma-aš-ša-an ninda<sub>ta</sub>-pár-wa<sub>a</sub>-šu-un [ŠU-it] (26) kat-ta e-ip-zi nu-uš-ša-an GAL lú.meš[MU-RI-DI-ma(?)] (27) 1 uzuÚR še-ir da-a-i. К реконструкции текста ср. стк. 28–32.

<sup>9</sup> Глагол (*takšan*) ер- С.Альп [112, с. 167] переводил как «кастаться» (с вопросительным знаком).

<sup>10</sup> KUB II, 10, IV, (22)nu UGULA lú.mešMU-BAR-RI-TI nam-ma (23) 1 uzuÚR LUGAL-i pa-ra-a e-ip-zi (24) LUGAL-uš-ša-an nam-ma da-a-an (25) ninda<sub>ta</sub>-pár-wa<sub>a</sub>-šu-u-i giškal-mu-uš (26) ták-ša-an e-ip-zi (27) GAL lú.mešME-ŠE-DI-ma-kán ninda<sub>ta</sub>-pár-wa<sub>a</sub>-šu-un (28) ŠU-it

в хлеб тапарвасу. Главный над мешеди же рукой поддерживает снизу хлеб тапарвасу, а надсмотрщик над поварами кладёт фаллос наверх (на хлеб).

Затем надсмотрщик над поварами протягивает царю один фаллос. Царь затем в третий раз (в то же?) место встав[ляет] калмус в хлеб та[парва]су. [Главный над мешеди же рукой поддерживает снизу хлеб тап[арвасу]].

В этом описании обряда привлекает к себе внимание хлеб тапарвасу, который, судя по KUB XX, 78, III, 3–7 и KUB XI, 13, V, 9–14 [117, с. 26], считался хлебом бога Грозы (ср. [216, с. 437]). Название этого хлеба считается хеттским заимствованием из хаттского и обычно сопоставляется либо с именем палайского божества Zapaḡwa (см. [216, с. 437]), вероятно заимствованным из хаттского, либо с именем божества Tapaḡwasu (см. [202, с. 186]). Вероятно, название хлеба бога Грозы связано и с титулом хеттских царей, заимствованным из хаттского, — tabarna/labarna (основа tapar-/tawar-; см. [7, с. 184–185]; к этой основе в конечном счёте восходят и имена богов Zapaḡwa, Tapaḡwasu; возражения см. [216, с. 437]).

Связь названия ритуального хлеба с именем божества и с титулом хеттских царей позволяет считать вероятным, что хлеб тапарвасу являлся теоморфным и антропоморфным символом (наподобие хлеба над названием nindaḡnattanni, представлявшего богиню Нинатта (см. [202, с. 174]). Поедание на празднествах этого символа, заменявшего собой бога и царя, по-видимому, имело значение приобщения к телу господнему и растерзания жертвы-царя, что эквивалентно «умерщвлению» (отражённому в побоях, брани) шутовского короля на карнавале, которое, как и по-

---

kat-ta e-ip-zi (29) UGULA lú.mešMUḤALDIM-ma-aš-ša-an 1 uzuÚR (30)še-ir da-a-i (31) nu UGULA lú.mešMUḤALDIM nam-ma 1 uzuÚR (32) LUGAL-i pa-ra-a e-ip-zi (33) LUGAL-uš-ša-an nam-ma 3-an pí-di (34) nindaḡ[a-pár-waḡ]šu-u-i ḡiškal-mu-uš (35) ták[-ša-an e-ip-]zi (36) [GAL lú.mešME-ŠE-DI-ma-kán nindaḡa-p]ár-waḡ-šu-u[n] (37) [(ŠU-it kat-ta e-ip-zi)]. Стк. 24–35 этого текста см. [112, с. 167–168].

едание хлеба в хеттских ритуалах, связано с мотивом смерти и следующего за ней рождения (в связи с образом шуттовского короля на карнавале см. [14, с. 91, 214–218 и др.]).

В обряде с хлебом тапарвасу калмус, по-видимому, играл роль фаллического атрибута. Посредством калмуса царь, вероятно, совершал акт стимуляции плодородия; этот же символ он, возможно, использовал для того, чтобы «вызвать» дождь.

Название символа хеттского царя *giškalmus*, если только оно не заимствовано из хаттского языка (см. [108, с. 81]), может быть сопоставлено с названием атрибута бога Грозы (*giškalmu-s*, возможно, основа на *-u* и *giškalmi-*, *giškalmi-sana-* — основа на *-i*). Из типологических параллелей укажем на *ваджру* (вед. *vájra*, авест. *vazra*) — оружие (наподобие палицы, молнии Зевса) царя богов Индры, в частности, в его сражении с демоном засухи Вритрой, и на сходное или даже идентичное оружие иранского бога Митры (см. [134, с. 1 и сл.]; ср. также [19, с. 148 и сл.]). «Ваджрой» назывался и своеобразный жезл жрецов. Некоторые исследователи предполагают, что первоначально ваджрой именовалась реальное оружие воинов, а впоследствии так стали именовать и мифическое оружие богов [134, с. 4, 12, 20 и др.]. Ваджра связывается с дождём (ср. [81, с. 285]). Она отождествляется с человеком; в отношении её используются эпитеты «бык», «мужской» [134, с. 36–37, 40]. Существует также мнение, что «ваджра» первоначально являлась обозначением фаллоса быка (см. [81, с. 285]).

К сопоставлению калмуса с оружием бога Грозы и в связи с функцией этого символа царя привлекает к себе внимание то, что, по описаниям некоторых весенних праздников грозы, раскаты грома раздавались в тот момент, когда царь выходил наружу из помещения или вместе с царицей усаживался в «большом собрании» (см. КВо XX, 61, III (4–7) «[На сле]дующий день праздник гро[зы]. Когда открывают (халентуву), царь выхо[дит] наружу, бог Грозы гре[мит]»; ср. также каталог KUB XXX, 57+59, 8–11 (СТН, с. 156–157) «[Пер]вая табличка (праздника) грозы. Если царь и царица в большом собрании [усаживаются и позади (них) бог Грозы гр[е]мит, [либ]о если царь из внутреннего

(сакрального) [помещения выходит, бог Грозы же грем[ит, либо] если...»). Не исключено, что соотнесение раскатов грома с появлением царя из помещения, с его усаживанием в «собрании» и т.п. не является случайным и символизировало собой появление «двойника» бога Грозы — царя. Правитель нередко фигурирует в обрядах, связанных с водой (дождём, источниками, водоёмами).

### *Царь и царица в связи с обрядами, посвящёнными воде*

В связи с дождём царь встречается в ритуале сооружения нового дворца (KUB XXIX, 1). Он обращается к богу Грозы, по-видимому, с целью вынудить бога (в ведении которого находились «дожди, дождевые ливни, громы, молнии, облака, ветры») пролить на землю дождь (ср. об аналогичной функции царя в древней Индии [18, с. 79]). «И вновь я восхваляю отца моего, бога Грозы, и я, царь, требую у бога Грозы деревья, которые сделали дожди крепкими, сделали большими. Под небом вы (деревья) зеленеете, лев спал с вами, леопард спал с вами, медведь же взбирался на вас. И отец мой, бог Грозы, зло отвёл от вас» (KUB XXIX, 1, I, 26–31; см. [215, с. 195 и сл.; 224, с. 81; 11, с. 123]).

Функция царя, связанная с дождём (ср. также два хеттских ритуала — KUB XXXIV, 94, 8; KBo X, 25, II, 3, — в которых упомянуто какое-то связанное с дождём действие: *heun tarnanzi* «они впускают дождь»), возможно, также переосмыслилась и соотносилась с естественными или искусственными водоёмами (ср. об этой функции царей Цейлона, фараонов Египта [198, с. 212 и сл.]). Видимо, переосмыслением функции может быть объяснено то, что царь часто совершал ритуалы у водоёмов. В одном из таких хеттских ритуалов<sup>11</sup> царь фигурирует вместе с царицей, людьми бога

---

<sup>11</sup> IBoT II, 90, (x+1) [...] x-ri(?) [...] (2) [...] i-ya-an-z[i...] (3) [...] ta-ri SAL.MEŠ gišx[...] (4) [...] iš-ḥa-mi)-iš-kán-zi ḥa-at-ti[-li (5) pa-]an-ku-uš-

Грозы, служителем с титулом хаттского происхождения — *кантикити*, какими-то служительницами (музыкантшами (?); по-видимому, именно совокупность этих служительниц названа «панкусом»). Участники этого ритуала пели по-хаттски. Этот факт, быть может, указывает на то, что традиция ритуалов, связанных с водоёмами, заимствована, хотя бы частично, у хаттского населения.

Возможно, к хаттской традиции восходит и другой ритуал, соотнесённый с источником<sup>12</sup>. Связь с этой традицией кажется вероятной потому, что название божества, у ворот храма (?) которого совершали ритуал, — Тахаста (Тахаса)<sup>13</sup>.

ma EGIR-pa tu?-u? [...] (6) [LU]GAL SAL.LUGAL lu-li-ya še-ir ŠA [...] (7) lúkán-ti-ki-pí-iš 1 dugta-ḫa[-...] (8) mar-nu-wa-an 5 NINDA.ḪIA 1 MÁŠ.GAL lúkán[-ti-ki-pí-iš] (9) a-pí-e-el-pát IŠ-TU É-ŠU x-x (10) ma-a-an LUGAL SAL.LUGAL lu-li-ya še-ir Š[A...] (11) a-pu-u-uš-ma-za NINDA.ḪIA dugta-ḫa-x-na x[...] (12) LÚ.MEŠ dU da-a-an-zi «[...] делаю[т...] [...] женщины (музыкантши?) на [...] [...]по]ют по-хаттс[ки...] [...]пан]кус же вновь [...]. [Ц]арь, царица над источником [...], человек *кантикити* сосуд *тах*а[-...]. Напиток *марнуву*, пять хлебов, одного козла человек кан[тикити] те (приношения?) из дома своего... Если царь, царица над источником [...]. Те же хлеба, сосуд *тах*а... [...] забирают (себе) люди бога Грозы».

<sup>12</sup> KBo XVI, 49, I, (x+1) [...]na? ḫar-z[i]? (2) [...pal-wa-t]a?-al-li-eš lú.meš[...] (3) 1 ta-az-zi-il-li-iš lúS[ANGA (4) 2 DUMU.MEŠ É.GAL LUGAL-i pí-ra-a[n (ḫu-u-ya-an-zi)] (5) dTa-a-ḫa-aš-ta KÁ.GAL-az pa-a-an[-zi (6) dIŠSTAR?-aš lu-ú-li-aš KÁ.GAL-az ú-wa-an-z[i (7) GEŠTIN-aš iš-pa-an-du-uz-zi-ya lu-ú-l[i(-) (8) ti-an-zi UDU.ḪIA-uš lú.mešMU-ḪALDIM ap-pa-an-z[i] (9) tu-uš e-di lu-ú-li-aš ar-ḫi LUGAL-i [pí-ra-an] (10) iš-ka-ra-an-zi (11) LUGAL-uš ú-iz-zi lu-ú-li-aš še-ir A-ŠAR-Š[U...] (12) ta-aš ti-i-e-iz-zi LUGAL-uš ar-ta l[ú?...] (13) [1 ta]-az-zi-il-li-iš sal.mešj-wa-an-t[e-eš (14) [x x a]n(?) -za sa[lpal-wa-at-tal-la-aš lú[...] (15) [x x lú.meš]ALAN.ZÚ a-ra-an-d[a-ri...]. Стк. 9–10 этого текста см. [221, с. 97]. Сохранились также стк. IV, 1–11. По Г.Оттену (см. «Обзор» к KBo XVI), IV, 6 и далее параллелен KBo XVI, 78, IV, 17 (см. ниже в связи с человеком бога Грозы). В KBo XVI, 49, IV интересна также стк. 3, согласно которой в ритуале принимало участие войско — dTa-a-ḫa-ša KÁ.GAL-aš ERÍN.MEŠ-ti ti-an-zi.

<sup>13</sup> KBo XVI, 49, I, 5 — dTa-a-ḫa-aš; IV, 3 — dTa-a-ḫa-ša.

Это божество по своему происхождению не что иное, как обожествлённая река Дахаста<sup>14</sup>. Название её упоминается среди других гидронимов и топонимов в мифе об исчезнувшем боге Грозы города Нерика, причём само это название, по-видимому, образовано от названия священной горы Таха (Даха), которая встречается вместе с рекой в упомянутом тексте и во многих других ритуалах в качестве излюбленного места укрытия божеств хаттского происхождения. Вероятно, река Дахаста протекала вблизи горы Таха.

В этом ритуале, судя по параллельному описанию, вместе с царём участвовали мужчина и женщина бога Грозы (КВо XVI, 78, IV, 7) и другие служители, в том числе люди хапи, волчьи люди (там же, IV, 8–9).

В KUB XX, 99 описан обряд царя у источника, который именуется как «(ритуально) чистый значимый источник»<sup>15</sup>. Рядом с этим источником, видимо, стояли каменные стелы бога Грозы и богини-защитницы<sup>16</sup>. Совершая ритуал возле каменных стел, царь разламывал то красный (KUB XX, 99, II, 7), то белый хлеб (там же, II, 12). Одни половины он клал справа от стелы, другие — слева<sup>17</sup>. И для ритуального источника он разламывал как красный, так и белый хлеб<sup>18</sup>: «...Один толстый красный хлеб и один (такой же) белый хлеб для (ритуально) чистого значимого (источника) он разламывает». Затем у источника и у каменной стелы он жертвовал различные напитки (тавал, валхи и пиво; там же, II, 21–24). После завершения этих обрядов царь отправлял-

---

<sup>14</sup> Ср. dZuliya «божество Цулия», производное от названия реки idZuliya (ср. гл. I).

<sup>15</sup> Сложное слово túlšuppitaššui (дат.-лок. пад., ед. ч.) делится на прилагательное šuppi- «(ритуально) чистый» и имя существительное taššu-/daššu- «важность», «значимость».

<sup>16</sup> na4ZI.KIN dIM (KUB XX, 99, II, 16); na4ZI.KIN dLAMA (там же, II, 18, 19).

<sup>17</sup> KUB XX, 99, II, 8 (ZAG-az), 9, 10 (GÙB-laz).

<sup>18</sup> Там же, II, (13)... 1 NINDA.KUR4.RA SA5-ma 1 NINDA.KUR4.RA BABBAR (14) A-NA túlšuppitaššui paršiya.

ся в халентуву<sup>19</sup> и у её ворот совершал обряд питья в честь богини Таурит<sup>20</sup>.

Представляет интерес обряд, который совершался в бассейне (или сосуде), заполненном марнувой<sup>21</sup>: «Вблизи очага (= алтаря) в бассейне с марнувой сидят на корточках два голых человека аланцу. (Жрица)-мать богини Титиутти и надсмотрщица над блудницами трижды бегут по бассейну. Надсмотрщица держит деревянный нож, а перед нею бежит жрец Титиутти, и он держит жезл, а спереди к нему (жрецу?) привязывают *сипарту*<sup>22</sup>. И (жрец Титиутти?) на спину людей аланцу трижды льёт марнуву, а люди аланцу поднимаются(?)<sup>23</sup> из бассейна, трижды дуют в рог и (затем) уходят. Царь (же) идёт к каменной стеле бога Грозы и кланяется ей, человек аланцу говорит, человек кита восклицает. И царь направляется в помещение для молений».

Затем, согласно тексту, царь четырежды пил: бога Грозы и Уасецили, бога Грозы и божество Уахиси (КВо II, 3,

<sup>19</sup> Там же, II, (26)... na-aš-kán anda éḫal[entuwa.

<sup>20</sup> Там же, II, (28)...] a-aš-ga-az TUŠ-aš dTa-ú-ri-it[.

<sup>21</sup> КВо II, 3, II (СТН 404), (13) GUNNI-aš kat-ta-an mar-nu-wa-an-da-aš (14) lu-ú-li-ya 2 lú.mešALAN.ZÚ (15) ne-ku-ma-an-te-eš lu-ú-li-kán (16) an-da pá-r-aš-na-a-an-te-eš (17) sal<sup>1</sup>AMA.DINGIR-LIM dTi-ti-ú-ut-ti (18) UGULA sal.mešKAR.KID mar-nu-wa-an-da-aš (19) lu-ú-li-ya 3-ŠU ḫu-ya-an-zi (20) UGULA sal.[meš]KAR.KID GIR?GIŠ ḫar-zi (21) pí-ra-[an]-na-aš-ši lúSANGA dTi-ti-ú-ut[-ti] (22) ḫu-u-ya-an-za lúSANGA gišPA ḫar-zi (23) pí-ra-an-ši-kán ši-pár-ti-iš (24) ḫa-mi-in-kán[-z]i (25) nu-kán ANA lú[.meš]ALAN.ZÚ (26) iš-ki-ši-iš-ši mar-nu-an (27) 3-ŠU la-a-ḫu-u[-wa]-a-i (28) lú.mešALAN.ZÚ lu-ú-li-ya-az (29) a-ri-ya-an-zi ša-wa-tar-ra (30) 3-ŠU pa-ri-ya-an-zi (31) ta-aš-ta pa-a-an-zi (32) LUGAL-uš-ša[a-n]? dU-aš na4ḫu-u-wa-ši-ya (33) an-da pa-iz-zi na4ḫu-u-wa-ši-ya (34) UŠ-KI-EN lúALAN.ZÚ me-ma-i (35) [l]úki-i-ta-aš ḫal-za-a-i (36) ta-aš éar-ki-ú-i ti-ya-zi. См. [111, с. 68 и примеч. 4; 184, с. 96].

<sup>22</sup> Значение неизвестно.

<sup>23</sup> Обычное значение гл. aḡiya- «устанавливать посредством оракула» в данном контексте маловероятно.

II, 37–39). Интересны и следующие строки ритуала<sup>24</sup>: «[И] смотрители птиц бросают (несколько) хлебов в водоём, и их хватают танцоры. Царь же (по направлению) к камням (воскликает) «хайя, хайяйя!». В этом ритуале мы обнаруживаем использование двух противоположных символов: очаг (= алтарь) — источник (что сопоставимо с оппозицией огонь—вода; ср. об этом гл. III, примеч. 145), а также связь между источником и каменной стелой бога Грозы.

В свете участия царя, а также царицы в ритуалах, соотносённых с дождём, источником, водоёмом (что может быть сопоставлено с зависимостью сельского хозяйства хеттов не только от дождей, но и от ирригации; см. [202, с. 22 и сл.]), представляет интерес связь царя со священными животными [50, с. 4], и в частности со львом (ср. [10, с. 180 и сл.]).

### *Соотнесение хеттского царя со львом (барсом)*

Лев часто встречается в текстах, отражающих хаттскую традицию. Особое почитание его в этой традиции подтверждается и существованием у хаттов льва-божества под именем Таккеха — <sup>d</sup>Takkiha(un) (ср. KUB 41, 45, IV, 3; KBo XX, 33, Rs., 4). По-видимому, этому божеству был посвящён и львиный храм, упомянутый в одном хеттском ритуале. В этом храме совершали обряды для божества защиты льва<sup>25</sup>. Особой ролью этого животного в традиции хатти объясняется и частое использование в ритуалах сосудов (*BIBRU*) в виде льва (KUB X, 89, I, 20; KUB I, 17, V, 28 и др.).

Соотнесение хеттского царя с этим животным отчётливо видно в ритуальных текстах. Так, в хаттских текстах

<sup>24</sup> KBo II, 3, III, (19) [nu] lú.mešMUŠEN.DÙ.ḪIA NINDA.ḪIA (20) lu-ú-li-ya tar-na-an-zi (21) nu-uš lú.mešḪUB.BI ap-pa-an-zi (22) LUGAL-uš A-NA NA4.ḪIA ḫa-ya ḫa-ya-ya.

<sup>25</sup> KUB XXII, 27, IV, (37) <sup>d</sup>LAMA UR.MAḪ I-NA É UR.M[AḪ halkuešša]r-a eššanzi. Ср. эту строку: [258, с. 358 и сл.].

царь, божество Уасеццили, относящееся к кругу божеств Грозы, часто обозначаются словом takkehal (ср. takkehal tabarna по отношению к царю или takkehal LUGAL-us касательно бога Уасеццили: см. [235, с. 209]) — производным от хаттского слова со значением «лев»<sup>26</sup>. В качестве соответствий хат. takkehal в хеттских версиях хаттских текстов употребляется как логограмма со значением «лев» (UR.MAH), так и логограмма со значением «герой» (UR.SAG). Употребление двух разных логограмм в качестве соответствий хаттского слова, скорее всего, является результатом развития семантики: «лев» > «герой» [10, с. 181].

Следы связи царя со львом прослеживаются и в древнехеттских исторических текстах. Так, в «Завещании» Хаттусили I царь, обращаясь к собранию, войску и сановникам, говорит следующее о своём сыне Мурсили (см. [293, с. 7; 47, с. 269]: «(Только) льва [божест]во может поставить на ль[виное] место...» (ср. тесную связь царя с тигром в древней Индии [195, с. 108]; в частности, в ритуале раджабхисека, когда царь садился на тигровую шкуру, верховный жрец произносил: «Тигр усаживается на тигровую шкуру...»; см. также [195, с. 89 и сл.]).

В «Анналах» Хаттусили I царь, описывая победу над страной Хассува, сравнивает себя со львом [171, с. 25; 186, с. 3]: «И страну Хассува, подобно льву, ногами (своими) я растоптал».

Связь царя со львом в приведённом выше обращении царя к богу Грозы и других текстах может быть объяснена тем, что лев и некоторые другие животные считались хранителями вод, способными обеспечивать страну водой. На роль животных как хранителей вод указывают и следующие строки архаического хеттского ритуала, в которых

---

<sup>26</sup> Хаттско-хеттскую билингву, в которой встречается takeḫa-«лев», см. [214, с. 203]. Слово takeḫa с takkeḫal сопоставлено Э.Ларошем [240, с. 252] и независимо от него автором работы [7, с. 16; 10, с. 180].

речь идёт, видимо, о статуях барсов, стоящих у источника<sup>27</sup>: «Божество Солнца к источнику явилось. И как этот (источник) [(построен)], снизу вверх из камня возведён (и) пома[зан...]. И (источник) барсы охраняют...» (ср. также о богине Солнца города Аринны в связи с источником в хаттско-хеттской билингве KUB XXVIII, 6, 1. Kol., 10 и сл.; [144, с. 239; 150, с. 5]).

Вполне вероятно, что хеттский царь и царица являлись символами плодородия, и именно поэтому во многих хеттских ритуалах начиная с древнехеттского периода выделяется идея обеспечения их благополучия и долгих лет жизни.

### *Благополучие, долгие лета царя и царицы*

В древнехеттской молитве KBo XVII, 22 (см. [220, с. 293], обращённой к богам, в особенности к солнечной богине-царице (KBo XVII, 22, II, 8, 13; III, 17) и богу Грозы (там же, III, 19), неоднократно испрашивают жизнь (там же, II, 15, 16), долгие лета (там же, III, 9) царю и царице<sup>28</sup>.

Согласно другому хеттскому тексту (KUB XXIX, 1, II, 8–10), богини подземного мира Папаия и Истуаия пряли годы хеттского царя, предел и счёт которых не ограничен. Этот же мотив прослеживается в речи самого царя<sup>29</sup>: «Мне, царю, боги определили многие лета, и нет предела этим летам».

О даровании долгих лет царю говорится и в другом (KBo XXI, 22), несомненно архаичном, хеттском ритуале, частично

<sup>27</sup> KBo XXI, 22, Vs., (36) dUTU-wa-aš wa-at-ta-ru ú-it na-at ma-a-aḫ-ḫa[-an (i-ya-an)] (37) kat-ta(-)ša-ra-at-kán NA4-ta ú-e-da-an iš-ki-y[a?-an x x lu-]ú-li-ma? (38) na-at pá-r-ša-ni-eš pa-a-aḫ-ša-an-ta...

<sup>28</sup> Ср. KBo XVII, 22, II, (8) dUTU-i SAL.LUGAL LUGAL-uš ḫuišw[anza; II, (13) [dUTU]-i SAL.LUGAL SAL.LUGAL-aš ḫuiš[wanza.

<sup>29</sup> KUB XXIX, 1, I, (21) LUGAL-e-mu DINGIR.MEŠ me-ik-ku-uš MU.KAM.ḪI.A-uš ma-ni-ya-aḫ-ḫi-ir (22) ú-it-ta-an-na ku-ut-ri-eš-me-it NU.GÁL. Ср. эти же строки в KUB XXIX, 3, Vs., 1–2.

совпадающем с вышеприведённым<sup>30</sup>. В нём, видимо, какой-то служитель «взвешивал» перед богами годы царя и царицы<sup>31</sup>: «Смотри! Я поднимаю весы и взвешиваю долгие лета лабарны. Смотри! Я поднимаю весы и взвешиваю долгие лета тавананны». Этот обряд напоминает использование весов в молитве Кантуцили (в связи с богом Солнца), в хеттском погребальном ритуале (см. [89, с. 33] и в других традициях в функции чаш «смерти и жизни», весов «судьбы» (золотые (небесные) весы в руках Зевса; весы в руках богини правосудия Фемиды и загробного судьи Озириса; см. [97, с. 70]).

О благополучии царской четы говорится и в тексте, параллельном мифу о борьбе бога Грозы со Змеем (KUB XXXVI, 97; см. [255, с. 104–105]). Обеспечить это благополучие должны боги, приглашённые на праздничный пир<sup>32</sup>: «[И] на этом празднике вы ешьте (и) [пе]йте! Ешьте досыта (и) [утоляйте свою жажду! О жизни (благополучии) царя и царицы да [гово]рите, о [жиз]ни(?) (процветании) [не]ба и земли да говорите, [о произрастании] зерна [да говорите!]»<sup>33</sup>.

Ролью хеттского царя и царицы как символов плодородия, благополучия страны и её народа объясняется существование в хеттской традиции ритуалов «замены» хеттского царя (см. [231]).

### *«Замена» царя в ритуале*

В качестве замены в ритуале использовали пленного, а в некоторых случаях этой цели служила статуя.

<sup>30</sup> О связи KBo XXI, 22 с KUB XXIX, 1 ср. «Обзор» к KBo XXI.

<sup>31</sup> KBo XXI, 22, Vs., (18) ka-a-ša gišERIM kar-pí-i-e-mi nu la-ba-ar-na-aš ta-lu-qa-uš MU.ḪI.A-uš (19) uš-ne-eš-ki-mi ka-a-ša gišERIM kar-pí-i-e-mi na-aš-ta (20) sal<sup>1</sup>ta-wa-na-an-na-aš ta-lu-qa-uš MU.ḪI.A-uš uš-ne-eš-ki-mi. Ср. [119, с. 155].

<sup>32</sup> KUB XXXVI, 97, Rs., (13) [nu-]za ke-e-da-ni EZEN-*NI* e-za-at-ten (14) [e-k]u-ut-ten iš-pí-ya-at-ten (15) [ni-]jin-kat-ten LUGAL-wa-aš SAL.LUGAL-aš TI-tar (16) [me-m]i-iš-ten (17) [ne-p]í-ša-aš da-ga-an-zi-pa-aš-ša (18) [TI-ta]r(?) me-mi-iš-ten ḫal-ki-ya-aš... Текст см. [255].

<sup>33</sup> О стк. 19, отсутствующей в транслитерации, см. [255, с. 102].

В одном из таких ритуалов замены, после того как пленного помазывали маслом царствования, царь говорил (обращаясь к божеству) (KUB XXIV, 5+IX, 13, Vs., 20–24; см. [231, с. 10]): «...Смотри! Это царь! Имя царствования я на него возложил, в одежду царствования его облачил, диадему на него возложил. И отметьте его дурным знаменем, укороченными годами, укороченными днями! И направьтесь к этой замене!»

Затем пленного вводили в ту страну, где он был взят в плен. Царь же совершал обряд омовения и обращался к богам (там же, Vs., 33–35; [231, с. 10]): «...Смотрите! Небесному божеству Солнца и земным божествам я вместо себя дал замену. И её вы возьмите, а меня отпустите!»

Ни в этой, ни в других версиях хеттских ритуалов замены нет указаний на то, что пленного приносили в жертву, хотя известно, что в хеттской традиции имели место человеческие жертвоприношения (ср. [231, с. 151 и сл.]; об обычае убийства царя — сакрального символа коллектива или его ритуальной замены см. [98]).

Описания хеттских ритуалов замены датируются новохеттским периодом. Считается, что эти ритуалы имеют много общих черт с месопотамскими ритуалами и в целом восходят к этой традиции [231, с. 189 и сл.], хотя ряд отличительных признаков показывает, что хеттские ритуалы не являлись прямым заимствованием из аккадского [231, с. 191 и сл.].

По мнению исследователей, хеттские ритуалы замены представляли собой переработку ритуалов месопотамской традиции с введением в них анатолийских мотивов [231, с. 196].

С этими хеттскими ритуалами совпадает и ритуал лечения хеттского царя Мурсили II от афазии — болезни, мешавшей ему говорить (см. [52, с. 43 и сл.; 56, с. 130 и сл.]). Общим для них является мотив умирания и возрождения царя. Мотив умирания царя прослеживается в ритуале лечения Мурсили в том, «как устраняются все те предметы», которые находились к царю «в отношении неотчуждаемой собственности: стол, на котором он обычно ел, сосуд, из которого он пивал, постель, на которой он обычно спал, его праздничные

одежды, колесница и оружие» [56, с. 130]. «Рождение» Мурсили после ритуальной «смерти» воспроизводилось в обряде очистительного омовения. Совпадение ритуала лечения Мурсили с ритуалами замены обнаруживается и в использовании быка как эквивалента царя и др. [56, с. 131].

Упомянутая выше точка зрения относительно происхождения новохеттских ритуалов замены в целом убедительна. Тем не менее здесь не учтено то обстоятельство, что ритуалы замены могли существовать и в древнехеттской традиции, возникнув вне зависимости от внешних влияний. В этой связи обратимся ещё раз к ритуалу сооружения нового дворца, восходящему к древнехеттской традиции. В нём совершенно отчётливо прослеживается идея «возрождения» (обновления) царя посредством ритуала. Такой праздник обновления, видимо, был приурочен к определённом астрономическому явлению — исчезновению с небосвода светила, которое называется в ритуале «большой звездой» или «большим солнечным божеством». Описанию «большой звезды» предшествовал обряд разбрасывания фиг, изюма и т.п. Осуществляя этот обряд, произносили следующее<sup>34</sup>: «Царя вы берегите, глаза его берегите, болезнь у него возьмите, боязнь (?) у него возьмите... у него возьмите, болезнь головы возьмите, злые слова человека возьмите, месть возьмите, болезнь колен возьмите, болезнь сердца возьмите!» Затем следовало обращение к «большой звезде» и горам<sup>35</sup>: «Взойди (встань), большая звезда! И горы на

<sup>34</sup> KUB XXIX, 1, II, (17) LUGAL-un-wa li-li-iš-ki-it-ten (18) ša-a-ku-wa-aš-še-it li-li-eš-ki-it-ten ir-ma-an-ši-kán da-at-ten (19) ú-e-<ri>-it-ma-an-ši-kán da-at-ten ħar-na-pí-iš-ta-aš-ši-kán (20) da-at-ten ħar-aš-šana-aš GIG-an da-a-at-ten an-tu-uĥ-ša-aš (21) i-da-a-lu INIM.MEŠ-ar da-at-ten kat-ta-wa-a-tar da-at-ten (22) gi-nu-wa-aš GIG-an da-at-ten ŠÀ-aš GIG-an da-at-ten.

<sup>35</sup> KUB XXIX, 1, II, (23) ti[-(i)]-ya šal-li-iš MUL-aš nu ĤUR.SAG.MEŠ-uš pí-di-iš-mi (24) a[-...] ĥur.sa[ġ]Pí-en.ta-ya-aš pí-e-te-it-ti e-eš (25) GAL(?)-in(?)-za li-e kar-ap-ši ĥur.sagĤar.ga.aš pí-e-ti-id-di (26) e-eš ĥur.sagDu-ut-ĥa-li-ya-aš pí-e-di-it-ti (27) e-eš [GA]L-in?-za li-e kar-ap-ši (28) ĥur.s[ag...]x-du-e-ni ĥur.sagPíš-ku-ru-nu-wa pí-e-di-iš-mi (29) e[-eš G]AL-in?-za li-e kar-ap-te-ni.

месте своём [...]. Ты, гора Пентайя, да будешь на месте твоём и большую звезду не поднимай! Ты, гора Харга („Белая“), да будешь на месте твоём! Ты, гора Тудхалия, да будешь на месте твоём (и) [боль]шую звезду не поднимай! Вы, гора [Сид]дуени<sup>36</sup> и гора Пискурунува, да бу[дете] на месте своём и большую (звезду?) не поднимайте!»

После этого обращения к большой звезде и горам царь шёл на гору и поднимал «большое солнечное божество»<sup>37</sup>. По-видимому, он также молился и совершал какие-то другие действия (ср. [168, с. 358]).

Совершение описанного выше обряда способствовало обновлению царя, освобождению его от всех недугов<sup>38</sup>: «...Страдание (у царя) отобрал ...отобрал (у царя), недуг (у царя) отобрал, [стр]ах отобрал, боязнь отобрал, болезнь сердца отобрал, болезнь у него отобрал, старость у него отобрал, а мужскую силу возвратил ему, боевую силу возвратил ему».

Далее подчёркивается, что перед нами «новый» правитель: боги сызнава пересчитали<sup>39</sup> или обновили годы царя<sup>40</sup>, во второй раз взрастили его<sup>41</sup>.

«Возрождение» царя в этом ритуале воспроизводилось в противоборстве царя и Трона (в котором царь выступал в функции Громовержца, а Трон — его противника — Змея),

<sup>36</sup> Чтение [Šid]dueni, но с вопросом, приведено в [168, с. 358 и примеч. 9].

<sup>37</sup> KUB XXIX, 1, II, (30) ...LUGAL-uš ḪUR.SAG-i pa-iz-zi GAL-in dUTU-un kar-ap-zi.

<sup>38</sup> KUB XXIX, 1, II, (33) [...] -ar EGIR-pa da- a-aš kat-ta-wa-a-tar EGIR-pa da-a-aš (34) [na-aḫ-ša]-ra-at-ta-an EGIR-pa da-a-aš ú-e-ri-ti-ma-an (35) [EGI]R-pa da-a-aš kar-di-ya-aš GIG-an EGIR-pa da-a-aš (36) GIG-an-ši-kán da-a-aš mi-ḫu-un-ta-tar-še-kán da-a-aš (37) ma-ya-ta-tar-ma-aš-ši EGIR-pa pa-iš ḫu-ul-la-tar-ma-aš-ši (38) EGIR-pa pa-a-iš.

<sup>39</sup> KUB XXIX, 1, III, (6) dUTU-uš-za dIM-aš-ša LUGAL-un EGIR-pa kap-pu-u-e-ir.

<sup>40</sup> KUB XXIX, 1, II, (50) MU.ḪI.A-aš-ši EGIR ne-wa-aḫ-ḫi-ir na-aḫ-ša-ra-at-ta-a[n?] (51) ne-wa-aḫ-ḫi-ir.

<sup>41</sup> KUB XXIX, 1, III, (7) na-an da-a-an ma-ya-an-da-aḫ-ḫi-ir...

в высаживании виноградной лозы, вечнозелёного дерева еуа и т.п. (KUB XXIX, 1, IV, 13–25), в сооружении нового дворца, что, судя по описанию его вертикальной структуры, было равнозначным созданию космоса (ср. сооружение храмов и установление столба на древнеегипетском празднике Сед; см. [77, с. 14, с. 8, примеч. 2]). С «возрождением» царя в этом ритуале связано и изготовление статуи царя: «Статую его из олова они сделали, голову (статуи) из железа сделали, глаза её орлиными сделали, зубы же её львиными сделали»<sup>42</sup>.

Обряд изготовления статуи, которая тождественна телу царя, типологически сходен с обрядами освящения статуи, засвидетельствованными на Цейлоне, в Индии, в Кампучии ([198, с. 237–238]; ср. рассказ об ослеплении Гора Сетом и др. [65, с. 126–127]), в которых установление статуи завершалось вставлением в неё глаз, символизирующим собой «рождение» (статуи, отождествлённого с ней существа — бога, человека и космоса).

Данные этого ритуала позволяют говорить о существовании древнехеттской традиции ритуалов замены царя (первоначально циклических, а позднее совершавшихся в случае появления «опасности» для царя), по-видимому, хаттского происхождения. В пользу этого предположения как будто говорит тот факт, что в одном новохеттском ритуале замены, в котором говорится об облачении в царский наряд статуи (ср. [231, с. 136]; ср. гл. II), одним из элементов наряда этой статуи являлись мягкие хаттские «чувяки».

Роль царя как символа плодородия выражена и в существовании особых предписаний, регламентировавших поведение царя в повседневной жизни, а также действия придворных и жрецов; эти предписания напоминают табу, касающиеся сакральных вождей, царей в других традициях (см. [98]).

<sup>42</sup> KUB XXIX, 1, II, (52) ALAM-iš-ši NAGGA-aš i-e-ir SAG.DU-ZU AN.BAR-aš (53) i-e-ir ša-a-ku-wa-aš-ši Á.MUŠEN-aš i-e-ir (54) ZÚ.ḪI.A-ma-aš-ši UR.MAḪ-aš i-e-ir.

**Предписания, касающиеся  
личности царя**

Предписания этого рода обычно относятся к новохеттскому периоду. Однако не вызывает сомнения то, что подобные предписания могли продолжать древнехеттскую традицию, так как ныне известны хеттские инструкции, составленные, во всяком случае, в среднехеттский период (КВо XVI, 24+25 — инструкция, регулирующая обязанности должностных лиц по отношению к царю; о дукте этого текста см. «Обзор» к КВо XVI; характеристику источника и вывод о возникновении инструкций как особого жанра до новохеттского периода см. [272, с. 81 и сл.]).

Основное назначение предписаний — предохранить личность царя от ритуального осквернения. В частности, одно из предписаний (KUB XIII, 3, II—III; см. [148, с. 46–58]) касается служителей дворцовой кухни, а также сапожников, скорняков, изготовлявших кожаные изделия для царских колесниц, водоносов. Здесь указывается, как следует поступать в тех или иных случаях, и устанавливаются меры наказаний для провинившихся [148, с. 46–47]: «Если кто-нибудь совершит осквернение (и) кто-нибудь прогневит царскую душу, а вы так будете говорить: „Царь, мол, нас не видит“, то (имейте в виду), боги царя за вами давно следят. И они для вас стрелу<sup>43</sup> приготовят, и на гору вас выгонят, и вас они превратят в куропаток<sup>44</sup>, и на скале вас будут преследовать. Когда (в какой-нибудь) день душа царя разгневется, вас всех, господ кухни, я позову и вас к реке отправлю, (чтобы вы доказали свою безгрешность). И тот,

---

<sup>43</sup> В отличие от И.Фридриха мы даём в переводе буквальное значение GI — «стрела».

<sup>44</sup> Хет. gaggara — значение точно не установлено. К переводу «куропатка» ср. название птицы, встречающейся в хеттских текстах, и аналогичную (звукоподражательную) основу для «куропатки» в аккадском, греческом, дагестанских и картвельских языках (ср. [78, с. 32, примеч. 34, с. 37; 25, с. 254, примеч. 64 (здесь же см. литературу)]).

кто ритуально чист, тот слуга царя. А кто ритуально осквернён, того я, царь, не желаю видеть. Вместе с женой (и) детьми его предадут злой смерти. Вы же все, господа кухни, которые внутри (дворца): кравчий, стольник, повар, пекарь, человек *тавалал*, человек *валхиял*, чашник, человек *пасандал*<sup>45</sup>, молочник, человек *киплиял*, человек *суррал*, человек *таппал*, человек *харсиял*, человек *цуппал* — ежемессячно царской душе присягайте! Наполняйте большой сосуд из асфальта водой и перед божеством его возливайте и так говорите: „Кто совершает осквернение и даёт царю испорченную воду, пусть боги душу этого (человека), как воду, разольют!“».

Строки предписания, касающиеся сапожников, гласят следующее [148, с. 47]: «Вы же, сапожники, которые внутри (дворца и) которые изготавливают царскую обувь, берите бычью шкуру (только) из дома повара, а другую не берите! Кто другую (шкуру) возьмёт (и поступок этот) впоследствии станет известен, (того человека) вместе с потомством его злой смерти предадут».

Такие же строгие меры могли быть применены и к скорнякам, недобросовестно исполнявшим свои обязанности [148, с. 47]: «Вы же, которые внутри (дворца), скорняки дома человека *тарситияла*, дома человека *аппа* и надсмотрщики над десятью людьми *тарситияла*, которые изготавливают царские боевые колесницы, берите бычью (и) козлиную (шкуру) только из дома повара, а другую не берите! Если же вы другую (шкуру) берёте, то об этом царю скажите! И это для вас не преступление. Я, царь, либо отошлю её соседнему (правителю), либо отдам (своему) подданному. Если же вы это утаите, (а) впоследствии (проступок) этот станет известен, то вас вместе с вашими жёнами, детьми злой смерти предадут».

<sup>45</sup> Основа *pašanda-*, как и *walḫi*, *tawal* и др., от которых обычно образованы титулы людей «кухни» дворца и храма, вероятно, является названием какого-то съестного продукта.

Несомненный интерес представляют строки того же предписания, касающиеся водоносов. Здесь описан и один конкретный случай, когда по небрежности водоноса в царскую питьевую воду попал волос [148, с. 47–48]: «Вы же, которые внутри (дворца) водоносы, будьте осторожны в деле, относящемся к воде! И воду (обязательно) процеживайте!<sup>46</sup> Прежде я, царь, в городе Санахуитте внутри бронзового сосуда обнаружил срезанный волос. И моя царская душа разгневалась, и на водоносов я рассердился<sup>47</sup>: „Это осквернение!“ Так (ответил) мне Арнили: „Цулия ходил за водой“. Так (сказал) я, царь: „Пусть Цулия пойдёт к реке. Если он ритуально чист<sup>48</sup>, то пусть он себя очистит. Если же он осквернён, то пусть он умрёт!“ И Цулия пошёл к реке, и он был оскв[ернён]. И Цулию в город Суре[сту<sup>49</sup>...] они посадили, и его я, царь, [...] и он умер (был умерщвлён). (Поэтому) сейчас вы, во[доносы], будьте осторожны в деле, относящемся к воде, [и воду] (обязательно) процеж[ивайте! Если же] осквернение воды, [либо...], либо сре[занный волос...] вы обнаружите!..»

В другом хеттском тексте содержатся предписания, касающиеся евнухов (KUB XXVI, 12, IV (и дубликат — KUB XXI, 43, [IV]), 33–37; см. [215, с. 191–192]): «[Зат]ем(?) вы, евнухи, которые приближаются к ритуально чистому [тел]у царя, за вашей чистотой следите! Если к какому-нибудь

<sup>46</sup> Букв. «цедилкой процеживайте». Об употреблении *figura etymologica* в хеттских текстах и другие и.-е. параллели см. [50, с. 40–56].

<sup>47</sup> К этим и последующим строкам в последнее время выявлены параллельные фрагменты 359/u + Во 4410, которые, однако, в ряде случаев отличаются от основного текста. Транслитерацию этих фрагментов с указанием расхождений с KUB XIII, 3 см. [271, с. 55–56].

<sup>48</sup> В новых фрагментах (ср. примеч. 47) вопрос поставлен иначе (см. [271, с. 55]: (5) [4-NA] d̄ID pa-id-du ma-a-na-aš p̄ar-k[(u-e-eš-zi) (6) [nu] zi-iq-qa p̄ar-ku-iš ma-a-na-aš pa-a[(p-ra-aš-zi-ma) (7) [z]i-iq-qa i-it... «(Цулия) к божественной реке да пойдёт! Если он ритуально ч(ист), (то) и ты (Арнили) ритуально чист, если же он ритуально оск[вернён], (то) ты иди!..»

<sup>49</sup> К восстановлению названия города см. [271, с. 56].

евнуху злая болезнь<sup>50</sup> (пристанет) и она на члены<sup>51</sup> царя перейдёт, (то это нарушение) клятвы»<sup>52</sup>.

Обращают на себя внимание и некоторые параграфы хеттских законов, касающиеся скотоложства (§ 73, 74, 86; [153, с. 82–83, 86–87]). В них говорится, что наказание за эти проступки — убить или помиловать человека — определяет царь<sup>53</sup>. Кроме того, подчёркивается, что человек, совершивший такое преступление, к царю не подходит (не приближается). В одном из параграфов говорится и о том, что человек, уличённый в нём, не мог стать жрецом<sup>54</sup>. Запреты приближаться к царю, становиться жрецом объясняются здесь теми же причинами, что и в выше описанных предписаниях, а именно стремлением предохранить царя от ритуального осквернения, что могло иметь неблагоприятные последствия не только для самого царя, но и для всего коллектива.

Поскольку царь являлся ритуальным символом коллектива, поведение самого царя в ритуалах и повседневной жизни также было ограничено определёнными правилами. В этой связи может быть отмечено существование у хеттов ограничений, касающихся некоторых физиологических функций царя. В частности, в одном хеттском предписании (KUB XXXI, 100, Rs. 8–10; транслитерацию и перевод текста ср. [179, с. 353]) содержится следующее указание, относящееся к «большому котлу» (= отхожему месту): «[И] будьте очень осторожны в деле, относящемся к дви[жению] желудка. [Зат]ем пусть царь в Хаттусе вверх не [...]. [И]

<sup>50</sup> Хет. *maršaštarrī*- букв. «обман, мошенничество».

<sup>51</sup> А. Камменхубер [215, с. 192] [tu-ik-k]i-i (ед. ч.) в стк. 34 и NÍ.TE.MEŠ-ŠU (мн. ч.) в стк. 37 переводит как «тело». Использование множественного числа, видимо, указывает на то, что речь идёт о частях тела (членах) царя.

<sup>52</sup> Букв. «под клятвой».

<sup>53</sup> Обращает на себя внимание то, что скотоложство с быком, овдой рассматривалось как преступление (*hurkel*), в отличие от соития с лошастью и мулом (*Ú-UL ḫaratar*).

<sup>54</sup> А именно совершивший соитие с лошастью или мулом.

(пусть) [ца]рь сам вниз в большой котёл [...]»<sup>55</sup>. Под «верхом» здесь имеется в виду дворец, расположенный в верхней части города, а под «низом» — нижняя часть столицы Хаттусы.

## § 2. Функции «помощников» царя и царицы в ритуале

Вместе с царём и царицей в ритуалах участвовали и другие лица — «помощники» главы ритуала. В число «помощников» входили как люди, связанные с дворцом (в том числе высокопоставленные придворные), так и люди, обслуживавшие храмы. Ниже даётся описание ритуальных функций некоторых «помощников».

### *Сыновья дворца и мешеди*

Наиболее часто в хеттских праздниках принимали участие сыновья дворца и мешеди (ср. о их функциях в ритуале [111, с. 25–52; 7, с. 19–23]). Типичные функции их представлены, в частности, в ритуале антахшум. Согласно описаниям обрядов этого ритуала, проводившихся в храме бога Грозы (КВо IV, 9; см. [147, с. 5–19; 167, с. 358–361; 174, с. 153–155]), два сына дворца вместе с одним мешеди бежали впереди царя, когда он направлялся из храма бога Грозы во дворец (КВо IV, 9, I, 5–7) или когда правитель вместе с царицей следовали из халентувы (там же, I, 34–36). Обычно два сына дворца приносили царю и царице воду

---

<sup>55</sup> Подборку хеттских текстов, в которых встречается «большой, котёл (= отхожее место)», см. [252, с. 227, примеч. 20]. Ср. также pangawaš ḫuššil- «котёл (= отхожее место) панкуса» — KUB XXIV, 146, II, 3 [308, с. 297].

для ритуального омовения рук (там же, II, 15–16; IV, 1–2), ткани (там же, IV, 16). Какое-то вещество под названием *туххуессар*, которое, как считают, использовали для воскурений (см. [184, с. 106]), подносил царю жрец богини-защитницы (там же, II, 20–22), а царице — сын дворца (там же, II, 29–31). Сыновья дворца иногда садились на корточки (там же, IV, 43–44; ср. также в этой функции мешеди — там же, IV, 9–10), совершая действие, которое обычно характерно для одного из кравчих<sup>56</sup>.

Мешеди часто соотносились в ритуале с копьями. Так, например, когда главный стольник нёс стол для царя, трое мешеди следовали справа от стола и держали золотое копье, три простых копья и три жезла из дерева *сурухха* (там же, IV, 28–30; VI, 3). Копья обычно подносили царю, который восседал на троне вместе с царицей, и складывали справа (а иногда слева) от него. С копьем совершал обряд главный мешеди (там же, III, 36–40; IV, 21–25). Характерная связь главного мешеди (как и других мешеди) с копьями отражена и в том, что золотое копье, использовавшееся в ритуале, называется «копьем главного мешеди» (там же, V, 5–6). В то же время «ткань» золотого копья, которой правитель и правительница вытирали руки в ритуале, подносил им главный над сыновьями дворца (там же, II, 23–25, 34–36).

В целом роль главного мешеди и главного над сыновьями дворца в ритуале сводилась не только к совершению некоторых существенных обрядов в качестве «помощников» царя и царицы, но и к тому, чтобы либо в соответствии с известными правилами ритуала, либо по указанию царя, царицы направлять действия других участников ритуала.

Общим характерным признаком функций обоих «главных» было и то, что они в процессе ритуала часто отдавали другим участникам ритуала распоряжения на хаттском языке.

---

<sup>56</sup> Ср., например, KBo IV, 9, VI, (25) n-ašta parašnawaš lúšILA.ŠU.DUg.A-aš (26) uizzi... «И затем приходит кравчий, садящийся на корточки...». Известен и специальный титул lúparašnawaš «(человек), садящийся на корточки».

ке. В том, что произносившиеся ими слова на хаттском языке представляли собой какие-то распоряжения, убеждают нас следующие строки (КВо, IV, 9, V, 28–39): «И затем главный мешеди входит и [объя]вляет царю: „Могут ли они вынести (музыкальные) инструменты?“ И царь отвечает: „Пусть они их вынесут!“ Затем главный мешеди выходит во двор и говорит человеку жезла (по-хаттски): „*Цинир, цинир*“<sup>57</sup>. Человек жезла же идёт к воротам и говорит музыкантам: „*Цинир, цинир*“. И музыканты поднимают инструменты и несут их внутрь, а человек жезла бежит перед ними».

Главный мешеди, а также в одном случае один из сыновей дворца (по-видимому, тот, кто в других текстах обозначен титулом «сын дворца — копыеносец»<sup>58</sup>) отдавали и другие распоряжения на хаттском языке — «*месса*», «*касмесса*»<sup>59</sup>.

Главный мешеди и главный над сыновьями дворца иногда совершали в ритуале действия, аналогичные тем, что совершал хеттский царь. Так, например, в процессе ритуала царь иногда подавал глазами какой-то знак (КВо IV, 9, VI, 14). Так же поступал в некоторых случаях и главный мешеди (KUB X, 3, II, 19; KUB XXV, 16, I, 52; см. [111, с. 13]). Когда царь, направляясь в храм бога Грозы, входил во двор храма,

<sup>57</sup> Употребление именно приказа *цинир* касательно музыкантов может быть сопоставлено с тем, что основа «цинир» содержится в таких наименованиях хаттских музыкальных инструментов, как хунцинар(а) и иппицинар(а) (ср. гл. II).

<sup>58</sup> gišŠUKUR DUMU É.GAL (ср. [208, с. 167–168]).

<sup>59</sup> Вероятно, *me-išša* является и частью сложного слова *kaš-mešša*, ср. хат. *kaštip(a)* «ворота» и *ékaš-kaštip(a)* «большие ворота». После произнесения «месса» и «касмесса» часто приносили воду; ср. КВо IV, 9, VI, 16–19: «Главный мешеди (по направлению) к сыновьям дворца восклицает „месса“, и два сына дворца приносят в золотой чаше воду царю и царице». Быть может, *месса* по-хаттски «вода»? Ср. аналогичную связь между восклицанием мешеди *kazzue* и последующим действием: «и он (мешеди?) поднимает ложе (кровать) и уносит его вниз» (КВо V, 11, IV, 9–11; см. [111, с. 12, примеч. 1]). Не является ли слово *kazzue* хаттским эквивалентом хеттского *šašta* «ложе (кровать)»? Ср. также КВо IV, 9, 1, (20) *nu tališa daranzi* «и „талиса“ они говорят». Значение слова «талиса» также неизвестно.

вокруг него кружился танцор (КВо IV, 9, II, 9–10). В другом ритуале танцоры кружились вокруг главного над сыновьями дворца (KUB XI, 22, V, 8–11; см. [111, с. 29]).

Мешеди и сыновья дворца выстраивались в ритуалах друг против друга (КВо IV, 9, I, 30–32). В качестве различительного признака их функций можно рассматривать и то, что, хотя при передвижениях царя в пределах верхней части хеттской столицы его сопровождали два сына дворца и один мешеди, тем не менее при посещении царём некоторых помещений, как то: храма, халентувы, внутреннего (сакрального) помещения, шатра, с ним следовали только сыновья дворца, без мешеди (впервые отмечено: [111, с. 43]). Этот признак может быть сопоставлен с нижеприведённым свидетельством (см. § 3), согласно которому в нижней части города с царём соотнесён главный мешеди, а в верхней — главный над сыновьями дворца.

Вместе с сыновьями дворца и мешеди в ритуалах часто фигурировал придворный, носивший титул «кравчий».

### *Кравчий*

Кравчий — один из хеттских придворных, обозначавшихся титулом хаттского происхождения. В некоторых хеттских инструкциях, в частности в инструкциях для людей дворца, для служителей храма, и в других текстах (КВо V, 11) кравчий неизменно упоминается первым среди людей, связанных с «кухней» (царя, божеств).

В ритуалах основной функцией кравчего было приносить хлеб, напитки для жертвоприношений царя и царицы. В связи с этими функциями встречается и какой-то особый кравчий, который именуется «кравчий, садящийся на корточки» (ср. KUB I, 17, I, 1).

Описание функций кравчего обычно представлено следующей стереотипной фразой (KUB I, 17, I, 9–10): «кравчий, садящийся на корточки, снаружи (из-за ворот) приносит один толстый кислый хлеб вместе с сосудом (в форме животного)» или «...кравчий снаружи приносит один толстый кислый хлеб (и) отдаёт царю. Царь разламывает

(хлеб), хурритские певцы поют, человек аланцу говорит, хлопальщик хлопает. (Затем кравчий), садящийся на корточки, приходит, а царю и царице дают ткань для колен» (ср. KUB X, 89, I, 32–37; KUB II, 3, 8–10).

Среди хлебов, с которыми соотносился кравчий, обычно встречается толстый кислый хлеб; из напитков чаще всего упоминается вино. Особо тесная связь кравчего с вином, с винным сосудом прослеживается в ряде текстов. Так, в погребальном ритуале кравчий совершал возлияние в очаг (= алтарь) (KUB XXXIV 66+XXXIX 7, III, 55–60; см. [256, с. 44]). В ритуале антахшум кравчий подавал царю серебряный сосуд с вином<sup>60</sup>, он же, наряженный, шёл перед кузнецами, которые несли два серебряных сосуда в форме бычьих голов<sup>61</sup>, а затем, видимо, наполнял эти сосуды вином<sup>62</sup>. В других текстах также идёт речь о кравчем, который подаёт сосуд с вином то главному над сыновьями дворца (см. [256, с. 72]), то царю [125, с. 40].

Интересно, что кравчий упомянут в связи с вином и в мифологическом эпосе (связанном с хурритской традицией) — в «Песне об Улликумми» (см. [176, с. 150]):

«И Море сказало:

„Пусть для Кумарби поставят стул<sup>63</sup>, чтобы сесть!

Пусть для него поставят стол!

<sup>60</sup> KUB XXV, 1, V, (2) ta lúSÌLA.ŠU.DUG.A GAL KÙ.BABBAR (3) GEŠTIN-it LUGAL-i pai...

<sup>61</sup> KUB II, 5, II, (35) na-aš-ta lú.mešE.DÉ.A (36) 2SAG.DU GUD KÙ.BABBAR (37) an-da ú-da-an-zi (38) pí-ra-an-na lúSÌLA.ŠU.DUG.LIŠ.A (39) wa-aš-ša-an-za i-ya-at-ta-ri.

<sup>62</sup> Ср. KUB XX, 83, III, (2) udanz[i] (3) ta-aš LUGAL-i pir[an] (4)šunnanzi (5) ka-ššan 1 DUG.GEŠTIN (6) laḫuwanzi (7) kaya-ššan (8) 1 DUG.GEŠTIN laḫuwanzi (9) lúSÌLA.ŠU.DUG.A-aš katti-šši (10) artari nu-ššan (11) lúSÌLA.ŠU.DUG.A A-NA SAG.DU.MEŠ GUD KÙ.BABBAR (12) QA-TAM dai; ср. также IV, 1–3.

<sup>63</sup> Стул gišḫaršalli (ḫaššalli) в погребальном ритуале использовался в качестве подставки для останков женщины (царицы); см. [256, с. 34. 60, 66 и др].

Пусть еду и питьё принесут!«  
 (И) повара принесли ему блюда (разные),  
 Кравчие же принесли ему пить вино сладкое».

Кравчий иногда встречается в текстах с сосудом под названием *исгарух* (*isgaruh/isqaruh*, см. [125, с. 290; 247, с. 37]), как, например, в описании обряда, совершавшегося в «Каменном доме», куда вносили статую умершего<sup>64</sup>: «Затем человек из рода его (умершего) берёт серебряный топор весом в 20 сиклей и рубит виноградную лозу. Кравчий же втыкает *исгарух* в землю и голо[сит], а женщина *тантара* начинает оплакивать умершего». Поскольку с этим сосудом обычно совершали действие, которое передаётся хеттским глаголом со значением «бить», «ударять», а также «вбивать, втыкать», такой сосуд, видимо, мог иметь форму, заострённую книзу (см. [125, с. 290]). Он устанавливался острым днищем в землю (ср. с формой пифосов Богазкёя: [125, с. 279]), и в него совершали возлияние (ср. [125, с. 37]).

На основании некоторых контекстов как будто бы можно проследить связь между появлением «кравчего, садыщегося на корточки», и началом определённого ритуального действия. Так, в ритуале антахшум царь подавал глазами знак. Затем приходил кравчий, после чего брадобреи подметали землю (KUB, XXV, 1, II, 11–14).

<sup>64</sup> KUB XXX 19+20+21+22+XXXIX, 7, I, (55) *nam-ma ku-iš an-tu-uh-ša-aš ŠA MĀŠ-ŠU nu-za PA-A-ŠU KÜ.BABBAR ŠA 20 GÍN da-a-i* (56) *na-aš-ta gišGEŠTIN-an kar-aš-zi lúŠILA.ŠU.DUg. A-ma-aš-ša-an iš-qa-ru-uh da-a-ga-an* (57) *GUL-aḫ-zi nu kal-ga-li-na-i[z-z]i nu saḫtap-ta-ra-aš ú-e-iš-ki-u-wa-an da-a-i* (по [256, с. 34]. Глагол в стк. 57 *kalgaliāi-* (*kalgal-ināi-*), который мы перевели как «голосить», в отличие от условного перевода Г.Оттена [256, с. 35 и др.] «петь» (в какой-то форме), видимо, образован от основы, встречающейся и в названии хеттского музыкального инструмента *galgal-turi* (ср. выше, гл. II). К рубке виноградной лозы на погребальном ритуале ср. высаживание лозы, деревьев в ритуале сооружения нового дворца, связанное с «возрождением» царя (ср. выше, гл. II).

В другом случае человек аланцу начинал петь по-хаттски после появления кравчего, садящегося на корточках<sup>65</sup>.

Некоторые авторы, основываясь на тесной связи функций кравчего с вином, винным сосудом в ритуале или исходя из предположения, что в хаттском обозначении его содержится название вина<sup>66</sup>, переводят титул этого должностного лица как «виночерпий». Однако, поскольку в хеттской традиции известно и другое должностное лицо с титулом «виночерпий», для избежания путаницы удобнее именовать упомянутого выше придворного «кравчим».

В отличие от кравчего (или кравчих) виночерпий в ритуале встречается крайне редко.

### Виночерпий

Нам известен один небольшой фрагмент хеттского ритуального текста, в котором фигурируют главный виночерпий, а также жрец богини-защитницы и люди *тахияла*<sup>67</sup>. Судя по сохранившимся строкам этого ритуала, главный

<sup>65</sup> См. KUB I, 17, II, (16–19) n-ašta parašnawaš lúSÌLA.ŠU.DUG.A-aš uizzi lúALAN.-ZÚ kiššan memai...; III, (46–49) n-ašta parašnawaš lúSÌLA.ŠU.DUG.A-aš uizzi lúALAN.-ZÚ ḫattili kiššan memai...

<sup>66</sup> О значении «вино» для win- в хаттском титуле winduqqaram (это мнение впервые высказано Г.Бранденштейном) ср. [125, с. 209]. А.Камменхубер [213, с. 77; 214, с. 209] выделяет в этом хаттском титуле хат. karam(u) «напиток» и отрицает возможность связи win(du) с лат. vinum, хет. wiyana и т.п.

<sup>67</sup> IBoT II, 91, III, (x+1)2-na GAL lú.mešGEŠTIN x[...] (2) dugḫa-ari-ul-li-ma a-pa-[a-aš-pát] (3) ḫar-zi na-aš ar-ta (4) GAL lú.mešGEŠTIN dugGAL-me-it (5) 3-ŠU pí-e-di-iš-ši-pát (6) ša-ra-a kar-ap-zi (7) dugGAL-me-it 3-ŠU ḫa-a-ni (8) ta dugḫa-a-ri-ul-li-ya (9) la-a-ḫu-i 4-na ḫa-a-ni (10) lú.mešGEŠTIN-pát ḫar-zi (11) lúSANGA dLAMA-ri (12) Ū 3 lú.mešta-a-ḫi-ya-li-e-eš (13) 3(?) iš(?)-pa-an-tu-u[z-zi-eš(?)-šar(-)...].

К реконструкции стк. 2 ср. IV, (7)...] ḫa-a-ni tu-uš a-pa-a-aš-pát ḫar-zi.

виночерпий черпал чашей какой-то напиток (возможно, вино) и возливал его в сосуд под названием *хариулли*. Здесь же говорится и о других сосудах — *испантуцци*, но в связи с жрецом богини-защитницы и тремя людьми тахияла.

В отличие от ритуальных текстов в исторических и законодательных документах виночерпий упоминается довольно часто (ср. ниже). Хотя и в этих текстах речь идёт исключительно о главном виночерпий, тем не менее само обозначение этого лица не только как «главный виночерпий», но и как «главный над виночерпиями» (букв. «люди вина») позволяет считать вероятным, что «главный» — далеко не единственный, а один из категории людей, соотнесённых с вином.

К числу наиболее часто встречающихся в ритуалах служителей относятся стольники и повара.

### ***Стольники и повара***

Стольники и повара часто вместе со своими надсмотрщиками также выступали в качестве «помощников» хеттского царя и царицы в ритуалах. Кроме надсмотрщиков среди стольников и поваров часто упоминаются «первые по рангу» стольники (КВо IV, 9, V, 10) и повара (там же, V, 22–23).

В ритуалах стольники обычно встречаются в связи с ритуальными столами, на которые помещали жертвы. Так, в ритуале антахшум надсмотрщик над стольниками приносил (по-видимому, в храм бога Грозы) ритуально чистый стол (там же, IV, 26–27), затем он ставил стол перед царём (там же, IV, 39–40).

Вместе с царским столом в ритуалах часто фигурирует и стол царицы (KUB X, 21, III, 7–14; см. [165, с. 69]): «Стольники берут со столов царя и царицы два сладких хлеба и отдают их царю и царице. И (царь и царица) разламывают (хлеба). Стольники хватают два сладких хлеба и кладут их обратно на (ритуально) чистые столы царя и царицы».

Наиболее характерной функцией поваров в ритуале являлось приготовление ритуальной пищи. Так, в ритуале антахшум повара клали на хлеб *сарам* поджаренный кусок сала (КВо IV, 9, I, 23–24). Они ставили сосуд с мясом, разрезали холодный жир (там же, V, 46–47). Важные функции осуществлял надсмотрщик над поварами. Он подносил части жертвенных животных к статуе бога войны — Царя страны, к обожествлённому трону, к очагу (= алтарю), к окну и к деревянному засову, а также помещал жертвы у очага (= алтаря) (там же, II, 44–50). У этих же «ритуальных мест», а также у статуи, по-видимому древнехеттского царя Хаттусили I, надсмотрщик над поварами совершал возлияния вина (там же, III, 1–12). В связи с соотнесением функций поваров с приготовлением пищи в ритуале обращает на себя внимание то, что, согласно «Песне об Улликумми», повара приносили блюда для Кумарби ([176, с. 150]; текст ср. выше).

Погребальные и другие ритуалы содержат некоторые свидетельства, которые, возможно, имеют отношение к иерархии стольников и поваров. Так, в ряде текстов вначале упомянуты стольники, а за ними повара (см. [256, с. 50, 84]). В других же текстах стольники называются вслед за поварами (см. [256, с. 66]) или надсмотрщик над стольниками — вслед за надсмотрщиком над поварами (ср. КВо IV, 9, III, 4).

Не исключено, что первая группа источников отражает положение стольников в более архаичный период, так как с данными этой группы текстов совпадает последовательность служителей кухни в предписаниях для людей храма и дворца, а также, что особенно существенно, в древнехеттском «Указе» Телепину.

Одним из постоянных участников хеттских праздников являлся человек жезла.

### *Человек жезла (герольд)*

Обычно в праздниках фигурирует один человек жезла и реже — люди жезла (КВо IV, 9, I, 25; KUB XXV, 1, VI, 18).

Наиболее характерная функция человека жезла в ритуалах — стоять, шествовать (или бежать) впереди других участников церемонии. Так, в ритуале антахшум человек жезла выбегал вперёд перед столбниками (КВо IV, 9, V, 9) и поварами (там же, V, 22–23)<sup>68</sup>, рассаживал участников ритуала (в том числе царских сыновей, жреца молока, господина города Хатти, жрицу — мать бога Зерна — КВо IV, 9, V, 20, 24–27, 48–50).

Другой функцией человека жезла являлась передача указаний высокопоставленных участников церемонии другим, более низкого ранга. Так, в приведённом выше контексте из ритуала антахшум именно к человеку жезла обращался главный мешеди, давая указание насчёт музыкальных инструментов. Человек жезла шел к воротам и передавал приказ музыкантам, обращаясь к ним по-хаттски. В связи с этой функцией человека жезла интересно и то, что, согласно хеттской инструкции КВо V, 11, именно человек жезла выкликал придворных, называя их хаттские титулы.

Хотя в отдельных случаях, как, например, в описании праздника, посвящённого руно (KUB XX, 25, VI, 1–5), человек жезла упоминался в связи с жертвоприношениями: толстым хлебом и ритуальным сосудом с каким-то напитком (там же, I, 2, 6, 8), тем не менее он редко соотносился с этой функцией в хеттских праздниках.

В связи с отмеченными действиями человека жезла в ритуалах представляет интерес то, что жезл (посох), от которого происходит титул должностного лица, в некоторых текстах соотносён с исполнителем функции посланника (вестника).

Показательны в этом отношении описания «Песни об Улликумми». Здесь неоднократно подчёркивается, что боги, со-

<sup>68</sup> Необходимо отметить, что в некоторых случаях в ритуале антахшум человек жезла выбегал вперёд, например, перед кузнецами (KUB II, 5, III, 33–34), перед господином предмета *цахурти* (KUB XX, 76, I, 1–2), а затем впереди процессии шествовал разодетый кравчий; см. KUB II, 5, III, 38–39; ср. KUB XX, 76, I, (4–5) *lúšILA.ŠU.DUg. A waššanza A-NA GIŠ dINANNA.ḪI.A piran ḫuwa[i]*.

бираясь передать известие, поспешно обувались и непременно брали с собой жезл. Так, бог Кумарби обращался к богу Импалури (см. [176, с. 152]): «И к слову моему ты прислушайся! Возьми в руки жезл, на[день] [на ноги тв]ои быструю, как ветры, обувь! [И] ступай вниз к богам Ирсирам!»<sup>69</sup>.

Значительно реже, чем, например, человек жезла, в ритуалах встречается «помощник» с титулом «брадобрей».

### Брадобрей

Наряду с одним брадобреем в ритуалах часто речь идёт о нескольких брадобреях, что свидетельствует о существовании целой группы таких придворных.

Обычно, в частности в ритуале антахшум, брадобреи соотносились с функцией «мести» (подметать)<sup>70</sup>: «Царь глазами подаёт знак, (и) брадобреи подметаю[т] землю». В другом случае брадобреи осуществляли эту же функцию после того, как царь подавал знак и появлялся кравчий, садящийся на корточки (KUB XXV, 1, II, 11–14).

Об осуществлении действия «мести» брадобреями говорится и в описаниях праздника нунтариясха<sup>71</sup>: «Когда же хлеб тапарвас[у] они разламывают (и) склады[вают (в одно место)], брадобреи под[метаю[т]] землю».

Сходную функцию осуществляли брадобреи и согласно другому хеттскому тексту — предписанию для мешеди<sup>72</sup>:

<sup>69</sup> Ср. также в «Песне об Улликумми» обращение Кумарби к своему посланнику (везирию) Мукисану, Хепат — к Такити, бога Грозы — к Тасмису [176, с. 122; 168, с. 121–122 и сл.].

<sup>70</sup> KBo IV, 9, VI, (14) LUGAL-uš IGI.ḪI.A-it iyazi lú.meššU.I-kán (15) daganzipuš šanḫanzi; ср. KUB XX, 36, 5–6; KUB XI, 18, III, 8–9; KUB XII, 1, II, 11–14; KUB X, 99, 1, 4–7.

<sup>71</sup> KUB XX, 40, (8) ma-aḫ-ḫa-an-ma ninda-ta-pár-wa-a-šu-u[n] (9) šar-ru-ma-an-zi ta-ru-u[p-(pa-an-zi)] (10) na-aš-ta lú.meššU.I (11) da-ga-an-zi-pu-uš ša-a[n-ḫa-an-zi].

<sup>72</sup> IBoT I, 36, I, (68–69)... lúšU.I-ma gišga-la-a-ma ḫ[ar-z]i na-aš-ta KÁ-uš ar-ḫa wa-ar-ši.

«...Брадобрей же держит деревянный *галама*<sup>73</sup> и вытирает (большие) ворота».

Содержание приведённых выше контекстов как будто указывает на то, что брадобреи исполняли ритуально нечистые функции. Видимо, именно поэтому некоторые авторы переводят этот титул как «чистильщик» [165, с. 69].

Трактовка функций брадобрея как ритуально нечистых, вероятно, может быть подтверждена тем, что в одном хеттском ритуале мы встречаем брадобрея за стрижкой волос человека, поражённого каким-то недугом (или подвергшегося какому-то колдовству)<sup>74</sup>: «И ночью, до того как взойдёт солнце, этот человек моется и брадобрей стрижёт его. Срезанный волос подмышки<sup>75</sup> и срезанный волос *галгалтани*<sup>76</sup> с левой стороны (этого человека) он берёт. И ногти с пальцев руки и с пальцев ноги с левой стороны он берёт»<sup>77</sup>.

В хеттской традиции человеческий волос считался важным и в то же время очень опасным символам, о чём говорит предание смертной казни водоноса Цулия, по вине которого в царский питьевой сосуд попал срезанный волос (ср. выше, гл. III, § 1). Эта исключительная мера наказания, которой был подвергнут Цулия, по-видимому, свидетельствует о

<sup>73</sup> По Л.Якоб-Рост [208, с. 210], *gišgalama*, возможно, «кисть».

<sup>74</sup> KUB IV, 47, Vs., (11) nu ne-ku-uz me-ḫu-ur ku-it-ma-an-kán dUTU-uš na-a-wi u-up-zi nu-za a-pa-a-aš LÚ-aš (12) wa-ar-ap-zi na-an lúŠU.I ga-ru-up-zi dan-na-re-eš-na-aš te-e-da-ni-iš (13) gal-gal-ta-ni-iš-ša te-e-da-ni-iš GÜB-la-aš da-a-i GÜB-la-aš-ša ŠU.MEŠ-aš (14) GİR.MEŠ-aš-ša ša-an-ku-wa-i da-a-I (по [184, с. 105]).

<sup>75</sup> «Подмышки» для хет. *dannareššar* предложено Г.Гютербоком [184, с. 105]. Хеттское слово образовано посредством *-eššar* от *dannara-* «пустой».

<sup>76</sup> Значение *galgal-tani* неясно. По мнению Г.Гютербока [184, с. 106], это слово, как и *tedaniš*, стоит в вин.п. мн.ч. Возможно, что *galgal-tani* образовано от той же (редуплицированной) основы, что и название инструмента *galgal-turi* (ср. выше, гл. II); *galgal-tani*, видимо, «кадык» (или «горло», «гортань»). Это мнение высказано В.В.Ивановым (в устной беседе).

<sup>77</sup> Букв. «с пальцев рук и ног левой стороны», ср. [184, с. 113, примеч. 18].

существовании у хеттов представлений, касающихся волос, в чём-то напоминающих древнеиндийские (и по существу характерных для многих других народов). В древней Индии волосы воспринимались, с одной стороны, как сила обновления, а с другой — как нечистая шкура мёртвого. Рост и бритьё волос отождествлялись с периодическим процессом роста и увядания растительности и в целом с процессами плодородия. Так, царь, подвергавшийся бритью и стрижке в ритуале раджасуя, олицетворял собой землю, которая лишалась старой растительности, для того чтобы дать новый урожай (см. [195, с. 111, 212–217]; к тождеству волосы и кожа = растения ср. [93, с. 21, 50]; о волосах и ногтях как заключающих в себе силу роста (плодородия) ср. у африканского народа ньякьюса [309, с. 22, 41, 63–65, 116, 121 и др.]; ср. обряды, связанные с волосами, у африканских племён — соседей ашанти [282, с. 135, 163, 188, 199, 201, 206–207, 303 и др.]). Следовательно, такой хеттский служитель, как брадобрей, в функции которого, во всяком случае первоначально, входила стрижка и бритьё волос царя, видимо, считался исполнителем опасной для самого правителя (и для всех его окружавших) ритуально нечистой функции.

Помимо этой функции брадобрей осуществлял в ритуалах и другие действия. Так, в антахшуме брадобрей подавал ритуальный хлеб сыну дворца. Тот передавал хлеб главному над сыновьями дворца. Последний разламывал хлеб на копьё богини-защитницы. Затем куски хлеба в той же последовательности возвращали брадобрею (КВо IV, 9, V, 11–17). Здесь существенно то, что брадобрей мог соотноситься с высокопоставленным придворным через посредника — сына дворца.

Брадобреи встречаются в связи с другим обрядом и в описании праздника килам (КВо X, 26, I, 1–4): «Брадобреи берут факел и возжигают (его). И затем они льют на него воду и уходят» (ср. также KUB XX, 10, III, 1–11, в котором описан обряд возжигания факелов главным брадобреем; затем он клал один факел на дорогу, а с другим факелом бежал перед царём).

О брадобрее идёт речь и в одном древнехеттском документе (КВо III, 23 (= ВоТУ 9), I, 3; см. [25, с. 135–137]). Текст фрагментирован, и никаких сведений о брадобрее почерпнуть из него нельзя. На основании этого текста можно лишь констатировать, что титул «брадобрей» не возник на поздней стадии развития хеттского общества, а существовал, во всяком случае, уже в древнехеттский период.

Среди людей дворца, носивших титулы хаттского происхождения, менее всего понятно обозначение *аланцу*.

### *Аланцу*

Титул этого участника ритуалов состоит из сочетания двух знаков: «статуя» и «зуб». Ранее предлагавшаяся интерпретация этого титула как «тот, кто молится статуе»<sup>78</sup>, текстами не подтверждается. Более вероятной кажется интерпретация Б.Ландсбергера, поддержанная Г.Гютербоком [184, с. 95–97], согласно которой хеттское обозначение должностного лица является богазкёйской формой аккадского *aluzinnu* со значением «клоун».

Поскольку значение «клоун» представляется нам несколько модернизированным, мы именуем этого участника ритуалов «аланцу» (т.е. по буквальному чтению его титула).

Установлено [111, с. 65–67], что наиболее характерным для этого участника ритуалов являлось действие «говорить» (в смысле произносить молитву, заклинание). В подавляющем большинстве хеттских праздников люди аланцу осуществляли эту функцию после обряда кормления: царь (или царица) пили божество или совершали возлияние богу, затем играли на музыкальных инструментах, а вслед за этим человек аланцу произносил молитву, хлопальщик хлопал, человек кита восклицал.

---

<sup>78</sup> lúALAM.KAXUD «Statuenanbeter» (см. [152, с. 264]. Новое чтение, принятое в настоящей работе, — lúALAN.ZÚ (см. [184, с. 95–97]).

В некоторых других случаях число функций могло быть меньше, чем в приведённой последовательности. Так, иногда не осуществлялась функция, с которой был соотнесён человек кита (царь пьёт, певцы поют, человек аланцу говорит, хлопальщик хлопает: KUB I, 17, V, 29–32 и др.). В других случаях не исполнялась функция «хлопать»<sup>79</sup>: «Когда же кравчий протягивает царю сосуд, то человек аланцу не говорит. Когда же на музыкальных инструментах Инанны не играют, (тогда) человек аланцу говорит».

Связь функций «играть (на инструменте)» и «говорить» обнаруживается и в текстах погребального ритуала. Причём здесь указывается, что люди аланцу произносили свои «речи» пониженным голосом (ср. KUB XXX, 23+XXXIX, 13, Vs., 8–10, 18–20, 27, 29, 30–32 и др. [256, с. 74 и сл.]): «...Музыкант (играет на) инструменте хунцинара (и) поёт. Люди аланцу „*axa!*“ восклицают, но голос они понижают».

Примечательной особенностью этого описания является и то, что интересующие нас люди аланцу произносили хаттское восклицание (молитву?) «*axa!*». Обычно похаттски они «говорили» и на других праздниках (см. KUB I, 17, I, 18; II, 18; III, 48–49 и др.).

Функция «говорить» являлась характерной, но далеко не единственной функцией аланцу в ритуалах. Так, в антахшуме люди аланцу шествовали перед царём и позади него, играя на музыкальных инструментах аркамми, хухупал, галгалтури (КВо IV, 9, I, 39–41). На этом же празднике они встречаются с музыкальными инструментами богини Инанны (там же, V, 42–45), танцуют вокруг царя (КВо IV, 9, I, 45–50): «Другие аланцу облачаются в одеяния красного

<sup>79</sup> KUB I, 17, VI, (28) maḥḥan-ma-kán lúSÌLA.ŠU.DUG.A LUGAL-i (29) GAL-AM epzi lúALAN.ZÚ (30) Ú-UL memai maḥḥan GIŠ dI-NANNA.ĦIA (31) karinuwanzi lúALAN.ZÚ memai. Совершенно идентичное описание встречается в KUB II, 10, V, 28–34. Но вместо гл. karinu- (kariyanu-) употреблён гл. karuššiyanu- «заставить умолкнуть» от karuššiya- «молчать, умолкать». Ср. эти строки ритуала [11, с. 127 и сл.].

цвета и становятся вокруг царя. И они поднимают вверх руки, кружатся на месте и прихлопывают».

На праздниках люди аланцу совершали и другие действия. В частности, обращает на себя внимание вышеупомянутый обряд, во время которого в водоёме с марнувой усаживались два голых человека аланцу и вокруг них совершались обрядовые действия. Поскольку в этом ритуале фигурируют блудницы, не исключено, что здесь могли происходить и какие-то оргиастические действия (об оргиастических чертах первобытного праздника ср. [2, с. 101 и сл.]).

Интересно и вместе с тем непонятно нижеследующее описание обряда, в котором наряду с аланцу принимали участие надсмотрщик над аланцу и повар (KUB XX, 11, П, 7–13). Для людей аланцу ставили сосуд с зерном (?) и сосуд с напитком. Надсмотрщик над аланцу садился на деревянный *цахурти*. Повар подавал ему сосуд с вином, а затем садился перед ним на корточки. Люди аланцу ели, а надсмотрщик над аланцу трижды бил (другим) сосудом по голове повара.

### **Человек бога Грозы**

В хеттских сезонных и многих других ритуалах часто встречаются также служители, которые носили титулы «человек (мужчина) бога Грозы», «люди (мужчины) бога Грозы»<sup>80</sup>, «женщина бога Грозы» (KBo XIX, 78; KUB XX, 19; 61; KBo XI, 30), «жрец бога Грозы» (KUB IX, 24; KBo

---

<sup>80</sup> LU dU/IM (LÚ.MEŠ dU/IM): KUB VII, 3; 13; 22; KUB IX, 11+XXVIII, 82+IBoT III, 98; KUB IX, 38; KUB X, 48; 66; KUB XI, 30; KUB XII, 14; 29; 49; KUB XVII, 10; 11, 29; KUB XX, 10; 18; 61; 81; KUB XXV, 9; 14; 36; KUB XXVI, 21; KUB XXVIII, 45; 92; 98; KUB XXXI, 57; KUB XXXIII, 21; 22+23; 46; KUB XXXIV, 81; KUB XXXVI, 89; KUB XLII, 93; KBo II, 4; KBo VII, 78; KBo XI, 30; 43; 45; 49; KBo XVI, 68; 73; 81; KBo XVII, 78; KBo XIX, 68; KBo XX, 10; 16; KBo XXI, 47; VBoT 55; 73; IBoT II, 34; 90; 121. К вопросу о титуле и функциях LÚ dU(LÚ.MEŠ dU) см. [192, с. 30–32 и др.; 7, с. 16 и сл.].

X, 24; KBo XII, 65; IBoT II, 121). По-видимому, это служители одного из главных «божеств хеттского пантеона — бога Грозы (dU/IM-una). Кроме того, известны люди (и жрецы) локальных божеств Грозы<sup>81</sup>.

Титулы «человек (мужчина) бога Грозы» (а также «женщина бога Грозы») и «жрец бога Грозы», судя по самим обозначениям, должны быть связаны с двумя разными служителями: нехрамовым «помощником» царя и служителем из персонала храма. Однако по хеттским текстам мы не можем доказать это различие, выраженное в титулатуре<sup>82</sup>.

Женщина бога Грозы встречается в ритуалах значительно реже, чем мужчина бога Грозы. Причём лишь в одном известном нам ритуале она встречается без мужчины бога Грозы (KUB XX, 61, I, 2, 8; сохранилась лишь часть строк лицевой и оборотной сторон таблички). В этом, по-видимому, многодневном ритуале вместе с женщиной бога Грозы участвовали и другие служители. После ритуального омовения (там же, I, 3, 4) совершали обряд в храме какого-то божества (там же, I, 9), приносили в жертву ритуальное мясо (там же, VI, 4–5) и т.п.

В других случаях женщина бога Грозы встречается вместе с мужчиной бога Грозы (в нунтарияхе — KUB XI, 30, I, 19; в тексте *мелкит* — KBo XVI, 78, IV, 7 и в описании ритуала, происхождение которого неизвестно, — KUB XX, 19, III, 1, 10).

В одном из указанных ритуалов (KUB XX, 19) содержится описание ритуальной процессии, направлявшейся к току. Впереди шествовали служители, а за ними в колесни-

<sup>81</sup> См. LÚ dU uruNerik «человек бога Грозы города Нерика» [192, с. 30, 268, 308 и др.]; lúSANGA SA dU uruZaḫalukka «человек бога Грозы города Цахалукки» [192, с. 300, 304 и др.]. Цахалукка — название местечка вблизи Нерика; lúSANGA dU AN-E «жрец небесного бога Грозы» (Bo 3315; [192, с. 277b]); lúSANGA dIM uruKuliwišna «жрец бога Грозы города Куливисны» [KBo XV, 33, III, 1].

<sup>82</sup> Ср. KBo XVI, 68, I, 21 [...] lú.mwšSANGA KUR.KUR-[T]M? LÚ.MEŠ dIM «жрецы стра[н] (и) люди бога Грозы»; ср., однако, IBoT I, 29, Vs., 19 «двенадцать жрецов садятся: жрец бога Грозы, человек бога Грозы...».

це ехал царь<sup>83</sup>: «(Главный над сыновьями дворца?) бежит перед человеком бога Грозы, женщиной бога Грозы, хлопальщицей, людьми *цитти*, всеми людьми *хацциви*. Царь подъезжает к току и дважды (по очереди) объезжает бога Сепуру, Телепину и маленький инструмент Инанны. Царь выезжает за пределы (тока), и он сходит с колесницы. Главный над сыновьями дворца подаёт царю калмус, (а затем) он бежит перед мешеди, помазанником, человеком *хамина*, мужчиной и женщиной бога Грозы, хлопальщицей, людьми *цитти*, людьми *хацциви*».

В тексте *мелкит* мы застаём мужчину и женщину бога Грозы в привратном сооружении, когда они вместе с другими служителями готовились к выходу из дворца<sup>84</sup>: «[...Му]жчина бога Грозы держит жезл<sup>85</sup>, (а вместе с ним

<sup>83</sup> KUB XX, 19, III, (1) LÚ dU SAL dU salpal-wa-tal-la-aš (2) lú.mešzi-it-ti lú.mešha-az-zi-ú-i-aš (3) hu-u-ma-an-za pí-<ra>-an hu-u-wa-a-<i> (4) LUGAL-uš KISLAḥ-ni a-ri 2-e ir-ḥa-a-iz-zi (5) dše-pu-ru-ú dTe-li-pi-nu-ú GIŠ dINANNA.TUR (6) LUGAL-uš-kán a-ra-aḥ-za-an-da ú-iz-zi (7) ta-aš-kán gišhu-lu-ga-an-na-za GAM ú-iz-zi (8) GAL DUMU É.GAL LUGAL-i giškal-mu-uš pa-a-i (9) [GAL] DUMU.MEŠ É.GAL 1 lúME-ŠE-DI lúGUDÚ (10) [lú]ha-mi-na-aš LÚ dU SAL dU (11) [salpal]-wa-tal-la-aš lú.mešzi-it-ti (12) [lú.mešha-az]-zi-ú-i-ya-aš pí-<ra>-an hu-u-wa-a-i. В стк. 3, по-видимому, описки; ср. стк. 12 — huwai. К piran ср. KUB XX, 81, 1, 4–5 (согласно этим строкам, человек бога Грозы и какой-то другой служитель бежали перед царским сыном).

<sup>84</sup> KBo XVI, 78, IV, (7) [...LÚ] dIM gišpa-an ḥar-zi SAL dIM salpal-wa-at-tal-la (8) [...lú].mešALAN.ZÚ UGULA lú.mešMUḥALDIM 15 lú.mešha-a-pi-e-eš (9) [...1]5 lú.mešUR.BAR.RA 1 SAL gišBAN 3 sal.meš-i-wa-an-te-eš (10) [...sa]l<sup>1</sup>i-wa-an-da-an salḥar-wa-an-da-an-za kap-pa-a-li-d[a] (11) [...i]š-ḥu-uz-z i-an-za gišGA.ZUM iš-ḥu-uz-zi-aš-ša (12) [...-]kán 1 ta-az-zi-il-li-iš ar-ta (13) [...ki-]iš-ša-ri-iš-ši nindamu-u-ri-ya-la-aš ne-e-x[...] (14) [...]x x ar-ta za-a-u KÜ.BABBAR ḥar-zi 30 UDU.NITÁ.MEŠ 3[0...] (15) [...]ḥi-lam-ni ḥa-an-da-a-an-te-eš.

<sup>85</sup> Человек бога Грозы с жезлом встречается и на празднике города Ципланды (KBo XI, 50, V, 19). Вслед за ним здесь упомянут и хлопальщик (стк. 20).

стоят): женщина бога Грозы, хлопальщица, [...А]ланцу, надсмотрщик над поварами, пятнадцать людей *хапи*<sup>86</sup>, [...пятнадцать волчьих людей, одна женщина щита, три женщины *ивант*. [...Жен]щину ивант и женщину харвант поясом каппал[и] [...по]дпоясывают и (застёгивают) застёжку<sup>87</sup>. [...] Помазанник встаёт [...и в] руку его кла[дут] хлеб в форме грозди (кисти) [...] [...] ...стоит и он держит серебряный *цау*. Тридцать баранов, тридц[ать...] [...] в при-вратном помещении они приготавливают».

Одной из функций человека бога Грозы в ритуалах являлось совершение обрядов, посвящённых царю или царице. Эту функцию человек бога Грозы осуществлял в одном древнехеттском ритуале, в котором вместе с царём участвовало и войско (что напоминает собой участие войска вместе с сыновьями дворца в «панкусе»)<sup>88</sup>: «...Войско садится, (и) царь садится на трон. Главный над сыновьями дворца приносит марнуву, и царь дважды совершает жертвенное возлияние. Главный над сыновьями дворца уносит сосуд и вводит человека бога Грозы. И тот царя очищает, трижды преподносит (ему) [в]оду, простирается (перед ним?) (и) молится. Царь и царица садятся, приносят воду для омовения рук и ставят столы».

<sup>86</sup> Ср. KUB X, 66, VI, (8) LÚ dIM-aš lúḫapiya[n...] (9) peḫutezzi ta-an [...] (10) [p]í-ran LUGAL-i mena[hḫanda] (11) [t]agan šeš[zi] «Человек бога Грозы ведёт человека хапи [...] и его [...]. Напро[тив] царя на [зе]мле он спи[т]».

<sup>87</sup> Перевод условный, так как логограмма gišGA.ZUM значит «гребень». Следующее за логограммой слово išḫuzziašš-a (род.п., ед.ч.), видимо, определение к слову, которое стояло в отсутствующей части строки.

<sup>88</sup> KBo XX, 10, I, (7) ...ERÍN.MEŠ-az e-ša LUGAL-uš gišŠÚ.A e-ša (8) DUMU É.GAL mar-nu-an pí-ta-i LUGAL-uš 2-ŠU (9) ši-pa-an-ti DUMU É.GAL GAL-AM pa-ra-a pí-ta-i (10) ta LÚ dU-an an-da pí-ḫu-te-iz-zi (11) ta LUGAL-un šu-up-pí-aḫ-ḫi [wa]-tar 3-ŠU ḫé-ik-ta (12) iš-pár-nu-zi ma-al-ti LUGAL SAL.LUGAL e-ša-an-da (13) ME-E QA-TI pí-ta-an-zi gišBANŠUR-uš ti-an-zi. Ср. параллельные строки в II, 4–10; здесь в стк. 6 — GAL DUMU É.GAL (вместо DUMU É.GAL в I, 8); в стк. 9 — išpamuzi ta malti.

Какие-то сходные обряды человека бога Грозы, связанные с царём, упомянуты в новохеттских, к сожалению, сильно фрагментированных текстах. В одном из них сохранилась лишь строка<sup>89</sup>: «Если человек бога Грозы царя». В одной из строк другого текста (KUB XX, 15) говорится: «[Если] человек бога Грозы к[ланяется] царю»<sup>90</sup>. Согласно третьему тексту, человек бога Грозы совершал обряд совместно с царицей<sup>91</sup>: «[...] Затем человека бога Грозы впускают в халентуву и царица совершает обряд».

Человека бога Грозы впускали во дворец для проведения обряда и согласно описанию другого хеттского ритуала<sup>92</sup>: «[Ког]да поутру открывают (халентуву), то впускают человека бога Грозы, (а) [...] царь направляется в Аринну».

Ритуальные действия, совершавшиеся человеком бога Грозы, обозначались глаголами «совершать обряд» (aniya-, ср. KBo XX, 10, I, 5; II, 1), «подавать», «кланяться», «молиться», «делать (ритуально) чистым» и др. Последнее действие совершали люди бога Грозы, носившие имена Татта, Хущия и Тахпурили в хеттском ритуале, описание которого опубликовано Ф.Хаасом (см. [192, с. 30 и сл.]<sup>93</sup>).

В числе функций человека бога Грозы иногда встречается действие halukan tarnā- «направлять известие (посла-

<sup>89</sup> KUB 42, 93, Vs., (4) ma-a-an LÚ dU LUGAL-un.

<sup>90</sup> KUB XX, 15, (2) [(ma(?)-a(?)-a)n(?)] LÚ dU LUGAL-i ḫ[i-(in-ga-zi)] (3) [LÚ] ḡišPA tar-kum-ya-iz-[zi...] (4) [...]x LÚ dU ḡišGEŠTIN.<ḫAD>.DU.[A...].

<sup>91</sup> KUB XXV, 14, I, (5) [...-a]š-kán nam-ma LÚ dU (6) éḫa-[I]i-in-tu-u-wa-aš an-da tar-na-an-<zi?> (7) ta SAL.LUGAL a-ni-ya-zi.

<sup>92</sup> KUB XX, 18, VI(?), (13) [GIM-]an lu-uk-kat-ta ḫa-aš-ša-an-zi (14) [na-a]š-ta LÚ dU an-da tar-na-an-zi (15) [...]x LUGAL-ušS uruA-ri-in-na (16) [i-y]a-at-ta. Ср. также KBo XI, 49, VI, (2) ta-aš-ta x[x x x] LUGAL SAL.LUGAL (3) I-NA ḫur.sag[x x x] ša.ra-a a-ra-an-zi (4) LÚ d[IM] x x x-kán tar-ni-iš-ká[n-zi] (5) lúpal-wa-tal-la-aš pal-ú-iš-ki-iz-zi. В стк. 4 (tarniška[nzi]) знак -uš- вместо -iš-. Ср. также KBo XI, 43, 9.

<sup>93</sup> Ср. гл. šurriyaḫḫ- «делать (ритуально) чистым»: HT 95, 7; KUB XXVI, 21, III, 5; IBoT II, 121, Vs., 18; Rs., 15; KBo XI, 43, I, 10, 11; KUB IX, 38, 5–6; ср. IBoT II, 121, Vs., (15) mān šiunan war<ša>nu[zzi] «Когда бога он (человек бога Грозы) очищает».

ние)»<sup>94</sup>: «Божество вниз к большим воротам подъезжает, и человек бога Грозы направляет послание, хло[пальщик] хлопает. Царь направляется к каменной [стеле] (и) трижды (?) обхо[дит...] (священную) гору Даха, бога Хасма[иу]. На маленьких (музыкальных) инструментах Инанны (играют), люди *халлия*[ра] поют, человек аланцу [говорит], хлопальщик хло[пает], человек кита [восклицает]».

На основании данных KUB XXXVI, 89, а также описания древнехеттского ритуала, в котором посланником царя и царицы к богу Грозы и божеству Солнца являлся орёл (см. [268, с. 30]; ср. связь орла с солнцем; об орле как священной птице верховного божества у народов самых различных культур ср. [104, с. 718 и сл.]), можно предположить, что действие человека бога Грозы представляло собой либо какое-то устное обращение к божеству, либо отправление к нему вестника (птицы)<sup>95</sup>: «Хуцция, человек бога Грозы, в небеса выпускает посланника (и говорит): „[Ук]рой меня, укрой!<sup>96</sup> Бог грозы Нерика, ты меня ук[рой]!»

<sup>94</sup> KUB XI, 30, III (?), (21) DINGIR-LUM-kán KÁ.GAL kat-ta a-ri (22) LÚ dU ḫa-lu-kán tar-na-i lú[pa-l-wa-tal-la-aš] (23) pa-l-wa-iz-zi LUGAL-uš<sup>na4</sup>[ḫu-wa-ši-ya] (24) ti-ya-zi 3-e ir-ḫa-[iz-zi...] (25) ḫur.sagDa-a-ḫa dḫa-aš-ma[-i-ú] (26) GIŠ dINANNA.TUR lú.mešḫal-li[-ya-ri-eš] (27) ŠIR-RU lúALAN.ZÚ [me-ma-i] (28) lúpa-l-wa-tal-la-aš pa-l-wa-a-iz-zi] (29) lúki-i-ta[-aš ḫal-za-a-i].

<sup>95</sup> KUB XXXVI, 89, Rs., (62) [I]ḫu-u-uz-zi-ya-aš LÚ d(?)U ne-pí-ši ḫa-lu-qa-an tar-na-I (63) [k]a-a-ri-wa-mu ka-a-ri dU uruNe-ri-ik zi-ik-ka<sup>4</sup>-wa-mu ka-a-<ri>(?) (64) [n]e-pí-ša-aš dU-aš dU uruNe-ri-ik-ki-wa-kán ne-pí-ša-za (65) kat-ta SIG5-in ú-wa-te (см. [192, с. 157]).

<sup>96</sup> В данном контексте неясно значение гл. *kaḫi* (2-е л., ед.ч., повелит. наклонение). В хеттском существуют два глагола с основой *kaḫi*-: «накрывать, укутывать» и «исполнять просьбу». Это последнее значеше Ф.Хаас [192, с. 157] предлагает (под вопросом) для *kaḫi* в приведённом контексте. Однако не исключено, что *kaḫi* может быть от *kaḫi*- «накрывать, укутывать». В этой связи обращает на себя внимание то, что в известном хаттском мифологическом тексте, в котором говорится о яблоне, стоящей над источником (KUB XXVIII, 6; см. [144, с. 239; 150, с. 5; 32, с. 72; 216, с. 491]), яблоня «кровото-

И пусть небесный бог Грозы принесёт с небес благо богу Грозы города Нерика!<sup>96</sup>»).

Согласно этому тексту, человек бога Грозы мог «обращаться» к божеству через вестника. Он мог также призвать божество на праздник, например на праздник месяца, посредством «выкликания» божества: «Когда же наступит тринадцатый день месяца, тогда вновь (совершают) ритуальное омовение и ночью человек бога Грозы — бога Грозы города Нерика из (помещения) *мугна* выкликает» (КВо II, 4, Vs., 23–27; см. [192, с. 280]).

Это же божество человек бога Грозы «звал» и во время другого праздника. Он обращался к божеству по-хаттски и призывал его из городов Неры, Лаллы, гор Хахарвы<sup>97</sup>, горы Цитхарунува, реки Дахасты (KUB XXVIII, 92, I, 4–8; см. [192, с. 302 и сл.]).

Функции человека бога Грозы этим не ограничивались. Так, согласно мифу об исчезнувшем божестве, после того как божество возвращалось, человек бога Грозы должен был «успокоить» гнев божества<sup>98</sup>.

«Способность» человека бога Грозы упокоить гнев божества может быть сопоставлена с его функцией в ритуале (KUB VII, 13; СТН 456), посвящённом очищению дома и внутренней (сакральной) части дома от гнева, страха, грома и молний бога Грозы (KUB VII, 13, Vs., 17–18). Человек бога Грозы «выносил» эти проявления бога Грозы

чит» (сочится), возможно, высыхает от жары. Богиня солнца города Аринны, увидев это, накрывает яблоню своей «блестящей одеждой». Поскольку просьба Хуцции обращена к богу Грозы, не исключено, что *kaḡ* значит «укрыть от жары» и соответственно просьба принести с собой благо означает принести дожди.

<sup>97</sup> Ср. «страна (область) Хахарва» в другом ритуале с призывами к богу Грозы города Нерика, осуществлявшемся людьми бога грозы Тахпурили и Таттой: КВо XVI, 81, I, 4 [192, с. 308].

<sup>98</sup> См. KUB XVII, 10, IV, (4) *ḫIM-aš le-e-la-ni-ya-an-za ú-iz-zi na-an LÚ ḫIM (5) a-ra-a-iz-zi...* ([239, с. 98]; ср. здесь же аналогичные контексты в связи с божествами МАḤ — KUB XXXIII, 46, I, 8; с божеством и богиней (царицей) Асмуникал — KUB XXXIII, 21, IV, 16–19).

в пустынное место (KUB VII, 13, Vs., 26) и «связывал» их<sup>99</sup>: «Волнение, гнев, страх и ужас бога Грозы я заколотил, связал и внутрь [...]».

В связи с этой функцией человека бога Грозы обращает на себя внимание то, что он совершал также обряд над человеком, поражённым молнией либо в воротах, либо в пустынном месте (*dammeli pedi* — «целина, никогда не вспахивавшееся место, поле»; ср. [202, с. 47]), либо внутри дома (КВо. XVII, 78)<sup>100</sup>.

В функции человека бога Грозы входило и совершение одного весеннего ритуала (см. [239, с. 74–78]; ср. выше, гл. II, § 4), на котором он рассказывал по-хаттски миф о Луне, упавшей с неба.

Признак «говорить по-хаттски» характерен для функций человека бога Грозы во многих ритуалах (см. ИВоТ II, 34, Vs., 10–11; KUB VII, 3, 16–18; KUB VII, 22, Vs., 15; KUB XXVIII, 98, III, 6–8). Особенно интересно, к сожалению, фрагментированное описание ритуала хаттского происхождения с участием царя (KUB IX, 11+XXVIII, 82+ИВоТ III, 98; СТН 732). Оно посвящено очищению<sup>101</sup> от «злого осквернения»<sup>102</sup>.

На очистительный характер ритуала указывает и обряд аналогического магического действия, совершавшийся, чтобы «запереть» зло внутри железного сосуда<sup>103</sup>: «На месте

<sup>99</sup> KUB VII, 13. Vs., (29) *dU-aš kar-pi-in kar-tim-mi-at-ta-an na-aḫ-š[a-ra-at-ta-an]* (30) *ša-ra-a-u-wa-ar tar-ma-a-nu-un mi-ta-a-nu-un nu [...]*; ср. стк. 27 *na-at tar-ma-a-iz-zi mi-ta-iz-zi nu-kán an-da [...]*.

<sup>100</sup> КВо XVII, 78, I, (1) [*ma-a-a*]n *dU-aš ḫa-tu-ga te-it-ḫa-a-i nu an-tu-uḫ-ša-an* (2) [*na-aš-š*]u *a-aš-ki an-da na-aš-ma dam-me-li pi-di na-aš-ma-kán É-ri* (3) [*an-da-a*]n *GUL-aḫ-zi na-aš a-ki...* (ср. [247, с. 46]).

<sup>101</sup> Ср. KUB XXVIII, 82, I, 10 — *parkunuškizzi* «он делает ритуально чистым»; стк. 20 — *parkunuddu* «пусть он сделает ритуально чистым»; ср. статью Э.Лароша [237, с. 14], в которой этот ритуал называется «ритуалом очищения».

<sup>102</sup> См. KUB XXVIII, 82, I, (12) [...*ida*]lu *papreššan*.

<sup>103</sup> ИВоТ III, 98, I, (22–24) *ukturiyaš-šan AN.BAR palḫiš kitta ištappulli-ššit šuliyāš n-at-kán ištapu AN.BAR-aš-šan tarmuš walḫandu*. См. [237, с. 14].

сожжения трупов стоит широкий железный сосуд, крышка его из свинца. И пусть он закроет (сосуд, и) да забьют железные гвозди».

Особая роль человека бога Грозы в этом ритуале подчеркнута фразой<sup>104</sup>: «...Человека бога Грозы вы позовите!» Последний приносил в жертву козла (KUB IX, 11, I, 11), овцу (там же, 16), три хлеба (там же, 15), осуществлял какой-то обряд со стрелами (там же, 12–14) и т.п. Возможно, что и упомянутый выше обряд аналогического магического действия также совершал человек бога Грозы. Это его действие именуется как «слова (относительно) бога Грозы» (KUB XXVIII, 82, I, 24 — IM-nas uddar).

В этом же ритуале человек бога Грозы говорил также «слова воды»<sup>105</sup>: «Вновь же человек бога Грозы берёт себе сосуд с водой, а главному над сыновьями дворца даёт (другой) сосуд (для разжигания огня)<sup>106</sup>. И он льёт воду на руки царя. Царь моет руки над сосудом (для разжигания огня), и человек бога Грозы слова воды так (по-хаттски) говорит».

В этом обряде представляет интерес и последовательность совершения ритуальных действий: вначале человек бога Грозы совершал возлияние воды, а затем говорил слова воды. Та же последовательность действий характерна для

<sup>104</sup> KUB XXVIII, 82, I, (18)]-an LÚ dU-an-wa ḫal-zi-iš-ten; ср. KUB XXXIII, 22+23, I, (19) [LÚ dU-an?? ḫalzi]išten nu-wa AN.BAR-aš GÍR-an [dau??] «([Человека бога Грозы (?) вы позо]вите, и железный нож [пусть он возьмёт?])» [237, с. 14].

<sup>105</sup> KUB XXVIII, 82, и, (5) EGIR-pa-ma-za LÚ dU dugNAM-MA-AN-TUM (6) IŠ-TU A-iz(?) -za(?) da-a-i A-NA GAL DUMU.MEŠ É.[GAL] (7) dugpa-aḫ-ḫu-na-al-li pa-a-i (8) nu-uš-ša-an A-NA LUGAL ŠU.MEŠ-aš wa-a-tar pa-ra-a (9) la-a-ḫu-u-wa-a-i LUGAL-uš-za-kán dugpa-aḫ-ḫu-na-al-li (10) ŠU.MEŠ-uš kat-ta a-ar-ri nu LÚ dU A.ḪI.A-aš (11) INIM.MEŠ-ar ki-iš-ša-an me-ma-i.

<sup>106</sup> Название сосуда paḫḫunalli образовано от хет. paḫḫur «огонь» (ср. dugpaḫḫunalli paḫḫur «огонь в сосуде (для разжигания огня)» — VBoT 58, IV, 36). Тот же тип сложения см. в lúduwanalli — «второй по счёту» от числительного da- «два». Об оппозиции вода—огонь здесь и в других ритуалах ср. ниже.

других ритуалов с участием этого служителя. Сравнение данных этих ритуалов показывает существование определённой иерархической последовательности обряда с водой. Это выясняется, в частности, сопоставлением на уровне лексикографии описаний трёх обрядов человека бога Грозы<sup>107</sup>.

На основе этих ритуалов можно предположить, что осуществление обрядов с водой, разбрызгивание жидкости<sup>108</sup> — одна из наиболее важных функций человека бога Грозы.

Соотнесением функций человека бога Грозы с водой и в конечном счёте с дождём может быть объяснено и участие этого служителя в весеннем ритуале в честь одной из ипостасей бога Грозы — бога Грозы Дождя<sup>109</sup>: «Глухой человек в своём городе устанавливает на постаменте (статую)<sup>110</sup> бога Грозы Дождя. Наступает весна. И человек бога Грозы спускается из города Хакмис и несёт из своего дома один сосуд с пивом и три хлеба, а люди его города дают глухому одну чёрную овцу. И её (овцу) человек бога Грозы приносит в жертву. Овцу режут перед каменной стелой (и) кладут мясо сырое и жареное».

<sup>107</sup> Ср. KUB XXVIII, 82, II, (8–9) *watar para laḫuwa-*; (11) *mema-*; KBo XX, 10, I, (11–12) [*wa*]tar 3-*ŠU* ḫi(n)k-; *išpamu-*; *mald-*; KUB XII, 29, I(?), (4–5) *watar* (глагол фрагментирован); (5) *išpamušk-*; (6) *ud-danišk-*. Примечательно в иерархии действий с водой помещение глаголов «говорить», «молиться», «произносить заклинания» в последнюю позицию. К последовательности действий во фрагменте новохеттского ритуала см. KUB XII, 29, I(?), (4) [...] LÚ dU wa-a-tar A-NA EN.SISKUR (5) [...]iš-pár-nu-uš-ki-iz-zi (6) [...]x x ud-da-ni-iš-ki-iz-zi; стк. 4–5 см. [244, с. 90].

<sup>108</sup> Ср. употребление гл. *rarrat[š-* «разбрызгивать» в ритуале человека бога Грозы Татты (HT 95, 8, 10).

<sup>109</sup> KUB XXV, 23a, (1) dU ḫé-e-u-wa-aš I-NA URU lúÚ.HÚB-aš-kán piš-šu-I še-ir ar-ta-ri TE-ŠI DÙ-ri (2) nu-kán LÚ dU uruḫa-ak-miš-ša-az kat-ta pa-iz-zi 3 NINDA UP-NI 1 dugḫa-<ni>-iš-ša-aš KAŠ (3) IŠ-TU É-ŠU pí-e-da-i 1 UDU.GE<sub>6</sub>LÚ.MEŠ URU-ŠU lúÚ.HÚB pí-ya-an-zi (4) na-an-kán LÚ dU BAL-an-ti na4ZI.KIN-ši ḫu-u-kán-zi šu-up-pa (5) ḫu-e-ša-u-wa-az zé-e-an-ta-az ti-ya-an-zi.

<sup>110</sup> Ср. Bo 2710, (5) *paššui šer tianzi* [192, с. 214].

В связи с данными этого и других текстов представляет интерес и участие людей бога Грозы вместе с царём и царицей в ритуале, проводившемся у источника (ИВот II, 90, 12).

Человек бога Грозы использовал в ритуале камни (KUB XXVI, 21, II, 5), гвозди (ср. KUB XII, 49, 4) и в некоторых случаях вечнозелёное священное дерево еуа (KUB XII, 49, 9, 13, 14).

В связи с ритуалами, в которых человек бога Грозы встречается с деревом еуа, представляет интерес следующий текст, составлявший часть описания какого-то праздника<sup>111</sup>: «[...Человек бога Грозы ставит сосуд с пивом, [...]] подготавливает, и для богов он делает праздник (и) [...] восклицает: „[Прежде] же ваши деды (и) бабки, отцы (и) матери дела, относящегося к краям дороги, остерегались. И на краю дороги никто не сядет на корточки<sup>112</sup>, (так как) края (дороги) — колено бога Грозы; дорога же — грудь его.

<sup>111</sup> KUB XVII, 29, II, (3) [...LÚ] dU DUG KA.DÙ da-a-i (4) [...x-ra-za ha-an-da-iz-zi nu A-NA DINGIR.MEŠ EZEN DÙ-zi (5) [...] -zu-an ha-l-za-a-i (6) [ka-ru-]ú-ma šu-me-en-za-an hu-uh-ha ha-an-ni-iš (7) at-ti-e-eš an-ni-iš ir-ha-aš-ša KASKAL-aš-ša ud-da-ni (8) na-aḥ-ha-an-te-eš e-šir nu ZAG-an KASKAI-an-na Ú-UL (9) ku-iš-ki pá-r-aš-zi A-NA dIM ZAG.ḪI.A-uš gi-e-nu (10) KASKAL-aš-ma-aš-ši uzuGAB nu ma-a-an ZAG-an ku-iš-ki (11) par-aš-zi nu dIM-an gi-e-nu-šu-uš da-ri-ya-nu-zi (12) ma-a-an KASKAL-an-ma ku-iš-ki (11) pá-r-aš-zi nu dU-an (13) uzuGAB da-ri-ya-nu-z[i...-r]u LÚ.MEŠ dU (14) kiš-an e-šir ma-[...] -ki (15) pá-r-aš-ša-an-da-an x[...-]x-an ḡišKÁ-az (16) ha-ap-pu-ut-ri-ya-[an-ta(?)]...x-an (17) ku-iš UKÚ-aš x[...-]x-du (18) I-NA ḡišAPIN[...] (19) na-an-ša-an LÚ[dU...]. В стк. 7–8 употреблена архаичная сакральная формула (uddani nahḫant-eš-/paḫṣanuwant-eš-) «в деле... быть (очень) осторожным», встречающаяся в наставлении, относящемся к «большому котлу (= отхожему месту)» (см. KUB XXXI, 100. Rs. 8–10), в предписаниях для служителей храма (см. [40, с. 268–270]). В связи с текстом KUB XVII, 29, II, 9 и сл. см. [179, с. 358]; стк. 6–7 ср. также [155, с. 72].

<sup>112</sup> Гл. paṣṣā-, paṣṣā- «садиться на корточки» (индоевропейские истоки его установлены Х.Педерсеном). Древнейшее значение этого глагола — «занимать положение, при котором колени и кончики пальцев касаются земли, а тело покоится на пятках» [291, с. 374–378].

Если же кто-нибудь на край (дороги) сядет на корточки и к коленям бога Грозы заговорит либо если кто-нибудь на дорогу [сядет на] корточки и к груди бога Грозы заговорит [...]. Люди бога Грозы так были [...]. Севшего на корточки [...] из ворот, растением высок[им...]. Человек, который [...] пусть! На плуг [...] и его человека [бога Грозы...]"«).

Этот текст, в котором речь идёт о запрете «садиться на корточки на краю дороги», завершается строкой с логограммой «плуг». В этой и последующих строках, возможно, говорилось о наказании посредством плуга — колесовании<sup>113</sup>, которому подвергалось лицо, нарушившее запрет.

Значение же «дороги», которая здесь соотнесена с телом бога Грозы, по-видимому, можно разъяснить исходя из традиции тунгусо-маньчжурских народов. В ней называют «дорогой» мировое дерево, «по которой шаман или его молитва восходят к небу» [104, с. 236–237].

Сходные представления выявлены в религии славян, в которой «мост» выступает в функции, «аналогичной роли шаманской дороги как мирового дерева у сибирских народов», и в обозначении ритуала как «пути» или «дороги», отражённом в др.-инд. *adhvaru* и лат. *pontifex* «делающий мост-дорогу» (см. [45, с. 346; 49, с. 47 и сл.; 63, с. 167]; ср. также в этой связи о мифологизации пространства в восточнославянской свадьбе и рус. *мосты* «сени» [13, с. 90 и сл. и примеч. 8]).

Данные этих традиций существенны потому, что и в некоторых хеттских ритуальных и мифологических текстах в функции, сходной с мировым деревом, выступает «лестница» (<sup>gis</sup>KUN4, <sup>gis</sup>KUN5; подробную сводку текстов, в которых встречается «лестница», см. [233, с. 55–57]). Подавляющее большинство текстов, в которых упомянута

---

<sup>113</sup> Описание «колесования» встречается в § 116 «Хеттских законов»: «Если кто-нибудь посеет семя на семя (посеет по посеянному), то его шея должна быть положена под плуг. Они должны запрячь две упряжки быков и направить одну упряжку в одну сторону, а другую упряжку в другую сторону. Человек должен умереть, и были должны умереть...» [41, с. 322].

лестница (<sup>gis</sup>KUN5), относится к новохеттскому периоду. Однако отражённые в них представления о «лестнице» нельзя рассматривать лишь как поздний, хурритский элемент в хеттской традиции.

Ещё из «каппадокийских табличек» известно должностное лицо «глава лестницы», исполнявшее судебные функции<sup>114</sup>, в титуле которого отражена более древняя функция, связанная с «лестницей» — мировым деревом (ср. [31, с. 83]). Среди новохеттских документов, в которых речь идёт о лестнице, есть тексты, связанные с местной анатолийской традицией (см. KUB XVII, 8, который включён Э.Ларошем в число мифов анатолийского происхождения [239, с. 166 и сл.]).

В новохеттских ритуальных и мифологических текстах «лестница» выступает как дорога, по которой из одного мира в другой могут подниматься боги<sup>115</sup>: «[...] Вверх по серебряной *лестнице* приходите! Да будете вы вытянуты из[...]! [...] В храмы ваши да придите!»

Эта «лестница», согласно другому анатолийскому мифу, соотнесённому с ритуалом, состоит из *девяти* ступенек<sup>116</sup>: «И лестница, (ведущая) на небо, с девятью ступеньками [...]».

Представляет интерес и изображение человека, взбирающегося по лестнице, в хеттской иконографии (см.

<sup>114</sup> *rabi simmiltim*, хет. EN <sup>gis</sup>KUN4. О функции «главы лестницы» поданным «каппадокийских табличек» см. [23, с. 81–94].

<sup>115</sup> Во 2445, Rs., (12) [...]ša-ra-a *IŠ-TU* <sup>gis</sup>KUN5 KÙ.BABBAR ú-at-ten (13) [...]ta-az hu-it-ti-ya-an-te-eš e-eš-ten (14) [...]NA É.DINGIR-LIM-KU-NU ú-wa-at-ten. См. [233, с. 56]; ср. здесь же KUB XXXVI, 67, II, (28) na-aš-kán šašti šer *IŠ-TU* <sup>gis</sup>KUN5 rait «И он в гнездо по лестнице поднялся». Ср. также другую строку мифа о Гурпаранцах — KUB XVII, 9, I, (16–17) ...na-aš-za-kán *I-NA* <sup>gis</sup>KUN5 šara ešat... «...И он сверху на лестницу сел...». Отражённый в этой строке образ может быть сопоставлен с известным, в частности, из хеттских текстов (ср. выше гл. II) мотивом мирового дерева, к вершине которого приурочен орёл.

<sup>116</sup> KUB XVII, 8, IV, (19) nu-wa-za nepiša <sup>gis</sup>KUN5 9 karlan [...] [239, с. 167].

рис. 7), а также один хеттский ритуал, посвящённый солнечной богине Земли (KUB XVII, 18; СТН 448), в котором описано «восхождение» «господина ритуала» по лестнице<sup>117</sup>: «...Затем господин ритуала вверх по *лестнице* поднимается... Как (какое-нибудь) дело, относящееся к старым женщинам (= ворожеям), и тогда точно так же они поступают... (и) вновь живые (жертвы) на ту же дорогу они [(кла)]дут...» (ср. [233, с. 56]).

Поскольку описание этого ритуала сохранилось не полностью, неясно, что имеется в виду в данном случае под «дорогой». Тем не менее интересно отметить сочетание друг с другом *лестницы* и *дороги*, сходное со связью *мирового дерева* и «*дороги*».

В связи с вероятной ролью лестницы как «дороги» в хеттской традиции можно обратить внимание на арауканскую церемонию посвящения в шаманки. Во время этой церемонии по священной деревянной лестнице *gewe*, воздвигнутой перед хижинной будущей шаманки, взбиралась одна из участниц ритуала (см. [53, с. 85–87]; ср. также карабканье вверх по стволу дерева в славянских сказках, в похоронной игре карпатских горцев [21, с. 39 и сл.]).

Сходство данных хеттской традиции в том, что касается «лестницы», с арауканским обычаем, вероятно, подтверждается и тем, что как у араукан «дерево *gewe* устанавливали лишь у дома шаманки», так и у хеттов священное дерево *eua*, стоявшее у ворот, являлось знаком жреческих обязанностей и одновременно привилегий жрецов — освобождения от государственных: повинностей (см. [53, с. 87 и сл.]<sup>118</sup>).

<sup>117</sup> KUB XVII, 18, III, (8) [...]x namma-kán EN.SISKUR.SISKUR IŠ-TU gišKUN<sub>5</sub> šara (9) [...] A-NA sal.mešŠU.GI GIM-an uttar nu QATAM-MA DÛ-an-zi (10) [...] -ma ħuišwanduš EGIR-па apun-pát KASKAL-an (11) [(ti-ya)-a]n-zi... В описании этого ритуала встречается не только солнечная богиня Земли, но и солнечное божество Неба (KUB XVII, 18, III, 24).

<sup>118</sup> Ср. также установление дерева для человека, становящегося шаманом, у нивхов Сахалина: «На мой вопрос, откуда берутся у нивхов шаманы, Очи сообщил следующее: „Он, когда шаманом стано-

### Люди хапи

В хеттских ритуалах часто вместе с волчьими людьми, медвежьим человеком (см. [209, с. 417–422]) принимали участие люди *хапи*.

Нам известны люди хапи из Хаттусы (КВо XVI, 69, I, 12), Анкувы (КВо XVI, 68, I, 11–17), Тавинии (КВо XVI, 67, I, 5; КВо XVII, 43, I, 18), а также Салампы, Катапы и Картапахы. Во главе каждой такой группы служителей, видимо, стояли главные над хапи (см. КВо XX, 96, 14; КВо XI, 44, III, 1; КВо XIX, 161, I, 4).

Люди хапи встречаются как в ритуалах с участием царя и царицы, так и в празднествах в «Каменном доме», в ритуалах хаттского божества Тетесхапи и других праздниках, которые возглавляла жрица — «сестра бога».

Так, согласно текстам *мелкит*, управляющие раздавали еду на празднике в «Каменном доме» людям хапи из разных хеттских городов. О функциях же людей хапи на этом празднике ничего не известно.

В большинстве других хеттских ритуалов они соотносены с исполнением танцев. В связи с этой функцией люди хапи встречаются, например, в описании одного древнехеттского ритуала (КВо XX, 9; см. также КВо XX, 32 и другие новохеттские дубликаты, отмеченные Г.Оттенон в «Обзоре» к КВо XX). Здесь люди хапи танцевали под аккомпанемент инструментов богини Инанны и аркамми<sup>119</sup>: «Когда же царю, царице и сестр[е бога] вручают сосуды,

---

вита, пищу даже есть не хочет, так мучается. Тогда нивхи понимают, что вот-вот он шаманом станет. Тогда ель валят, со стороны восхода солнца на ней заметку делают. Приносят, в землю втыкают, чтобы заметка на сторону восхода солнца смотрела. Оно... — дерево *чун* называется. Четыре ветви на нём целыми оставляют» [72, с. 441]. Аналогичный обряд воздвижения дерева для будущего шамана характерен и для нивхов Амура [72, с. 446].

<sup>119</sup> КВо XX, 32, III, (10) *ma-a-na-aš-ta LUGAL SAL.LUGAL-ti NIN.DINGIR-ya GAL.-ḪIA [ap-pa-an-zi] (11) GIŠ ḫINANNA.ḪIA ḫa-az-zi-an-zi ar-kam-mi wa-al-ḫa[-an-zi] (12) lúḫa-a-pi-ya-aš tar-ku-wa-an-zi.*

то на инструментах Инанны играют, на аркамми играют, а люди хапи танцуют» (ср. также КВо XX, 5, Vs. (?), 7).

Исполняя танцы, люди хапи поворачивались в разные стороны в определённой последовательности<sup>120</sup>: «Когда первый из людей хапи окажется напротив царя, тогда они на месте своём направо один раз поворачиваются». Вслед за поворотом вправо следовал поворот налево<sup>121</sup>. Эта манера танца иногда передаётся сочетанием слов «туда-сюда»<sup>122</sup>: «На ме[сте своём] один раз они туда [поворачиваются], а другой раз они [сю]да поворачиваются».

Люди хапи танцевали также согнувшись<sup>123</sup>, держа друг друга за руки, группами по три человека<sup>124</sup>.

Ритуальные танцы являлись характерной функцией людей хапи и на празднике, осуществлявшемся при участии «сестры бога». Причём интересно, что здесь во время танца люди хапи били друг друга (?) каким-то деревянным предметом (палкой?) под названием *warsama*<sup>125</sup>: «Вновь же

<sup>120</sup> Во 2599 II, (8) *ma-a-na-aš-ta ḥa-an-te-ez-zi-aš-mi-iš*[(9) LUGAL-i ḥa-an-ta-it-ta pí-e-di-i[š-mi-pát] (10) *ku-un-ni 1-ŠU wa-ḥa-an-zi*. Транслитерация по: Г. Оттен — «Обзор» к КВо XX.

<sup>121</sup> Ср. КВо XX, 26, 19–20; ср. также KUB XXVIII, 97, II, (7) *GÜB-li-ya 1-ŠU wa-ḥa-an-zi*; (17) *k]u-un-ni 1-ŠU wa-ḥa-an-zi*. Не исключено, что этот текст параллелен КВо XX, 26. В «Каталоге» Э.Лароша он значится среди фрагментов хеттских праздников (СТН 670).

<sup>122</sup> КВо XX, 26, (23) [...pe]di-šmi-pát tuwan 1-ŠU [waḥanzi] (24) [...tuw]anna 1-ŠU waḥanzi; ср. КВо XX, 32, III, (14) *ta pedi-šmit tuwanna 1-ŠU waḥanzi*.

<sup>123</sup> Ср. KUB XXVIII, 97, II, (10) *lú.mešḥa-a-pí-an ka-ni-na-an-te-eš* (11) *[tar-ku-an-zi ki-iš-šar-ta] ap-pa-an-zi GÜB-la-az* (12) [...me-ma-]i ḥa-at-ti-li.

Неясно -(a)n в *lú.mešḥarian*. Ср. стк. 4 *lú.mešḥa-a-pí-e-eš*. Ср. также КВо XXI, 90, Vs., (23) *...nu kaninanteš tarkuanzi*.

<sup>124</sup> Ср. KUB XXVIII, 97, II, (18) [...n]am-ma ga-ne-na-an-da-aš (19) *[tar-ku-]an-zi ta-az 3-ŠU 3-ŠU* (20) *[ḥu?]-ya?-an-zi* «[...3]атем они [танцуют] согнувшись и по трое [бе]гут(?)».

<sup>125</sup> КВо XI, 44, III, (6) *EGIR-ŠU-ma lú.mešḥapiya* (7) *2-ŠU tarkuiškanz[i]* (8) *UŠ-GI-EN gišwaršami[t]* (9) *walahḥanz[i]* (10) *na-at-za ešanta*. В *UŠ-GI-EN* вместо знака *uš* стоит *iš*.

люди хапи дважды танцу[ют], кланяются, и (они друг дру-га) бьют деревянным *варсама* и садятся». В предшествующих строках описания этого обряда деревянным *варсама* били главного над людьми хапи<sup>126</sup>: «Вновь же главный над людьми хапи кланяется, и его человек жезла дважды ударяет деревянным *варсама* по *uzuUR(?)*. Затем главный над людьми хапи садится».

К функции «побоев» в этом ритуале ср. также описание обряда (КВо XI, 25, V?, 7–9), согласно которому царь трижды кланялся божеству и жрец трижды бил его вожжами (или уздой) — *kušimeri-* (см. «Обзор» к КВо XI; о *kušimeri-* ср. [179, с. 351]); ср. также в описании хурритского праздника (h)isuwa (АВоТ 7 (и дубликаты), 1–16; [252, с. 227] ; ср. также новое переиздание — КВо XV, 37, V), как жрец трижды бил царя по спине «жезлами божества». Царь целовал жезлы и садился. Затем он поил сидевших перед ним людей и трижды бил их по спине «жезлами божества», и они целовали жезлы. «Побои» в этих обрядах (ср. также битъё быка железным жезлом — КУВ XX, 87, I, 11–12 [113, с. 542]), возможно, имели функции производительного акта, связанного с плодородием. Не исключено, однако, что побои, судя по битью слепца, затем изгонявшегося в хесту, на празднике хассумас (ср. выше) имели амбивалентный характер — связаны со «смертью» и «новым рождением» (ср. амбивалентный характер побоев, брани в карнавале [14, с. 222–223 и др.]).

Разодетые люди хапи сопровождали «сестру бога», когда она на празднике обходила храмы божеств<sup>127</sup>: «Царь

<sup>126</sup> КВо XI, 44, III, (1) EGIR-š[U]-ma GAL lú.mešḥapi[ya] (2) Uš-GI-EN na-an LÚ gišPA (3) x gišwaršamit uzuÚ[R?] (4) 2-ŠU walaḥzi (5) GAL lú.mešḥapiyaš-za eša.

<sup>127</sup> КВо X, 27, III (СТН 649), (8) [L]UGAL-uš-kán pí-ra-an ar-ḥa pa-iz-z[i] (9) ma-a-an LUGAL-uš pí-ra-an wa-aḥ-nu-zi (10) NIN.DINGIR-ma ša-ra-a I-NA É kuškur-ša-aš (11) pa-iz-zi pí-ra-an dKán-ti-pu-it-ti-ya-aš (12) kuškur-ša-aš i-ya-at-ta (13) lú.mešḥa-a-pi-e-eš ú-nu-wa-an-t[e-eš]

выезжает наружу. Когда он сворачивает, то сестра бога идёт вверх в храм руна. Она шествует перед руном божества Кантипуитти. (Перед ней) идут разоде[тые] люди хапи, (за ними) люди города Анунувы (идут и) [по]ют, за ними девушки *цинтухи* (идут и) поют, (следом) женщины аркамияла (идут и) на инструментах аркамми и галгалтури играют».

Обращает на себя внимание, что один обряд этого же праздника, называвшийся «собранием» (в отличие от «большого (царского) собрания»), происходил в доме людей хапи<sup>128</sup>.

Это «собрание» происходило почти точно так же, как «большое собрание», как обряды во главе с царевичем на празднике хассумас. «Сестра бога» собирала всех на трапезу (КВо X, 27, III, 31, 36). Ей давали есть и пить (КВо X, 27, III, 37, 39), и она, приняв определённую позу жертвователя (сидя или стоя), поила и кормила богов (КВо X, 27, IV, 15–23 и сл.; ср. KUB XX, 90, IV, 4, 14). Затем, видимо, ели и пили все участники ритуала, называвшиеся «собранием».

Исключительный интерес представляет собой то обстоятельство, что члены «собрания», в которое входили, видимо, как люди хапи, так и другие служители, иногда вставали со своих мест и «лаяли» (вопили), т.е. совершали ту же функцию, что и волчьи люди в других ритуалах<sup>129</sup>.

(14) [i]-ya-an-ta LÚ.MEŠ uruA-nu-nu-wa [ŠÌR-]RU (15) [sal].mešzi-in-tu-ḫi-ya-aš EGIR-an [ŠÌR.]RU (16) [lú].mešar-kam-mi-ya-li-eš gišar-kam-mi (17) [g]al-gal-tu-u-ri GUL-aḫ-ḫa-an-ni-eš-kán-zi. К стк. 13 ср. V, (29) ...lú.mešḫapeš unuwante[š] (30) [pir]an-šet iyanta LÚ.MEŠ uruAnunuwa (31) [ŠÌR-R]U sal.mešzintuḫiyas EGIR-ŠU ŠÌR-RU.

<sup>128</sup> Ср. КВо X, 27, III, (24) [...] NIN.DINGIR lú.mešḫa-a-pí-aš-ša [x]-an (25) [IGI-zi] UD.KÁM-ti I-NA É lú.mešḫa-a-[pí]-aš; ср. также III, 32–33.

<sup>129</sup> См. KUB XX, 90, IV, [dZ]i-it-ḫa-ri-ya-an TUS-aš e-ku-zi (5) [a-še-eš-]šar ar-ta wa-ap-pí-ya-an-zi; ср. (15) ...a-še-eš-šar ar-ta túgši-ik-nu-uš (16) pí-eš-ši-ya-an-zi wa-ap-pí-an-zi...; ср. КВо X, 27, II, 15-wappianzi. В этих контекстах описания праздника выражение *kiššari pianzi* «в руку дают», видимо, относится к членам собрания. Ср. KUB XX, 90, IV, (6)...

В связи с соотносением этой функции и с людьми хапи, и с волчьими людьми можно указать на то, что люди хапи обычно встречались в ритуалах, посвящённых хаттским божествам, и что на этих праздниках исполнялись хаттские ритуальные песни (см. KUB XXVIII, 97, II, 12; KBo XIX, 161, II, 22–23; IV, 16–25).

### «Сестра бога»

Положение «сестры бога», встречающейся в некоторых вышеприведённых текстах, необычайно высоко. Значительность роли этой жрицы прослеживается прежде всего в древнехеттских ритуалах. В двух недавно изданных описаниях ритуалов (KBo XX, 9, 2 (ср. также дубликаты этого текста); ср. KBo XX, 5, Vs.?, 7) она выступает в качестве главы ритуала вместе с царём и царицей. Здесь она упомянута вслед за царём и царицей и совершает те же ритуальные действия, что и царская чета. Так, царь и царица пили бога, а вслед за ними ту же функцию совершала и «сестра бога»<sup>130</sup>: «Сядящийся на корточки приходит, царь, царица [...] пьют, и сестра бога пьёт, на [инструментах Инанны (играют)], люди халлияра поют, один толстый хлеб [(разламывают)]».

Под руководством «сестры бога» проводился ритуал, посвящённый хаттскому божеству Тетесхапи<sup>131</sup>. Начало ритуала

---

lú.mešḫa-a-pí-aš (7) [túg]ši-ik-nu-uš pí-eš-ši-ya-an-zi (8) [k]i-iš-ša-ri-i pí-an-zi ta A-NA NIN.DINGIR (9) DUMU É.GAL GAL pa-ra-a up-pí-iš-ki-iz-zi (10) NIN.DINGIR QA-TAM zi-ik-ki-iz-zi (11) ta DUMU É.GAL a-še-eš-ní pí-eš-ki-iz-zi (12) a-še-eš-na-za A-NA NIN.DINGIR UŠ-KI-EN (13) NIN.DINGIR me-na-aḫ-ḫa-an-da QA-TAM pí-eš-ki-[iz]-zi.

<sup>130</sup> KBo XX, 32, III, (7) parašnawaš-kán uizzi LUGAL SAL.LUGAL x[...] (8) aku-wanzi NIN.DINGIR-aš-ša ekuzi GIŠ ḏ[INANNA.ḪIA] (9) lú.mešḫalliyareš ŠÌR-RU 1 NINDA.KUR4.RA-a[n (paršiyanzi)].

<sup>131</sup> СТН 738; сюда входят семь ещё не опубликованных фрагментов и другие тексты, изданные в автографиях Г.Оттеном после выхода «Каталога» Э.Лароша: KBo XIX, 161, 163 (161, I = 163, III, 14); KBo XXI, 90 (KBo XIX, 161, IV, 16 = KBo XXI, 90, Vs., 32). Сюда же,

ла, видимо, связано со столицей. В описании этой части ритуала встречается упоминание какой-то хаттской песни (молений); главная над девушками цинтухи пела или восклицала, а остальные девушки молились. По окончании этих песен (молений) «сестра бога» на повозке отправлялась в город Тавинию<sup>132</sup>, который, как нам известно, был расположен вблизи хеттской столицы. Вслед за «сестрой бога» двигалась ритуальная процессия, участники которой несли (или везли на повозке, на которой ехала сама «сестра бога»?) статую бога Тетесхапи<sup>133</sup>: «И жрец поднимает (статую) бо[га] (Тетесхапи). Затем разворачивают повозку, и в неё садится сестра бога, и она едет внутрь города Тавинии. (Вместе с ней) шествуют участники ритуала<sup>134</sup>, а девушки цинтухи позади процессии поют (по-хаттски) эту песню: „талая талаята“, и они молятся. Затем главная над девушками цинтухи восклицает по-хаттски... а остальные точно так же молятся. Когда же сестра бога приближается к городу Уаргатау, ей дают пить».

Затем в лесу, вблизи города Тавинии, «сестра бога» совершала обряд со статуей божества, по всей видимости бо-

видимо, относятся КВо XXI, 91 (в котором упомянуты: NIN.-DINGIR — стк. 3, 8; <sup>d</sup>Г]etešhapi — стк. 10, девушки цинтухи — стк. 7, 9), а также КВо X, 27 (СТН 649), КВо XI, 44, 47 (СТН 670).

<sup>132</sup> Графика названия этого города Da-ú-i-ni-ya (KUB XI, 32, II, 10) является древнехеттской, ср. «Обзор» к КВо XX.

<sup>133</sup> KUB XI, 32, III, (5)nu lúSANGA DINGIR-LU[M? (6) ša-ra-a da-a-i (7) nu gišhu-lu-ga-an-ni-in (8) pa-ra-a wa-aḥ-nu-wa-an-zi (9) nu-zakán NIN.DINGIR e-ša-ri (10) nu I-NA uruDa-ú-i-ni-ya (11) an-da-an pa-iz-zi (12) ud-da-na-aš-ša EN.ḪI.A (13) i-ya-an-ta-ri (14) sal.mešzi-in-tu-ḫi-ya-aš-ma-aš-ši (15) EGIR-pa-an ki-i SĪR SĪR-RU (16) ta-la-a-ya ta-la-a-ya-ta (17) a-pí-e-ma-aš-ši kat-ta-an (18) QA-TAM-MA-pát ar-ku-wa-an-zi (19) nu nam-ma GAL sal.mešzi-en-tu-ḫi-ya-aš (20) ḫal-za-a-i e-ma-mu-ri-iš-ta (21) i-ya-an-ni wu-ri-el-la (22) a-pí-e-ma-aš-ši kat-ta-an (23) QA-TAM-MA-pát ar-ku-wa-an-zi (24) ma- aḥ-ḫa-an-ma NIN.DINGIR (25) I-NA uruWa-ar-ga-ta-ú-wí (26) ma-an-ni-in-ku-wa-aḥ-ḫi (27) nu A-NA NIN.DINGIR a-ku-wa-an-na (28) pí-ya-an-zi. К восстановлению в стк. 5 DINGIR-LU[M ср. IV, 1.

<sup>134</sup> uddanašša EN.ḪI.A букв. «господа дела (= слова)».

жества Тетесхапи. Как и в других хеттских ритуалах, для обрядов со статуей бога использовали шатёр (палатку). Шатёр в таких случаях, видимо, рассматривался как помещение, функционально равнозначное храму. Сохранились следующие строки описания этого обряда<sup>135</sup>: «И жрец поднимает (статую) божества (Тетесхапи) и выносит её из шатра. Сестра бога также выходит из шатра и садится в повозку, а перед повозкой бежит человек жезла божества. Сестра бога направляется в лес, а вслед за ней (идут) девушки цинтухи (и) поют песню: „талая, талаята“. Когда же (повозка) въезжает в лес, туда несут шатёр. И сестра бога сходит с повозки. Жрец несёт статую божества внутрь шатра, а сестра бога и жрица — мать бога входят в шатёр. И (ведут) одного козла с [...]».

Далее, в последней, шестой колонке, текст фрагментирован. Сохранилось 24 строки, в которых описаны жертвоприношения «сестры бога» «всем богам» и облачение её в красные одеяния, происходившие в храме бога<sup>136</sup>: «[Пре-

<sup>135</sup> KUB XI, 32, IV, (1) nu lúSANGA DINGIR-LUM ša-ra-a da-a-i (2) na-an-kán gišZA.-LAM.GAR-aš (3) pa-ra-a ú-da-a-i (4) NIN.DINGIR-ya-kán pa-ra-a ú-iz-zi (5) na-aš-za-kán gišḫu-lu-ga-an-ni (6) e-ša-ri (7) pí-ra-an-ma LÚ gišPA DINGIR-LIM (8) ḫu-u-i-ya-an-za (9) nu I-NA gišTIR gišu-ḫu-ru-uš-ša(?) (10) pa-iz-zi (11) sal.mešzi-in-tu-ḫi-ya-aš-ma-aš-ši (12) EGIR-pa-an nam-ma-pát (13) ta-la-a-ya ta-la-a-ya-ta (14) iš-ḫa-mi-iš-kán-zi (15) GIM-an-ma I-NA gišTIR a-ri (16) nu gišZA.LAM.GAR a-pí-ya-ya tar-na-an (17) na-aš-ta NIN.DINGIR (18) gišḫu-lu-ga-an-na-az-za (19) kat-ta ú-iz-zi (20) nu-kán lúSANGA DINGIR-LUM (21) ŠÀ gišZA.LAM.GAR pí-e-da-i (22) NIN.DINGIR-aš-kán AMA.DINGIR-LIM[-(ya)] (23) an-da pa-a-an-zi (24) nu 1 MÁŠ.GAL IŠ-TU x [...].

<sup>136</sup> Там же, V, (2) k[u?-it?-m]a?-an NIN.DINGIR (3) I-NA É dTe-te-iš-ḫa-pí (4) na-a-wí a-ri (5) nu-kán pí-ra-an pa-ra-an pa-ra-a (6) lúSANGA DINGIR-LUM an-da pí-e-da-I (7) na-an-kán EGIR-pa gišZAG.GAR.RA-ni da-a-i (8) ma-aḫ-ḫa-an-ma NIN.DINGIR (9) I-NA É dTe-te-eš-ḫa-pí a-ri (10) [n]a-aš-kán gišḫu-lu-ga-an-na-za (11) [kat-]ta ú-iz-zi (12) [nu-]kán I-NA É.DINGIR-LIM (13) [an-d]a pa-iz-zi (14) [na-aš] A-NA DINGIR-LIM UŠ-KI-EN (15) [a-da-a]n-na ḫal-zi-ya (16) [nu DINGIR.MEŠ] ḫu-u-

жде чем] сестра бога достигнет храма Тетесхапи, жрец вносит в храм статую божества и ставит её обратно на постамент. Когда же сестра бога достигнет храма Тетесхапи, она [схо]дит с повозки и идёт [внут]рь храма. Она кланяется божеству, восклицает [„есть!“]. Она (по очереди) обходит всех [богов]<sup>137</sup>, чтобы [напо]ить (их). [Ког]да же она дойдёт до сосуда бога Тетесхапи, сестра бога направляется во внутреннее (сакральное) помещение (храма) и кладёт там [знаки власти]. Она [облача]ется в красные [одеяния] *хасгала*<sup>138</sup> и (выходит) из внутреннего (сакрального) помещения (храма)».

В этом описании ничего не сказано о том, в каком городе находился храм Тетесхапи. Если исходить из того, что «сестра бога» направлялась в Тавинию, то храм должен был находиться именно в этом городе. Но между описаниями обряда в лесу Тавинии и обряда в храме отсутствует ряд строк. Поэтому вероятно, что в заключительных строках текста описываются действия, происходившие уже после Тавинии — в Хаттусе.

Можно также указать на то, что и в самом тексте говорится о возвращении статуи Тетесхапи на прежнее место, т.е. в Хаттусу.

То, что храм Тетесхапи связан именно с Хаттусой, видно из следующих строк другого текста, относящегося к ритуалу Тетесхапи. «Сестра бога» отправлялась ночевать в дом *арцану* (находившийся около Хаттусы), а другие служи-

ma-an-te-eš (17) [a-ku-wa-a]n-na ir-ḫa-a-iz-zi (18) [ma-aḫ-ḫa-a]n-ma-aš-ša-an (19) [ŠA dT]e-te-iš-ḫa-pí GAL-ri a-ri (20) [nu-kán NIN.-DINGIR] É.ŠÀ-na-aš an-da pa-iz-zi (21) [KIN-ta-an] kat-ta da-a-i (22) [nu-za TÚG.ḪI.]A SA5 ḫa-aš-ga-la (23) [wa-aš-ši-ya]-az-zi (24) [na-aš-kán] É.ŠÀ-na-za. Стк. 13–24 восстановлены по дубликату KUB XX, 17, V (стк. 3 = KUB XI, 32, V, 13).

<sup>137</sup> DINGIR.MEŠ ḫumanteš — им. пад. общ. рода вместо вин. пад.; по-видимому, смешение функций падежей.

<sup>138</sup> «Сестра бога» облачалась в одеяния красного цвета и согласуно KBo X, 27, III, 30 (TÚG.[S]A5 waššan ḫarzi); IV, 38 (TÚG.SA5 waššiyazi).

тельницы проводили ночь в храме в Хаттусе<sup>139</sup>: «И сестра бога входит в гостиный дом арцану, а девушки цинтухи возвращаются в храм божества (Тетесхапи). На рассвете сестра бога требует еду. Затем она идё[т] в Хаттусу».

Любопытная параллель к обряду со статуей в ритуале, посвящённом Тетесхапи, встречается в одном вышеупомянутом хеттском празднике (KUB X, 91). На этом празднике на рассвете из храма выносили статую бога и устанавливали её на повозке. Статую в сопровождении служителей везли в лес через так называемые «тавинийские ворота» (KA.GAL-77.TIM *uru*Tawiniya, т.е. ворота, которые были обращены в сторону города Тавинии) Хаттусы. В лесу совершали обряды со статуей божества. Поскольку здесь речь идёт о «тавинийских воротах» столицы, вполне вероятно, что обряд происходил в том же лесу города Тавинии, что и на празднике Тетесхапи.

Ритуал, посвящённый Тетесхапи, в целом напоминает собой царские праздники «объезда» территории. Подобно тому как на этих праздниках царь и царица объезжали культовые центры Хеттского государства, «сестра бога» из Хаттусы через город Уаргатау следовала на повозке в лес города Тавинии, а оттуда (через Тавинию?) возвращалась в столицу.

На царских праздниках «объезда» по хеттским культовым центрам возили символ божества защиты — руно и иногда, видимо, статую божества защиты (Цитхария). На празднике Тетесхапи по указанному выше маршруту из Хаттусы в Тавинию и обратно несли (везли) статую бога Тетесхапи. И на других хеттских праздниках, происходивших с участием «сестры бога», она часто обходила храмы священного руна, божества Солнца, халентуву в сопровождении служителей, которые несли руно божества Кантипуитти (KBo X, 27, III, 8–17).

<sup>139</sup> KUB XXV, 51, IV, (8) nu-kán NIN.DINGIR éar-za-na-aš (9) anda pa-iz-zi sal.meš-zi-in-tu-ḫi-y[a-aš] (10) EGIR-pa I-NA É.DINGIR-LIM pa-a-an-zi (11) lu-uk-kat-ti NIN.DINGIR wa-ga-an-na (12) ú-e-ik-zi namma-aš-kán (13) *uru*ḫa-at-tu-ši pa-iz[-zi].

Важнейшей частью царских праздников и в целом всех других локальных ритуалов являлось кормление хеттских богов. То же характерно и для праздника Тетесхапи.

В недавно опубликованных Г.Оттенем автографиях хеттских текстов, относящихся к празднику Тетесхапи, содержатся подробные описания кормлений богов, совершавшихся «сестрой бога» (ср. в особенности КВо XIX, 161 и 163). Кормления происходили так же, как и на царских ритуалах.

«Сестра бога» сидя или стоя пила (или поила) бога. Кравчий снаружи приносил толстый хлеб и протягивал его жрице. Она разламывала его и возвращала кравчему. Затем куски хлеба раздавали «панкусу» («панкусу в руку дают (хлеб)», «панкусу дают пить», «панкусу (хлеб, напитки) делят на части»)<sup>140</sup>.

В других случаях стольник брал хлеб с ритуального стола и протягивал его «сестре бога», и она разламывала хлеб на столе. Затем его раздавали «панкусу» (КВо XIX, 161, I, 17–19; 20–22).

Как и на царских ритуалах, на празднике Тетесхапи жертвы именуются едой, питьём (KUB XI, 32, III, 27–28; IV, 15, 17; KUB XXV, 51, IV, 11–12; КВо XI, 47, I, 14; КВо X, 27, III, 31, 36), завтраком, т.е. жертва одновременно являлась и едой.

После очередного кормления божества служители подметали помещение, в котором происходили обряды (ср. в царском ритуале «брадобреи подметают землю»), «сестре бога» подавали воду для омовения рук (ср. выше об омовении рук в царском ритуале)<sup>141</sup>.

«Сестра бога» на празднике Тетесхапи кормила преимущественно божеств хаттского происхождения<sup>142</sup>. Корм-

<sup>140</sup> Ср. pangauī akuanna pianzi, pangauī kišri pianzi (КВо XIX, 161, I, 8, 13, 19, 23); pangauī [šar]ranzi (КВо XIX, 163, II, 40).

<sup>141</sup> См. КВо XIX, 163, III, (26) [š]a-an-ḫa-an-zi-kán ki-iš-ša-ra-aš wa-a-tar pí-an-zi; КВо XIX, 161, I, (14) šanḫanzi-kán ŠU.MEŠ-aš watar pianzi; КВо XXI, 90, Vs., (8) NIN.-DINGIR-aš para uizzi na-aš eša kišraš watar pianzi...

<sup>142</sup> dLAMA dḪapantaliya — КВо XIX, 161, I, 6; II, I; ср. КВо XIX, 163, III, 14; dZA.-BA4.BA4 dTundurmiš(an) — КВо XIX, 161, I, 9; II, 6; КВо XIX, 163, III, 20; dUTU-AM SIG5 — КВо XIX, 161, II, 19; КВо XIX, 163, III, 41; dKattaḫḫa — КВо XIX, 163, III, 5.

ления сопровождалась песнями (стихами), исполнявшимися главным образом девушками цинтухи по-хаттски (ср. KUB XI, 32, II, 7, 10–13, 21–33; KUB XXV, 51, IV, 5–7; KBo XIX, 161, II, 23; IV, 15–18 и др.; KBo XIX, 1963, III, 52 и др.). В этих песнях (или стихах) с характерной для «поэзии» хатти аллитерацией речь идёт о царе, царице и божествах (ср. KBo XIX, 161, IV, 18, 20–21, 25).

«Сестра бога» выступала не только в качестве главного жертвователя на празднике Тетесхапи, но здесь, а также на других празднествах, одна или совместно с другими участниками ритуала она исполняла различные пляски<sup>143</sup>.

Таким образом, «сестра бога» предстаёт перед нами как высокопоставленная жрица, которая не только действовала в ритуале совместно с царской четой, но и сама возглавляла некоторые празднества.

В связи с её титулом — «сестра бога», быть может, не случайно, на празднике Тетесхапи она выступает с божественными символами власти<sup>144</sup>.

В Месопотамии «сестра бога» (шум. *entu*) — высокопоставленная жрица, которая совершала ритуал сакрального брака с царём. Некоторые исследователи допускают существование такой функции и у хеттской жрицы [203, с. 120].

Царь, царица и «помощники» в ритуале часто соотносены с двоичными классификационными признаками, «которые являются осознанно существенными для ритуалов и мифов... с точки зрения самих членов коллективов, использующих эти знаковые системы» [65, с. 259] (о типологии систем двоичных классификационных признаков см. [48, с. 105–115; 65, с. 259–305; 62, с. 96 и сл.; ср. 51, с. 105–147; 4, с. 40–46]).

<sup>143</sup> См. KBo XXI, 90, Vs., (20)]x tarkuzi NIN.DINGIR DUMU.MEŠ É.GAL ḫarkanzi; (22) N]IN.DINGIR A-NA DINGIR-LIM menahḫanda tarkuiškizzi-pát; ср. KBo X, 27, III, (21) ta NIN.DINGIR-an DUMU.MEŠ É.GAL-TIM appanzi (22) n-ašta anda tarkuwanzi.

<sup>144</sup> KBo XXI, 90, Vs., (12) NIN.DINGIR ara[i]x É.ŠÀ paizzi nu-za šiunaš aniyatta dai.

### § 3. Сопоставление царя, царицы и «помощников» в ритуале с мирской-военной (правой, внешней) функцией и сакральной (левой, внутренней) функцией

В хеттских ритуалах особенно часто используются двоичные противопоставления *правый—левый, внешний—внутренний*<sup>145</sup>.

---

<sup>145</sup> В хеттских ритуалах встречаются также двоичные противопоставления: приготовленный (жареный или варёный) — сырой, вода — огонь, сторона (край) — середина, а также противопоставления символов разного цвета.

Признаки «жареный (варёный) — сырой» связаны с ритуальным мясом жертвенного животного. Обычно мясо жареное (варёное) и сырое посвящалось одному и тому же божеству (ср. KUB XXXVI, 89, Vs., 7; [192, с. 142]), но его, по-видимому, клали с противоположных сторон от статуи божества или символизировавшей его стелы (ср. KUB XXV, 23а, 3–5, в котором мясо чёрной овцы жареное (варёное) и сырое клали перед каменной стелой). В некоторых случаях в ритуалах преподносили божеству только сырое мясо. В сыром виде иногда посвящали божеству и такие части жертвенного животного как голова, ноги, плечевая часть (см. KBo XIII, 101, I, 8–9; [192, с. 159]) или в иной последовательности: грудинка, плечевая часть, голова, ноги (KUB XXVIII, 1, I, 15–16; [192, с. 160]).

Чаще, чем признаки «жареный — сырой», в ритуалах фигурируют признаки «вода — огонь». В частности, противопоставление «вода — огонь» характерно для одного хаттского ритуала (KUB XXVIII, 82, II, 5–11, ср. выше), в котором использовали два сосуда: один сосуд для разжигания огня и другой, наполненный водой. Отчётливые следы того же противопоставления видны в обряде ритуала Папаникри, совершавшемся двумя хаттскими жрецами (букв. «двумя хаттами») (см. [292]): «И (один) хаттский (жрец) приносит внутрь (помещения) ягнёнка, и семь раз он несёт (ягнёнка) вокруг семи огней и кладёт его на колени женщины *катра*. Другой же хаттский (жрец) поднимает горшок с водой и возливает (воду) внутрь сосуда». Представляется вероятным, что участие двух жрецов в данном обряде объясняется их соотношением с двоичными признаками «вода — огонь».

В качестве элементов двоичного противопоставления в хеттских ритуалах использовались символы разного цвета. На это указывает

уже то обстоятельство, что одни цвета считались ритуально нечистыми, а другие — ритуально чистыми. Связь цвета с признаками «чистый — нечистый» показывает, в частности, ритуал, совершавшийся «старой женщиной (=ворожеёй)» (KUB XXIV, 9, I, 39–52 и др.; см. [284, с. 141–147]; о функциях *salšU.GI* в связи с параллелями из индоевропейской традиции ср. [89, с. 28–37; 92, с. 234–297]). Целью этого ритуала являлось «перенесение (посредством различного цвета нитей. — В.А.) какого-то недуга или магической нечистоты на использовавшиеся в ритуале фигурки, представлявшие пострадавшего» [284, с. 141]. В нём, видимо, жёлтый и голубой цвета как ритуально нечистые противопоставлялись белому — ритуально чистому.

На связь жёлтого, голубого и чёрного (тёмного) цветов с признаком «ритуально нечистый» указывает и ряд других данных хеттских текстов, в частности нижеследующие строки из описания ритуала Туннави: «Те, которые сделали его тёмным, сде[лали] жёлтым, осквернили его» [173, с. 14; 284, с. 144]. В другом контексте того же ритуала говорится о ритуальной нечистоте голубого цвета: «Смотри! Я беру у него от зачатого слова (возникшую) черноту и голубизну. По (причине) зачатого слова он стал чёрным, стал голубым» [173, с. 14; 284, с. 144].

В хеттских ритуалах белый цвет использовался как господствующий цвет ритуальных одеяний хеттского царя, царицы и некоторых придворных (ср. гл. II).

Связь белого цвета со значением «ритуально чистый» проявляется в описании ритуала, посвящённого изгнанию неблагого (злого) слова (дела): «Как это мыло делает чистым засаленные ткани и (как) они (от этого вновь) становятся белыми, точно так же пусть оно очистит царя, царицу, тело царевичей (и) дома царя!» (KBo IV, 2, I, 44–46; [215, с. 214]).

Символы с противоположным цветом в качестве элементов двойного противопоставления предстают, в частности, в одном ритуале в связи с двумя хлебами под названием *тунанту*: «Два хлеба *тунанту* (весом) в две меры, из которых один белый, другой красный» (KUB II, 5, II, 26–27). Два хлеба красного и белого цветов встречаются и в ритуале, совершавшемся у источника (KUB XX, 99, II, 13–14; ср. также *gišpuriš/puriyaš* в АВ ВАР «белый хлеб» в хеттских ритуальных текстах с типично древнехеттским дуплетом: KBo XX, 4, IV?, 6; KBo XX, 8, Rs.?, 5, 11). В этом ритуале использование хлебов разного цвета, видимо, соотносено с двумя разными ритуальными объектами: каменной стелой бога Грозы (KUB XX, 99, II, 16) и такой же стелой богини-защитницы (там же, 18, 19).

Предполагаемая связь жертвоприношений разного цвета с символами двух божеств, по-видимому, может быть сопоставлена с соотнесе-

нием разных цветов в другом хеттском ритуале. Здесь в связи с шерстью белого и красного цветов фигурируют царь и царица: IBoT II, 94, VI (CTH 669), (11) LUGAL SAL.LUGAL SÍG BABBAR SÍG SA<sub>5</sub> (12) kar-za-na-az da-aš-kán-zi (13) ta ta-ru-up-pa-an-zi (14) tu-uš pít-tu-lu-uš (15) e-[eš-]ša-an-zi «Царь (и) царица с приспособления для сучения нити тянут шерсть белую (и) шерсть красную. И (шерсть белую и красную) они скручивают и из неё делают нити» (стк. 13–15 см. [221, с. 100]).

На вероятное соотнесение в этом ритуале шерсти белого цвета с царём, а шерсти красного — с царицей указывают строки родственного текста: IBoT II, 96, V, (5) nu PA-NI SAL.LUGAL 2 DUMU É.GAL (6) pâr-aš-na-an ħar-kán-zi (7) ta kar-za kat-ta-an ħar-kán-z[i] (8) GAL lú.mešUŠ.BÁR SÍG BABBAR ta-ru-up-pa-an-t[a-(an?)] (9) A-NA GAL DUMU.MEŠ É.GAL pa-a-i (10) GAL DUMU.MEŠ É.GAL 1-ŠU ta-ru-up-zi (11) ta-an GAL DUMU É.GAL LUGAL-i pa-a-i (12) LUGAL-uš 2-anki ta kar-za-na-aš (13) na-a-i (14) lúALAN.ZÚ a-ħa-a ħal-za-a-i (15) [1] pal-wa-tal-la-aš pal-wa-iz-zi «Перед царицей сидят на корточках два сына дворца, и они держат приспособления для сучения нити. Главный над ткачами даёт главному над сыновьями дворца скрученную белую шерсть, тот один раз скручивает шерсть и отдаёт её царю. Царь дважды (скручивает) шерсть и вращает (её над?) приспособлением для сучения нити. Человек аланцу „аха!“ восклицает, (а) хлопальщик хлопает».

Две ленты разного цвета использовали в хеттском ритуале вызывания божества: «[Ког]да же божество с пути возвращают, [...] ленту белую, ленту красную» (KUB XX, 1, III, 13–14; ср. также KUB XXIX, 1, IV, 5 — «шерсть белая (и) чёрная», которую приносили для жертвоприношений из дворца вместе с мёдом, сыром, сычугом, фруктами и т.п.).

Ещё чаще встречаются символы трёх цветов. Так, в ритуале, составной частью которого являлось повествование хаттского мифа о Луне, упавшей с неба, служитель — человек бога Грозы использовал шерсть красного, белого и чёрного цветов (KUB XXVIII, 4, I, 4; см. [239, с. 74]; ср. также KUB XVII, 8, IV, 4 — «шерсть красного, чёрного, жёлтого (зелёного) цветов»; [239, с. 167]).

В ритуале Папаникри говорится о двух сосудах *иримти*, обёрнутых красной, голубой и чёрной шерстью [292, с. 14–15]. С жёлтой, голубой и белой шерстью, как мы видели выше, совершала ритуал и старая женщина (= ворожея).

В связи с символикой трёх цветов обращает на себя внимание ритуал (KUB X, 91, II, 2–6; см. [158, с. 11; 260, с. 111]), совершавшийся

со статуей божества, которую из Хаттусы везли на повозке в лес Тавинии (города, располагавшегося вблизи Хаттусы): «Перед храмом же загодя установлена разукрашенная повозка. (Служители) сплетают три ленты — белую, красную и голубую — и привязывают к повозке, а затем из храма выносят божество и сажают его на повозку...»

К этому ритуалу очень близок другой хеттский ритуал, в котором описан обряд усаживания божества: IBoT II, 134, III, (9) *ma-a-an DINGIR-LAM a-ša-a-ši x[...]* (10) *še-ir-ra-aš-ša-an kušNÍG.BÀR x[...]* (11) *na-an DINGIR-LAM a-ša-a-ši [...]* (12) *šar-ku-zi 1 síḡpít-tu-la-aš [(SA5)]* (13) *1 síḡpít-tu-la-aš BABBAR 1 síḡpít-t[u-la-aš (ZA.GÌN?)]* (14) *nu-uš-ši ḫar-ša-na-al-li i-e?[-iz-zi?]* (15) *1? GAL 1 túḡku-ri-eš-šar pí-ra-an kat-ta [...]* (16) *na-an KASKAL-ši i-e-iz-zi 3 ḡišBAN[ŠUR...]* (17) *1 GÜB-la-az 2 la-ap-li-eš 1 ZAG-az [...]* (18) *GA.KIN.AG ZAG-az IM-ZU GÜB-la-az [...]*. «Если божество он усаживает [...] (то) на него [(надевает?)] одежду и на него (постамент?) бога он усаживает [...]. Он обувает (бога), и из одной [(красной)] шерстяной нити, другой белой шерстяной нити (и) третьей [(голубой)] шерстяной нити он д[елает] для него венок. Один(?) сосуд, одну ленту перед (ним) [...] и готовит(?) его в дорогу. Три сто[ла...] один слева, два *лапли*, один справа [...]», сыр — справа, сычуг — слева [...]» (в отсутствующей части стк. 16, по-видимому, можно восстановить 2 ZAG-az «два (стола) справа»; в стк. 17 — 1 GÜB-laz «другой (лапли) — слева»; значение «лапли» неизвестно).

Три цвета — красный, белый, голубой (чёрный) — в этих ритуалах, быть может, символизируют три части вертикальной структуры космоса: небесный, земной и подземный миры. Но в силу отсутствия достаточно надёжных данных это предположение гипотетично. Тем не менее в пользу гипотезы может свидетельствовать хеттский ритуал вызывания духов. В этом ритуале прослеживается соотнесение трёх цветовых символов (белого, красного и голубого) с определёнными духами (ср. об этом ритуале в связи с символикой трёх божеств, соотнесённых с тремя священными животными и с тремя социальными функциями [136, с. 413]; ср. [206, с. 98; 49, с. 70]).

В хеттских ритуалах часто используются также символы пяти цветов, что засвидетельствовано, например, в ритуале для супружеской четы — царя Тудхалии III/II и царицы Никалмати, относящемся к среднехеттскому периоду (см. [298, с. 12]): «[Если вновь кровь (?) божества Солнца и бога Грозы] они успокаивают, то они следующее берут: голубую [шерс]ть, красную шерсть, [белую шерсть, чёр]ную шерсть, жёлтую шерсть».

Шерсть пяти цветов встречается и в других ритуалах (ср. шерсть красная, голубая, чёрная, жёлтая и белая [230, с. 8]; шерсть белая, голубая, красная, жёлтая, чёрная — VBoT 58, IV, 22–23: [239, с. 86]).

Исключительный интерес представляет символика пяти цветов в древнехеттском ритуале, посвящённом очищению царя и царицы от «боли, страдания и страхов» (KBo XVII, 5, IV, 14–17; [268, с. 36]): «Если [б]оль, страдания и стра[хи у ца]ря и царицы [(я бе)]ру, то мне царица даёт пять маленьких нитей: одну белую, одну чёрную, одну красную, [одну] зе[лёную (жёлтую)] и одну голубую шерстяную (нить). И внизу (стоит) дерево, пять ветвей у него. [И] (на каждую) ветвь по одной нити я вешаю».

Дерево с *пятью ветвями* в этом тексте в свете хеттских космологических представлений, а также известных типологических параллелей можно определённо рассматривать как образ мирового дерева, четыре ветви которого сориентированы по сторонам света и которым, возможно, соответствуют следующие четыре цвета: белый, чёрный, красный, зелёный (жёлтый), а пятая ветвь выступает в качестве центра (голубой цвет?). Имеющиеся данные не позволяют установить, к каким конкретным сторонам света приурочены упомянутые цвета. В тех традициях, в которых уже выявлены аналогичные ритуальные структуры, к сторонам света приурочены не только определённые цветовые символы, но и конкретные животные, божества и т.п. (ср. о возможной связи символика цветов: белого, чёрного и красного с животными в хеттском ритуале 119/u [49, с. 30, примеч. 92]). В связи с этим представляет интерес то, что в древнехеттском ритуале грозы [247], в обрядах, посвящённых богу Грозы, использовались жертвоприношения чёрного цвета: «чёрный хлеб» (KBo XVII, 74, I, 37, 38, 52, 53; II, 48, 51, 54 и др.), «кислый чёрный хлеб» (там же, III, 15, 27, 34, 39 и др.), «девять чёрных овец» (там же, I, 44; ср. также «чёрный бык» и «чёрная овца» в ритуале KUB XXXIV, 69+70. I, 17 [254, с. 391, примеч. 5]), а также сосуды для жертвоприношений чёрного цвета: «чёрный сосуд для напитка валхи» (KBo XVII, 74, II, 1), «чёрный сосуд для вина» (там же, II, 7, 19; IV, 37). Эти данные ритуала могут указывать на то, что бог Грозы в хеттской традиции соотносился с чёрным цветом (и другими, связанными с ним признаками).

В качестве элементов двоичного противопоставления в других хеттских ритуалах часто выступали *передняя*, лицевая сторона объекта жертвоприношения (хет. *riḡan* «перед») и его *боковая* сторона (хет. *taruṣza* «сбоку, рядом»). Противопоставление лицевой и боковой сторон обычно встречается при совершении жертвоприношений очагу (=алтарю), окну и другим ритуальным объектам, находившимся в храме. Перед окном и сбоку от него совершал обряд жертвенного возлияния надсмотрщик над поварами, согласно древнехеттскому

ритуалу Грозы [247, с. 20]: «Надсмотрщик над поварами обходит помещение храма, и по одному разу перед очагом (=алтарём), руном, окном, деревянным засовом он (совершает жертвоприношение, а затем) один раз сбоку от окна он жертвует». Ср. также другие ритуалы (KUB XX, 46, IV, 14–20; KUB XX, 39, V(?), 27), в которых жертвоприношения совершали перед ритуальным объектом, божеством.

Сторона очага (=алтаря) часто противопоставлялась его середине. В качестве обозначения середины, центра выступает хет. *andurza*, *anda*, *ištama peda-*, а противоположного ему обозначения — хет. *tapuša*, *araḫza*. Эта закономерность характерна для древнехеттского ритуала Грозы, в котором говорится, что крошенный хлеб клали как в очаг (=алтарь) (KUB 43, 26, I, 10), так и сбоку от очага (= алтаря) (там же, I, 12).

Выделение середины (ср. KUB XX, 13, IV, (3) *ḫašši ištama pidi dai...* «и он кладёт (жертвоприношение) на место в середине очага...») и стороны очага характерно и для огромного числа других хеттских ритуальных текстов. Так совершал обряд в одном хеттском ритуале царевич: «В середину очага (=алтаря) один раз (и) сбоку от очага другой раз он совершает жертвоприношение» (KUB XX, 45, I, 12; ср. IV (VI?), 5–6; 11–12; 15–16; 23–24 и др.). В другом ритуале, видимо хурритского происхождения, встречается тот же древнехеттский штамп: KUB XX, 59, VI, (4) *EGIR-an-da-ma ḫa-aš-ši-i iš-tar-na* (5) *pí-di 1-ŠU da-a-i* (6) *gišDAG-ti 1-ŠU gišAB-ya 1-ŠU* (7) *ḫa-aš-ši-kán an-da 1-ŠU* (8) *ḫa-at-tal-wa GIŠ-ru-i 1-ŠU* (9) *nam-ma ḫa-aš-ši-i ta-pu-uš-z[a]* (10) *1-ŠU d[a-a-i]*. «Вновь же на место в середине очага (=алтаря) он один раз кладёт (жертвы), трону — один раз, окну — один раз, внутрь очага (=алтаря) — один раз. Затем сбоку от очага (=алтаря) он один раз к[ладёт] жертвы».

Для многих ритуалов характерно также противопоставление разных сторон ритуального объекта в частности очага (=алтаря). Ср., например: KUB 41, 26, IV, (8) [...] *DUMU É.GAL BI-IB-RI UDU.ŠIR* [na4ZA.GIN] (9) [*GEŠTIN*]-ni-it *šu-un-na-i LUGAL-i pa-a-[i]* (10) *LUGAL-uš-ša-an še-ir ar-ḫa ši[-pa-an-ti]* (11) *na-an DUMU É.GAL pa-a-i na-an [(DUMU É.GAL?)]* (12) *EGIR GUNNI ki-e-iz-za 1-ŠU [ki-]e-iz-z[i-ya 1-ŠU]* (13) *la-ḫu-u-wa-a-i LUGAL-uš 2 NI[NDA.KUR4.RA ]M-ZA pár[-ši-ya]* (14) *ta-an DUMU É.GAL A-NA [...]* *x aš?-ša-nu-wa-an-da [...]* (15) *ki-e-iz-za 1-an ki-e-[iz-z]i-ya 1-an da-a-i* «[...] Сын дворца наполняет [вин]ом сосуд из [лазурита] в форме барана и отда[ёт] царю. Царь совершает жерт[венное возлияние] и отдаёт (сосуд) сыну дворца, и [сын дворца] с обратной стороны очага (=алтаря) с одной стороны один раз и с [дру]гой сто[роны] очага (=алтаря) с одной стороны один раз и с [дру]гой сто[роны] один раз возлияет. Царь два толстых кислых хлеба раз[ламывает], и сын дворца на [...] пригото[вленное] [...] с одной стороны один раз и с дру[гой] стороны один раз кладёт».

Правый—левый<sup>146</sup> могли сочетаться в ритуале с разными частями жертвоприношений, как в обряде приношения жертв земной богине Солнца<sup>147</sup>: «[За]тем три крошенных хлеба на жертвенный стол земной богини Солнца: справа один (хлеб) он кладёт, слева два (хлеба) он кладёт». Правый—левый выступали в качестве различительных признаков жертвоприношений, например жертв, состоявших из сладкого и кислого хлебов<sup>148</sup>: «Вновь царь разламывает

Противопоставление разных сторон очага (=алтаря) и выделение середины, центра по своей структуре идентично оппозиции «правый — левый» в других ритуалах (ср. [211, с. 66]: «[(И)] справа и слева они разводят огонь, [а] посредине устанавливают семь каменных стел») и может быть сопоставлено, в частности, со сведениями о квадратной форме очага (=алтаря) (ср. в ритуале KUB XXX, 40, II, 6 и сл. [263, с. 397], в котором у каждого из *четырёх* углов очага (=алтаря) клали по полмеры хлеба). Форма очага (=алтаря) с четырьмя углами и серединой (центром), видимо, тождественна горизонтальной структуре космоса (земли); ср. в этой связи поездки царя по территории государства и «объезд» божеством Солнца четырёх углов — стран света; ср. выше ритуал, в котором царица вешала на дерево пять нитей разного цвета (5=4+1).

<sup>146</sup> Двоичные признаки «правый — левый» встречаются также в KBo XXI, 57, II, (9) ...nu dugNAM-MA-AN-TA ZAG-az; KUB XXXIV, 125, 11–12 (ZAG/GÜB); IBoT II, 132, 5 (GÜB); KUB XX, 28, II, 2, 9 (ZAG/GÜB); KUB II, 7, I, 16 (ZAG-az; см. [246, с. 107]; KUB XX, 2, IV, (10) ...na-aš-kán ZAG-za A-NA KÁ.GAL-TIM; KUB 41, 46, III, 4 (ZAG-az) и в ряде других текстов.

<sup>147</sup> KUB X, 75, I, (5) [n]am-ma 3 ninda pá-r-šu-ul-li (6) ták-na-aš dUTU-i iš-ta-na-a-ni (7) ZAG-na-az 1-an da-a-i (8) GÜB-la-az-ma 2-an da-a-i. Ср. параллельный контекст в KBo XI, 49, I, 14–16.

<sup>148</sup> IBoT II, 80, I, (4) EGIR-an-da-ma LUGAL-uš ININDA.KUR<sub>4</sub>.RA K[U7] (5) A-NA dḪal-ki pá-r-ši-ya na-an A-NA D[(UMU É.GAL)] (6) pa-a-i DUMU É.GAL-ma-an-kán dḪal-ki-ya[-aš] (7) ZAG.GAR.RA-ni ZAG-az A-NA NINDA.KUR<sub>4</sub>.RA IM-Z[A] (8) še-ir da-a-i (9) LUGAL-uš 1 NINDA.KUR<sub>4</sub>.RA IM-ZA A-NA dḪal-ki-ya (10) pá-r-ši-ya na-an A-NA DUMU É.GAL pa-a-i (11) DUMU É.GAL-ma-an-kán dḪal-ki-ya-aš (12) iš-ta-na-a-ni GÜB-la-az da-a-i. К восстановлению стк. 6 dḪalkiy[āš] см. стк. 3 этого текста: dḪalkiyaš ištanani[.

один толстый сла[дкий хлеб] для бога Зерна и отдаёт его сы[ну дворца]. Сын дворца же кладёт его к постаменту бога Зерна справа, на толстый кисл[ый] хлеб. Царь разламывает другой толстый кислый хлеб для бога Зерна и отдаёт его сыну дворца. Сын дворца же кладёт его к постаменту бога Зерна слева».

В ритуале хурритского происхождения правый—левый<sup>149</sup> выступали в роли различительных признаков бо-жеств, которым посвящены жертвы<sup>150</sup>: «И царь кладёт (руку) на толстый кис[лый хлеб]. И (этот хлеб) разламывает либо надсмотрщик над поварами, либо маг, и он кладёт его к постаменту бога Эа справа. И затем царь кладёт (руку) на другой толстый хлеб, и его (тот же служитель) разламывает и кладёт его к постаменту Дамкины слева».

В этой же функции правый—левый, по-видимому, выступают в ритуале, посвящённом богине-защитнице и бо-жеству Алайя (KUB XX, 99, II, 6–10).

<sup>149</sup> Противопоставления «правый — левый» встречаются в ряде других ритуалов хурритского происхождения. См. KUB 41, 8, II, (7) ZAG-za A-tar ḥarzi GÜB-la-za-ma uddār ḥarzi «справа воду он держит, слева же слова держит»; (9) ...ZAG-na-az watar ME-aš (10) GÜB-la-az-ma uddār ME-aš ZAG-na-za watar (11) papparaškizzi GÜB-la-za-ma uddār memiškizzi «...Правой (рукой) он воду взял, левой же он слова взял. Справа он воду разбрызгивает, слева же слова говорит» (ср. [259, с. 125 и сл.]). См. KUB XII, 11, III(?) (CTH 628), (7) nu lúSANGA uzuNIG.-GIG uzuŠA ZAG-it kiššarit (8) kuit ḥarzi na-at-šan dugahrušhi (9) an-da dai GÜB-li-it kiššarit (10) kuit uzuNIG.GIG uzuŠA ḥarzi na-at-šan Ì[-x] gišlahḥuri dai «И печень, сердце, которые жрец держит правой рукой, он кладёт внутрь сосуда *ахрху* с маслом. Печень же и сердце, которые он держит левой рукой, он кладёт в сосуд *лаххури* с мас[лом?..]»; ср. также KUB 41, 53, IV, 7–10.

<sup>150</sup> KUB XX, 59, IV, (10) nu-uš-ša-an LUGAL-uš A-NA NINDA.KUR<sub>4</sub>.RA IM-[ZA] (11) QA-TAM da-a-i na-an ma-a-an UGULA lúMUḤALDIM (12) ma-a-an lúḤAL pár-ši-ya (13) na-an-ša-an A-NA dÉ-a (14) iš-ta-na-<ni>-i ZAG-za da-a-i (15) nu-uš-ša-an nam-ma I NINDA.KUR<sub>4</sub>.RA IM-ZA (16) LUGAL-uš QA-TAM da-a-i (17) nam-ma-an pár-ši-ya na-an-ša-an (18) A-NA dDam-ki-na ZAG.GAR.RA-ni (19) GÜB-la-za da-a-i.

В хеттских ритуалах последовательность признаков правый—левый всегда одна и та же. Вначале совершается действие справа, а затем — слева. Аналогична иерархия этих признаков и при исполнении ритуальных танцев, в частности танцев, исполнявшихся девушками цинтухи<sup>151</sup>; «Шесть(?) людей города Килиссары при[ходят] и оберты-вают (тканью?) головы свои (и) чресла. Помаза[нник...] [дер]жит (?), выбег[ает] вперёд (и) вс[таёт] позади очага (= алтаря) справа. Шесть девушек напрот[ив] царя [...] ук-рашенные (?), поднимают вверх руки [и мол]ча танцуют: на своём ме[сте] вправо один раз и влево один р[аз они кру-жатся], лица свои они к царю об[ращают], спины же к царю они н[е] обращают. Помазанник выбегает вперёд. (Девуш-ки) бегут вправо от очага (= алтаря) один раз и в[лево] один раз, а [помазанник] на своём месте вп[раво один раз (?)]».

В некоторых текстах наблюдается инверсия признаков «правый—левый». В частности, в хеттском мифе об исчезнувшем божестве, в функции которого в данном случае выступали Анцили и Цукки, мена признаков правый—левый связана с тем, что божество находится в состоянии возбуждения<sup>152</sup>: «Бог Анцили разгневался, бог [Цукки разгневался (?)]:

<sup>151</sup> KUB XX, 38, Vs., (5)6(?) LÚ.MEŠ uruKi-li-iš-ša-ra ú[(wa-an-zi)] (6) [h]ar-ša-ni-iš-mi gi-en-zu x[...] (7) [h]u-u-la-li-ya-an-ta lúGU[DÚ...] (8) [har?]-zi ta-aš pí-ra-an hu-u-w[a-a-i] (9) GUNNI-aš a-ap-pa-an ZAG-na ti[-ya-zi] (10) 6 SAL.MEŠ LUGAL-i me-na-aḫ-ḫa-an-[da...] (11) iš-ga-ra-an-te-eš ŠU.MEŠ-ŠU-NU [(ša-ra-a)] (12) ap-pa-an-zi ta ka-ru-uš-š[a(?)-an-ti-li] (13) tar-ku-wa-an-zi pí-e-di-iš[-mi] (14) ZAG-ni 1-ŠU GÜB-li-ya 1-Š[U(wa-ḫa-an-zi)] (15) me-e-ni-eš-mi-it LUGAL-i n[e-ya-an-ta] (16) iš-ki-i-ša LUGAL-i na-at[-ta] (17) ne-ya-an-ta (18) lúGUDÚ pí-ra-an hu-u-wa-a-i (19) GUNNI-an-kán ZAG-na 1-ŠU GÜ[B-li-ya] (20) 1-ŠU hu-u-ya-an-zi lú[GUDÚ] (21) pí-e-di-iš-ši ZA[G-na 1-ŠU(?)].

<sup>152</sup> KUB XXXIII, 67, I, 26–31. Перевод по транслитерации Э.Лароша [239, с. 136]. Как отмечено В.В.Ивановым и В.Н.Топоровым [65, с. 268], «аномальность такого порядка, объясняемая специальными причинами (волнение, возбуждение, гнев), одинаково свидетельствуется такими разными текстами, как хеттский миф о Телепинусе („В возбуждении он старался надеть правый башмак на левую ногу и левый баш-

левый башмак на правую (ногу) [он надел, правый же башмак] на левую ногу он надел. Одевание себе [...]. Одевание, (состоящее) из двух частей, он себе [взял] и на себя верхнюю рубашку (букв. „последнюю по счёту“) хубики он вначале надел, нижнюю же (рубашку) он последней [надел...].»

Признак «левый» мог становиться главенствующим не только в результате инверсии, но и вследствие особой ритуальной роли этого признака. Так, на празднике нунтари-ясха во время обряда у реки Хисурлы правитель и его помощник совершали ритуальные действия только левой рукой (KUB II, 7, I, 1–3; СТН 626).

Признаки правый—левый соотносились друг с другом в ритуалах как благоприятный (приносящий удачу) и неблагоприятный (приносящий неудачу) (о связи признаков левый—неблагоприятный ср. [215, с. 191]). Связь оппозиции правый—левый с этими значениями видна в одной из позднеехетских инструкций (KUB XXI, 42, IV; см. [215, с. 189 и сл.]): «Е[сл]и во внутренних царских покоях вы увидите какое-нибудь левое дело и кому-нибудь (это) передадите [ли]бо один от другого левое дело под секретом узнает, царю же это не скажет...».

Связь признаков левый—неблагоприятный особенно характерна для ритуальных текстов. В частности, она прослеживается в ритуале Мاستигги (KUB XXXIII, 115; см. [211, с. 64]): «Как[ие бы] (проклятия) вы между собой ни произносили (букв. „проклинали“), сейчас божество Солнца проклятия (и) языки влево [(да повернёт!)]». Та же связь признаков имеет место и в другом ритуале, в котором говорится о колдовстве (VBoT 58, IV; см. [247, с. 3]): «[То, что сле]ва было заколдовано, и это я не взял, а [то, что] справа было заколдовано, и это я в[зял]».

В свете соотношения признаков правый—левый с оппозицией благоприятный—неблагоприятный представляет инте-

---

мак на правую ногу“...) или стихотворение Ахматовой: Так беспомощно грудь холодела, / Но шаги мои были легки. / Я на правую руку надела / Перчатку с левой руки». Ср. здесь же [65, с. 269] примеры из других традиций с меной левого и правого.

рес роль правого костреца в версиях мифа об исчезнувшем божестве (о функции костреца, хет. *wallas (hastai)*, ср. [65, с. 68, 135, 170 и др.]). Здесь правый кострец всегда встречается среди символов, связанных с благополучием, плодородием и т.п. (KUB XVII, 10, IV, 34; KUB XXXIII, 6(+7), II, 7; KUB XXXIII, 24 (+?) 28, IV, 21; KUB XXXIII, 21, III, 12; KUB XXXIII, 19, III, 14; см. [239, с. 98, 101, 119, 121, 123]). Кроме того, правый кострец в мифе, посвящённом богиням-матерям, выступает в качестве символа вечности<sup>153</sup>: «[Смотри! Для тебя пра]вый кострец. [И] как [правый кострец] вечен, [так у цари] (и) царицы царевичи [(и) страна Ха]гги, подобно [правому костре]цу, [вечными] да будут!»

Правый кострец в качестве жертвы фигурирует и в ритуале, совершавшемся царицей для личного бога Грозы<sup>154</sup>. Во всех этих случаях использование правого костреца объясняется тем, что признак «правый», с которым сочетается названная часть жертвенного животного (ср. также в других ритуалах особую роль правого уха, правой ноги жертвы), имел значение «благой» (приносящий удачу).

Не исключено, однако, что принесение богу Грозы именно правого костреца объясняется и другой причиной. К такому выводу приводит нас то, что признак «правый» в некоторых хеттских ритуалах соотнесён преимущественно (или исключительно) с богом Грозы. Так, в одном ритуале говорится о правом троне и правом оружии, принадлежащих богу Грозы<sup>155</sup>. В уже упомянутом выше ритуале царицы для личного бога Грозы в «дом людей внутреннего помещения царицы» направлялись писец и жрицы — мате-

<sup>153</sup> KUB XXXIII, 45+53+FHG 2, III(?), (3) [ka-a-ša-at-ta ZAG-na]-aš wa-al-la-aš (4) [nu ZAG-na-aš wa-al-la-aš] GIM-an ar-li-pa (5) [ti-ya-zi nu A-NA LUGAL] SAL.LUGAL DUMU.MEŠ LUGAL (6) [KUR uruḪa(t-ti-ya ZAG-aš) wa-al-la-jaš i-wa-ar (7) [(ar-li-ip)] ti-ya (см. [239, с. 140]).

<sup>154</sup> ABoT 1, I (15) A-NA NINDA.ERÍN.MEŠ-ma-aš-ša-an še-ir[ (16) 2? wa(?) -al-li-iš ZAG-ni-iš 7 gišTUKUL.

<sup>155</sup> ABoT 14, III (5) gišŠÚ.A-ḫi ZAG-an ŠA dU Û gišTUKUL (6) ZAG-na-aš ŠA dU...

ри бога. Туда же приносили сосуд бога Грозы. Здесь его распечатывали, а *справа* от него, несомненно для бога Грозы, устанавливали ритуальный стол<sup>156</sup>. На празднике антахшум, на шестой день, в халентуве проводили «большое собрание». Вслед за этим совершали церемонию открытия сосуда бога Грозы города Ципланды, который хранился во дворце людей абубити *правой* стороны. Этот факт особенно примечателен тем, что известен и дворец людей абубити *правой* и *левой* сторон<sup>157</sup>. Тем самым можно считать вероятным, что признак «правый» в хеттской традиции был связан с божеством мужского пола, в частности с богом Грозы. За недостаточностью сведений мы не можем установить определённо, являлись ли упомянутые дворцы людей абубити *правой* и *левой* стороны двумя разными дворцами или двумя половинами одного и того же дворца. Для нас существенно само по себе различие помещений по признаку *правый*—*левый*.

Факт различения помещений по признаку *правый*—*левый* может быть сопоставлен с некоторыми выводами, вытекающими из археологических раскопок хеттских памятников материальной культуры. В частности, раскопки хеттского храма № 1 в Хаттусе позволили установить, что он был разделён на два святилища. Одно из них, расположенное *справа* от какой-то центральной точки, видимо, было посвящено богу Грозы, а второе — *слева* от святилища бога Грозы — богине Солнца Вурунсеми (см. [122, с. 276]; ср. [53, с. 109, примеч. 107]). Из двух помещений, сориентирован-

<sup>156</sup> ABoT 1 I, (8) para(?)-at-šan *I-NA É lú.meššÀ.TAM SALLUGAL* (9) [pa]nzi n-ašta *IŠ-TU É-TIM GAL* (10) kuit ŠA dU ḫaršannaš (11) duḫḫaršialli É.ŠÀ-ni anda (12) ta-at-kán kinuwanzi nu duḫḫaršial[li] (13) piran ZAG-za 1 gišBANŠUR tianzi «Затем они [ид]ут в дом людей внутреннего помещения царицы, и они открывают сосуд личного бога Грозы, что из большого дома (=храма) (принесён) во внутреннее (сакральное) помещение. И перед сосудом *справа* они ставят один стол».

<sup>157</sup> É.GAL lúABUBITI ZAG-naš GÜB-laš — KUB XXXVIII, 19, 24; см. [116, с. 216 и сл.].

ных соответственно на северо-восток и юго-восток, состояло и другое святилище Хатгусы — храм № V [121, с. 138]. По данным хеттских ритуальных текстов, некоторые исследователи предполагают также деление на два помещения храма бога Грозы города Нерика (одно помещение носило хаттское название *даханга*, другое — «внутреннее помещение кровати» [192, с. 90–92]). То, что в помещении даханга находилась статуя бога Грозы, происходили «собрания» богов, позволяет считать вероятным, что именно с этим помещением был связан бог Грозы [192, с. 90 и сл.]. Эти признаки структуры хеттских ритуальных сооружений представляются сходными с вышеупомянутым делением дворцов абубити (или одного и того же дворца) по признаку правый—левый. То, что это совпадение не было случайным, может быть подтверждено данными ритуала хурритского происхождения (KUB XXIX, 8; СТН 777)<sup>158</sup>. Этот ритуал проводился перед большими воротами<sup>159</sup>. Одна часть обрядов его приурочена к правой стороне ворот, а другая — к левой (основное противопоставление внутри этого ритуала правый—левый отмечено и Ф.Хаасом и М.Вефлером [194, с. 219]). Так, справа устанав-

---

<sup>158</sup> KUB XXIX, 8 — ритуал новохеттского периода. Он входит в серию хурритских ритуалов *itkalzi* (= хет. *aiš šupriyaḥḫuwaš* «(ритуал) очищения рта»; ср. [194, с. 218]). Хурритское происхождение ритуала KUB XXIX, 8 прослеживается, в частности, в том, что в тексте встречаются большие отрывки на хурритском языке. Однако в нём налицо и хеттское влияние, так как наряду с хурритской парой богов — богом Грозы (Тешубом) и богиней Хепат — фигурирует и хеттская богиня Солнца города Аринны (в то время как в более поздних текстах Хепат отождествлена с богиней Солнца города Аринны). Кроме того, обряды, представленные в KUB XXIX, 8, в ряде случаев обнаруживают сходство с обрядами хеттских ритуалов, связанных с анатолийской, хаттской традицией. Ср. обряд с двумя кострами, разожжёнными по разные стороны от ворот (KUB XVII, 28, IV, 51–52), ритуал, посвящённый установлению нового засова (KUB II, 2).

<sup>159</sup> По мнению Ф.Хааса и М.Вефлера, ритуал KUB XXIX, 8 связан с Язылыкая [194, с. 216–219]. В статье этих авторов даны также транслитерация и перевод KUB XXIX, 8, I, 11–27.

ливали очаги (= алтари) бога Грозы (KUB XXIX, 8, I, 4; ср. I, 48, 50–51), здесь приносили жертвы богам-мужчинам (там же, I, 26). С очагами (= алтарями) бога Грозы соотносился мужчина (= жрец; там же, I, 3, 50). Во время ритуала он садился на трон бога Грозы (там же, I, 58). У левой стороны ворот устанавливали очаги (= алтари) богини Хепат (там же, I, 8–9; ср. I, 49, 52–53), здесь же совершали обряд для божеств женского пола (там же, I, 27). С обрядами, совершавшимися слева от ворот, была связана женщина (= жрица; там же, I, 6–10; ср. I, 51–63). Она соотносилась в ритуале с подставкой для ног богини Хепат (там же, I, 59–60). Противопоставления внутри этого ритуала можно представить в следующем виде:

<b>Правый</b>	<b>Левый</b>
Бог Грозы (Тешуб)	Богиня Хепат
Божества мужского пола	Божества женского пола
Мужчина(-жрец)	Женщина(-жрица)
Очаги(-алтари) (Тешуба)	Очаги(-алтари) (богини Хепат)
Трон	Подставка для ног богини Хепат

Противопоставления внутри этого ритуала имеют соответствия в структуре хурритского ритуала города Самухи (KUB XXIX, 7; СТН 480; ср. перевод [168, с. 346]). Этот ритуал, посвящённый очищению божества и человека от неблагих слов, совершался перед воротами храма. У одной стороны ворот здесь располагали *утварь царя*, а у противоположной — *утварь царицы* (см. KUB XXIX, 7, Vs., 7–10; 14–18 и др.). Хотя в тексте нет прямых указаний насчёт того, к какой стороне приурочена утварь царя, а к какой — утварь царицы, тем не менее, исходя из обычной для хеттских текстов последовательности (царь, царица) и иерархии признаков правый—левый, а также того, что в этом тексте, правда в разрушенных строках, сохранились логограммы «правый», «левый» (KUB XXIX, 7, Rs., 33, 35, 36), можно считать вероятным, что утварь царя приурочена к правой стороне ворот, а утварь царицы — к левой. Это противо-

поставление может быть сопоставлено со структурой хеттского погребального ритуала<sup>160</sup>: «И затем они снимают стат[ую (царя) с сиденья колесницы и вносят её] внутрь шат[ра и усаживают её на золотой трон]. Если же (это статуя) женщи[ны (царицы), то её сажают на стул]»<sup>161</sup>.

Таким образом, в структуре хеттских ритуалов, а также в структуре некоторых хеттских культовых сооружений прослеживается связь признаков правый—мужской, левый—женский. Соотнесение признаков правый—мужской, левый—женский характерно для традиций многих народов. «Сравнение всех известных к настоящему времени фактов показывает, что строго универсальным является принцип строения и наличие некоторых пар признаков (левый—правый, женский—мужской), тогда как распределение признаков по рядам и связи между ними могут варьировать...» [65, с. 271].

Противопоставление признаков правый—мужской, с которыми соотносились царь, бог Грозы, признакам левый—женский, с которыми соотносились царица, богиня Солнца, богиня Хепат, может быть сопоставлено с противопоставлением царя и царицы в других хеттских ритуалах.

<sup>160</sup> KUB XXX, 19+20+21+22+XXXIX,7, I (36) na-aš-ta ALA[M IŠ-TU gišGIGIR a-ša-an-na-aš kat-ta da-an-zi na-at-kán] (37) gišZA.LAM.GA[R-aš an-da pí-e-da-an-zi na-an-ša-an A-NA gišGU.ZA GUŠKIN a-še-ša-an-zi] (38) ma-a-an SAL-z[a-ma na-an-ša-an gišḫa-aš-ša-al-li-ya-aš a-še-ša-an-zi] (см. [256, с. 34]).

<sup>161</sup> Ср. аналогичные обряды в погребальном ритуале KUB XXX, 24, II, 12–16; KUB XXXIX, 14, IV, 4–6 [256, с. 60, 82]. См. здесь же соотнесение кремированных останков мужчины (царя) с gišŠÚ.A.AN, а останков женщины (царицы) — с gišḫaršalli-: KUB XXX, 15 + KUB XXXIX, 19, Vs., 7–9 [256, с. 66]. См. также gišŠÚ.A dU «трон бога Грозы» в KUB 42, 91, II, 8, 10, 24; III, 3. Согласно древнехеттскому ритуалу (KBo XX, 10, I, 7; II, 4), на трон gišŠÚ.A садился царь. В ритуале KUB XII, 5, проводившемся царицей в городе Самухе, на стул gišḫaššalli- ставили статую богини Иштар города Тамининги (KUB XII, 5, I, 11–12). Ср. также ритуал KUB XXXII, 108, Vs., 5, 7, совершавшийся царицей для матерей-богинь (dMAḪ.ḪI.A), в котором также фигурирует gišḫaššalli-.

Так, в хеттских ритуалах возмещения [231] царь, боги царя противопоставлялись царице и богам царицы (см. КВо XV, 3, 3–5; перевод см. [231, с. 155]; к противопоставлению, отражённому в этом ритуале, ср.: [53, с. 109]). В одном таком ритуале возмещение за царя (мужчину)<sup>162</sup>, за бога Неба и всех богов Неба противопоставлялось «замене» за царицу (женщину), а также за богиню Земли и всех божеств Земли (КВо XV, 12, 7–14; перевод см. [231, с. 126]). Это противопоставление в конечном счёте отражает представление о соотношении царя с Небом, а царицы — с Землёй<sup>163</sup>.

Противопоставление царя царице прослеживается и в том, что в ритуалах они могли соотноситься с разными божествами хеттского пантеона. Царь обычно соотносился с богом Грозы, а царица — с богиней Солнца города Аринны. Это соотношение проявляется, например, в обрядах, проводившихся на восемнадцатый день антахшума, когда царь совершал обряд в честь бога Грозы *тихассасси* в (ритуально) чистом храме, а царица совершала обряд в честь богини Солнца города Аринны в халентуве.

Связь царя с богом Грозы прослеживается и в том, что в обрядах для бога Грозы или для божества, относившегося к кругу бога Грозы, жертвоприношения совершал только царь. Этот характерный признак засвидетельствован в ритуалах начиная с древнехеттского периода. Так, в описании древнехеттского ритуала грозы неоднократно встречается

---

<sup>162</sup> Пол ритуального возмещения (или приношения), как правило, определялся полом лица, которому посвящался обряд. Ср., например, ритуальное возмещение за мужчину — бык, за женщину — корова (КВо, IX, 129, Vs., 5–9; [128, с. 121]); за девушку — свинка, а за юношу — кабанчик (KUB XVII, 26, I, 7–8); жертва для бога Грозы — бык, а для богини Солнца города Аринны — корова (KUB XXIX, 1, III, 22–24).

<sup>163</sup> К оппозиции *царь* (=небо) — *царица* (=земля) ср. KUB XXXVI, 97, Rs., 15–18. Ср. также соотношение Неба и Земли соответственно с мужским (*ян*) и женским (*инь*) началами в древнекитайской традиции [84, с. 144–150]; ср. также соотношение царей с Небом, а цариц — с Землёй в других традициях [198, с. 62–66].

следующий обряд царя и царицы для бога Грозы [247, с. 24; ср. с. 28–30]: «Царь и царица преклоняются, пьют из ритуально чистого сосуда. (Затем) царь совершает жертвоприношение в сосуд, а царица (жертвоприношения) не совершает. На музыкальных инструментах играют, (а) люди *сахтарили* поют».

То, что совершение жертвенного возлияния для бога Грозы или для относящегося к этому же кругу бога Уасеццили характерно для царя, подтверждается и описаниями новохеттских ритуалов<sup>164</sup>. В некоторых случаях в этих текстах связь царя с обрядами для бога Грозы и божества Уасеццили видна в том, что царь, чтобы совершить жертвоприношение, встаёт, а царица сидит на своём месте<sup>165</sup>.

В свете этих ритуалов, указывающих на существование в хеттской традиции связи между царём и богом Грозы (ср. также гл. III, § 1), существенно свидетельство вышеприведённого текста, согласно которому царица, в то время как царь совершал обряд для бога Грозы, совершала обряд для богини Солнца города Аринны. Соотнесение обрядов царицы с богиней Солнца города Аринны имело место, например, и во время других многодневных праздников. Среди этих ритуалов обращает на себя внимание ритуал, совершавшийся царицей в Тахурпе (или в столице) на нунтарияске. Здесь все обряды царицы, и в частности принесение в жертву ягнят, были посвящены восьми богиням Солнца города Аринны (т.е. хеттским царицам, которые после смерти были отождествлены с богиней Солнца).

Представляют интерес следующие строки хеттского ритуала<sup>166</sup>: «На третий день (праздника), когда отворяют (ха-

<sup>164</sup> См. KUB XXXIV, 129, 2, 7, 12, 17 (SAL.LUGAL-ša natta); ср. другие обряды, посвящённые богу Грозы и богу Уасеццили (KBo XI, 51, III, 12–13; KBo XXI, 94, III, 15–16; KBo X, 25, I, (17) ...LUGAL-uš ĥuppari (18) [si]panti SAL.LUGAL-ša Ū-UL (19) [ši]-panti).

<sup>165</sup> Ср. KUB XI, 18, IV, (34–36) LUGAL-uš GUB-aš dU dWašezali aškaz ekuzi SAL.-LUGAL-ma ešzi; ср. то же в IV, 15–16.

<sup>166</sup> KUB XXV, 15, Rs., (6) I-NA UD.3.KAM man ĥaššanzi kušNÍG.BÀR-ašta uššiyanzi nu-kán LUGAL-uš (7) I-NA É.DU<sub>10</sub>.ŪS.SA-

ленту, все служители) облачаются в одеяния, а сам царь в помещение для омовений (и) дальше в халенту не идёт. Царица (же) прино[сит в жертву] богине Солнца города Аринны одну тучную корову и восемь овец...»

Это описание отличается от стандартного описания начала хеттских праздников (ср. выше, гл. II), согласно которому царь после посещения помещения для омовений облачался в ритуальные одеяния, а затем шёл в халенту. Подобно тому как царица «не совершала жертвоприношения» или «сидела», в то время как царь совершал обряд для бога Грозы, так и в данном случае царь не шёл в помещение для омовений и в халенту, а царица тем временем приносила жертвы богине Солнца города Аринны. Существование таких отличительных и вместе с тем сопоставимых друг с другом признаков, видимо, может быть объяснено уже высказанным выше предположением о связи царицы с богиней Солнца. Тем самым подтверждается существование в хеттских ритуалах оппозиции царь, бог Грозы — царица, богиня Солнца города Аринны.

На противопоставление царя и царицы указывает и ряд других данных хеттских ритуалов. Так, обращает на себя внимание то, что во время праздников царь и царица совершали сходные обряды в разных культовых центрах Хеттского государства. В антахшуме царь совершал обряд в Аринне, а царица — в своём дворце в Хаттусе (КВо X, 20, II, 3–7; см. [181, с. 81]): «[Поутр]у же царь кладёт антах[шум в городе Аринне, ца]рица же кладёт [антахшум] во дворце царицы в городе Хаттусе, и во дворце царицы (проводится) „большое соб[рание“». Совершение царём обряда в Аринне, а царицей в Хаттусе в свете других ритуалов антахшума, свидетельствующих о соотношении царь—бог Грозы, царица—богиня Солнца города Аринны, по-видимому, является инверсией в ритуале (ср. [53, с. 109, примеч. 107]).

---

pát andan éhalintuwaš-ma-aš-kán para Ú-UL uiz[z]i (8) [SAL].LUGAL A-NA dUTU uruArinna 1 GUD.ÁB ŠE 8 UDU.ḪI.A-ya ši[pa]nti...

В одном описании хеттского праздника как будто бы речь идёт о том, что царь в сопровождении служителей вступал в город Ципланду (KUB 41, 41, V(?), 3–4), а царица тем временем совершала обряд в другом хеттском городе — Катапе<sup>167</sup>: «Когда же царь приближается к большим воротам, перед ним бегут человек аланцу и человек кита. Когда же человек аланцу и человек кита внутрь ворот войдут, то человек аланцу восклицает „аха!“ (и) человек кита восклицает. Царь (в?) ворота (входит?), царица (же) в городе Катапе подготавливает (ритуал)...»

Описания хеттских праздников позволяют также проследить, что царь с царицей совершали ритуалы и в разных помещениях. Например, во время антахшума царь упомянут в связи с помещением, в котором стоял трон, а царица — в связи с внутренним сакральным помещением<sup>168</sup>: «И царь к [тро]ну идёт, царица же идёт во внутреннее (сакральное) помещение».

В другом хеттском ритуале царь направлялся в помещение, название которого не сохранилось, а царица — в шатёр (KBo XI, 49, VI, 6–7). Во время праздника килам царь выходил из строения под названием *катануцна* (KBo X, 24, III, 18–22), а царица — из халентувы (там же, IV, 7–12).

Связь царицы с халентувой обычна для многих ритуалов. Вероятно, именно во дворце находилась царица в начале праздника. На это указывает нижеследующее стандартное описание хеттского праздника<sup>169</sup>: «Царь приходит в помеще-

<sup>167</sup> KUB 41, 41, V(?) (7) maḥḥan-ma LUGAL-uš KÁ.GAL-aš manin[k]uwaḥḥi (8) lúALAN.ZU lúkitašš-a LUGAL-i (9) piran ḥuiyanteš (10) maḥḥan-ma-kán lúALAN.ZU lúkitašš-a(?) (11) KÁ.GAL-aš anda aranzi lúALAN.ZU (12) aḥa ḥalzai lúkitaš ḥalzai (13) LUGAL-uš-kán KÁ.GAL(?)x SAL.LUGAL uruKatapi (14) ḥandaizzi...

<sup>168</sup> KBo IV, 9, II, (42) nu-uš-ša-an LUGAL-uš [gišDA]G-ti ti-ya-zi (43) SAL.LUGAL-ma É.ŠÁ-na pa-iz-zi.

<sup>169</sup> KUB XI, 35, I, (13) LUGAL-uš-kán I-NA ÉDU<sub>10</sub>.ÚS.SA ú-iz-zi (14) ta-aš éḥa-li-en-tu-u-wa-aš (15) pa-iz-zi (16) LUGAL SAL.LUGAL-kán éḥa-li-en-tu-u-wa-aš (17) ú-wa-an-zi ta-at I-NA É lú.mešMUḤALDIM (18) pa-a-an-zi.

ние для омовений, и (затем) он идёт в халентуву. (И) царь, царица выходят из халентувы, и они идут в дом поваров».

Следующей характерной особенностью хеттских ритуалов с участием царя и царицы являлось то, что в них использовали по два предмета: один подносили царю, другой — царице. Этот признак характерен, например, для древнехеттского ритуала «очищения» царя и царицы. Здесь для царя и царицы предназначались два больших языка (см. [268, с. 16]): «Затем же сын дворца [в]носит два больших языка: (один из желе[за и (другой из)]...), один (язык) для ца[ря, другой (язык) для царицы]».

Сходным образом поступали и с двумя сосудами, и с двумя божествами «Духами лба», изготовленными из дерева [268, с. 20] : «...Сын дворца кладёт в руку царя (одно) божество „Дух [л]ба“ и даёт (ему) один сосуд. То[чно] так же (другое божество „Дух лба“ и другой сосуд) он даёт царице».

В других обрядах этого же ритуала царю и царице предназначали два «неба» (железное — царю и медное — царице), два ритуальных предмета *цувалувал* и два сосуда, две птицы *партуни*, две груды (дерева) (см. [268, с. 18, 32, 38])<sup>170</sup>. В этом же ритуале с царём соотнесён серп, а с царицей — жёрнов<sup>171</sup> (ср. в этой связи о жатве у хеттов как виде мужской работы и размоле, растирании зерна — женском занятии [202, с. 29]).

Использование двух предметов, соотносимых с царём и царицей, характерно для многих архаичных хеттских ритуалов. Так, в ритуалах часто использовали по два ритуально чистых стола. Один из них — стол царя, а другой — стол царицы<sup>172</sup>. О двух столах — царя и царицы говорится уже в ритуале древнехеттского периода<sup>173</sup>.

<sup>170</sup> *gišḫaḡra* как «груда дерева» (?) см. [268, с. 39]. Согласно ранее высказанной точке зрения, *gišḫaḡra* — «алтарь» (?) [152, с. 59].

<sup>171</sup> *kullupī* «серп»; *na4ARÀ* «жёрнов» [268].

<sup>172</sup> KUB X, 21, III, 13–14 (ср. [165, с. 69]). Ср. также KUB 41, 55, Vs., (9) Š]A LUGAL 1 *gišBANŠUR-at*; KBo X, 25, II, (2) *na-an-kán A-NA gišBAN[ŠUR]* (3) *SAL.-LUGAL dai...*

<sup>173</sup> См. [247, с. 32]; ср. также KUB 43, 25 (с «типично древнехеттским дуктом»), IV, (15) ]x *Ū 1 gišBANŠUR SAL.LUGAL* «...» и один

В хеттском погребальном ритуале речь идёт о двух колесницах — царя и царицы<sup>174</sup>. «Две двухколёсные колесницы, из которых [одна для царя], другая же для царицы. И [в них] ло[шадь из дерева запряжены], (и) на них сто[ят] люди из дерева».

В свете данных этих контекстов характерно также использование двух тронов в ритуале, связанном с восшествием царя и царицы на престол (KUB X, 45, Rs.r.Kol., 23–27 [231, с. 46]) : «В первый день (праздника) царь на трон царствования, царица же на трон царицы[нствования] садятся».

В этом ритуале в качестве двоичных признаков могут рассматриваться «трон царствования» (связанный с царём), и «трон царицынствования» (соотнесённый с царицей) (ср. также KUB IX, 10, Rs. 17–18 [231, с. 47]). Необходимо отметить и то, что «трон царицынствования» не встречается ни в одном из известных хеттских исторических текстов. Видимо, он сохранялся в ритуале в качестве архаизма.

Обращает на себя внимание и то, что в связи с царём и царицей в хеттских ритуалах встречаются по два должностных лица. Так, в антахшуме два сына дворца подносили царю и царице воду для ритуального омовения рук (KBo IV, 9, II, 15–16; III, 41–43; VI, 17–19), ткани (там же, IV, 16–17).

В свете структуры других приведённых выше ритуалов участие двух должностных лиц рассматривалось нами ранее как наличие оппозиции: царь, один сын дворца — царица, другой сын дворца (см. [8, с. 203]).

Публикация описания древнехеттского ритуала Грозы даёт возможность доказать это предположение. Мы имеем

стол царицы». В отсутствующей части строки, скорее всего, следует реконструировать *gišBANŠUR LUGAL* «стол царя».

<sup>174</sup> KBo XV, 16, II, (2) 2 *TA-PAL gišGIGIR-TI.ḪI.A ŠĀ-BA* [1-*EN ŠĀ LUGAL*] (3) 1-*EN*-ma *ŠĀ SAL.LUGAL* nu *ANŠE.KU[R.RA ŠĀ GIŠ tu-u-ri-ya-an-te-eš]* (4) *še-ra-aš-ša-an LÚ.MEŠ ŠĀ GIŠ a-r[a-an-ta-ri]*. См. этот текст [256, с. 129; 231, с. 136]. О двух колесницах говорится и в KBo XV, 15, Vs(?), 9–10. Одна из них принадлежала царице (в отсутствующей части фрагмента, видимо, упоминалась колесница царя); ср. [231, с. 136].

в виду нижеследующие строки (см. [247, с. 10]): «[Сын дворца] царя, сын дворца царицы идут и берут ткани для [кол]ен и табуретку для ног царя и царицы. Ткани для [коле]н они кладут на [(сосуд(?)) с л]уком, а табурет[ку] [став]ят на [зем]лю. (Затем) сыновья дворца [уходят] и занимают свои ме[ст]а».

Поскольку аналогичное действие с тканями, подносимыми царю и царице, неоднократно упоминается и в новохеттских ритуалах и во всех этих случаях фигурируют по два сына дворца, постольку вполне вероятно, что эти сыновья дворца, как и в древнехеттском ритуале Грозы, соотносились один — с царём, а другой — с царицей.

В других хеттских, преимущественно ритуальных, текстах встречается ещё ряд свидетельств, указывающих на то, что с оппозицией царь—царица могли быть связаны не только сыновья дворца, но и некоторые другие должностные лица. Так, в одном хеттском ритуальном тексте (АВоТ 14; СТН 568) упомянут главный над стольниками царя<sup>175</sup>: «Когда царь проводит праздник килам и главный над стольниками царя готовит праздник храма бога Зерна». В этом же ритуале упомянуты и стольники царицы<sup>176</sup>: «На второй же день праздника стольники царицы в храме бога Зерна проводят праздник бога Зерна...» Здесь же встречается и главный над какими-то людьми царицы<sup>177</sup>: «(Праздник?), который (проводят) в доме печати царицы, входящем в хозяйство царицы, и его проводит главный над людьми [...] царицы».

Несомненный интерес представляет и упоминание в ритуале людей напитка валхи царицы. Особенно примеча-

<sup>175</sup> АВоТ 14, III, (8) dUTU-ŠI-za kuwapi ezenKILAM (9) iyazi GAL LÚ.MEŠ gišBANŠUR-ya (10) ŠA LUGAL kuin EZEN É.dHalkiyaš (11) eššuwān tiyanzi.

<sup>176</sup> Там же, III, (20) I-NA UD.2.KAM-ma LÚ.MEŠ gišBANSUR ŠA SAL.LUGAL (21) I-NA É dNISABA A-NA dNISABA (22) EZEN-an iyanzi...

<sup>177</sup> Там же, IV, (23) SAL.LUGAL éšiyannaš kuiš (24) ŠA É SAL.LUGAL na-an GAL lu.meš[...] (25) SAL.LUGAL essai...

тельным в этом тексте может быть то, что праздник этих людей проводили люди дворца абубити левой стороны<sup>178</sup>. Между тем в другом месте описания того же ритуала, в котором речь идёт о царе, говорится о ежемесячных праздниках, которые совершали люди абубити правой стороны<sup>179</sup>.

В описаниях других хеттских ритуалов упомянуты люди дворца царя и люди дворца царицы<sup>180</sup>, надсмотрщик над десятью (людьми) царицы, человек внутреннего помещения царицы, а также дом (хозяйство?) людей внутреннего помещения царицы<sup>181</sup>».

Из-за фрагментарности строк текста, в котором встречается «дом жреца (жрецов) царя»<sup>182</sup>, несколько рискованно было бы утверждать, что кроме придворных были и жрецы царя, и жрецы царицы. Но в принципе не исключено и подобное разделение жрецов.

Все эти, хотя и не столь многочисленные, данные указывают на то, что с царём соотносились придворные царя, а с царицей — придворные царицы. Эта оппозиция, в свою очередь, связана с существованием двух дворцов (владений) и т.п. На существование таковых указывают довольно частые упоминания дворца царя<sup>183</sup> и дворца царицы (КВо VII, 42, IV, 11; КВо

<sup>178</sup> Там же, IV, (17) *ŠA lu.mešwalhiyaš kuiš* (18) SAL.LUGAL *éši-yannaš* (19) *na-an lu.mešÉ.GAL A-BU-BI-TI GÜB-laš eššanzi*.

<sup>179</sup> Там же, V, 2 и далее, а так же: (7)-у]a EZEN.ḪI.A *zenandaš* (8) [*lu.meš*]É.GAL *A-BU-BI-TI ZAG-naš* (9) [...]x-edaš-ma-kán *A-NA EZEN.ḪI.A GAL.ḪI.A* (10) 11 (?) EZEN.MEŠ ITU *ašnumanzi*.

<sup>180</sup> КВо XIII, 241, Rs., 13 — *lu.mešÉ.GAL dUTU-ŠI*; Rs., 16 — *lu.mešÉ.GAL SAL.LUGAL* (см. [116, с. 213]).

<sup>181</sup> *lúUGULA.10 SAL.LUGAL* «надсмотрщик над десятью (людьми) царицы» (KUB XIII, 35, I, 9, 35; см. [148, с. 53]); *lúŠĀ.TAM SAL.LUGAL* (KUB XXX, 53, I, 13; см. [252, с. 225]); *É lú.mešŠĀ.TAM SAL.LUGAL* (КВо X, 23, II, 29; KUB XXXII, 108, Rs.4; АВоТ 1, I, 2, 8; см. [116, с. 213, примеч. 24]).

<sup>182</sup> КВо XV, 39, Vs., 4...] *É lúSANGA LUGAL*.

<sup>183</sup> Ср. *É.GAL dUTU-ŠI* (KUB XXVIII, 12, III, 5; ср. II, 18; НТ 2, I, 2). Подробный перечень текстов, в которых упоминается дворец царя и дворец царицы, приведён в работе А.Арки [116].

XV, 37, III, 34, 66; KUB VI, 45, III, 4 и др.). Оба эти дворца находились в хеттской столице, так как в ритуале антахшум, например, говорится о том, что царица проводила «большое собрание» в своём дворце в Хаттусе (ср. выше, гл. I, § 1).

Наряду с дворцом упоминаются дом печати царицы (АВоТ, 14, IV, 18; KUB XXV, 27, III, 6), а также дом утвари царицы, встречающийся в одном культовом тексте с типично древнехеттским дуктом<sup>184</sup>.

Не исключено, что дворец царя и дворец царицы в Хаттусе представляли собой две части единого дворцового комплекса. Косвенные указания на этот счёт содержатся в самом названии дворца у хеттов — халентува, которое встречается в хеттских текстах с показателями граммом, присущими либо хеттским именам двойственного числа (представляющего собой пережиток), либо хеттскому множественному числу (ср. [190, с. 308]).

С противопоставлением царя и царицы (дворца, придворных царя и другого дворца и придворных царицы), по-видимому, связано и противопоставление хеттских придворных по признаку правый—левый. Эта связь может быть аргументирована тем обстоятельством, что в структуре хеттских ритуалов царь обычно соотносился с признаком «правый», а царица — с признаком «левый».

Один из наиболее ранних известных нам текстов, в котором встречаются придворные с признаками правый—левый, является среднехеттский дарственный документ царя Арнуванды, царицы Асмуникал и принца Тудхалии. В нём упоминаются главный над возничими правой стороны, главный над возничими левой стороны, главный над пастухами правой стороны, главный над пастухами левой стороны<sup>185</sup>.

<sup>184</sup> É Ú-NU-UT SAL.LUGAL (KBo XX, 7, Rs?, 5; ср. [116, с. 214, примеч. 29]).

<sup>185</sup> KBo V, 7, Rs., 52–53 — GAL lúiš ZAG-az, GAL lúiš GÙB-la[z, GAL lú.mešŠIPAD ZAG-az, GAL lú.mešŠIPAD GÙB-laz [166, с. 2; 285, с. 354]; ср. lú.mešŠIPAD.UDU GÙB-laš — IBoT III, 71, I?, 7 [116, с. 225].

В более поздних текстах (КВо I, 6; КВо IV, 10; KUB XXVI, 43 и дубликаты), датируемых временем правлений хеттских царей Муваталли, Хаттусили и Тудхалии, перечисляются главные над тяжеловооружёнными (воинами) правой и левой стороны<sup>186</sup>, главный (над) табунщиками левой стороны. Табунщики правой и левой сторон встречаются и в другом хеттском тексте<sup>187</sup>.

Связь должностных лиц с признаками правый—левый обнаруживается и в их построении в ритуалах. В частности, согласно предписаниям для мешеди, придворные выстраивались, вокруг царя следующим образом<sup>188</sup>: «[Двое тяжеловооружённых копьеносцев становятся] по отношению к царю справа. [Ко]пья. они не держат. И с ними с[права становится?] человек золотого копья, и он держит [ко]пье, покрытое золотом, а сын дворца — копьеносец [становится слева]».

В этом же предписании с признаками правый—левый соотносились также мешеди и сыновья дворца. Так, у какого-то предмета под названием *саркант* (см. ИВоТ I, 36, III, 31–32) мешеди и сыновья дворца выстраивались друг против друга (ср. [208, с. 173]). Перед мешеди стояли главный мешеди и за ним главный возничий и надсмотрщик над десятью (мешеди), а напротив них — главный над сыновьями дворца и позади него — остальные сыновья дворца (ИВоТ I, 36, III, 6–7; 12–13). Судя по нижеследующему описанию, мешеди и сыновья дворца выстраивались справа и слева от сарканта (и, вероятно, царя, который, возможно, стоял у этого предмета): «Когда же сын дворца несёт известие

<sup>186</sup> GAL UKU.UŠ (lú.mešUKU.UŠ)ZAG-naš GÜB-laš; см. перечень текстов и их датировку [166, с. 2–3].

<sup>187</sup> lú.mešNA.KAD ZAG-aš GÜB-laš (КВо XIV, 142, I, 64; II, 2; см. [116, с. 224]); ср. GAL NA.KAD GÜB-laš (KUB XXVI, 43; см. [166, с. 37]).

<sup>188</sup> ИВоТ I, 36, II, (9) 2 lú.mešŠUKUR.DUGUD-ma-kán LUGAL-i me-na-aḫ-ḫa-an-da ZAG-az a-ra-[an-ta] (10) [gišŠ]UKUR.ḪIA Ú-UL ḫar-kán-zi nu-uš-ma-aš lúŠUKUR.GUŠKIN Z[AG-az ar-ta(?)] (11 ) [gišŠUK]UR GUŠKIN GAR.RA-ya ḫar-zi ŠA gišŠUKUR-ma DUMU É.GAL [GÜB-la-az ar-ta(?)]. К реконструкции строк см. [208, с. 182 и сл.].

(букв. „слово“), то он идёт слева, со (стороны) сыновей дворца...»<sup>189</sup>; «...И (когда) мешеди идёт (с известием), то он идёт справа, со (стороны) мешеди...»<sup>190</sup>.

На основании этих контекстов можно предположить соотнесение сыновей дворца с признаком «левый», а мешеди — с признаком «правый».

По признаку правый—левый могли различаться должностные лица, приуроченные, например, к правой стороне. Так, мешеди, который соотносился в ритуале с тронном, приурочен к левой стороне (повозки, в которой восседал царь)<sup>191</sup>: «Мешеди же, который держит трон, идёт вме[сте] с сыном дворца — копыеносцем у лево[го] колеса повозки. Когда же голо[вы] (мулов?) появятся из ворот каска[тепы], то он [ид]ёт за деревянным *уидулиа*<sup>192</sup>.

С правой стороной соотносился мешеди, который приносил саркант<sup>193</sup>. Этот мешеди следовал вокруг сарканта следующим образом<sup>194</sup>. «И этот мешеди идёт вслед за саркантом и обходит саркант с правой стороны».

<sup>189</sup> IBoT I, 36, III, (23) ma-a-an DUMU É.GAL-ma EGIR-an-da me-mi-an ú-da-i na-aš GÜB-la-az-pát (24) IŠ-TU DUMU.MEŠ É.GAL EGIR-an-da ú-iz-zi...

<sup>190</sup> Там же, III, (27) lúME-ŠE-DU-ya ku-iš EGIR-an-da pa-iz-zi na-aš ZAG-az IŠ-TU lúME-ŠE-DI (28) EGIR-an-da pa-iz-zi...

<sup>191</sup> Там же, II, (26) lúME-ŠE-DI-ma ku-iš gišGU.ZA ḥar-zi na-aš gišḫu-lu-ga-an-ni gišDUBBIN? G[ÜB?-I]i? (27) ŠA gišŠUKUR DUMU É.GA[L ták-š]a-an i-ya-an-na-i ma-a-aḥ-ḥa-an-ma-aš SAG.D[U] (28) éka-a-aš-ka-aš-ṭ[e-pa-a]z a-ti na-aš gišú-i-du-ú-li-ya EGIR-an[ti-y]a-zi. Реконструкции см. [208, с. 184]. О том, что мешеди, который соотносился с тронном, шествовал у левого колеса повозки, свидетельствуют и строки 10–12 (IBoT I, 36, IV).

<sup>192</sup> *Уидулиа*, по-видимому, название какой-то части задней стороны кузова повозки.

<sup>193</sup> Об этом мешеди в IBoT I, 36, I, 61–63 говорится, что он является тем, кого «надсмотрщик над послами»(?) (UGULA DUMU.MEŠ KIN-za?) за пределы дворца посылает (para uišk-). Из тех же строк выясняется, что мешеди, который приносил *саркант*, наряду с «господами» (*BE-LU-TIM*) и «надсмотрщиками над тысячей» имел право проходить через большие ворота (см. [208, с. 180 и сл.]).

<sup>194</sup> IBoT I, 36, III, (21)apaš-a-kán šarkantin EGIR-an arḥa paizzi (22) na-aš-šar-kantin arahza ZAG-az iyannai.

К правой же стороне колесницы приурочен и мешеди карсува<sup>195</sup>: «И мешеди карсува кланяется правому колесу колесницы, кучер же кланяется левому колесу колесницы».

Хеттские придворные, в частности мешеди и сыновья дворца, соотнесены в ритуале и с некоторыми другими двоичными признаками.

Так, в ритуалах часто встречается противопоставление верх—низ (хет. *sara-/katta-*), связанное со структурой хеттского города. Связь этих признаков со структурой города прослеживается в описаниях огромного числа ритуалов, датируемых как древнехеттским периодом, так и временем новохеттского царства (ср. древнехеттский ритуал Грозы [247, с. 14]; ср. описания праздника антахшум, в которых говорится, что царь зимовал в верхней части города (см. [181, с. 81]); возвращаясь в Хаттусу, царь ехал «вверх» на повозке (или, реже, на колеснице); ср. KBo XI, 73, Vs., 21–25; KUB XX, 47, Vs. (?), 8–12).

О верхней части города говорится в текстах не только в связи с Хаттусой, но и с другими хеттскими городами. В частности, в текстах речь идёт о верхней части Катапы, Тахурпы (см. описания антахшума: [181, с. 80]), Питаммы (KUB XX, 80, III (?), 12–13). Применительно к этим городам, а также по отношению к Анкуве, Хаттусе, Хиссасхапе «верх» — та часть города, в которой был расположен дворец (ср. [137, с. 270, примеч. 3; 179, с. 353; 190, с. 311]; ср. KBo V, 3+III, 61; [246, с. 66]).

Кроме дворца вверху находились «дом царя»<sup>196</sup>, «дом царицы», храм (см. KUB X, 99, VI, 5; KUB XIII, 4, I, 6; III,

<sup>195</sup> Там же, IV, (23a) [ka]r-šu-wa-ša ku-iš lúME-ŠE-DI na-aš ŠA gišGIGIR ZAG-aš gišDUBBIN me-na-aḥ-ḥa-an-da UŠ-GI-EN lúQAR-TAP-PU-ma GÜB-la-aš gišDUBBIN me-na-aḥ[-ḥa-an-da] UŠ-GI-EN.

<sup>196</sup> Ср. KUB IX, 2, IV, (5) [...]UD.KAM-ti I-NA É LUGAL šara (6) [x x x-]zi nu-za ḥumanza warapzi (7) na-aš I-NA É.GAL-LIM šara QATAM-MA paizzi. В статье А.Арки [116, с. 212] предложена реконструкция глагола в стк. 6 [uw]a[nz]i «они приходят». На основании этого контекста автор также предположил, что «дом царя» и «дворец» употреблены как синонимы.

5; ср. [137, с. 270, примеч. 3]), внутреннее сакральное помещение (которое, возможно, являлось частью дворца)<sup>197</sup> и некоторые другие сооружения.

Согласно некоторым данным хеттских текстов, именно к верхней части города, в частности столицы Хаттусы, приурочена значительная часть известных хеттских государственных праздников. Так, в предписании для служителей храма вслед за перечнем восемнадцати праздников (KUB XIII, 4, I, 39–44) подчёркивается (KUB XIII, 4, I, 45): «или какой-либо ещё праздник, который (проводится) вверху Хаттусы». К верхней части города, а именно ко дворцу, приурочены и придворные (в частности, те из них, которые носили титулы хаттского происхождения): «...(И) привратник через большие ворота направляется вниз и по-носитски так говорит: „Известие, известие“. И те (придворные), которые вверху во дворце спят, выходят (из больших ворот), (и) привратник хаттскими титулами (букв. „именами“) их называет» (KBo V, 11, I, 2–7; далее следует перечень титулов этих придворных).

Следовательно, во всех тех случаях, когда в тексте речь идёт о хеттском городе, будь то Хаттуса или какой-нибудь другой крупный населённый пункт городского типа, «верх», «вверху» употребляется в качестве обозначения верхней части города (на территории столицы Хаттусы «верх» — современное Бююккале). Соответственно «низом» в этих же текстах именуется остальная часть города, располагавшаяся ниже дворца. Связь низа с этой частью города видна уже из вышеприведённого текста, в котором говорится, что привратник через большие ворота (т.е. ворота дворца) идёт вниз. Та же связь прослеживается в сообщении хеттского царя Мурсили II о том, что он в результате тяжбы с Тавананной изгнал её вниз из дворца (KUB XIV, 4, III, 15). Не исключено, однако, что здесь признак «низ» употреблён в более широком смысле, а именно как обозначение любой другой части страны, за исключением дворца Хаттусы.

---

<sup>197</sup> Ср. KUB XX, 19, III, (13) [LUGAL-uš-kán I-NA É.]ŠÀ šara paizzi «[Царь] идёт вверх [во внутреннее (сакральное) поме]щение».

Противопоставление верха и низа хорошо засвидетельствовано в инструкции (договоре) для мешеди (ИВоТ I, 36). Здесь среди множества контекстов, в которых говорится о «верхе» и «ниже»<sup>198</sup>, наиболее примечательными являются нижеследующие. Если мешеди, стоявший в дворцовом карауле, направлялся вниз через ворота, то он обязан был оставить у привратника своё оружие — копьё. Если же мешеди вопреки этому правилу попытался бы унести с собой копьё и был бы схвачен привратником, то последний в наказание должен был снять с него обувь (см. ИВоТ I, 36, I, 50–54). Это «разувание» считалось наказанием, так как обувь и всё облачение в целом являлось знаком социального статуса должностного лица (ср. гл. II, § 1). Если мешеди удавалось незаметно для привратника выскользнуть из дворца с копьём, то в этом случае проступок привратника рассматривался во дворце (ИВоТ I, 36, I, 54–58). Поэтому привратник «со страхом следит за копьями» (там же, I, 58).

Кроме того, мешеди предписывалось отправлять естественную надобность не вверху, а внизу<sup>199</sup>. В случае же, если это дело происходило на территории дворца, то он, вероятно, должен был подвергнуться наказанию<sup>200</sup>.

<sup>198</sup> См. *šara* — ИВоТ I, 36, I, 22, 28, 49, 57; IV, 15; *katta* — там же, I, 36, 50, 52, 53, 55, 61, 63; II, 19; ср. сопоставление хет. *katta* с др.-греч. *κατά*, слав. *kotiti* «родить» [94, с. 286–297].

<sup>199</sup> ИВоТ I, 36, I, (36) *nu-šši tezzi dugkaltiya-wa kattan paimi...* «И ему он говорит: „Вниз, к котлу (=отхожему месту), мол, я пойду...“».

<sup>200</sup> Там же, I, (45) ...*lúME-ŠE-D[I-m]a kuiš šeḫuna paizzi* (46) *dUTU-ŠI-šan-za kappuizzi nu-ššan še[h]unašša uttar I-NA É.GAL-LIM ari* (47) *ZI-itma-aš-kán para Ú-UL paizzi...* Согласно этим строкам предписания, «дело *šeḫur*» (*šeḫur* «моча») мешеди совершали во дворце. Однако в предшествующих строках этого текста (см. примеч. 199) говорится о том, что мешеди идёт к отхожему месту «вниз». Поэтому мы считаем возможным предположить, что в стк. 46 (ИВоТ I, 36, I) отсутствует ирреальное слово *mān* «если»: «...(Тот) мешеди [же], кто по нужде идёт, (за ним) Солнце (=царь) следит. И (если) справит нуж[ду] во дворце, то он (мешеди) по своей воле за (пределы дворца) не уйдёт». Предложенная трактовка стк. 45–47, видимо, может быть сопоставлена с предписанием, касающимся царя и отхожего места (ср. гл. III, § 1).

«Верх» и «низ» в предписаниях для мешеди и других вышеупомянутых текстах, вероятно, связаны с признаками *внутренний—внешний* и в конечном счёте восходят к основному противопоставлению в ритуале — *сакральный—мирской*. Совершенно отчётливая связь признаков верх—низ с противопоставлением сакральный—мирской устанавливается по данным хеттского ритуала хаттского происхождения, посвящённого обновлению ритуальных символов (Во 2393 + ВО 5138, I; см. [258]). В нём говорится, что на девятый год служители обновляли два руна — символы божества Цитхария и богини — защитницы города Хатенцувы, а именно снимали два старых руна, а на их место вешали два новых [258, с. 352–354]. Затем после совершения некоторых обрядов старое руно божества Цитхарии отправляли в город Тухуппию, а руно богини города Хатенцувы — в город Дурмитту. Оба символа выносили из Хаттусы вниз через разные ворота: руно Цитхарии — через большие ворота, а другое руно — через большие ворота *асуса* (ср. об асуса [258, с. 357]). И как только эти символы выносили вниз из Хаттусы, то производили мену их названий: символ божества Цитхарии переименовывали в руно богини-защитницы, а символ божества Хатенцувы — в руно богини — защитницы города Цапатискувы (см. [258, с. 352–355]).

Наиболее существенным в описании этого праздника является то, что мена названий символа, находившегося вверху в храме, происходила тогда, когда он попадал за пределы верха, т.е. вниз.

Близкую аналогию к этой мене названий можно видеть в тех хаттско-хеттских текстах, в которых говорится, что одно и то же божество на языке богов называлось одним именем, а на языке людей — другим, отличным от него (см. [235]; ср. [303, с. 7–8]). То, что используют боги, табуировано для людей, и соответственно имя божественного символа, употреблявшееся в верхней части города, табуировано для людей нижней части города.

Поскольку смена названий символов в ритуале приурочена к прохождению ворот (ср. также то, что мешеди, сле-

дуя из дворца «вниз», должен был сдать копьё у ворот при-  
вратнику; ср. с тем, как в ритуале при прохождении ворот  
царём служители аланцу приветствовали его возгласом  
«аха!» и т.п.), ворота могут рассматриваться как проход че-  
рез *границу* между сакральным и мирским<sup>201</sup>.

К значению ворот в ритуале как прохода через границу  
сакрального и мирского может восходить и роль ворот (как  
царских, так и ворот других членов коллектива) в повсе-  
дневном быту хеттов. Так, согласно хеттским законам (см.  
[153, с. 40, 82]) и другим древнехеттским текстам (2 ВоТУ  
10β), ворота являлись местом царского суда. У ворот дома  
жреца высаживали вечнозелёное дерево еуа. В этом случае  
дерево служило как знаком жреческого сана определённого  
лица, так и одновременно знаком освобождения его от го-  
сударственных повинностей (см. [42, с. 41 и сл.; 53, с. 87 и  
сл.])<sup>202</sup>. Согласно древнехеттским текстам, если придвор-  
ный нарушал «слово царя», то его могли подвергнуть  
смертной казни и затем повесить на принадлежавших ему  
воротах (2 ВоТУ 10β, 19–21; см. [211, с. 60]; ср. [246, с. 52];  
ср. также гл. I, § 2 о воротах как месте рынка (обмена)).

Особый интерес представляет тот факт, что у ворот, на  
границе сакральной и мирской территории, происходила  
смена придворных, сопровождавших царскую повозку<sup>203</sup>.

---

<sup>201</sup> Ср. роль входа (дверей) как пути преодоления границы своей  
и чужой территории в описании структуры пространства в восточно-  
славянской свадьбе [13, с. 94 и сл.].

<sup>202</sup> Данные хеттской традиции, касающиеся вечнозелёного дерева  
еуа, как символа жреческих обязанностей, сопоставлены (см. [53,  
с. 87 и сл.]) с арауканскими обычаями, по которым «некогда дерево  
gewe было знаком подразделения племени, воздвигавшимся наподо-  
бие флага; позднее же дерево gewe устанавливали лишь у дома ша-  
манки; ср. обряды Бенина, где перед домом сажали дерево *икхими* —  
символ женского божества Отау». Ср. также обряд установления де-  
рева для человека, который готовился стать шаманом, у нивхов Са-  
халина и Амура [72, с. 441, 446].

<sup>203</sup> Согласно предписанию для мешеди, большими (царскими)  
воротами не имели права пользоваться подавляющее большинство  
должностных лиц, например мешеди и сыновья дворца. Они прохо-

Так, когда царь на территории дворца усаживался в повозку, ему прислуживал главный над сыновьями дворца<sup>204</sup>: «Главный над сыновьями дворца же (под)держивает руку (царя, и) царь садится в пово[зку]. Тяжеловооружённые копыеносцы же кланяются, затем они выб[ег]ают (вперёд) и бегут перед (повозкой царя)...»

Затем, когда царь подъезжал к воротам каскастепы, главный над сыновьями дворца вверял царя главному мешеди<sup>205</sup>: «...Когда [же] повозка выезжает (за ворота), главный над сыновьями дворца кланяется всл[ед... (повозке)] и передаёт царя главному мешеди».

После возвращения царя в пределы территории дворца главный мешеди вверял царя главному над сыновьями дворца<sup>206</sup>: «Когда же царь сходит с повозки, то, если (рядом) стоит главный мешеди, главный мешеди кланяется вслед (царю) и передаёт царя главному над сыновьями дворца...»; «...Если же колесница едет внутрь и затем, когда царь сход[ит] с колесницы, [главный меш]еди вместе с (другими) мешеди кланяются вслед царю».

дили на территорию дворца через специальные боковые ворота (хет. lušdani(ya)-; см. ИВоТ I, 36, I, 60–61). Лишь некоторые придворные, например мешеди с *сарканти*, надсмотрщик над послами (?), господа, надсмотрщики над тысячей, проходили во дворец через большие ворота (см. ИВоТ I, 36, I, 61–63; ср. в этой связи [208, с. 171, 178 и сл.].

<sup>204</sup> ИВоТ I, 36, II, (16) GAL DUMU.MEŠ É.GAL-ma-an QA-AZ-ZU ḥar-zi LUGAL-uš-ša-an gišḥu-lu-ga[-an-ni] (17) e-ša lú.mešŠUKUR.DUGUD-ma ḥi-in-kán-ta nam-ma-at pí-d[a]-an-z[i] (18) na-at pí-ra-an ḥu-ya-an-zi... Реконструкцию этих строк см. [208, с. 182 и сл.].

<sup>205</sup> Там же, II, (23) ...ma-a-aḥ-ḥa-an-m[a]x (24) gišḥu-lu-ga-an-ni-iš pa-ra-a i-ya-an-na-i GAL DUMU.MEŠ É.GAL-m[a EG]JIR[an??]x (25) ḥi-in-ga-ri nu LUGAL EGIR-pa A-NA GAL ME-ŠE-DI ḥi-ik-zi [208, с. 184].

<sup>206</sup> Там же, IV, (18) ma-a-aḥ-ḥa-an-ma-kán LUGAL-uš gišḥu-lu-ga-na-az kat-ta ti-i-e-iz-zi nu ma-a-an (19) GAL ME-ŠE-DI ar-ta nu GAL ME-ŠE-DI EGIR-an-ta UŠ-GI-EN nu LUGAL-un EGIR-pa (20) A-NA GAL DUMU.MEŠ É.GAL ḥi-ik-zi...; (23) ...ma-a-na-aš-ta gišGIGIR-za-ma ku-wa-pí an-da pa-iz-zi (24) na-aš-ta ma-a-aḥ-ḥa-an LUGAL-uš gišGIGIR-za kat-ta ti-ya[-zi] nu GAL ME-ŠE-]DI LUGAL-i EGIR-an-da IT-TI lú.mešME-ŠE-DI UŠ-GI-EN. Реконструкция стк. 24 [208, с. 200].

То, что в этих описаниях в пределах дворца с царём соотнесены главный над сыновьями дворца (и сыновья дворца), а вне дворца — главный мешеди (и остальные мешеди), вероятно, указывает на связь сыновей дворца с признаком «сакральный» («внутренний»), а мешеди — с признаком «мирской» («внешний»).

Связь функций этих придворных в ритуале с признаками мирской—сакральный не противоречит соотношению мешеди и сыновей дворца внутри других ритуалов с признаками правый—левый (ср. выше).

Распределение признаков по рядам и связи между ними (мешеди—правый—мирской—внешний; сыновья дворца—левый—сакральный—внутренний) могут быть подтверждены данными хеттских инвентарных текстов (см. [126; 207]. В этих текстах даётся описание статуй многочисленных божеств хеттского пантеона из разных частей государства. Центральной в этих текстах выступает статуя божества, служившая целям культа. С ней связаны различные предметы, которые в зависимости от назначения в культе приурочены к правой или левой руке статуи<sup>207</sup>. В правой руке божеств мы обычно встречаем различные виды оружия. Такие, как топор, палица, копья из разных металлов, неизвестный предмет *ду-пау* (с глоссовым клином), серебряный меч. В левой же руке божеств — предметы, которые, вероятно, являлись ритуальными символами (и в том числе человеческая голова из серебра — в левой руке хаттского бога Сулинкатти)<sup>208</sup>. В свете

---

<sup>207</sup> Из инвентарных текстов также видно, что божества или животные, упоминаемые в связи с главным богом, делились на тех, что стояли справа, и тех, что слева. Так, у крыльев сфинкса, который служил подставкой богине-защитнице, а в другом случае — «богу Грозы призыва», стояли божества Нинатта и Кулитта: один из них — справа, другой — слева (см. [126, с. 4, 6]). Перед богиней же города Лапана — Иаиа справа и слева лежали две горные овцы из дерева, покрытые свинцом. Здесь же упомянуты орёл, покрытый свинцом, два металлических жезла, два сосуда из бронзы (см. [126, с. 14]).

<sup>208</sup> См. [126, с. 4, 6, 8, 14, 18, 22, 61, 63–64]; ср. о данных этих текстов [9, с. 264–266]. Ср. также серебряный сосуд в правой руке хаттской богини Хатепуны и ещё одной богини, имя которой не сохранилось, и бога Исхасхурия и простой сосуд в руках бога Иаиа (см.

этих данных инвентарных текстов можно предположить, что правый связан с признаком «военный», а левый — с признаком «сакральный», что согласуется с соотнесением мешеди и сыновей дворца с признаками правый—левый, с одной стороны, и с признаками мирской—сакральный — с другой (ср. также связь мешеди с копьями в ритуале и то, что они исполняли функцию царской гвардии, телохранителей; ср. [111, с. 5; 208, с. 167–168]).

Данные хеттских ритуалов, показывающие связь царя, царицы и «помощников» с двоичными признаками и символами, могут быть суммированы в нижеследующей таблице.

Т а б л и ц а 1

1. Правый	— левый
2. Благоприятный	— неблагоприятный
3. Мужской	— женский
4. Царь	— царица
5. Совершать жертвоприношение	— не совершать жертвоприношение
6. Стоять	— сидеть
7. Бог Грозы (бог Грозы пихассасси, Тешуб)	— богиня Солнца города Аринны (богиня Хепат)
8. Боги мужского пола	— боги женского пола
9. Боги царя	— боги царицы
10. Бог Неба, все боги Неба (Небо)	— богиня Земли, все боги Земли (Земля)
11. Святилище бога Грозы	— святилище богини Солнца города Аринны
12. Помещение даханга	— внутреннее помещение кровати
13. Помещение для трона	— внутреннее сакральное помещение
14. Помещение катапуцна	— халентува
15. Город Хаттуса (столица)	— город Аринна (ритуальный центр)
16. Город Ципланда	— город Катапа

[126, с. 9, 13, 15]). С левой рукой согласно погребальному ритуалу (см. Во 3826, III, (10)...) GÜB-la-za ŠU-za giškal-mu-uš; [256, с. 112]) связан кривой авгурский посох (калмус).

17.	«Трон царствования»	— «трон царицынствования»
18.	Трон	— подставка для ног
19.	Трон $gl\check{s}GU.ZA$	— стул ( $gl\check{s}hapsalli-$ )
20.	Очаги (-алтари) (Тешуба)	— очаги (-алтари) (Хепат)
21.	Утварь царя	— утварь царицы
22.	Большой язык из железа	— большой язык из [...]
23.	Один сосуд и одно божество — «Дух лба»	— другой сосуд и другое божество — «Дух лба»
24.	«Небо» из железа	— «небо» из меди
25.	Один цувалувал	— другой цувалувал
26.	Одна грудa дерева (?)	— другая грудa дерева (?)
27.	Одна птица партуни	— другая птица партуни
28.	Серп	— жёрнов
29.	Стол царя	— стол царицы
30.	Колесница царя	— колесница царицы
31.	Дворец царя	— дворец царицы, дом утвари царицы, дом печати царицы
32.	Люди дворца царя	— люди дворца царицы
33.	Сын дворца царя	— сын дворца царицы
34.	Стольники царя	— стольники царицы
	(Главный над стольниками царя)	— (человек (люди) внутреннего помещения царицы, люди напитка валхи царицы, надсмотрщик над десятью (людьми) царицы)
35.	Люди дворца абубити правой стороны	— люди дворца абубити левой стороны
36.	Главный над возничими правой стороны	— главный над возничими левой стороны
37.	Главный над пастухами правой стороны	— главный над пастухами левой стороны
38.	Главный над тяжелооружёнными воинами правой стороны	— главный над тяжелооружёнными воинами левой стороны
39.	Табунщики правой стороны	— табунщики левой стороны (главный над табунщиками левой стороны)
40.	Тяжелооружённые копьеносцы, человек золотого копья	— «сын дворца — копьеносец», кучер
41.	Мешеди	— сыновья дворца
42.	Мирская-военная (правая, внешняя) функция	— сакральная (левая, внутренняя) функция

В другой таблице представлено деление функций внутри одного из двоичных признаков.

Т а б л и ц а 2

*Мирская-военная (правая, внешняя) функция*

<i>Правый</i>	<i>Левый</i>
Мешеди с саркант	Мешеди с тронном
Мешеди карсува	

Сопоставление царя с мирской-военной (правой, внешней) функцией и царицы — с сакральной (левой, внутренней) функцией, вероятно, объясняется гипотезой, по которой в хеттском обществе в качестве архаизма сохраняется противопоставление царя и царицы-тавананны в функции элементов дуальной системы власти [48, с. 115; 65, с. 290, 292]. Противопоставление царя и тавананны как пережитка дуальной системы власти усматривается, в частности, в «конфликтах», которые имели место в период Древнего царства между Хаттусили I и Тавананной и в Новохеттском царстве — между Мурсили II и Тавананной.

С данными хеттских текстов, видимо, могут быть сопоставлены сведения «каппадокийских табличек» (клинописных текстов, относящихся к XIX в. до н.э., т.е. ко времени до образования Древнехеттского государства) о том, что высокий статус как царя, так и царицы — явление, характерное для ряда малоазийских городов-государств<sup>209</sup>. Так, царица города Канеша, совместно с царём, решала некоторые внутригосударственные вопросы (см. [23, с. 88];

<sup>209</sup> Наиболее крупными городами-государствами Малой Азии были Канеш (Канес), Бурушхатум (поздняя Пурусханда), Кушар/Кушара (Куссара хеттских документов), Анкува, Хаттуш (поздняя Хаттуса) и некоторые другие (см. [23, с. 81, примеч. 3]). Эти царства могли иметь сходную структуру государственного аппарата и одинаковый уровень общественного развития [23, с. 83].

ср. [107, с. 195]). Согласно другому документу (см. [23, с. 88]), правительница города, располагавшегося на месте современного Алишара (по-видимому, Анкувы), совместно с «главой лестницы» участвовала, в суде над арестованными дворца<sup>210</sup>. Царицы могли осуществлять многие важные мероприятия и единолично (см. [156, с. 73, 206, примеч. 1]). Касаясь данных «каппадокийских табличек» о статусе и функциях цариц, П.Гарелли допускает возможность того, что эти царицы были титулованными правительницами городов-государств [156, с. 214].

Хеттская пара царь и царица-тавананна, по-видимому, может быть сопоставлена с царём-жрецом и его светским двойником — башоруном у йоруба и с типологически сходной парой микадо—сёгун (см. [48, с. 282, примеч. 35]; ср. [198, с. 161, 162; 71, с. 148, примеч. 30]).

Но поскольку носителями власти (ср. царь-жрец и башорун, микадо и сёгун) в традициях многих народов являлись мужчины, более убедительным кажется сопоставление пары царь и царица-тавананна с дуалистически противопоставленными друг другу царём и царицей-матерью *ийоба* у тех же йоруба (*iyoba*—*iyе* «мать» и *оба* «царь, правитель» [135, с. 61]; ср. о *ийоба* [273, с. 83–84, 222]). Царица-мать *ийоба* занимает высокое положение в ряде организаций йоруба. В южных городах йоруба, где *ийоба* играет заметную роль, она является «главной женщиной» союза торговцев, существовавшего наряду с союзом торговцев, наименование которого образовано от её титула. В городе Ибадане *ийоба* — член городского совета. В случае болезни правителя (*бале*) она председательствует на народном собрании (см. [71, с. 103–104; ср. с. 116 о положении жены правителя *агболе*]).

---

<sup>210</sup> По мнению Г.Гиоргадзе, участие царицы в решении судебного вопроса вместе с «главой лестницы» (заместителем главного судьи — царя) объясняется отсутствием в это время правителя города [23, с. 107, примеч. 117]. Иначе рассматривает этот и некоторые другие факты П.Гарелли [156, с. 214].

Типологические параллели к паре царь и царица-таванна встречаются и у других народов Африки. Например, у руанда царь, так же как и у йоруба, делит свою власть с царицей-матерью. Если последняя умирала во время царствования правителя, то её место занимала другая женщина. Интересно, что правитель и царица-мать обозначаются общим термином *abami* «цари». Однако доминирующее положение занимал царь. Это проявляется в том, что после смерти царя царица-мать теряла свою власть [204, с. 82].

У африканского народа свази царь и царица-мать рассматриваются как близнецная пара. Он является *ingwenyama* «лев», а она *indlovukati* «слониха»: царь-лев, царица-слониха (ср. о льве, слоне и других животных — символах царской власти [198, с. 96 и др.; 273, с. 170–173 и др.]). Предполагают, что царица-мать сохраняла высокое положение, которое она занимала, вместе с царём, и после смерти своего супруга [118, с. 393–394].

Типологически сходные данные встречаются в государстве Лунда в положении правителя Мвато-Ямво и его соправительниц Лункокеши и Свана Мулопве. Известно, что Лукокеша, именовавшаяся «матерью царя», «имела свой двор и оказывала огромное влияние на все дела государства» [79, с. 203] (ср. о Лукокеше [100, с. 92]). Большой властью и влиянием пользовались соправительницы короля Буганды, одного из государств Межозерья, намасоле («мать» короля) и лубуга (сестра короля); в государстве Лоанго король делил власть с женщиной с титулом «мать короля» (маконда), которая избиралась королевским советом из числа пожилых женщин королевской крови. Маконда могла отстранить от власти неудобного ей короля. Последний не имел права предпринять что-либо без предварительного совета с макондой [79, с. 203 и сл.]<sup>211</sup>.

Перечисленные примеры (ср. также [87, с. 152–156]), видимо, могут быть сопоставлены с высоким положением

---

<sup>211</sup> Существование женщин-соправительниц предполагается и для ранней истории средневекового Конго [79, с. 204, 239].

кандаки, матери царя, в Мероэ. Как установлено, кандака могла быть регентшей при несовершеннолетии сына. После его вступления на престол она продолжала осуществлять важные политические и религиозные функции (см. [69, с. 346 и сл.]). В некоторых случаях кандака могла занимать престол самостоятельно [69, с. 348]<sup>212</sup>.

К сопоставлению хеттских придворных в ритуале с мирской-военной (правой, внешней) и сакральной (левой, внутренней) функциями также можно привести ряд типологических параллелей, засвидетельствованных в государствах йоруба, в Дагомее, на Цейлоне, в древней Греции, в древнем Тибете, у народов, населяющих острова Фиджи, Тонга, Самоа и др.

В частности, в царстве Кету (у йоруба) различаются два «министра»<sup>213</sup>: один, который сидит справа от царя, и другой — слева от него. Два герольда (человека жезла) при царе на Тонга соотносятся с правой и левой сторонами правителя и различаются по своим функциям [199, с. 117; ср. с. 64–67 и примеч. 2 о делении придворных на правых и левых в Индии, Бирме, Таиланде (Сиаме), Кампучии]. На Самоа семь герольдов ведали внутренними делами, а семь других чинов — военными (внешними) [199, с. 123]<sup>214</sup>.

Должностные лица, в титулатуре которых содержатся признаки правый—левый, могли соотноситься друг с другом как первый (по рангу)—второй (по рангу). Так, среди

---

<sup>212</sup> Следует отметить, что место кандаки в иерархии объясняется И.С.Кацнельсоном [69, с. 346, 349] её положением как матери «живого бога» — царя и пережитками матрилинейности.

<sup>213</sup> Esaba (или Asaba) «защитник» и Esiki (или Erisiki) [273, с. 57]. К правой стороне приурочены также «министры» Iga, Ijuno, к левой — Alalu-mon, которые играли важную роль в выборе и смещении царя [273, с. 58]; ср. также соотношение с правой стороной царя — царицы Ida, а с левой — фаворитки царя Ramu [273, с. 59].

<sup>214</sup> В древнем Тибете к правой стороне царя был приурочен главный шаман, а к левой — «министр» (дядя царя по материнской линии) (см. [300, с. 199–200]); ср. этот факт в связи с другими параллелями [65, с. 285 и сл.].

министров в Дагомее отсчёт уровней иерархии начинается с правого министра: первый правый министр — первый левый министр; второй правый министр — второй левый министр и т.д. (см. [273, с. 58]).

Эта связь дихотомии правых и левых министров с системой рангов представляет особый интерес, так как в некоторых клинописных текстах встречаются по два придворных с одинаковыми титулами, но, возможно, разного ранга. Так, в хеттском списке титулов хаттского происхождения перечисляются друг за другом два человека жезла и два «курьера» (КВо V, 11, I, 16–17; 18–19; см. [213, с. 72–73 и сл.]). В тексте из Рас Шамры (Угарит) в перечне дани, которую Нигмеда, царь Угарита, выплатил Суппилулиуме I, царю Хатти, царице, принцу (= наследнику) и другим высокопоставленным лицам дворца, названы два разного ранга *huburtanuri* (вероятно, возничие или конюшие, см. [166, с. 1, 4–5]). Титулы хубуртанури А.Гётце сравнивал с тем, что в Ассирии периода Саргонидов существовали маршалы двух рангов — «маршал» и «второй (маршал)» (ср. также «герольд дворца» и «второй герольд дворца»), различавшиеся в то же время, согласно А.Гётце, как маршалы правой и левой сторон (царя), и соотносил два титула хубуртанури с дихотомией обозначений хеттских придворных по признаку правый—левый [166, с. 4]<sup>215</sup>.

В связи с сопоставлением хеттских придворных с разными функциями в ритуале обращает на себя внимание и то, что с «министрами» правой и левой сторон в Дагомее соотнесены также признаки внешний—внутренний (ср. *миган*, правый, внешний—*мев*, левый, внутренний [273, с. 140, 141, 201]). Этот факт можно сравнить со «специализацией» двух «герольдов» на Фиджи, один из которых «говорит» только внутри «Большого дома» и имеет дело с приношениями, доставляемыми в него, другой — «гово-

<sup>215</sup> См. *turtanu* и *turtanu šanū*, *nāgir ēkalli* и *nāgir ēkalli šanū*, а также *abarakku* и *abarakku šanū*. Ср. *turtanu ša imitti* и *ša šumēli* «маршал правой стороны» и «маршал левой стороны».

рит» вовне «Большого дома» и является руководителем всех церемоний, происходивших на «Зелёной лужайке» (перед «Большим домом»; см. [199, с. 91]; ср. [65, с. 285]).

Различение признаков внешний—внутренний характерно и для обычаев царства Бенин. Одним из двоичных признаков является *ogé* (*город, улица, север, внешний*) и противоположный ему — *ogbé* (*место, где находится дворец и придворные, юг, внутренний*) (см. [273, с. 74]). С признаками внешний—внутренний соотносятся придворные, в титулатуре которых содержится один из различительных признаков.

*Внешний*: главнокомандующий; главный судья; тот, кто коронует царя; тот, кто представляет государство и магов и др.

*Внутренний*: начальник царской полиции; тот, кто назначает братьев царя правителями провинций; тот, кто занят жертвоприношениями; маг; ответственный за благосостояние дворца (он сопровождает царя во время жатвы и участвует в ритуале жатвы).

В некоторых традициях прослеживается также дихотомия внутри одного из двоичных признаков. Например, в структуре министров царя-жреца (алафина) в Ойо (царстве йоруба) из двенадцати министров шесть приурочены к правой стороне, а шесть других — к левой. Среди шести министров левой стороны известны придворные, обозначенные титулами «правая рука» (*Otun Onikoṣi*) и «левая рука» (*Osi Onikoṣi*; см. [273, с. 33]).

Связь должностных лиц с двоичными признаками и символами и, в частности, сопоставление хеттских придворных с разными функциями фиксируются преимущественно в ритуале. Этими функциями придворных — «помощников» царя и царицы в ритуале, вероятно, определялся их ранг в архаический период развития хеттского общества. Статус и функции придворных в хеттском государственном аппарате уже не могут быть объяснены сопоставлением их с архаичными «ритуальными» функциями, так как они переосмыслены, соотнесены с функциями государства (ср. [65, с. 288, 290 и др.]).

Так, например, известно, что главные мешеди часто назначались правителями некоторых областей Хеттского государства. На это указывают, в частности, печати, обнаруженные как в столице, так и вне её (см. [125, с. 240]). Титулов «главный мешеди» или «сын дворца» удостаивались царские сыновья (см. [293, с. 111]; ср. мнение Г.Боссерта [125, с. 239], согласно которому наиболее высоким титулам принцев являлся титул главного мешеди; ср. также гипотезу Ш.Бин-Нун о том, что титул главного мешеди являлся эквивалентом заимствованного из хаттского титула *tuhkanti-* (который носил сын царя) [120, с. 18 и сл.]), члены царского рода, а также лица, которые находились с царём в близких родственных отношениях. Так, в период древнехеттского царства главными мешеди были Киццува и Цуру, брат царя Аммуны (см. [120, с. 7–8 и сл.]); главным мешеди был Цида, брат Суппилиумы I (см. [178, с. 124], а главным над сыновьями дворца, по-видимому, брат хеттского царя — Ишпутахшу [111, с. 27]. Хеттский царь Хаттусили III, до того как он занял престол в Хаттусе, имел титул главного мешеди и являлся правителем города Хакмисы (ср. [301, с. 49 и сл. и примеч. 9]).

Из древнехеттского документа «Указ» Телепину нам известно имя придворного с титулом «кравчий» — Хантили. Этот кравчий, впоследствии узурпировавший трон, находился в близких родственных отношениях с членами царского рода (был женат на сестре Мурсили I). В этом же документе Телепину упоминаются также придворные с титулами «человек золотого оружия» (копья), «человек жезла» и «надсмотрщик над людьми жезла», принимавшие участие в дворцовых смутах.

За отсутствием данных мы не можем выяснить, какие конкретные функции осуществляли при дворе эти лица. Тем не менее тот факт, что, например, надсмотрщики над людьми жезла Цинваселли и Лелли названы в документе Телепину «великими», и то, что они принимали непосредственное участие в борьбе за царский престол, не оставляет

сомнений в том, что перед нами какие-то высокопоставленные придворные.

В «Указе» Телепину встречается и главный виночерпий. Это далеко не самое раннее упоминание такого придворного в хеттских текстах. Главный виночерпий встречается в «Дворцовой хронике». Известен главный виночерпий Хаттусили, современник древнехеттского царя Аммуны (см. [202, с. 40]). Главный виночерпий упомянут в среднехеттском «дарственном» документе на землю [285, с. 354]. Возможно, что это Халпацити, так как главный виночерпий с этим именем встречается в другом документе того же периода (КВо V, 7, Rs. 51; см. [202, с. 40]). Главным виночерпием в период Суппилулиумы I являлся Химмуили [160, с. 26; 125, с. 200; 178, с. 80, 90], при Мурсили II — Нуванца [161, с. 120, 122 и сл.], при Хаттусили III — Хаттуса-Инара (см. [202, с. 40]).

Как совершенно точно известно, Химмуили, Нуванца, а по всей видимости, и Хаттуса-Инара являлись предводителями («генералами») хеттского войска. Однако нам пока ещё неизвестно, в какой период истории Хеттского государства титул «главный виночерпий» стал употребляться в качестве обозначения военачальника. По мнению некоторых авторов, эта эволюция произошла уже в ранний период развития хеттского общества (см. [202, с. 40]).

Поскольку культура винограда в Малой Азии имеет древние местные корни, не исключено, что должностное лицо с титулом «главный виночерпий (виночерпии)» был известен ещё в период малоазиатских городов-государств, а при первых древнехеттских царях титулом «главный виночерпий» стал обозначаться придворный — военачальник<sup>216</sup>.

В исторических текстах встречаются другие придворные, титулы которых связаны с «кухней». Так, в древне-

---

<sup>216</sup> Быть может, не случайно упоминание главного виночерпия Хаттусили и войска в древнехеттской хронике (ВоТУ 30 (= XXVI, 71), 10–13; см. [288, с. 185 и сл.]).

хеттских текстах упомянут «чашник» Циди, а также хуррит Эваришатуни, являвшийся чашником правителя Хассувы — Хани (см. [24, с. 78 и примеч. 51]).

В древнехеттской же «Дворцовой хронике» мы встречаем человека по имени Испудасинара, носившего титул хупрала (образованный от названия ритуальной чаши или двуручного кувшина), который был посажен Аскалией («человеком города Хурмы»), правителем города Утахцумы (об этом параграфе «Дворцовой хроники» см. [25, с. 230–231 и сл.]).

В некоторых случаях, как нам кажется, между функциями должностного лица в государственном аппарате и функциями в ритуале прослеживается довольно отчётливая связь. Так, например, в хеттских ритуалах, как отмечено выше, человек жезла обычно шествовал впереди ритуальных процессий, «говорил» (передавал указание главы ритуала — царя) и т.п. Сходные функции характерны для герольда в древней Греции, у народов, населяющих острова Фиджи, Самоа, Тонга. Характерной функцией герольда, занимающего высокое положение при царе, является его право «говорить», т.е. обычно приносить известия правителю и объявлять всем решения последнего. Этот признак является общим как для племён мбау и сомосомо островов Фиджи, где «герольд» иногда именуется как «уста правителя» или «речь благородных» [199, с. 89, 90, 105], так и для древней Греции, где он находился под покровительством Гермеса и носил атрибуты этого бога [199, с. 137–138]. В качестве отличительного знака для «герольда» в этих традициях обычно фигурирует жезл (иногда вместе с веером, как на Самоа) (см. [199, с. 121, 138]).

С функцией человека жезла в хеттских ритуалах можно сопоставить то, что в хеттских исторических текстах мы встречаем человека по имени  $gi\check{s}PA.L\check{U}\check{z}i$  (Хаттусацити) (см. [178, с. 95 и сл.]), если только написание имени через логограмму  $gi\check{s}PA$  «жезл» имеет отношение и к функции этого придворного, которого Суппилулиума I направил в Египет,

а также посла — «человека жезла» Муллияру, направленного царём Арнувандой к Маддуватте (см. [160, с. 32]).

Хотя статус и функции должностных лиц в хеттском государственном аппарате уже не определялись архаичными «ритуальными» функциями, тем не менее придворные были обязаны принимать участие в ритуалах в качестве «помощников» царя и царицы.

Несомненный архаизм связи придворных с ритуалом подтверждает и их титулатура, в которой обычно сохраняется древняя функция должностных лиц (см. [50, с. 5]; ср. [111, с. 2; 120, с. 5]).

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Царские праздники — весьма характерны для хеттской религиозной системы. Исключительное место обрядности в этой системе при отсутствии разработанной системы идей, видимо, позволяет отнести хеттскую религию к религиям древности такого типа, в которых «идеология ещё „вплетена“ в ритуал и систему запретов». В сохранении и распространении этих религий «главную роль играет традиция соблюдения определённых действий, а не верность каким-либо системам идей» [75, с. 41].

Человек того времени воспринимал окружающий мир природы как тождественный человеку и коллективу. Совершение определённых ритуалов, обычно приуроченных к переломным периодам в жизни природы и человека (весне, осени и т.п.; рождению, вступлению в зрелый возраст, смерти), рассматривалось им как необходимый и действенный способ для достижения в конечном счёте основной цели любого ритуала — поддержания естественного порядка в природе, сохранения и продолжения во времени жизни человека и всего коллектива (ср. [198, с. 67; 88, с. 64; 64, с. 322]).

Достижению этих целей служили и проанализированные выше праздники. Наличие общих, стереотипных действий в праздниках, происходивших под руководством ца-

ря и царицы, позволяет предположить, что известные формы царских праздников восходят к одному стандартному царскому ритуалу.

Этот стандартный ритуал воспроизводился в определённые сезоны года и включал в себя следующие действия. Он начинался на рассвете до восхода солнца. В это время служители открывали дворец. «Открытие» дворца, обозначавшееся глаголом *hes-* «открывать», этимологически тождественным глаголу *has-* «рождать», представляло собой символическое действие — «открытие (рождение) нового дня». Из дворца выходил царь (= Солнце). Он следовал в специальное помещение и совершал там омовение. Царь, царица и их «помощники» облачались в ритуальное платье. Затем правитель и правительница направлялись во дворец или храм и совершали там основной обряд ритуала — «большое собрание» (*salli asessar*).

Этот обряд начинался с того, что царь часто вместе с царицей садился на ритуальный трон. Вокруг него занимали свои места другие участники обряда. Приняв определённую позу жертвователя (сидя или стоя), царь и царица кормили и поили богов, совершали причастие (приобщались к телу и крови господнему). Затем угощали всех участников собрания — «помощников» царя и царицы, жителей города, в котором происходил обряд, и «гостей» (чужаков), прибывших из других городов страны.

«Большое собрание», судя по специфике употребления в хеттской традиции термина *salli-* «большой» в значении «царский» (ср. «большой род» — «царский род», «большое место» — «царский трон» и т.п.), а также на основании обозначения участников этого обряда как *ranku-* «собрание» (связанного с *rankur* «род») восходит к родовому собранию или собранию членов царского рода.

Царский праздник мог включать в себя повествование мифа или драматизированные действия, воспроизводившие содержание мифа, например, в форме диалога царя и Трона. Игровой, драматизированный характер носят и «состязания», «соперничества», осуществлявшиеся на праздниках.

Царский ритуал, видимо, сочетался с «обменом» царя с подданными. Царю приводили в «дар» скот, а от имени царя угощали «гостей», раздавали им подарки.

Хеттские царские праздники в своей основе являются наследием значительно более древнего периода развития хеттского общества, чем то, которое засвидетельствовано по клинописным текстам багазкёйских архивов. В силу несомненного архаизма хеттских царских праздников и известной консервативности ритуалов, как и культура в целом, в них сохраняются некоторые черты социальной организации доклассового общества.

Они обнаруживаются в ритуалах, в частности в противопоставлении царя и царицы, в связи царя с мирской—военной (правой, внешней) функцией и царицы — с сакральной (левой, внутренней) функцией. Эти же признаки, видимо, проявляются в «конфликтах», имевших место в период древнехеттского и новохеттского царств между царями и царицами-тавананнами.

Противопоставление царя и царицы, сопоставление их с разными функциями, по-видимому, является пережитком дуальной системы власти.

Черты социальной организации древнего типа выявляются и в функциях придворных. Придворные — должностные лица аппарата управления хеттского государства. Тем не менее они были обязаны принимать участие и осуществлять определённые, предписанные традицией действия в празднествах, возглавлявшихся царём и царицей. В тесной связи придворных с ритуалом, по-видимому, сохраняется древняя функция этих должностных лиц. Об архаичном характере этой функции свидетельствует и титулатура придворных, в которой обычно сохраняется древняя функция должностного лица (мешеди — «телохранитель», «гвардеец» из названия типа «заведующий складом», главный виночерпий — «военачальник» (= «генерал»); ср. также кравчий, чашник, человек жезла, человек копья и т.п.).

В тесной связи с празднествами и в самом характере функций царя, царицы и придворных в ритуале можно ви-

деть черты гипотетически реконструируемой древней социальной организации, возглавлявшейся двумя вождями («царями» — мужчиной и женщиной). В коллективных празднествах рода или другой общественной группы вместе с вождями («царями») участвовали и их ритуальные «помощники». Статус вождей и их «помощников» определялся характером функций в коллективном ритуале.

В результате эволюции общества функции вождей («царей»), их «помощников» в ритуале были переосмыслены, соотнесены с государственными функциями. Тем не менее и в обществе этого периода в функциях царя, царицы и придворных сохранялись некоторые признаки, характерные для социальной организации древнего типа.

Сохранение черт социальной организации доклассового общества преимущественно в ритуале объясняется, видимо, не только архаизмом и консервативностью ритуалов, но и синкретической функцией праздников.

В связи с синкретической функцией ритуалов обращают на себя внимание описания праздников антахшум и нунтариасха. На этих праздниках дважды в год — весной и осенью — царь и царица на повозках и колесницах совершали «объезды» важнейших культовых центров Хеттского государства. Поездки по этим городам, вероятно, являлись равнозначными «объездам» *всей* территории царства. Видимо, они могли совершаться и символически. Тогда в присутствии царя, который находился, скорее всего, в столице, его «помощник», человек жезла, как свидетельствуют описания VBoT 68, II, 2–14; II, 17–19; III, 4–9, перечислял *телипури* и представлял царю «управляющих» этих *телипури*.

«Объезды» территории, сочетавшиеся также с «обходами» дворцов, храмов и «ритуальных мест», представляли собой символический акт «отделения от внешнего мира» определённой территории, создание вокруг неё «барьера» от «злых сил», (равнозначное проведению борозды плугом вокруг территории у некоторых народов). Территория страны благодаря границе, которую проводил по ней царь, приобретала сакральный характер и воспринималась как

ритуальное изображение Вселенной. В конечном счёте, совершая поездки по стране — модели Вселенной, отождествлявшейся с «телом» правителя, царь, видимо, воспроизводил вращение космических сил, «рождение» нового сезона (смену одного времени года другим), выступая в функции Солнца.

Кроме того, «объезды» территории воспринимались как акты создания собственности, акты подтверждения прав царя на владение территорией.

При «объездах» страны весной и осенью на праздниках антахшум и нунтариасха, а также на других царских празднествах (ср. вуруллия, килам и т.п.) царь и царица осуществляли обряды «большое собрание». Участники «большого собрания» именовались *panku-*, т.е. так же, как называлось народное собрание времени Древнехеттского царства, имевшее политические, судебные, религиозные функции (утверждение наследника на престол, разбирательство преступлений высших должностных лиц, членов царского рода и самого царя, а также религиозных преступлений — преступлений против божества). На основании обозначения участников «большого собрания», как «панкус», а также учитывая функции древнехеттского политического института *panku-*, можно высказать гипотезу, что и «большое собрание», видимо восходящее к родовому собранию или собранию членов царского рода, во всяком случае первоначально, имело как культовые, так и социальные функции.

Исследование основных действий «большого собрания» показало, что центральный акт «собрания», включавший кормление богов (т.е. принесение жертв богам), причастие царя и царицы и угощение других участников собрания и т.п., был равнозначен «пиру», «еде». Равенство ритуала «пиру», «еде» подтверждается и основным обозначением царских праздников, логограммой EZEN «пир», «еда».

Кроме того, основные действия, характерные для «большого собрания», включая и центральный акт — «пир», обнаруживают сходство с этапами обычая приёма гостя. В свете сходства действий «большого собрания» и этапов обычая

приёма гостя можно интерпретировать «большое собрание» как обряд приёма гостя-царя.

Гость-царь выступал в ритуале и в функции хозяина, который оказывал приём богам и другим участникам собрания. Двоякая функция хеттского царя и как гостя и как хозяина, по-видимому, может быть сопоставлена с двумя значениями лат. *hostis*: «гость (чужой)», «хозяин».

Характерные признаки царских праздников обнаруживают определённые черты сходства со своеобразными чертами социальной практики целого ряда доклассовых и раннефеодальных обществ. Имеется в виду, в частности, обычай «объезда» территории вождями, царями. Он засвидетельствован, например, в Европе раннего средневековья (в Германии, Франции, Нидерландах, Испании, Португалии, Англии, Ирландии, Шотландии, Швеции, Дании, Норвегии, в Киевской Руси, Польше, Богемии, Венгрии, Сербии, Болгарии, Византии), в большей части Африки (где он в некоторых случаях сохранялся вплоть до конца XIX в.), на Кавказе, в Китае, у монгольских кочевников, в Микронезии, на Гаваях, на Таити, в Полинезии. В ряде этих традиций прослеживается связь «объезда» с курсом солнца (с востока на запад), восприятие его как обязанности царя, способствующей плодородию в широком смысле. У многих народов «объезды» территории носили регулярный характер, часто сохраняли связь с важнейшими праздниками года.

В большинстве традиций «объезд» территории сочетался с «гостеприимством» — угощением у царя, принесением ему даров и ответными вознаграждениями подданных царём. Это «гостеприимство» восходит к форме обмена, выявленной в традициях первобытных народов.

Как и в хеттской традиции, праздники, например, в германской традиции приурочивались к важнейшим сельскохозяйственным сезонам. Они были тесно связаны с тингами (народными собраниями), имевшими как политические, юридические, так и религиозные функции.

Совпадение характерных признаков хеттских ритуалов с чертами социальной практики как доклассовых, так и

раннефеодальных обществ свидетельствует о синкретической функции царских праздников и позволяет рассматривать их как характерную форму социального общения (царя с подданными, всего коллектива с богами) и как архаичную, первоначально единую форму «управления» коллективом.

Сходство некоторых черт хеттских праздников с типологическими данными, по-видимому, отражает некоторые общие закономерности развития общества от доклассовых к раннеклассовым социальным структурам. Следы этой эволюции обнаруживаются в хеттской традиции и в некоторых политических, юридических и других документах. Однако естественно, что дефиниция такого общества, как хеттское, может быть дана путём сравнения признаков, унаследованных от доклассовой стадии развития, с различными формами эксплуатации как свободного, так и несвободного населения страны и т.п.

Таким образом, в хеттских царских праздниках проявляются не только характерные черты хеттской религиозной системы. Описания празднеств — несомненно важные свидетельства для изучения роли элементов доклассового общества в социальной организации Хеттского царства, для более глубокого понимания хеттского общества.

## Список сокращений

- ВДИ — «Вестник древней истории». М.  
СА — «Советская археология». М.  
НАА — «Народы Азии и Африки». М.  
АВоТ — Ankara Arkeoloji Müzesinde bulunan Boğazköy Tabletleri. Istanbul, 1948.  
AcAn — «Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae». Budapest.  
AoF — Altorientalische Forschungen. B.  
AJA — «American Journal of Archaeology». Princeton, New Jersey.  
AfO — «Archiv für Orientforschung». B.  
AO — «Der Alte Orient». Lpz.  
ArOr — «Archiv Orientalní». Praha.  
BM — «Baghdader Mitteilungen». B.  
BiOr — «Bibliotheca Orientalis». Leiden.  
BoSt — «Boghazköi-Studien». Lpz.  
2BoTU — *Forrer E.* Die Boghazköi-Texte in Umschrift. Bd 2. Lpz., 1926.  
CTH — *Laroche E.* Catalogue des textes hittites. P., 1971.  
CTH 1.Suppl. — *Laroche E.* Catalogue des textes hittites. Premier supplement // RHA. T. 30 (1972), 1973.  
HAB — *Sommer F. und Falkenstein A.* Die hethitisch-akkadische Bilingue des Ḫattušili I (Labarna II). München, 1938.  
HT — *King L.* Hittite Texts in the Cuneiform Character from Tablets in the British Museum. L., 1920.  
IBoT — Istanbul Arkeoloji Müselerinde bulunan Boğazköy Tabletlerinden sezme metinler. Istanbul. I — 1944, II — 1947, III — 1954.  
IES — Indo-European Studies.

- IF — «Istanbuler Forschungen». B.
- JAOS — «Journal of the American Oriental Society». Baltimore, Maryland.
- JCS — «Journal of Cuneiform Studies». New Haven, Conn.
- JNES — «Journal of Near Eastern Studies». Chicago.
- KBo — Keilschrifttexte aus Boghazköi. Lpz., B.
- KIF — «Kleinasiatische Forschungen».
- KUB — Keilschrifturkunden aus Boghazköi. B.
- MAOG — «Mitteilungen der Altorientalischen Gesellschaft». L.
- MDOG — «Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft». B.
- MIO — «Mitteilungen des Instituts für Orientforschung». B.
- MSS — «Münchener Studien zur Sprachwissenschaft». München.
- N.F. — Neue Folge.
- OA — «Oriens Antiquus». Roma.
- OLZ — «Orientalistische Literaturzeitung». B.
- Or — «Orientalia». Roma.
- RA — «Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale». P.
- RHA — «Revue hittite et asianique». P.
- RIA — «Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie». B., N.Y.
- RSO — «Rivista degli Studi Orientali». Roma.
- SMEA — «Studi micenei ed egeo-anatolici». Roma.
- SPAW — «Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-Hist. Klasse». B.
- StBoT — «Studien zu den Boğazköy-Texten». Wiesbaden.
- TTK,  
Bell. — «Türk Tarih Kurumu. Belleten». Ankara.
- UF — «Ugarit-Forschungen». Neukirchen-Vluyn.
- VBoT — *Götze A.* Verstreute Boghazköi-Texte. Marburg, 1930.
- ZA — «Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie». B., N.Y.
- ZDMG — «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft». Wiesbaden.
- ZVS — «Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen». Göttingen.

## Библиография

1. *Абрамян Л.А.* О некоторых особенностях первобытного праздника // «Советская этнография». 1977, № 1.
2. *Абрамян Л.А.* К вопросу о реконструкции первобытного праздника // «Вестник Ереванского университета». 1977, № 3 (33).
3. *Аджинджал И.А.* Из этнографии Абхазии. Сухуми, 1969.
4. *Алексеев В.П.* К происхождению бинарных оппозиций в связи с возникновением отдельных мотивов первобытного искусства // Первобытное искусство. Новосибирск, 1976.
5. *Антонова Е.В.* Антропоморфная скульптура древних земледельцев Передней и Средней Азии. М., 1977.
6. *Аракелян А.В.* Назначение сооружения *éarkiu-* по данным хеттских текстов // «Вестник общественных наук АН АрмССР». 9, 1975.
7. *Ардзинба В.Г.* Хаттские истоки социальной организации древнехеттского общества Автореф. канд. дис. М., 1971.
8. *Ардзинба В.Г.* Рец. на кн.: *Otten H. und Souček V.* Ein altheitistisches Ritual für das Königspaar (StBoT, H.8), Wiesbaden, 1969 // ВДИ. 1973, № 3.
9. *Ардзинба В.Г.* Двоичные символы в хеттских ритуальных текстах и функции хеттских придворных // Древний Восток. 1. М., 1975.
10. *Ардзинба В.Г.* Рец. на кн.: *Haas V.* Der Kult von Nerik. («Studia Pohl», 4), Roma, 1971 // ВДИ. 1975, № 1.
11. *Ардзинба В.Г.* Заметки к текстам хеттских ритуалов // ВДИ. 1977, № 3.

12. *Ардзинба В.Г., Баюн Л.С.* К проблеме символических функций хеттского царя (в печати).
13. *Байбури А.К., Левинтон Г.А.* К описанию организации пространства в восточнославянской свадьбе // *Русский народный свадебный обряд*. Л., 1978.
14. *Бахтин М.М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и ренессанса. М., 1965.
15. *Бернштам Т.А.* Девушка-невеста и предбрачная обрядность в Поморье в XIX – начале XX в. // *Русский народный свадебный обряд*. Л., 1978.
16. *Богатырёв П.Г.* Вопросы теории народного искусства. М., 1971.
17. *Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф.* Древняя Индия. М., 1969.
18. *Васильков Я.В.* К реконструкции ритуально-магических функций царя в архаической Индии // *Письменные памятники и проблемы культуры народов Востока*. М., 1972.
19. *Васильков Я.В.* Происхождение сюжета Кайратапарвы (Махабхарата, 3. 39–45) // *Проблемы истории языков и культуры народов Индии*. М., 1974.
20. *Васильков Я.В.* «Махабхарата» и потlach (этнографический субстрат эпического сюжета) // *Санскрит и древнеиндийская культура*. 1. М., 1979.
21. *Велецкая Н.Н.* Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978.
22. *Гиоргадзе Г.Г.* «Текст Анитты» и некоторые вопросы ранней истории хеттов // *ВДИ*. 1965, № 4.
23. *Гиоргадзе Г.Г.* *Rabi simmiltim* «каппадокийских табличек» // *ВДИ*. 1966, № 4.
24. *Гиоргадзе Г.Г.* Хетгы и хурриты по древнехеттским источникам // *ВДИ*. 1969, № 1.
25. *Гиоргадзе Г.Г.* Очерки по социально-экономической истории Хеттского государства. Тб., 1973.
26. *Грантовский Э.А.* Индо-иранские касты у скифов // XXV Международный конгресс востоковедов. Доклады делегации СССР. М., 1960.
27. *Гуревич А.Я.* Свободное крестьянство феодальной Норвегии. М., 1967.

28. Гуревич А.Я. Богатство и дарение у скандинавов в раннем средневековье // «Средние века». Вып. 31. М., 1968.
29. Гуревич А.Я. Проблемы генезиса феодализма в Западной Европе. М., 1970.
30. Давиденков С.Н. Эволюционно-генетические проблемы в невропатологии. Л., 1947.
31. Довгяло Г.И. Некоторые хеттские ритуальные и мифологические тексты в свете этнографии (К вопросу об этимологии термина *rabi simmltim* // V Всесоюзная сессия по древнему Востоку. Тезисы докладов. Тб., 1971.
32. Дунаевская И.М. Принципы структуры хаттского протохеттского глагола // Переднеазиатский сборник. Вопросы хеттологии и хурритологии. М., 1961.
33. Дунаевская И.М. Протохеттский именной суффикс косвенного дополнения // ВДИ. 1964, № 4.
34. Дьяконов И.М. Хуррито-урартский и восточно-кавказские языки // «Древний Восток». 3. Ер., 1978.
35. Жирнова Г.В. Некоторые проблемы и итоги изучения свадебного ритуала в русском городе середины XIX – начала XX в. // Русский народный свадебный обряд. Л., 1978.
36. Иванов В.В. Происхождение и история хеттского термина *panku-* «собрание» // ВДИ. 1957, № 4; 1958, № 1.
37. Иванов В.В. Из истории индоевропейской лексики клинописного хеттского языка // Переднеазиатский сборник. Вопросы хеттологии и хурритологии. М., 1961.
38. Иванов В.В. К этимологии русского *пасту* // Сборник статей по языкознанию памяти М.В.Сергиевского. М., 1961.
39. Иванов В.В. К анализу абхазских народных игр // Симпозиум по структурному изучению знаковых систем. М., 1962.
40. Иванов В.В. Культ огня у хеттов // Древний мир. В честь акад. В.В.Струве. М., 1962.
41. Иванов В.В. [Переводы хеттских текстов в кн.:] Хрестоматия по истории Древнего Востока. Под ред. В.В.Струве и Д.Г.Редера. М., 1963.
42. Иванов В.В. Разыскания в области анатолийского языкознания. 1. Возможное отражение индоевропейского названия «вечности» в хеттском языке // Проблемы индоевропейского языкознания М., 1964.

43. *Иванов В.В.* Общеиндоевропейская, праславянская и анатолийская языковые системы. М., 1965.
44. *Иванов В.В.* Дуальная организация первобытных народов и происхождение дуалистических космогоний [рец. на: *А.М.Золотарёв.* Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964] // СА. 1968, № 4.
45. *Иванов В.В.* Комментарий II // *Е.Д.Поливанов.* Избранные работы Статьи по общему языкознанию. М., 1968.
46. *Иванов В.В.* Эволюция знаков-символов // Тезисы летней школы по вторичным моделирующим системам. 3. Тарту, 1968.
47. *Иванов В.В.* [Предисловие и перевод «Завещания» Хаттусили I] // *В.Замаровский.* Тайны хеттов. М., 1968.
48. *Иванов В.В.* Двоичная символическая классификация в африканских и азиатских традициях // НАА. 1969, № 5.
49. *Иванов В.В.* Заметки о типологическом и сравнительно-историческом исследовании римской и индоевропейской мифологии // «Труды по знаковым системам». 4. Тарту, 1969.
50. *Иванов В.В.* Использование для этимологических исследований сочетаний однокоренных слов в поэзии на древних индоевропейских языках // «Этимология 1967». М., 1969.
51. *Иванов В.В.* Об одном типе архаичных знаков искусства и пиктографии // Ранние формы искусства. Под ред. Е.М.Мелетинского. М., 1972.
52. *Иванов В.В.* Из заметок о строении и функциях карнавального образа // Проблемы поэтики и истории литературы. Саранск, 1973.
53. *Иванов В.В.* Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от *aśva* «конь» (жертвоприношение коня и дерево *aśvattha* в древней Индии) // Проблемы истории языков и культуры народов Индии. М., 1974.
54. *Иванов В.В.* Происхождение семиотического поля славянских слов, обозначающих дар и обмен // Славянское и балканское языкознание. Проблемы интерференции и языковых контактов. М., 1975.
55. *Иванов В.В.* Реконструкция индоевропейских слов и текстов, отражающих культ волка // «Известия отделения литературы и языка АН СССР». 1975, № 5.

56. *Иванов В.В.* Из семиотических комментариев к клинописным хеттским текстам. «Philologia Orientalis». IV. In *memoriam acad. G.V.Tsereteli*. Tbilisi, 1976.
57. *Иванов В.В.* Проблемы истории металлов на Древнем Востоке в свете данных лингвистики // «Историко-филологический журнал». 1976, № 4 (75).
58. *Иванов В.В.* Луна, упавшая с неба М., 1977.
59. *Иванов В.В.* Гомер, греч. Δετιρόστε Φόβος τε: хат. tauwa<sub>a</sub> tup/wi<sub>i</sub>, хет. naḫsaratt — weritema- // «Античная балканистика». 3. М., 1978.
60. *Иванов В.В.* Отражение в балтийском и славянском двух серий индоевропейских глагольных форм. Автореф. док. дис. Вильнюс, 1978.
61. *Иванов В.В.* Разыскания в области анатолийского языкознания. 3–8 // «Этимология. 1976». М., 1978.
62. *Иванов В.В.* Чёт и нечет. Ассиметрия мозга и знаковых систем. М., 1978.
63. *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965.
64. *Иванов В.В., Топоров В.Н.* К семиотическому анализу мифа и ритуала (на белорусском материале) // *Sign. Language. Culture. The Hague–Paris*, 1970.
65. *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974.
66. *Инал-ипа Ш.Д.* Абхазы (Историко-этнографические очерки). Изд. 2. Сухуми, 1965.
67. Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы (конец XIX – начало XX в.). Весенние праздники. М., 1977.
68. *Канева И.Т.* Спряжение шумерского глагола на материале шумерских героико-эпических текстов // *Переднеазиатский сборник. 2. Дешифровка и интерпретация письменностей древнего Востока* М., 1965.
69. *Кацнельсон И.С.* Напата и Мероэ — древние царства Судана. М., 1970.
70. *Кобищанов Ю.М.* «Полюдь» в Тропической Африке (К вопросу о формах отчуждения прибавочного продукта в раннефеодальных обществах) // *НАА. 1972, № 4.*

71. *Кочакова Н.В.* Города-государства йорубов. М., 1968.
72. *Крейнович Е.А.* Нивхгу. М., 1973.
73. *Крюков М.В.* Социальная дифференциация в древнем Китае (опыт сравнительно-исторической характеристики) // Разложение родового строя и формирование классового общества М., 1968.
74. *Кудрявский Д.* Исследования в области древнеиндийских домашних обрядов. Юрьев, 1904.
75. *Левада Ю.А.* Социальная природа религии. М., 1965.
76. *Лупец Р.С.* Эпос и Древняя Русь. М., 1969.
77. *Матье М.Э.* Хеб-Сед (Из истории древнеегипетской религии) // ВДИ. 1956, №3 (57).
78. *Менабде Э.А.* Хеттское общества Тб., 1965.
79. *Орлова А.С.* История государства Конго XVI–XVII вв. М., 1968.
80. *Пропп В.Я.* Русские аграрные праздники. Л., 1963.
81. Ригведа. Избранные гимны. Перевод, комментариев и вступительная статья Т.Я.Елизаренковой. М., 1972.
82. *Рифтин Б.Л.* От мифа к роману. Эволюция изображения персонажа в китайской литературе. М., 1979.
83. *Романов В.Н.* Древнеиндийские представления о царе и царстве // ВДИ. 1978, № 4.
84. *Сычёв Л.П.* Традиционное воплощение принципа инь—ян в китайском ритуальном одеянии // Роль традиций в истории и культуре Китая М., 1972.
85. *Сычёв Л.П., Сычёв В.Л.* Китайский костюм. Символика. История. Трактовка в литературе и искусстве. М., 1975.
86. *Стратанович Г.Г.* Народные верования населения Индокитай. М., 1978.
87. *Томсон Дж.* Исследования по истории древнегреческого общества. Т. 1. Доисторический эгейский мир. М., 1958.
88. *Томсон Дж.* Исследования по истории древнегреческого общества Т. 2. Первые философы. М., 1959.
89. *Топоров В.Н.* Хеттская SAL-SU.GI и славянская баба-яга // «Краткие сообщения Института славяноведения АН СССР». Вып. 38. М., 1963.
90. *Топоров В.Н.* К реконструкции некоторых мифологических представлений (на материале буддийского изобразительного искусства) // НАА. 1964, № 3.

91. *Топоров В.Н.* Заметки о буддийском изобразительном искусстве в связи с вопросом о семиотике космологических представлений // «Труды по знаковым системам». Т. 2. Тарту, 1965.
92. *Топоров В.Н.* О некоторых особенностях хеттских ритуалов с участием SALSU.GI в связи с параллелями из других традиций // «Учёные записки Тартуского государственного университета». Вып. 201. Труды по востоковедению. 1. Тарту, 1968.
93. *Топоров В.Н.* О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева» // «Труды по знаковым системам». Т. 5. Тарту, 1971.
94. *Топоров В.Н.* К семье анатолийск. kat(a), др.-греч. katá // «Этимология. 1971». М., 1973.
95. *Топоров В.Н.* К объяснению некоторых славянских слов мифологического характера в связи с возможными древними ближневосточными параллелями // Славянское и балканское языкознание. Проблемы интерференции и языковых контактов М., 1975.
96. *Тульцева Л.А.* Вьюнишники // Русский народный свадебный обряд. Л., 1978.
97. *Фрейденберг О.М.* Миф и литература древности. М., 1978.
98. *Фрэзер Дж.* Золотая ветвь: Исследование магии и религии. М., 1980.
99. *Хинц В.* Государство Элам. М., 1977.
100. *Шаревская Б.И.* Старые и новые религии Тропической и Южной Африки. М., 1964.
101. *Шаскольский И.П.* Проблемы периодизации истории скандинавских стран // «Скандинавский сборник». 8. Таллин, 1964.
102. *Шибутани Т.* Социальная психология М., 1969.
103. *Шилейко В.К.* Богазкёйские фрагменты в собрании Н.П.Лихачёва // «Известия Российской Академии истории материальной культуры». Т. 4. Л., 1925.
104. *Штернберг Л.Я.* Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936.
105. *Этимологический словарь славянских языков.* Под редакцией О.Н.Трубачёва Вып. 6. М., 1979.

106. Юшков С. Эволюция дани в феодальную ренту в Киевском государстве в X–XI веках // «Историк-марксист». Кн. 6, 1936.
107. Янковская Н.Б. Клинописные тексты из Кюльтепе в собраниях из СССР. М., 1968.
108. Akurgal E. Die Kunst der Hethiter. München, 1961.
109. Akurgal E. Die Kunst der Hethiter // Neuere Hethiterforschung. Wiesbaden, 1964 («Historia»). Einzelschriften. H. 7).
110. Akurgal E. Ancient Civilization and Ruins of Turkey. Istanbul, 1970.
111. Alp S. Untersuchungen zu den Beamtennamen im hethitischen Festzeremoniell. Lpz., 1940 («Sammlung Orientalischer Arbeiten»). H. 5).
112. Alp S. La désignation du Lituus en Hittite. JCS. Vol. 1, 1947, № 2.
113. Alp S. Die Libationsgefäße «Schnabelkanne» und «armförmiges Gerät» und ihre hethitischen Bezeichnungen // TTK, Bell. T. 31, 1967, № 124.
114. Archi A. Trono regale e trono divinizzato nell'Anatolia ittita // SMEA. Fasc. 1., 1966.
115. Archi A. Fêtes de printemps et d'automne et réintégration rituelle d'images de culte dans l'Anatolie Hittite // UF. Bd 5, 1973.
116. Archi A. L'organizzazione amministrativa ittita e il regime delle offerte culturali // QA. Vol. 12, fasc. 3, 1973.
117. Archi A. Note sulle feste ittite. 1 // RSO. Vol. 52, fasc. 1–2, 1978.
118. Beidelman T.O. Swazi Royal Ritual // «Africa». Vol. 36, 1966, № 4.
119. Bin-Nun Sh.R. The Tawananna in the Hittite Kingdom. Heidelberg, 1975.
120. Bin-Nun Sh.R. The Offices of GAL.MEŠEDI and Tuḫkanti in the Hittite Kingdom // RHA. T. 31, (1973), 1976.
121. Bittel K. Einige Kapitel zur hethitischen Archäologie // Neuere Hethiterforschung. Wiesbaden, 1964 («Historia»). Einzelschriften. H. 7).
122. Bittel K. The Excavations of 1967 and 1968 // «Archaeology». Vol. 22, 1969, № 4.
123. Bittel K. Hattusha: the Capital of the Hittites. N.Y., 1970.

124. *Bittel K.*. Great Temple of Hattusha-Boğazköy // AJA. Vol. 80, 1976, № 1.
125. *Bossert H.Th.* Ein hethitisches Königssiegel. B., 1944 (IF. Bd 18).
126. *Brandenstein G.-G. von.* Hethitische Götter nach Bildbeschreibungen in Keilschrifttexten. Lpz., 1943.
127. *Brentjes B.* Von Schanidar bis Akkad. Leipzig–Jena–Berlin, 1968.
128. *Brock N. van.* Substitution rituelle // RHA. T. 17, fasc. 65, 1959.
129. *Casabona J.* Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en Grec de l'origine a la fin de l'époque classique. Aix-de-Provence, 1966.
130. *Cassirer E.* Philosophie der symbolischen Formen. T. 2. Das mythische Denken. B., 1925.
131. *Cornelius F.* Das hethitische AN.TAḪ.ŠUM(SAR)=Fest // Actes de la XVII<sup>e</sup> Rencontre Assyriologique Internationale. Bruxelles, 1969.
132. *Çiğ M.* Neuere Studien über die keilschriftlichen Dokumente an der Tontafelsammlung des Archäologischen Museums zu Istanbul // Festschrift Heinrich Otten. Wiesbaden, 1973.
133. *Darga M.* Über das Wesen des ḫuwaši-Steines nach hethitischen Kultinventaren // RHA. T. 27, fasc. 84–85, 1969.
134. *Das Gupta T.K.* Der Vajra. Eine vedische Waffe. Wiesbaden, 1975 («Alt- und Neue-Indische Studien. Hrsg. vom Seminar für Kultur und Geschichte Indiens an der Universität Hamburg». 16).
135. *Dennett R.* Nigerian Studies or the Religions and Polytical System of the Yoruba. L., 1968.
136. *Dumézil G.* La religion romaine archaïque. P., 1966.
137. *Ehelolf H.* Wetlauf und szenisches Spiel im hethitischen Ritual // SPAW. 1925.
138. *Ehelolf H.* Zum hethitischen Lexikon // KIF. Bd 1, H. 1, 1927.
139. *Ehelolf H.* Zum hethitischen Lexikon // KIF. Bd 1, H. 3, 1930.
140. *Ehelolf H.* Hethitisch-akkadische Wortgleichungen // ZA, N.F. Bd 9, H. 1–4, 1936.
141. *Eichner H.* Hethitisch wešš-/waššiya- // MSS. H. 27, 1969.
142. *Eliade M.* Rites and Symbols of Initiation. The Mysteries of Birth and Rebirth. N.Y., 1965.
143. *Fa-hsien.* A Record of the Buddhist Countries. Transl. by San Shih Buddhist Institute. Peking, 1957.

144. *Forrer E.* Die Inschriften und Sprachen des Hatti-Reiches // ZDMG. N.F. Bd 1, H. 2, 1922.
145. *Forrer E.* Quelle und Brunnen in Alt-Vorderasien // «Glotta». Bd 26, H. 3/4, 1938.
146. *Forrer E.* Das Abendmahl im Hatti-Reiche // Actes du XX<sup>e</sup> Congres International des Orientalistes. Bruxelles, 1938. Louvain, 1940.
147. *Friedrich J.* Aus dem hethitischen Schrifttum // AO. 24, 1925, № 3.
148. *Friedrich J.* Reinheitsvorschriften für den hethitischen König // MAOG. Bd 4, H. 1. 1928.
149. *Friedrich J.* Staatsverträge des Hatti-Reiches in hethitischer Sprache. T. 2. Lpz., 1930.
150. *Friedrich J.* Kleinasiatische Sprachdenkmäler. B., 1932.
151. *Friedrich J.* Zum hethitischen Lexikon // JCS. Vol. 1, 1947, № 4.
152. *Friedrich J.* Hethitisches Wörterbuch. Heidelberg, 1952–1954.
153. *Friedrich J.* Die hethitischen Gesetze. Leiden, 1959.
154. *Friedrich J.* Hethitisches Wörterbuch. 3. Ergänzungsheft. Heidelberg, 1966.
155. *Friedrich J., Kammenhuber A.* Hethitisches Wörterbuch. Zweite völlig neubearbeitete Auflage auf der Grundlage der edierten hethitischen Texte. Lief. 1–3. Heidelberg, 1975–1978.
156. *Garrelli P.* Les Assyriens en Cappadoce. P., 1963.
157. *Garstang J.* The Hittite Empire. L., 1929.
158. *Garstang J., Gurney O.R.* The Geography of the Hittite Empire. L., 1959.
159. *Gaster T.H.* Thespis (Ritual, Myth and Drama in the Ancient Near East). N.Y., 1950.
160. *Götze A.* Madduwattas. Lpz., 1929.
161. *Götze A.* Die Annalen des Muršiliš. Lpz., 1933.
162. *Götze A.* Kleinasien. 2. neubearb. Aufl. München, 1957 («Handbuch der Altertumswissenschaft»). III. Abt., 1. T. 3. Bd: «Kulturgeschichte des Alten Orients», 3. Absch., 1. Lfg.).
163. *Goetze A.* [Рец. на IBoT I] // JCS. Vol. 1, 1947, № 1.
164. *Goetze A.* The Priestly Dress of the Hittite King // JCS. Vol. 1, 1947, № 2.
165. *Goetze A.* Contributions to Hittite Lexicography // JCS. Vol. 5, 1951, № 2.

166. *Goetze A.* Hittite Courtiers and their Titles // RHA. T. 12, fasc. 54, 1952.
167. *Goetze A.* Hittite Dress // Corolla linguistica. Festschrift Ferdinand Sommer. Wiesbaden, 1955.
168. *Goetze A.* Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament. Ed. by J.B.Pritchard. 2nd ed. Princeton, New Jersey, 1955.
169. *Goetze A.* The Inventory IBoT I, 31 // JCS. Vol. 10, 1956, N 1.
170. *Goetze A.* The Roads of Northern Cappadocia in Hittite Times // RHA. T. 15, fasc. 61, 1957.
171. *Goetze A.* [Рец. на: KBo X] // JCS. Vol. 16. 1962, № 1.
172. *Goetze A.* [Рец. на:] *O.Carruba.* Das Beschwörungsritual für die Göttin Wišuriyanza. Wiesbaden, 1966 // JCS. Vol. 22, 1968–1969, № 3–4.
173. *Goetze A.* (in cooperation with E.H.Sturtevant). The Hittite Ritual of Tunnawi. New Haven, 1938.
174. *Gurney O.R.* The Hittites. L., 1970.
175. *Gurney O.R.* Some Aspects of Hittite Religion. Ox., 1977.
176. *Güterbock H.G.* The Song of Ullikummi // JCS. Vol. 5, 1951, № 4; vol. 6, 1952, № 1.
177. *Güterbock H.G.* The Hurrian Element in the Hittite Empire // Cahiers d'Histoire Mondiale. 2, 1954.
178. *Güterbock H.G.* The Deeds of Šuppiluliuma as Told by his son Muršili II // JCS. Vol. 10, 1956, № 4.
179. *Güterbock H.G.* [Рец. на:] *Friedrich J.* Hethitisches Wörterbuch. Heidelberg, 1952 // «Oriens». Vol. 10, 1957, № 2.
180. *Güterbock H.G.* Gedanken über das Wesen des Gottes Telepinu // Festschrift Johannes Friedrich, Heidelberg, 1959.
181. *Güterbock H.G.* An Outline of the Hittite AN.TAḪ.ŠUM Festival // JNES. Vol. 19, 1960, № 2.
182. *Güterbock H.G.* The North-Central Area of Hittite Anatolia // JNES. Vol. 20, 1961, № 2.
183. *Güterbock H.G.* Hittite Mythology // Mythologies of the Ancient World. Ed. by S.N.Kramer. N.Y., 1961.
184. *Güterbock H.G.* Lexicographical Notes II // RHA. T. 22, fasc. 74, 1964.

185. *Güterbock H.G.* Religion und Kultus der Hethiter // *Neuere Hethiterforschung*. Wiesbaden, 1964 («Historia». Einzelschriften. H. 7).
186. *Güterbock H.G.* Sargon of Akkad Mentioned by Ḫattušili I of Hatti // *JCS*. Vol. 18, 1964, № 1.
187. *Güterbock H.G.* A View of Hittite Literature // *JAOS*. Vol. 84, 1964, N 2.
188. *Güterbock H.G.* An Initiation Rite for a Hittite Prince // «American Oriental Society Midwest Branch: Semi-Sentennial Volume» Ed. by D.Sinor. Bloomington, 1969 («Oriental Series». № 3).
189. *Güterbock H.G.* Some Aspects of Hittite Festivals // *Actes de la XVII<sup>e</sup> Rencontre Assyriologique Internationale*. Bruxelles, 1970.
190. *Güterbock H.G.* The Hittite Palace // *Le Palais et la Royauté*. Actes de la XIX<sup>e</sup> Rencontre Assyriologique Internationale. P., 1971.
191. *Güterbock H.G., Hamp E.P.* Hittite šuwaya- // *RHA*. T. 14, fasc. 58, 1956.
192. *Haas V.* Der Kult von Nerik. Roma, 1970 («Studia Pohl», 4).
193. *Haas V.* [Рец. на:] *Szabó G.* Ein hethitisches Entsühnungsritual für das Königspaar Tudhaliya und Nikalmati. Heidelberg. 1971 // *OLZ*. Jg. 72, 1977, № 1.
194. *Haas V., Wäfler M.* Yazilikaya und der Crosse Tempel // *OA*. Vol. 13, fasc. 3, 1974.
195. *Heesterman J.C.* The Ancient Indian Royal Consecration. Mouton, 's-Gravenhage, 1957.
196. *Hillebrandt A.* Ritual, Literatur, vedische Opfer und Zauber // «Grundriss der indo-arischen Philologie und Altertumskunde». Bd III, H. 2. Strassburg. 1897.
197. *Hocart A.M.* Kingship. L., 1927.
198. *Hocart A.M.* Kings and Councillors. Cairo, 1936.
199. *Hocart A.M.* Caste. L., 1950.
200. *Hoffner H.A.* [Рец. на:] *Houwink ten Cate*. The Records of the Early Hittite Empire (c. 1450–1380 B.C.). Istanbul. 1970 // *JNES*. Vol. 31. 1972, № 1.
201. *Hoffner H.A.* Studies of the Hittite Particles I // *JAOS*. Vol. 93, 1973, № 4.

202. *Hoffner H.A.* Alimenta Hethaeorum. Food Production in Hittite Asia Minor. New Haven, 1974 («American Oriental Series». 55).
203. *Hoffner H.A.* The ARZANA House // Anatolian Studies Presented to H.G.Güterbock. Istanbul, 1974.
204. *Holy L.* Social Stratification in Rwanda // Social Stratification in Tribal Africa. Praha, 1968.
205. *Imparatti F.* Le istituzioni del na<sup>4</sup>ḫekur e il potere centrale ittita // SMEA. Fasc. 18, 1977.
206. *Ivanov V.V.* [Рец. на:] *Dumézil G.* La religion romaine archaïque. Paris, 1966 // «Information sur les sciences sociales». 7, 1968, № 5.
207. *Jakob-Rost L.* Zu den hethitischen Bildbeschreibungen. T. 1–2 // MIO. Bd 8, H. 2, 1961; Bd 9, H. 2/3, 1963.
208. *Jakob-Rost L.* Beiträge zum hethitischen Hoffzeremoniell // MIO. Bd 11, H. 2, 1966.
209. *Jakob-Rost L.* Zu einigen hethitischen Kultfunktionären // Or. Vol. 35, fasc. 4, 1966.
210. *Jakob-Rost L.* Zu lú<sup>4</sup>tazzelli- // AoF. 1, 1974.
211. *Josephson F.* The Function of the Sentence Particles in the Old and Middle Hittite. Uppsala, 1972.
212. *Kammenhuber A.* Die protohattisch-hethitisches Bilinguis vom Mond, der vom Himmel gefallen ist // ZA. N.F. Bd 17(51), 1955.
213. *Kammenhuber A.* Protohattisch-Hethitisches // MSS. H. 14. 1959.
214. *Kammenhuber A.* Nominalkomposition in der altanatolischen Sprachen des 2. Jahrtausends // ZVS. Bd 77, H. 3/4, 1961.
215. *Kammenhuber A.* Die hethitischen Vorstellungen von Seele und Leib, Herz und Leibesinnerem, Kopf und Person. 1–2. Teil // ZA. N.F. Bd 22–23, 1964–1965.
216. *Kammenhuber A.* Das Hattische. Altkleinasiatische Sprachen, Leiden/Köln, 1969 («Handbuch der Orientalistik», 1. Abt., 2. Bd. 1 und 2. Absch., Lfg. 2).
217. *Kammenhuber A.* Die Sprachstufen des Hethitischen // ZVS. Bd 83, H. 2, 1969.
218. *Kammenhuber A.* Hett. ḫaššuš 2-e ekuzi «Der König trinkt zwei» // SMEA. Fasc. 14, 1971.
219. *Kammenhuber A.* Das Verhältnis von Schriftduktus zu Sprachstufem Hethitischen // MSS. H. 29, 1971.

220. *Kammenhuber A.* [Рец. на: KBo XVII] // Or. Vol. 41, fasc. 2, 1972.
221. *Kammenhuber A.* Materialien zu einem hethitischen Thesaurus. Lfg. 1/2. Heidelberg, 1973.
222. *Kammenhuber A.* Die hethitische Guttin Inar. ZA. Bd 66, 1. Hbd, 1976.
223. *Kammenhuber A.* Inar // RIA. Bd 5. Lfg. 1/2, 1976.
224. *Kammenhuber A.* Materialien zu einem hethitischen Thesaurus. Lfg. 3. Heidelberg, 1976.
225. *Kammenhuber A.* Materialien zu einem hethitischen Thesaurus. Lfg. 7–8. Heidelberg, 1978.
226. *Kees H.* Der Opfertanz des ägyptischen Königs. Lpz., 1912.
227. *Klengel Evelin und Horst.* Die Hethiter und ihre Nachbarn. Lpz., 1968.
228. *Korošec V.* Einiges zur inneren Struktur hethitischer Tempel nach der Instruktion für Tempelleute (KUB XIII, 4) // Anatolian Studies Presented to H.G.Güterbock. Istanbul, 1974.
229. *Košak S.* The Hittite Nuntariyashas-Festival (CTH 626) // «Linguistica». T. 16, 1976.
230. *Kronasser H.* Die Umsiedelung der schwarzen Gottheit (Das hethitische Ritual KUB XXIX, 4). Wien, 1963.
231. *Kümmel H.M.* Ersatzrituale für den hethitischen König. Wiesbaden, 1967 (StBoT. H. 3).
232. *Kümmel H.M.* Gesang und Gesanglosigkeit in der hethitischen Kultmusik // Festschrift Heinrich Otten. Wiesbaden, 1973.
233. *Landsberger B., Güterbock H.G.* Das Ideogramm für *simmiltu* («Leiter, Treppe») // AfO. Bd 12, 1937–1939.
234. *Laroche E.* Études «protohittites» // RA. 41, 1947.
235. *Laroche E.* Hattic Deities and their Epithets // JCS. Vol. 1. 1947, № 3.
236. *Laroche E.* Recherches sur les noms des dieux hittites. P., 1947.
237. *Laroche E.* Études de vocabulaire VI // RHA. T. 15, fasc. 60, 1957.
238. *Laroche E.* [Рец. на: KBo X] // OLZ. Jg. 57, 1962, № 1/2.
239. *Laroche E.* Textes mythologiques hittites en transcription. 1 partie: Mythologie anatolienne // RHA. T. 23, fasc. 77, 1965.

240. *Laroche E.* Les Noms des Hittites. P., 1966 («Etudes linguistiques». 4 ).
241. *Laroche E.* Correspondences lexicales hittites, latines et grecques // «Revue de Philologie, de Littérature et de l'Histoire ancienne». T. 42, fasc. 2, 1968.
242. *Laroche E.* Les noms anatoliens du «dieu» et leurs dérivés // JCS. Vol. 21 (1967). 1969.
243. *Lesky A.* Ein rituel 1er Scheinkampf bei den Hethitern // «Archiv für Religionswissenschaft». Bd 24, 1. Abt., 1927.
244. *Meriggi P.* Sur quelques fragments rituels hittites // RHA. T. 18, fasc. 66–67, 1960.
245. *Monte G.F. del und Tischler J.* Die Orts- und Gewässernamen der hethitischen Texte. Wiesbaden, 1978 («Répertoire Géographique des Textes Cunéiformes». Bd 6).
246. *Neu E.* Interpretation der hethitischen mediopassiven Verbalformen. Wiesbaden, 1968 (StBoT. H. 5).
247. *Neu E.* Ein althethitisches Gewitterritual. Wiesbaden, 1970 (StBoT. H. 12).
248. *Neu E.* Der Anitta-Text. Wiesbaden, 1974 (StBoT. H. 18).
249. *Neu E., Rüster Ch.* Hethitische Keilschrift-Paläographie II. Wiesbaden, 1975 (StBoT. H. 21).
250. *Otten H.* Die Überlieferungen des Telepinu-Mythus. Lpz., 1942.
251. *Otten H.* Die Gottheit Lelvani der Boğazköy-Texte // JCS. Vol. 4, 1950, № 2.
252. *Otten H.* Ein Beitrag zu den Boğazköy -Tafeln im archäologischen Museum zu Ankara // BiOr. Jg. 8, 1951, № 6.
253. *Otten H.* Luvische Texte in Umschrift. Berlin, 1953.
254. *Otten H.* [Рец. на: IBoT III] // OLZ. Jg. 50, 1955, №8/9.
255. *Otten H.* Ein Text zum Neujahrsfest aus Boğazköy // OLZ. Jg. 51, 1956, N 3/4.
256. *Otten H.* Hethitische Totenrituale. B., 1958.
257. *Otten H.* Fußbekleidung bei den Hethitern // RLA. Bd 3. Lfg. 2, 1959.
258. *Otten H.* Ritual bei Erneuerung von Kultsymbolen hethitischer Schutzgottheiten // Festschrift Johannes Friedrich. Heidelberg, 1959.

259. *Otten H.* Eine Beschwörung der Unterirdischen aus Boğazköy // ZA, N.F. Bd 20, 1961.
260. *Otten H.* Die Religionen des alten Kleinasien // «Handbuch der Orientalistik», hrsg. von B. Spuler. Bd VIII/1, Lief. 1, 1964.
261. *Otten H.* Der Weg des hethitischen Staates zum Großreich // «Saeculum». Bd 15, H. 2, 1964.
262. *Otten H.* Zur Datierung und Bedeutung des Felsheiligtums von Yazilikaya // ZA N.F. Bd 24(58), 1967.
263. *Otten H.* Ein hethitisches Festritual. Wiesbaden, 1971 (StBoT, H. 13).
264. *Otten H.* Materialien zum hethitischen Lexikon. Wiesbaden, 1971 (StBoT, H. 15).
265. *Otten H.* Kampf von König und Gottheit in einem hethitischen Ritualtext // BM. 7, 1974.
266. *Otten H.* Bemerkungen zum Hethitischen Wörterbuch // ZA, Bd 6, 1 Hbd, 1976.
267. *Otten H.* [Рец. на:] *Haas V.–Wilhelm G.* Hurritische und luwische Riten aus Kizzuwatna. Hurritologische Studien 1 (=«Alter Orient und Altes Testament». Sonderreihe. Bd 3), 1974 // ZA. Bd 65, Hbd 2, 1976.
268. *Otten H., Souček V.* Ein althethitisches Ritual für das Königspaar. Wiesbaden. 1969 (StBoT, H. 8).
269. *Otten H., Siegelová J.* Die hethitischen Guls-Gottheiten und die Erschaffung der Menschen // AfO. Bd 22, 1970.
270. *Otten H., Rüter Ch.* Hethitische Keilschrift-Paläographie. Wiesbaden, 1972 (StBoT, H. 20).
271. *Otten H., Rüter Ch.* Textanschlüsse und Duplikate von Boğazköy-Tafeln (41–50) // ZA, Bd 67, 1. Hbd., 1977.
272. *Oettinger N.* Die militärischen Eide der Hethiter. Wiesbaden, 1976 (StBoT, H. 22).
273. *Palau Marti M.* Essai sur la notion de roi chez les yoruba et les .aja-fon. P., 1960.
274. *Peyer H.C.* Das Roisekönigtum des Mittelalters // «Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte». Bd 51, H. 1, 1961.
275. *Popko M.* Zum hethitischen (kuš)kurša- // AoF. 2, 1975.
276. *Popko M.* Anatolische Schutzgottheiten in Gestalt von Vliesen // AcAn. 22 (1974), 1976.

277. *Puhvel J.* The Sea in Hittite Texts // Studies Presented to Joshua Whatmough. Mouton, s'-Gravenhage, 1957.
278. *Puhvel J.* Hittite annaš šiwarz // ZVS. Bd 83, H. 1, 1969.
279. *Puhvel J.* Meadow of the Otherworld in Indo-European Tradition // ZVS. Bd 83, H. 1, 1969.
280. *Puhvel J.* Lexical and Etymological Observations on Hittite ark- // JAOS. Vol. 95. 1975, N 2.
281. *Rattray R.S.* Ashanti. Ox., 1923.
282. *Rattray R.S.* The Tribes of the Ashanti Hinterland. Vol. 1–2. Ox., 1932.
283. *Rau W.* Staat und Gesellschaft im Alten Indien. Wiesbaden, 1957.
284. *Riemschneider K.* Hethitisch «gelb/grün» // MIO. Bd 5, H. 2, 1957.
285. *Riemschneider K.* Die hethitischen Landschenkungsurkunden // MIO. Bd 6, H. 3, 1958.
286. *Rosenkranz B.* Kultisches Trinken und Essen bei den Hethitern // Festschrift Heinrich Otten. Wiesbaden. 1973.
287. The Sacred Books of the East. Transl. by J.Legge. P. 4. Delhi, 1966.
288. *Schuler E. von.* Die Kaškäer. B., 1965.
289. *Schuster H.S.* Die protohittisch-hethitischen Bilinguen. 1. Einleitung, Texte und Kommentar. T. 1. Leiden, 1974 («Documenta et Monumenta Orientis Antiqui». 17).
290. *Singer I.* Hittite hilammar and Hieroglyphic Luwian \*h̄ilana // ZA. Bd 65, 1. Hbd, 1975.
291. *Sommer F.* Hethitisch paršnā und paršnā // ArOr. Vol. 17, 1949.
292. *Sommer F. und Ehelooft H.* Das hethitische Ritual des Pāpanikri von Komana Lpz., 1924 (BoSt. H. 10).
293. *Sommer F. und Falkenstein A.* Die hethitisch-akkadische Bilingue des Ḫattušili I (Labarna II). München, 1938.
294. *Souček V.* Randnotizen zu den hethitischen Feldertexten // MIO. 8, H. 3, 1963.
295. *Strehlow T.G.H.* Culture. Social Structure, and Environment in Aboriginal Central Australia // Aboriginal Man in Australia. Sydney, 1965.
296. *Sturtevant E.H.* Hittite Text on the Duties of Priests and Temple Servants // JAOS. Vol. 54, 1934, N 4.

297. *Sturtevant E., Bechtel G.* A Hittite Chrestomathy. Philadelphia, 1935.
298. *Szabó G.* Ein hethitisches Entsöhnungstritual für das Königspaar Tudhaliya III/II und Nikalmati. München, 1968.
299. *Tischler J.* Hethitisches Etymologisches Glossar. Lfg. 1. Innsbruck, 1977.
300. *Tucci G.* The Sacral Character of the Kings of Ancient Tibet // «East and West». Year 6, 1955, N 3.
301. *Ünal A.* Hattušili III. Bd 1–2. Heidelberg, 1974.
302. *Vries J. de.* Altgermanische Religionsgeschichte. Bd 1. B., 1970.
303. *Watkins C.* Language of Gods and Language of Men: Remarks on Some Indo-European Metalinguistic Traditions // Myth and Law among the Indo-Europeans. Ed. by J.Puhvel. Berkeley, Los Angeles, London, 1970.
304. *Watkins C.* The Indo-European family of Greek  $\delta\rho\chi\iota\varsigma$  Linguistics, Poetics and Mythology // IES. 2, 1975.
305. *Watkins C.* The Indo-European Word for «Tabu» // IES. 2, 1975.
306. *Watkins C.* Reflexes on Laryngeals in Certain Morphological Categories in the Indo-European Languages of Anatolia // IES. 2, 1975.
307. *Watkins C.* Syntax and Metrics in the Dypylon Vase Inscription // IES. 2, 1975.
308. *Werner R.* Zur Stellung des Luwischen unter den altanatolischen Sprachen // OLZ. Jg. 49, N 7/8, 1954.
309. *Wilson M.* Communal Rituals of the Nyakyusa. New York, Toronto, 1959.

# Приложение



## РЕЦЕНЗИИ НА КНИГУ

*В.Г.Ардзинба*

### «РИТУАЛЫ И МИФЫ ДРЕВНЕЙ АНАТОЛИИ»

*Л.С.Баюн, М.А.Дандамаев\**

Рецензируемая книга посвящена анализу хеттских «царских» ритуальных праздников, описания которых составляют одну из самых обширных групп хеттских клинописных текстов XVII–XII вв. до н.э., что свидетельствует о той огромной роли, которую играли ритуалы в жизни хеттского общества. Монография В.Г.Ардзинба состоит из трёх глав: I. Хеттские сезонные царские ритуалы; II. Некоторые характерные признаки структуры хеттского «царского» праздника; III. Функции царя, царицы и других участников ритуала.

В первой главе рассматриваются сезонные царские праздники, восходящие как к хеттско-хаттской, так и к собственно хаттской традиции. К многодневным сезонным праздникам «объезда» относятся весенний ритуал *антахишум* и осенний — *нутариясха*.

Ритуал *антахишум* был одним из наиболее продолжительных хеттских праздников (он длился 38 дней). Царь и царица объезжали важнейшие культовые центры страны,

---

\* Впервые опубликовано: «Вестник древней истории», 1983, № 2(164).

начиная со столицы — Хаттусы, и совершали в них различные обряды. В то время как царь и царица выполняли обряды в Хаттусе, из одного хеттского города в другой несли символ божества защиты — руно (<sup>KUS</sup>kurša)<sup>1</sup>. В городе Аринна царь совершал жертвоприношение перед каменным символом <sup>NA</sup>4šu-u-ra-aš<sup>2</sup>. Перед совершением отдельных обрядов в ряде храмов открывались сосуды с зерном, что, как отмечает автор, характерно и для других весенних ритуалов (с. 12–13). Процедура открывания сосудов или каких-то помещений обнаруживается в большом числе традиций, где она символизирует стимулирование начала жизненных процессов<sup>3</sup>. В один из последних дней *антах-иума* царь и царица проводили ритуал, называемый «праздник горы Пискурунува» (с. 15 сл.). У подножья обожествлённой горы царь сходил с колесницы, и ему вручали какой-то предмет <sup>GIS</sup>kalmuš. Предполагается, что это был символ (царской) власти, по форме напоминающий кривой авгурский посох (с. 101–103, со ссылкой на С.Альпа<sup>4</sup>). Ин-

<sup>1</sup> Некоторые исследователи предполагают для этого слова значение «щит» (ср. [16]). Не исключено, что здесь имел место синкретизм значений, которому могли способствовать языковые факторы: хет.-лув. \*rah-s- «защищать»: и.-е. \*roh- «пасти» (связь с животным миром). К сочетанию этих компонентов ср. славянского Перуна [2, гл. I].

<sup>2</sup> Хет. šuraš сопоставимо с одним из и.-е. названий «рога» \*k'e'u-/k'u-(+r), но ср. палайск. šawitar «рог» с суффиксом -tar и, возможно, šuḡuḡu. Существенно, что рог играет немаловажную роль в типологически (и генетически?) близких фрагментах традиций, в частности славянской, где рог — атрибут участников основного мифа (слав. змей, бог Грозы, см. [2, с. 137–139 и др.]). Ср. ещё хет. kargara «рог(?)», karawar «idem», восходящие к основе \*kr-.

<sup>3</sup> Аналогичные функции имеет ритуальная процедура развязывания [6, с. 55]. Ср. заполнение сосудов зерном и запечатывание их на осенних праздниках (рец. кн., с. 26). Отмеченная В.Г.Ардзинба последовательность действий: открывание сосудов — обращение к «богу Грозы дождя» находит интересные параллели в балканском ареале [2, с. 110 сл. о румынских ритуалах вызывания дождя в засуху].

<sup>4</sup> См. [12]; родственные хет. kalmuš слова в и.-е. языках (в том числе и в самом хеттском, ср. kalmaḡa «холм, гора» и др.) содержат общий семантический компонент «нечто выступающее, выдающее-

интересно, что в этом же обряде фигурируют «толстые хлеба», которые держат перед царём, что напоминает некоторые славянские обряды, где представлены символы, сходные с хет. *kalmuš*, и хлеба-коровай<sup>5</sup>.

На осеннем празднике «объезда» — *нунтариясхе* — царь также посещал наиболее важные политические и культовые центры страны. В процессе поездок царь обходил различные ритуальные места и храмы, что в описаниях праздника обозначалось глаголом *irḡai*- «идти по кругу, ограничивать, проводить границы»<sup>6</sup>. «Хождение по кругу» выделяется автором в качестве составного и одного из наиболее значимых элементов хеттских ритуалов; оно представляет интерес не столько как магическое действие, сколько как отражение обязательных (социальных) функций хеттских царей (вождей)<sup>7</sup>. Приводимый автором древнеиндийский материал позволяет увидеть общие компоненты, формирующие модель мира в обеих традициях (восприятие страны как «плоти» правителя, объезды страны как имитация вращения космических сил, рождения нового сезона и т.д.), которые могут восходить к одному прототипу.

---

ся» (ср. анализ значения хет. *kalmuš* в связи с возможной фаллической символикой на с. 101–103 рецензируемой монографии). Дальнейшее развитие семантики хет. *kalmuš* можно видеть в лид. *qalmlu*- «царь» < \**kalm-s-u*- (до сих пор не имеющем убедительной этимологии; см. [14]; лид. *q* может отражать \**k* и \**h*). В основе этого обозначения лежит, вероятно, идея плодородия, рождения, в качестве параллели ср. хет. *haššu*-«царь» при *ḥaš-* «(по)рождать».

<sup>5</sup> С. 66 сл., там же дальнейшая литература.

<sup>6</sup> В.Н.Топоров (см. [10, с. 139–156]) рассматривает различные аспекты функционирования слов, восходящих к и.-е. \**ag-*, куда автор относит хет. *aḡa* «снаружи, вовне, прочь», лид. *aaga* «двор, поместье», осетинск. *aḡap* «межа, граница» и многие другие (с. 149 сл.). С этой основой, очевидно, связано и хет. *irḡai-*, которое заслуживает особого внимания в связи с процедурой проведения ритуальной борозды (рец. кн., с. 21, 42 и др.).

<sup>7</sup> Рец. кн., с. 22 и особенно примеч. 58 (с. 169–171), где приводятся данные различных традиций (народов Африки, Древнего Египта, Китая и др.), свидетельствующие о древнем единстве символических и социальных аспектов «объездов» территории.

В особых разделах монографии рассматриваются сезонные праздники, связанные с хаттской традицией, — *вуруллия*, *килам*, *хассумас*.

Вуруллия был праздником Нового года древнего хаттского культового центра Нерика. Этот ритуал особенно интересен тем, что включает миф о поединке бога Грозы со змеем, рассказываемый одним из жрецов (с. 27, там же ссылка на уже упоминавшуюся книгу В.В.Иванова и В.Н.Топорова, где наряду с хеттскими излагаются фрагменты балтийских и славянских традиций, в которых борьба Громовержца со змеем приурочивается к Новому году). Анализ мифов, входящих в описание данного праздника, приводит автора к заключению о том, что ритуал *вуруллия* был призван обеспечить защиту и процветание страны.

На весеннем празднике *килам* царь и царица объезжали столицу государства. Наиболее интересной чертой этого ритуала является процедура взаимных «даров» в виде пищи, одежды, украшений и др., которые предназначались участникам ритуала. Царь в свою очередь получал от них аналогичные приношения. Со временем, как отмечает автор, эти приношения утратили добровольный характер и превратились в одну из форм повинностей. Обмен дарами в ритуале *килам*, параллели которому обнаруживаются во всех частях света, имел и символический аспект — обеспечение плодородия страны (с. 36). Большое место в *киламе* отводится анималистической символике. Во время ритуала исполнялись пляски, напоминающие «танец барса». В ритуале использовались статуэтки диких животных — барса, волка, льва, медведя и др. Высказывается предположение (с. 35), что фигурки священных животных первоначально являлись тотемами социальных единиц (родов, племён), участвующих в ритуале.

Весенний ритуал *хассумас*, которому посвящён следующий раздел книги, был рассмотрен в специальной статье Г.Гютербока<sup>8</sup>, где утверждается, что целью этого ритуала было введение царского сына (его основного действующего

---

<sup>8</sup> [15]. См. ещё [1].

лица) в зрелый возраст. В.Г.Ардзинба, исследуя содержание ритуала *хассумас*, его обряды, числовую символику, приходит к выводу, что этот ритуал сопоставим с царскими ритуалами посвящения, отмечая при этом, вслед за А.Хокартом<sup>9</sup>, что последние вместе с ритуалами инициации восходят к одному и тому же источнику (с. 47). Вопрос о принадлежности *хассумаса* к хаттской традиции остаётся открытым. Несмотря на то, что в ритуале фигурируют хаттские божества и песни, обращённые к ним, исполняются по-хаттски, в этом ритуале очень много черт, связывающих его с древнеиндийским ритуалом *раджасуя* и символизирующих возрождение нового года—царя—космоса (ср. с. 46 сл.).

В ритуале *хассумас*, как ни в одном из перечисленных выше, важная роль отводится немотивированным числовым обозначениям<sup>10</sup>. Наибольшей частотой характеризуется число «12», которое определяет количество как участников ритуала (12 жрецов, 12 «людей плуга» и т.д.), так и предметов, с которыми производится действие (хлебов и др.), богов, и число совершаемых действий. Маркированность числа «12» в хеттских и лувийских ритуальных текстах позволяет автору предположить, что в ряде случаев это число служит для обозначения всех частей целого и синонимично слову «все»<sup>11</sup>. В целом же следует отметить, что числовой ряд ритуала *хассумас* («2», «10», «30» и др.) сопоставим с дан-

<sup>9</sup> [17, p. 52].

<sup>10</sup> По замечанию В.Н.Топорова, ритуал, миф и другие подобные тексты относятся к «сильночисловым», в которых употребление тех или иных чисел не связано с внеположенной реальностью [9, с. 77; 7, с. 3 сл.).

<sup>11</sup> Такое расширение первоначальной семантики характеризует не только число «12», но и различные комбинации его составляющих. Так, В.Н.Топоров отмечает, что «лат. *terque quaterque* букв. „и трижды, и четырежды“ имеет в переносном смысле значения „несколько“, „много“, „стократ“, „в высшей степени“» [9, с. 79]. С этим сходно употребление чисел «3» (кратного 12) и «12» в архаичном ликийском (мидийском) тексте надписи из Ксанфа: *trisu q̄ñnâtbisu prete laxadi zrêtēni* «трижды двенадцать раз (т.е. множество раз) он гнал боем врага».

ными различных индоевропейских традиций, в частности славянских<sup>12</sup>.

Во второй главе рассматриваются некоторые постоянные признаки, которые образуют структуру хеттских царских праздников: стандартная последовательность действий в начале праздника, центральный обряд хеттских ритуалов — «большое собрание», сопровождаемый «пиром»<sup>13</sup>, ритуальные состязания, направленные на стимулирование и возрождение космических сил, повествование мифа. Здесь, как и в других местах монографии, автор опирается на комплекс источников (тексты, иконографический материал, археологические данные), помогающих воссоздать всё своеобразие хеттских праздников, вплоть до одеяний персонажей и ритуальных жестов. Следует, однако, проявлять осторожность при интерпретации последних путём непосредственного сопоставления с данными других традиций (ср. с. 50). Известно, что зона распространения жестикulatoryционных и мимических знаков может охватывать «более обширную область, нежели собственно речевые изоглоссы»<sup>14</sup>, но семантика жестов получает адекватное истолкование только при наличии языковых свидетельств.

Подробно описываемый автором обряд «большое собрание» включает ряд действий, свидетельствующих о двойственной функции царя как главного действующего лица ритуала — «гостя», получающего дары, и в то же время «хозяина», совершающего приём божеств и других участников праздника. На хеттском материале автор приходит к выводу, сходному с тем, что известно для других традиций (см. литературу в рец. кн., с. 191 сл.) о развитии системы «пиров» и связанных с ними дарений как формы установ-

---

<sup>12</sup> Наряду с работой В.В.Иванова и В.Н.Топорова, где подробно рассматривается славянская числовая символика [6, гл. I и passim], см. в частности: *Орел В.Э.* Об отражении архаических числовых моделей в некоторых славянских текстах.— Структура текста-81, с. 73–75.

<sup>13</sup> Это понятие включало «кормление божеств» (т.е. жертвоприношение), причастие, угощение участников ритуала (с. 76 сл.).

<sup>14</sup> [11, с. 284; 13].

ления или поддержания экономических и социальных связей. Церемония обрядовых дарений как одна из форм обмена в обществах, сохранивших архаичные черты, в последние годы исследована для самых разных культур<sup>15</sup>. Показано, что стороны — участники этой процедуры — вступают в «отношения взаимных обязательств, как экономических, так и политических»<sup>16</sup>. Вероятно, система хеттских представлений включала и восприятие совместной еды на «пирах» как отражение общности интересов присутствующих.

В монографии детально рассмотрены такие немаловажные для реконструкции древних мифологических представлений вопросы, как практика жертвоприношений и характер жертвований. В хеттских ритуалах зачастую с этой целью использовались хлебцы в виде зооморфных символов, которые, видимо, выступали в качестве замены жертвенного животного<sup>17</sup>. Регулярно приносились в жертву и сами животные: быки, коровы, овцы, бараны и др. Имели место жертвоприношения коня. Близкий к хеттскому ряд жертвуемых животных обнаруживается во многих традициях<sup>18</sup>, что, как нам представляется, свидетельствует не столько о генетическом родстве соответствующих традиций, сколько о сходных условиях существования и исторического развития их носителей. В некоторых хеттских ритуалах встречаются следы обычая человеческих жертвоприношений, совершавшихся лишь в исключительных случаях (с. 67).

В этой же главе исследуется связь ритуала с мифом, который является его составной частью. Здесь прослеживается наметившийся в последнее время во многих работах подход к мифу как к синкретическому явлению, которое не только включает сообщение некоторой информации, но и её «ритуализацию», вызывающую ощущение сопричастности

---

<sup>15</sup> См., например, [4, с. 123 сл.].

<sup>16</sup> [4, с. 124].

<sup>17</sup> Интересна ссылка автора на аналогичную символику коровья в восточнославянских обрядах, разобранный в работе: [2, с. 244–258].

<sup>18</sup> См. [21].

к описываемым событиям<sup>19</sup>. Повествование мифа в хеттских ритуалах имело целью умиловить божество, изгнать зло, вернуть исчезнувшего бога (миф о Телепину); последнее считалось необходимым условием плодородия, обновления жизни и жизненной силы царя и царицы, благополучия людей (с. 84). Рассматривая фрагменты хеттских мифов, описывающих противоборство царя и обожествлённого Трона, автор приходит к заключению, что, несмотря на совпадение основных сюжетных эпизодов с индоевропейским мифом о борьбе Громовержца со змеем, данный хеттский миф имеет хаттские истоки. Более вероятно, однако, что в данном случае (как и во многих других) имеет место наложение двух неродственных традиций, различные фрагменты которых включались в хеттскую мифологическую систему в разные хронологические периоды.

Третья глава монографии посвящена рассмотрению функций царя, царицы и других действующих в ритуале лиц в свете идеи о том, что эти функции воплощают хеттские представления о защите страны (внешняя сторона деятельности правителя) и обеспечении плодородия (внутренняя сторона деятельности правителя). Важная роль принадлежала ритуалам «замены» царя, направленным на «обновление» правителя, освобождение его от всех недугов (с. 107 сл.). В качестве «замены» могли выступать пленный либо статуя, которая считалась тождественной телу царя<sup>20</sup>.

Для теории ритуала и мифа имеет большую ценность исследование автором систем двоичных противопоставлений, выявленных в рассматриваемом ареале. Многие из признаков, входящих в данные оппозиции, относятся к числу универсальных («правый» — «левый», «мужской» — «женский», «верх» — «низ» и т.д.); они образуют и более подробные оппозиции, члены которых характеризуются одним

---

<sup>19</sup> Из недавно вышедших работ см. [5, с. 46 сл.].

<sup>20</sup> Из последних работ, рассматривающих некоторые аспекты истории «заместительных» образов, см. [8, с. 173–179, особенно с. 176 сл.].

из более общих признаков («должностные лица „правой стороны“» — «должностные лица „левой стороны“», «божества мужского пола» — «божества женского пола» и др.). Отмечается корреляция между отдельными рядами двоичных противопоставлений, которая также может быть определена в качестве универсальной («мирской», «правый», «внешний» — «сакральный», «левый», «внутренний») <sup>21</sup>, а также между конкретным признаком и социальным рангом должностных лиц.

Выводы автора по своей значимости выходят за рамки историко-филологических исследований состава, структуры и генетических истоков хеттских царских праздников. Анализ значимых компонентов ритуалов позволяет автору говорить о сохранении в них некоторых черт социальной организации доклассового общества (например, противопоставление царя и царицы как возможный реликт дуальной системы власти, функции придворных в ритуале, отражающие их государственную деятельность). Сохранение этих черт объясняется, по мнению автора (с. 158 и подробно гл. II), не только консервативностью и архаизмом обрядности, но и синкретической функцией праздников как характерной формы «социального общения (царя с подданными, всего коллектива с богами)» и как архаичной, первоначально единой формы управления коллективом (с. 160).

В работе В.Г.Ардзинба помимо интересных выводов, несомненно важных для понимания устройства хеттского общества, привлекает и способ изложения материала: автор не постулирует заранее своих методологических установок, но приобщает читателя к анализу материала (к сожалению, по техническим причинам помещённого большей частью в примечания в конце книги), подводит его к раскрытию сущности рассматриваемых явлений. Проходящий через всё исследование подход автора к ритуалу как к знаковой системе лежит в русле современной трактовки формы, смысла и функциональной направленности обрядов.

---

<sup>21</sup> См. многочисленные работы К.Леви-Стросса [19; 20 и др.].

В некоторых разделах монографии представляются неоправданными крайне беглые ссылки на смысловые или формальные соответствия, обнаруживаемые в анатолийской (нехеттской) традиции, при том что факты гораздо более отдалённых в пространстве и времени культур описываются с большой степенью подробности. Такой подход можно объяснить тем, что в рецензируемой книге рассмотрены хеттские праздники с участием правителя страны, а, например, дошедшие до нас лувийские ритуалы, как правило, носили частный характер. В то же время необходимо подчеркнуть, что основные семантические и структурные элементы (набор конкретных действий, числовая и цветовая символика, бинарные оппозиции) совпадают независимо от того, имел ли ритуал общегосударственную или более узкую ориентацию. В качестве перспективного подхода к описанию ритуальных комплексов можно было бы указать на более строгое использование типологии — в частности, определение основной модели и набора отличительных признаков царских, сезонных и других ритуалов и сравнение ритуалов на уровне инвариантов, а не только отдельных явлений<sup>22</sup>.

Построение работы, предусматривающее анализ ритуала с точки зрения *а)* последовательности действий, *б)* структуры царских праздников и *в)* функций участников ритуала, приводит к неизбежным повторам части информации в различных разделах. К числу мелких недостатков следует отнести и принцип строения указателей имён (впрочем, довольно распространённый в специальной литературе), в котором за Духом ворот и Духом лба следует И.М.Дьяконов, а В.Н.Топоров расположен между жрецом Титиутти и царём Тудхалией III. Избежать этого можно было бы, разграничив индексы авторов и мифологических/исторических персонажей.

Сделанные замечания, естественно, никак не сказываются на общей высокой оценке книги В.Г.Ардзинба, которая вместе с другими его работами может послужить хорошей базой для развёртывания в нашей стране исследований в области духовной и материальной культуры одной из самых ранних и крупных цивилизаций древнего Востока.

---

<sup>22</sup> См. об этом в несколько иной связи [3, с. 325 сл.].

**Литература**

1. Ардзинба В.Г. Хеттский ритуал хассумас // ВДИ, 1981, № 4.
2. Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974.
3. Левинтон Г.А. Из лингвистических комментариев к славянскому обрядовому тексту // Славянское и балтийское языкознание. М., 1977.
4. Путилов Б.Н. Миф — обряд — песня Новой Гвинеи. М., 1980.
5. Толстой Н.И. Вербальный текст как ключ к семантике обряда // Структура текста-81. Тезисы симпозиума. М., 1981.
6. Топоров В.Н. К древнебалканским связям в области языка и мифологии // Балканский лингвистический сборник. М., 1977.
7. Топоров В.Н. О числовых моделях в архаичных текстах // Структура текста. М., 1980.
8. Топоров В.Н. К предьстории портрета и хеттск. tarpalli- // Структура текста-81. Тезисы симпозиума. М., 1981.
9. Топоров В.Н. Число и текст // Структура текста-81. Тезисы симпозиума. М., 1981.
10. Топоров В.Н. Ведийское ṛta-: к соотношению смысловой структуры и этимологии // Этимология 1979. М., 1981.
11. Якобсон Р.О. Да и нет в мимике // Язык и человек. М., 1970.
12. Alp S. La désignation du Lituus en Hittite // JCS, v. 1, 1947.
13. Cochiadra G. Il linguaggio del gesto. Torino, 1932.
14. Gusmani R. Lydisches Wörterbuch. Heidelberg, 1964.
15. Güterbock H. An Outline of the Hittite AN • TAḪ • ŠUM Festival // JNES, v. 19, 1960, № 2.
16. Güterbock H.G. Religion und Kultus der Hethiter // Neuere Hethiterforschung. Wiesbaden, 1964.
17. Hocart A. Kingship. L., 1927.
18. Les structures élémentaires de la parenté. 2 ed. P., 1968.
19. Mythologiques I. Le cru et le cuit. P., 1964.
20. Mythologiques II. Du miel aux cendres. P., 1966.
21. Watkins C. Indo-European Studies. Special Report to the National Science Foundation. Cambr., 1972.

*Е.В. Антонова* \*

Рецензируемая книга<sup>1</sup> — первое монографическое исследование хеттских царских ритуалов не только в отечественной, но и в мировой науке. Источником исследования для В.Г. Ардзинба послужили клинописные таблички XVII–XII вв. до н.э. из архива хеттской столицы Хаттусы (современный Богазкей). Эти таблички были обнаружены относительно недавно — в начале нашего века<sup>2</sup>. За прошедшие десятилетия проделана огромная работа по изданию и интерпретации хеттских текстов, их культурно-историческому осмыслению. Естественно, однако, что многие проблемы истории, религии и культуры хеттов ещё нуждаются в разрешении. Это связано как с недостатком источников, так и с трудностями их понимания<sup>3</sup>. Тем более значима монография В.Г. Ардзинба.

---

\* Впервые опубликовано: «Народы Азии и Африки», 1983, № 2.

<sup>1</sup> Отв. редактор — Вяч. Вс. Иванов.

<sup>2</sup> Как известно, подлинное начало хеттологии было положено в 1915 г., когда Б. Грозный, исходя из индоевропейской принадлежности языка хеттов, дешифровал хеттскую клинопись.

<sup>3</sup> Из многочисленных проблем, связанных с пониманием хеттских обрядовых текстов, остановимся лишь на одной, представляющей интерес с точки зрения общего религиоведения. В хеттских текстах встречается оборот, состоящий из глагола «пить» с прямым объектом. Одни исследователи (Э. Форрер, Н. Эттингер, а вслед за ними В. Г. Ардзинба) считают, что речь идёт о «питье бога», т.е. ритуале типа причастия. Другие, однако, полагают, что этот оборот означает просто «питьё в честь бога», что существенно меняет характер ритуала. См. [6].

Исследованию древних ритуалов в отечественной науке, к сожалению, уделяется внимание, несоразмерно малое по сравнению с той ролью, которую они играли в породивших их культурах. С ритуалом были неразрывно связаны все формы жизни древних, их искусство, словесное творчество, нормы поведения, правовые установления. Каждое появляющееся в этой области исследование — стимул для новых работ историков культуры и искусства, археологов, этнографов, исследователей этнической истории древности<sup>4</sup>. Автор настоящей рецензии, не будучи хеттологом, подходит к монографии В.Г.Ардзинба как к сочинению, имеющему большой интерес именно для представителей указанных дисциплин.

Понимание смысла архаических ритуалов, их прагматики, семантики отдельных составляющих их элементов, действий участников всегда требует от исследователя преодоления определённых трудностей. Как правило, исполнители ритуалов не стремятся их истолковывать, а если и делают это, то лишь частично: для них ритуал — в первую очередь традиционное действие, унаследованное от предков, нечто, не подлежащее обсуждению. В состав архаических ритуалов входит множество компонентов, включённых в разное время и по не известным сейчас причинам. Поэтому раскрыть генезис и значение даже ритуалов, практикуемых в наши дни, можно только при условии деталь-

---

<sup>4</sup> Не вызывает сомнений тот факт, что для решения проблем взаимоотношений по всей видимости пришлого индоевропейского хеттского этноса с возможно автохтонным неиндоевропейским хаттским изучение мифологии, религии и ритуалов играет большую роль. Важный аспект исследований такого рода — выявление путём сравнительно-исторического анализа элементов разных по происхождению комплексов: они способны пролить свет на проблемы не только этнической, но и политической истории, события которой не получили отражения в памятниках письменности. Так, представляется немаловажным вывод автора (основанный на наблюдениях над структурой некоторых ритуалов) о том, что ряд праздников оформился до их письменной фиксации в период Древнего царства, т.е. они являются результатом более ранних контактов хеттов с хаттами.

ного знания истории их носителей. Эта задача облегчается тем, что исследователь (этнограф или этнолог) может наблюдать ритуалы непосредственно. Трудности усугубляются, когда объект изучения — практика глубокой древности. От «сценариев» хеттских ритуалов дошли отдельные фрагменты, но и относительно хорошо сохранившиеся тексты дают лишь самую общую схему действий, упоминают персонажи и предметы, функции которых ясны только отчасти. Эти «сценарии» служили не более чем дополнением к устной традиции, в рамках которой в основном и осуществлялась передача обрядовых форм из поколения в поколение. Учёный, ставящий своей целью не только прочтение письменных свидетельств об обрядовой практике, но и их интерпретацию, сталкивается с множеством проблем. Сразу же следует сказать, что В.Г.Ардзинба успешно справился с поставленной в книге задачей, его исследование находится на уровне последних достижений исторической науки, хеттологии, религиоведения.

В.Г.Ардзинба анализирует несколько царских праздников, имевших сезонный характер — антахшум, нунтариясха, вуруллий, хассумас и килам. Два первых представляют собой хаттско-хеттские празднества, остальные восходят к хаттской традиции. В первой главе описываются маршруты «объездов» царём и царицей различных культовых мест и производимые ими обрядовые действия. Во второй главе речь идёт о структурных элементах, общих для всех празднеств, и прослеживается их последовательность. В третьей главе анализируются действия отдельных участников ритуалов.

С точки зрения древних, одна из основных функций царя и царской семьи — поддержание порядка в его владениях, представляющих собой уменьшенную, но изоморфную космосу «копию». Без совершения им и его супругой, а иногда и сыном определённых ритуальных действий этому порядку грозили опасность и даже гибель. Страну могли постигнуть неурожай, набеги врагов, природные катаклизмы — всё, что древние считали результатом гнева богов.

Все сколько-нибудь существенные с точки зрения общества события должны были сопровождаться или предваряться ритуалами, важная роль в которых принадлежала царской семье. У хеттов, как и у многих других народов, особенно важными в ритуальном отношении были два сезона — весна и осень — периоды сева и жатвы хлебов, сбора плодов, отмеченные солнцестояниями. Эти сезоны «симметричны», поэтому не случайно структурное сходство двух праздников — весеннего антахшума и осеннего нунтариясхи. Один из наиболее примечательных их моментов — объезд царём и царицей некоторых городов страны с совершением обрядов в храмах и святилищах.

Праздник антахшум продолжался 38 дней; его ритуалы содержат отчётливые черты магии начала. Характерно, что обряды совершаются не только в храмах, но и в лесу, около обожествлённых рек, на горах. Как и во время нунтариясхи, маршрут объезда проходил в излучине реки Кызыл-Ирмак — предполагаемой древней хаттской территории. Автор на основании своих собственных исследований и исследований своих предшественников приходит к убедительному выводу о цели этих праздников — объезд страны царём символизировал её защиту, подобно объезду «четырёх углов мира» богом Солнца (во время этих праздников совершались обряды в честь солнечных божеств). Если праздник антахшум связан с началом временного отрезка, то нунтариясха — с его концом (одно из свидетельств этого — распечатывание сосудов с зерном весной и запечатывание их осенью). В этих «царских» ритуалах были и элементы сезонных «народных» земледельческих празднеств, о которых известно очень немного. Правомерно и сопоставление праздников «объезда» с древнеиндийскими ритуалами (с. 22). Наблюдения такого рода могут способствовать в дальнейшем выявлению ритуалов, восходящих к поре индоевропейского единства.

Помимо сезонных праздников «объезда» В.Г.Ардзинба рассматривает три других сезонных праздника, сведения о которых дошли лишь фрагментарно. Примечательная черта

вуруллия — вероятно, новогоднего праздника — рецитация в ходе его мифа о борьбе Бога Грозы со Змеем. Это — одно из выразительных свидетельств единства в хеттской традиции мифа и ритуала.

Весьма важная черта хеттских ритуалов — сохранение в них очень древнего дораздельного («синкретического») существования культового действия и мифологического повествования. Подобная слитность характерна и для других религий древнего Востока<sup>5</sup>, однако здесь она предстаёт в очень отчётливой форме, что является свидетельством архаизма хеттской религиозной традиций. Поэтому её исследование может дать богатый материал для интерпретации элементов культуры тех традиций, где разделение ритуального действия и мифа зашло дальше и взаимоотношения между ритуалом и внеритуальными явлениями культуры приобрели относительно более сложный и опосредствованный характер.

Не менее интересен, чем прочие, праздник килам. Помимо совершения царём и царицей обрядов в различных частях города Хаттусы, здесь упоминаются шествия служителей с фигурками различных диких животных и пляска, подражающая движениям барса. Во время этого празднества царю подносили копьё и между царём и его подданными происходил обмен подношениями. В.Г.Ардзинба убедительно интерпретирует этот обряд как восходящий к древнему обычаю «обмена дарами» (позднее этот обмен приобрёл характер налога). В самом празднике он видит черты глубокой древности, на что указывают, в частности, образы барса и других хищных животных. Археологические данные позволяют проследить истоки некоторых элементов этого ритуала вплоть до эпохи неолита, когда в Анатолии существовала культура Чатал Хююка (с. 35). Однако набор черт, сближающих ритуалы неолитических анатолийцев с элементами праздника килам, может быть расширен.

---

<sup>5</sup> Одним из наиболее фундаментальных исследований в этой области остаётся книга Т.Гастера [5].

В V слое Чатал Хююка (начало VI тыс. до н.э.) было обнаружено так называемое охотничье святилище<sup>6</sup>. Здесь на стенах находились изображения охоты или ритуальной игры людей с различными животными — оленем, быком, кабаном, кошачьим хищником. На одной из стен роспись имела два регистра. Под сценой охоты на оленя было изображено шествие людей с корзинами и, быть может, выученными животными. Не исключено, что эти люди несут вещи для ритуального обмена. Примечательна и особая роль, которую, видимо, играло копьё в представлениях «чаталхююкцев» — наконечники копий часто входят в состав закопанных в святилищах «кладов» из обсидиановых орудий и оружия, возможно, также предназначавшихся для обмена. Образы диких животных, охоты или войны и обмена роднят, как можно полагать, ритуалы и представления людей эпохи неолита, хаттов и хеттов.

Последний из описываемых в книге праздников — хассумас особенно любопытен благодаря присущим ему чертам земледельческого ритуала и той роли, которая отводится в нём царевичу, а не царю. В этом празднестве помимо обычных ритуальных трапез и жертвоприношений совершался обряд запашки. Этим ритуалом подтверждается весенний характер хассумаса, равно как и особой роли символики, связанной с числом 12, т.е. с годом, а также участием царевича — наследника царя, образ которого соответствовал всему этому комплексу символов начала.

Во второй главе В.Г.Ардзинба рассматривает структурные элементы, составляющие основу любого царского праздника. Выделяются элементы начальной стадии, основной обряд — «большое собрание» и повествование мифа в ритуале. При этом подробно анализируются действия царя, царицы и других участников обрядов, особенности их ритуальной одежды, ритуальные предметы. Ритуальное пиршество — одно из главных действий «большого собрания». Не вызывает сомнения его глубокий архаизм, восхо-

---

<sup>6</sup> См. [1].

дящий к родовому строю. Аналогии пиршественным ритуалам, в процессе которых вкушались обрядовые кушанья (в первую очередь хлеб) и пились священные напитки, обнаруживаются в культуре народов Кавказа<sup>7</sup>. Многие черты быта и обрядовой жизни этих народов могут помочь интерпретации элементов культуры древних обитателей Анатолии<sup>8</sup>.

Вторая глава содержит огромный материал, пока ещё в незначительной степени поддающийся интерпретации. Автор в этой части своей работы, как и в других, привлекает сопоставительные данные, почерпнутые преимущественно в сфере религии и обрядовой практики индоевропейских народов. Он не ставит своей целью найти максимальное количество аналогий тому, что обнаруживается в обрядовых установлениях хеттов и других анатолийских народов, в чём и нет необходимости. Всё же можно было бы упомянуть о том существенном месте, которое занимала ритуальная трапеза в культовой традиции народов Двуречья и Палестины — соседей и современников хеттов<sup>9</sup>. Ритуальные состязания, фигурирующие в некоторых хеттских праздниках, — постоянный элемент празднеств разных народов Древнего Востока и их потомков в Новое время<sup>10</sup>.

Большой интерес, далеко выходящий за пределы собственно хеттологической проблематики, представляет § 4 этой главы («Повествование мифа в ритуале»), в котором автор не только констатирует сочетание мифа и ритуала в пределах одного обряда, но и прослеживает общие для них структурные элементы. Обращают на себя внимание образы, в которых сливаются вещь, предмет и мифологический персонаж

---

<sup>7</sup> См., в частности [2, с. 66 сл.].

<sup>8</sup> То обстоятельство, что население Кавказа в древности, по многочисленным свидетельствам лингвистов и историков, поддерживало контакты, а вероятно, и было в родстве с народами Анатолии, делает особенно перспективным использование богатой этнографии кавказских народов для интерпретации явлений культуры древних «анатолийцев».

<sup>9</sup> [4, с. 45; 3, с. 123–130. Второзакон., 12, 5 сл.].

<sup>10</sup> См. [Геродот, II, 63; 5, с. 21, 115, 127].

(к таким образам относится, в частности, Трон, соединяющий в себе благие и враждебные царю черты, с. 87 сл.). Словесный миф и ритуал, дополняя друг друга, проясняют смысл обрядовых действий. Благодаря «словесным комментариям» отчётливо вырисовывается космическая соотнесённость ритуала и мифологических образов, связь различных вещей и их частей с верхом и низом (Небом и Землёй), что позволяет реконструировать картину мира хеттов. В этой последней фигура царя занимала исключительно важное место; он отождествлялся с одним из основных структурных элементов Вселенной — Мировым деревом, осью, опорой мира. В этой части анализ собственно хеттского материала облегчается благодаря многочисленным исследованиям индоевропейских ритуалов и соответствующих представлений В.В.Ивановым и В.Н.Топоровым. Весьма перспективным представляется сопоставительный анализ сведений письменных памятников, данных иных, типологически или исторически близких, традиций и изобразительных материалов, которыми столь богата культура самих хеттов и соседних с ними народов. Только привлечение источников разных видов может позволить успешно интерпретировать материалы конкретной культурной традиции.

Последняя глава посвящена анализу функций царя, царицы и других участников ритуалов. Здесь царь и царица рассматриваются как сакральные символы коллектива, назначение которых обеспечивать его ритуальную защиту и благополучие. Как и в других частях работы, в этой главе приводится обширный материал, даётся первая в мировой литературе сводка данных по этой теме. Все участники ритуалов предстают не изолированно, но в «контексте» обряда, в определённом, им предназначенном месте, что потребовало дополнительных исследований мест осуществления ритуалов, частей сакральных построек и т.д.

Следует отметить анализ действий участников ритуалов в связи с определяемыми В.Г.Ардзинба двоичными оппозициями правый — левый, мужской — женский и т.д. Эти подразделения представляют тем больший интерес, что

они свойственны не только ритуалам, но присущи культуре в целом. По этой причине связанный с основными оппозициями ряд признаков и символов (в *табл. 1* на с. 148–149 их приводится 42) может быть использован при анализе различных явлений культуры хеттов — от организации пространства жилого дома до орнамента, от структуры пантеона до значения того или иного положения участника ритуального действия. Столь детальный анализ заставляет более пристально посмотреть на уже известный материал, побуждая отказываться от односторонних его толкований, позволяя увидеть за отдельным явлением культуры целую цепь связей. В то же время актуальность для хеттской ритуальной традиции оппозиции мужской — женский напоминает о конфликтах, «имевших место в период древнехеттского и новохеттского царств между царями и царицами-тавананнами» (с. 157), т.е. в сфере общественной жизни.

Хеттские обряды с участием царя и царицы несут отпечаток сохранения в общественной жизни институтов, присущих родовому строю (коллективные трапезы ритуального характера, высокая роль женщин и т.д.). Это даёт возможность В.Г.Ардзинба сделать вывод, что «сходство некоторых черт хеттских праздников с типологическими данными, по-видимому, отражает некоторые общие закономерности развития общества от доклассовых к раннеклассовым социальным структурам» (с. 160). Это обстоятельство — способность ритуала консервировать уже отжившие формы общественной жизни — позволяет рассматривать его как источник, дающий материал для изучения сложного и всё ещё недостаточно хорошо документированного периода разложения первобытнообщинного строя и формирования классового общества.

Нет такого научного труда, в котором нельзя было бы найти недостатки и неточности, являющиеся результатом как ограниченности возможностей отдельного исследователя, так и возможностей науки на определённом этапе её развития. Современное состояние хеттологии не позволяет пока дать однозначных ответов на некоторые вопросы, по-

этому в монографии «Ритуалы и мифы древней Анатолии» могут быть обнаружены и спорные положения, и гипотезы, которые в будущем не найдут подтверждения. Всё это, однако, не снижает ценности рецензируемой работы, но позволяет рассматривать её как необходимый этап в развитии дальнейших исследований. Большое значение её для историков различных профилей не вызывает сомнений. Отрадно также, что первый опыт монографического исследования хеттских ритуалов принадлежит советскому учёному.

В заключение хотелось бы отметить удачное построение всей работы и продуманную систему указателей, облегчающих пользование этой в высшей степени информативной книгой.

### Литература

1. Антонова Е.В. О характере религиозных представлений неолитических обитателей Анатолии // Культура и искусство народов Средней Азии в древности и средневековье. М., 1979.
2. Бардавелидзе В.В. Древнейшие верования и обрядовое графическое искусство грузинских племён. Тбилиси, 1957.
3. Amiet P. La glyptique mesopotamienne archaïque. P., 1961.
4. Frankfort G. Sculpture of the Third Mill. B. C. from Tell Asmar and Khafajah. Chicago, 1939.
5. Gaster T.H. Thespis. Ritual, Myth and Drama in Ancient Near East. N. Y., 1950.
6. Melchert H.C. God-drinking: A Syntactic Transformation in Hittite // «The Journal of Indo-European Studies». 1981, vol. 9, № 3–4.

**МАТЕРИАЛЫ ОБСУЖДЕНИЯ  
МОНОГРАФИИ В.Г.АРДЗИНБА  
«РИТУАЛЫ И МИФЫ ДРЕВНЕЙ  
АНАТОЛИИ»**

**ПРОТОКОЛ № 7**

**ЗАСЕДАНИЯ ОТДЕЛА ДРЕВНЕГО ВОСТОКА  
ИНСТИТУТА ВОСТОКОВЕДЕНИЯ АН СССР  
ОТ 24 МАЯ 1984 Г.\***

**Пиотровский Б.Б.**

Монография В.Г.Ардзинба «Ритуалы и мифы древней Анатолии» была издана в 1982 г. Она получила высокую оценку в рецензиях, опубликованных в научной периодике. С идеей о проведении защиты этой работы ко мне обращались специалисты-хеттологи. Поскольку я считаю, что эта монография представляет собой глубокое исследование и может быть представлена в качестве докторской диссертации, я просил Г.М.Бонгард-Левина и И.А.Стучевского поставить работу на обсуждение в Отделе, с тем чтобы обменяться мнениями по поводу возможности её рекомендации к защите.

---

\* Публикуются выдержки, касающиеся обсуждения монографии к.и.н. В.Г.Ардзинба «Ритуалы и мифы древней Анатолии» (М., 1982), представленной в качестве диссертации на соискание учёной степени доктора исторических наук.

**Ардзинба В.Г.**

Я полагаю, что нет необходимости излагать здесь все проблемы, затронутые в работе, и полученные в результате выводы. Остановлюсь на некоторых общих вопросах.

Источники исследования. Основными источниками исследования являются клинописные автографии текстов, обнаруженных в богазкёйских архивах, т.е. речь идёт о текстах, которые были транслитерированы, переведены для целей данного исследования автором работы. Такие тексты составляют 60-70 процентов всех использованных в работе источников. Только часть этих текстов, по техническим причинам, могла быть приведена в транслитерации в приложениях к книге (иначе пришлось бы увеличить объём работы до 40 п.л.). Если учесть время на подбор, обработку материала, первоначальные публикации, то в целом работа над книгой заняла около 10 лет.

Исследование посвящено изучению ритуальных и мифологических текстов, так как они составляют больше половины всей известной хеттской «литературы», и они наименее исследованы. В определённой степени это естественно, если учесть, что при становлении хеттологии как науки основное внимание было уделено изучению хеттского языка, социально-экономической, политической структуры хеттского государства, его дипломатии и т.п. Более того, существующие работы по хеттским ритуалам обычно сводятся к переводу и филологическому комментарию, нет ни одной работы, в которой была бы предпринята попытка выявить структуру, определённые закономерности празднеств.

Из корпуса ритуальных текстов были выбраны «царские» праздники, так как именно они носят общегосударственный характер, в них наиболее отчётливо выявляются ритуальные и социальные функции государства. Исследуя наиболее важные «царские» ритуалы можно выявить некоторые общие закономерности, которые будут действительны для очень большой группы текстов. Кроме того, обычно на «царских» праздниках «рассказывали» (или даже инсценировали) известные хеттские мифы.

В работе были поставлены три основные, тесно связанные друг с другом задачи. Во-первых, дать по возможности подробное описание ритуалов и мифов, выявить закономерности структуры, показать значение этих ритуалов и мифов, описать функции их участников. При решении этой задачи возникало много других вопросов, которые по возможности освещались: от вопросов о культе конкретных божеств до вопросов, связанных с хеттской космологией. То есть это направление работы было посвящено изучению проблем, связанных с хеттской идеологией.

Во-вторых, была предпринята попытка попутно показать значение описаний ритуалов и мифов для исследования целого ряда явлений социальной практики, исходя из очевидного факта консервации в ритуале архаичных форм социальной организации, тесной связи различных видов деятельности в древних обществах, в частности, типа хеттского. Здесь затронута и предпринята попытка определения таких аспектов как поездки царя и царицы на празднествах, связи ритуальных и социальных функций придворных, наличие обмена (и не только материальными дарами, но и в целом услугами) между царём и подданными и т.п. Естественно, что в ряде случаев речь идёт о выявлении наиболее перспективных направлений для дальнейшего исследования. Так, хотя в работе отмечен целый ряд текстов, связанных с обменом, тем не менее эта тема должна быть предметом специального исследования с целью установления его места в социально-экономической истории хеттского царства. В настоящее время мной подобрано много новых текстов, которые имеют отношение к этой проблеме.

В-третьих, на исследуемом материале решалась также задача, связанная с этнокультурной историей народов Анатолии. Хорошо известно, что о роли ряда народов в этнической истории, в культуре Хеттского царства мы можем судить прежде всего по данным ритуальных текстов, так как исторические тексты или вообще не содержат сведений на этот счёт или дают ограниченный материал. Это относится, в частности, к наследию хаттов, хурритов. Важно подчерк-

нуть, что на материале исследуемых ритуалов и мифов мы получаем целый ряд исторических выводов, которые по своей значимости близки к выводам, которые дают лингвистические данные, т.е. позволяют заглянуть в период, когда Хеттское царство ещё не существовало. В частности, то обстоятельство, что в древнехеттских записях ритуальных текстов, в качестве элементов государственного пантеона встречаются, не различаясь друг от друга, хаттские и хеттские — индоевропейские боги показывает, что тесные контакты, смешение этих народов имели место задолго до сложения хеттского царства.

И наконец, последнее обстоятельство, которое следует подчеркнуть. Исследователю всегда чрезвычайно важно постоянно сверять полученные им результаты с новым вводимым в оборот материалом, который в силу объективных причин не мог быть им учтён, имея при этом в виду дальнейшие поиски истины. В этой связи отмечу, что многие результаты работы хорошо согласуются и получают подтверждение на новом материале. В частности, следует отметить, что предложенная в работе интерпретация поездок царя по важным культовым центрам царства, как отражение обычая объезда страны царём, может быть доказана окончательно данными недавно опубликованного текста, в котором говорится, что «когда царь страну объезжает», то он делает то-то и то-то. В связи с идеей об истоках обряда ритуала килам, в котором используют статуэтки священных животных, представляют интерес данные новых текстов, в которых речь идёт об аналогичном использовании шкур этих священных животных. Вывод об отражении в ряде хеттских текстов представлений о связи царя с сакральными животными, в частности со львом, которые были сопоставлены с древнеиндийским обрядом ритуала раджабхишека и др., получает новое подтверждение в хаттском обряде, в котором на трон царя возлагали шкуру льва и шкуру барса; эти данные представляют интерес и в свете работ, посвящённых культуре Чатал-Хююка VII тысячелетия до н.э.

Одним из наиболее важных является подтверждение результатов, полученных при изучении традиционного обряда

хеттских ритуалов, так называемого небольшого (царского) собрания, включавшего в себя кормление участников обряда, выводами, полученными при изучении текстов из Мари в работе Р.Глэземана. Этот перечень можно было бы продолжить, но я ограничусь лишь несколькими примерами.

### **Иванов В.В.**

Я хотел сказать, что эта работа, несомненно, очень существенная и основанная на большом труде. Я, кстати, продолжаю то, что сейчас сказал автор относительно текстов. Должен сказать, что я довольно много смотрел на то, как он работал с письменными текстами. Он действительно хорошо разбирается в этом особом варианте клинописи и те транслитерации, которые им выполнены, — на хорошем уровне и, соответственно, толкования текстов. Целый ряд текстов достаточно сложный именно из-за того, что это ритуалы и мифология. Это совсем не элементарная вещь, т.е. знание языка ещё нам не очень много даёт для интерпретации текстов и здесь ему много удалось сделать. Так что существенно не только то, что он прочитал эти тексты, ну, просто, в смысле «физически» прочитал, но и сумел их проинтерпретировать. При интерпретации были использованы современные методы тех наук, которые занимаются исследованием духовной культуры, религии, в частности широко использованы типологические сопоставления с разными другими традициями. Мне кажется, что это существенная и важная черта работы, т.е. она вполне находится на уровне и современных семиотических, ритуалогических работ, то, что говорил Б.Б.Пиотровский в начале нашего заседания о важности широкого подхода к истории культуры. Здесь это в какой-то степени было учтено. То есть здесь подход не узкий, а связанный и с привлечением других традиций для типологии и с привлечением смежных наук. Это всё сделано на хорошем профессиональном уровне. Так что в целом моё суждение об этой работе высокое, думаю, что, действительно, она вполне отвечает тем требованиям, которые можно предъявить к докторской диссертации. И в этой связи я хотел бы отметить, что у нас

всё-таки явно не хватает историков-хеттологов вот такой высокой квалификации, и в этом отношении я тоже очень поддерживаю то, для чего мы здесь сегодня собрались, поскольку эта работа даёт основания для постановки именно на такой диспут. Это, пожалуй, всё основное, что я хотел сказать. Мне ещё хотелось бы добавить, что работа всё-таки сделана уже некоторое время назад. С тех пор В.Г.Ардзинба продолжал много работать, публиковать и писать. Всё это свидетельствует о том, что он активный и очень серьёзный хеттолог, овладевший и хеттской клинописью и суммой знаний о хеттской культуре. Хеттология пока ещё осталась комплексной наукой, т.е. каждый хеттолог в какой-то степени и историк, и историк религии, и филолог. У нас она, как и в некоторых других областях, пока ещё не распалась на составные части и В.Г.Ардзинба продолжает эту хорошую нашу востоковедческую традицию. Так что я бы всячески поддерживал рекомендацию работы к защите в качестве диссертации на соискание учёной степени доктора исторических наук.

### **Литвинский Б.А.**

Я с самого начала, когда книга вышла, и мне удалось ознакомиться с нею, считаю, что книга написана на самом высоком уровне. Она важна не только, конечно, для истории духовной культуры хеттов, Древнего Востока, но и для общей теории мифологии, истории культуры. Она заполняет многие лакуны. Причём, конечно же, подкупает то, что автор подошёл во всеоружии и филологического, и исторического, и историко-культурного метода. В целом, если следовать тем требованиям, которые предъявляет ВАК к докторским диссертациям, то эта работа, безусловно, стоит на уровне самых высоких требований ВАКа. И последнее. Конечно же, это свидетельствует о скромности автора и о некоторой так сказать скромности, уже в кавычках, сектора и Отдела, что идея рекомендации работы была высказана ранее коллег по работе другими исследователями. Но в том и есть высокая оценка работы. Со стороны виднее и объективнее. И это свидетельствует о том, что двух мнений быть не может.

**Антонова Е.В.**

Я буквально скажу несколько слов. Появление этой работы было очень знаменательно для всех, не только для историков, но и для археологов и для этнографов. Для археологов в особенности, и для кавказоведов и для тех, кто занимается собственно Анатолией, во многих отношениях. Эта работа, которая наводит на размышления по целому ряду слабо разрешённых ещё вопросов и несомненно сыграет очень большую роль в разрешении этих вопросов. Ну, хотя бы, нужно коснуться интерпретации семантики различных вещей, семантики трона, семантики сосудов, одежды, погребального обряда, т.е. массы сюжетов, с которыми сталкиваются археологи и которые в общем ещё пока чрезвычайно мало разработаны. Надо, конечно, сказать, что, к сожалению, в нашей науке не так много работ такого свойства, работ, связанных с религиоведением, с пристальным исследованием мифологии. Поэтому, конечно, она имеет существенное значение. И чрезвычайно широк хронологический диапазон возможных экстраполяций материалов, изложенных в работе, на всякого рода данные археолого-этнографического свойства. Мне бы только хотелось предостеречь от слишком категорических решительных сопоставлений, которые делаются на основании хеттских, хаттских материалов с археологическими материалами, в частности, почерпнутыми в Чатал-Хююке. Всё-таки для того чтобы судить об их значении более уверенно, нужно было бы располагать, конечно, какими-то промежуточными звеньями, которые пока не существуют. Я думаю, что эта работа представляет чрезвычайно интересный и, несомненно, заслуживает рекомендации её к защите в качестве докторской диссертации.

**Стучевский И.А.**

Я могу сказать, что так же, как и все выступавшие, я считаю, что работа написана на докторском уровне, без всякого сомнения. Работа написана прекрасно. Не зная хеттского языка, я чувствую как хорошо автор знает язык, я чувствую как хорошо он оперирует источниками, чувствуется его большая

эрудиция. Поэтому я думаю, что нет никаких сомнений насчёт возможности для выдвижения на соискание степени доктора исторических наук. У меня, во всяком случае, нет. Я считаю, что автор вообще очень перспективный учёный и от него можно ещё много ожидать. В хорошем смысле.

### **Баюн Л.С.**

Обсуждаемая работа посвящена анализу хеттских «царских» ритуалов, которые играли исключительно важную роль в жизни хеттского общества. Привлекая обширный фактический материал, значительная часть которого взята непосредственно из клинописных источников и стала доступна нам благодаря точной транслитерации автора, В.Г.Ардзинба определяет место этих празднеств в структуре хеттской государственной жизни и выявляет их истоки.

В I главе рассматриваются сезонные царские праздники, восходящие как к хеттско-хаттской, так и к собственно хаттской традиции. Представляют большой интерес многодневные ритуалы антахшум и нунтариясха. В этих ритуалах автор, в частности, выделяет «хождения по кругу» в качестве одного из наиболее значимых элементов хеттских ритуалов. Они представляют интерес не столько как магическое действие, сколько как отражение социальных функций хеттских царей. В работе приводится интереснейший типологический материал различных неродственных традиций (народов Африки, Древнего Египта и др.), которые свидетельствуют о древнем единстве символических и социальных аспектов объездов территории. Ритуалу хассумас, исследуемому в особом разделе, была посвящена статья Гютербока, где утверждалось, что целью его было введение царского сына (основного действующего лица ритуала) в зрелый возраст. В.Г.Ардзинба, исследуя содержание хассумаса, его обряды, числовую символику, приходит к выводу, что этот ритуал сопоставим с царскими ритуалами посвящения, отмечая, вслед за Хокартом, что они, вместе с ритуалами инициации, восходят к одному и тому же источнику. В ритуале хассумас, как ни в одном из исследуемых автором, важная роль

отводится немотивированным числовым обозначением. Наибольшей частотой характеризуется число 12, которое определяет как количество участников ритуала, так и предметы, с которыми производится действие, число совершаемых действий. Особая отмеченность числа 12 в хеттских и лувийских ритуалах позволяет автору предположить, что в ряде случаев это число служит для обозначения всех частей целого и синонимично слову «все». Здесь мне хотелось бы отметить, что такое расширение первоначальной семантики характерно в различных традициях не только для числа 12, но и для различных комбинаций его составляющих, в частности, в латинском, ликийском и др. В целом же надо отметить, что числовой ряд ритуала хассумас (2, 10, 30) сопоставим с данными различных индоевропейских традиций, в частности славянских.

Во II главе обсуждаемой книги рассматриваются некоторые постоянные признаки, которые образуют структуру хеттских царских праздников: стандартную последовательность действий в начале праздника, центральный обряд ритуала — «большое собрание», сопровождавшееся «пиром», ритуальные состязания, направленные на стимулирование и возрождение космических сил, повествование мифа. Здесь, как и в других частях работы, автор опирается на комплекс источников (тексты, иконографический материал, археологические данные), помогающих воссоздать всё своеобразие хеттских праздников, вплоть до одеяний персонажей и отдельных жестов. Следует, однако, проявлять осторожность при интерпретации жестов путём непосредственного сопоставления с данными других традиций. Известно, что зона распространения жестикуляционных и мимических знаков может охватывать более обширную область, нежели собственно речевые изоглоссы, но семантика жестов получает адекватное истолкование только при наличии языковых свидетельств.

Подробно описываемый автором обряд «большое собрание» включает ряд действий, свидетельствующих о двойственной функции царя как главного действующего лица ритуала: 1) гостя, получающего дары и 2) в то же время хозяина,

совершающего приём божеств и других участников ритуала. На хеттском материале автор приходит к выводу, сходному с тем, что известно из других традиций — о развитии системы «пиров» и связанных с ними дарений как формы установления и поддержания экономических и социальных связей. Церемония обрядовых дарений как одна из форм обмена в обществах, сохранивших архаичные черты, в последние годы исследованы для самых разных культур. Показано, что стороны — участники этой процедуры вступают в отношения взаимных обязательств как экономических, так и политических. Вероятно, система хеттских представлений включала и восприятие совместной еды на пирах как отражение общности интересов присутствующих. В этой же главе исследуется связь ритуала с мифом, который является его составной частью. У автора прослеживается наметившийся в последнее время во многих работах подход к мифу как к синкретическому явлению, которое не только включает сообщение некоторой информации, но и её ритуализацию, вызывающую ощущение сопричастности к описываемым событиям. Повествование мифа в хеттских ритуалах имело целью умиротворить божество, изгнать зло, обеспечить плодородие, обновление жизни и жизненной силы и т.д.

Рассматривая фрагменты хеттских мифов, описывающих противоборство царя и обожествлённого трона, В.Г.Ардзинба приходит к заключению, что, несмотря на совпадение основных сюжетов с индоевропейским мифом о борьбе Громовержца со змеем, данный хеттский миф имеет хаттские истоки. Более вероятно, однако, что в этом случае, как и в некоторых других, имеет место наложение двух неродственных традиций (индоевропейской и переднеазиатской), различные фрагменты которых включались в хеттскую мифологическую систему в разные хронологические периоды.

III глава посвящена рассмотрению функций царя, царицы и других действующих лиц. Для теории ритуала и мифа имеет большую ценность исследование В.Г.Ардзинба систем двоячных противопоставлений, выявленных в рассматриваемом ареале. Многие из отмеченных автором признаков относятся

к числу универсальных, так же как корреляция между отдельными рядами двоичных противопоставлений и между конкретным признаком и социальным рангом должностных лиц.

Выводы автора по своей значимости далеко выходят за рамки историко-филологических исследований состава, структуры и генетических истоков хеттских царских праздников. Анализ значимых компонентов ритуалов позволяет автору говорить о сохранении в них некоторых черт социальной организации доклассового общества. Работа В.Г.Ардзинба является несомненно важным вкладом в исследование систем представлений древнейших обществ в их связи с социальной организацией. Проходящий через всё исследование подход автора к ритуалу как к знаковой системе лежит в русле современной трактовки формы, смысла и функциональной направленности обрядов.

В некоторых разделах работы представляются неоправданными крайне беглые ссылки на смысловые и формальные соответствия, обнаруживаемые в анатолийской, не-хеттской традиции, при том, что факты гораздо более отдалённых в пространстве и времени культур описываются с большой степенью подробности. Такой подход можно, однако, объяснить тем, что в монографии рассматриваются хеттские праздники с участием правителя страны, а например, дошедшие до нас лувийские ритуалы, как правило, носили частный характер. В то же время необходимо подчеркнуть, что основные семантические и структурные элементы (набор действий, цветовая и числовая символика и т.п.) совпадают независимо от того, имел ли ритуал общегосударственную или более узкую ориентацию.

Сделанные замечания, естественно, никак не сказываются на общей высокой оценке работы В.Г.Ардзинба, которая вместе с другими его работами послужит хорошей базой для развёртывания в нашей стране исследований в области духовной и материальной культуры одной из самых ранних и крупных цивилизаций древнего Востока. Работа, несомненно, заслуживает рекомендации к защите в качестве диссертации на степень доктора исторических наук.

**Савельева Т.Н.**

Работа В.Г.Ардзинба мне очень понравилась, и я даю высокую оценку этой работе уже не в первый раз. С самого начала, как только прочитала его книгу, я сказала, что она написана блестяще. Несомненно, как уже здесь говорилось, книга представляет собой серьёзное исследование хеттских «царских» ритуалов и мифов, сделанное на самом высоком уровне современной востоковедной науки. Исследование вполне оригинальное.

Мне кажется, что методология исследования показывает, что В.Г.Ардзинба пройдена очень хорошая школа. У нас очень часто не чувствуется школа, а здесь она отчётливо ощущается. И последнее, что я хочу сказать: исследование имеет значение, конечно, не только для хеттской истории духовной культуры, но и для истории религии всего Древнего Востока. В частности, как египтолог, я должна сказать, что и в египтологии мне многое стало более ясно после прочтения этой книги. И особенно моё внимание привлёк царский ритуал объезда территории страны, который как-то по-новому заставил оценить древнеегипетское мероприятие Шемсу-Гор «спутники Гора» или «сопровождение Гора», которое обычно расценивали как обыденную повинность. Кроме того интересен в работе материал, согласно которому в центральнохеттских святилищах имели большое значение ритуалы местных богов. Это тоже подтверждается. Так, Б.Б.Пиотровский в своей статье написал очень ярко о Хеб-Седе, где говорится, что в центральных святилищах существовали специальные отделения для местных богов; а также в последующее время в пирамидах были ритуалы не только центральных, но и локальных богов. Одним словом, я считаю, что книга В.Г.Ардзинба вполне достойна быть рекомендованной к защите в качестве диссертации на соискание степени доктора наук.

**Клочков И.С.**

Я высказал подробно свои суждения о работе в рецензии. Хотелось бы ещё раз обратить внимание на то, что введено значительное количество новых текстов, впервые прочитанных, впервые интерпретированных. В целом рабо-

та вводит целый корпус текстов, посвящённых анатолийским ритуалам и мифам. Это тоже является важным вкладом в отечественную науку о Древнем Востоке. Мне представляется, что работа вполне может быть рекомендована к защите в качестве докторской диссертации.

### **Романов В.Н.**

Я хочу сказать, поскольку здесь много говорилось о типологии, что работа важна тем, что она ставит проблему определения, объяснения типологии. В работе прямо это не формулируется, но вопрос такой поднимается. Это первое. Второе, что хотелось бы отметить, тем, кто занимается ритуалами, а я занимаюсь индийскими ритуалами, книга чрезвычайно полезна. Приходится к ней постоянно обращаться. Хотелось бы высказать пожелание, чтобы в дальнейшей работе автор занялся бы исследованием проблемы появления ритуальных текстов, что представляет важное значение для типологического определения древней культуры.

### **Королёв А.А.**

Я хотел бы сказать, что таких обобщающих работ, очень детально дающих и анализирующих несколько царских ритуалов, ещё не было. Они, конечно, очень нужны для историка религии, для культуролога. Но ещё и с точки зрения филолога они крайне интересны в том отношении, что они, как выясняется, в основном представляют собой хаттское наследие и, с другой стороны, вроде бы, проявляется синкретизм древних хеттских и хаттских элементов. И именно такое тонкое, детальное, тщательное исследование ритуалов самих по себе, восходящих к периоду Древнего царства, как раз интересно с точки зрения индоевропеистики, так, чтобы индоевропеистам стало яснее, какие именно компоненты в синкретической хеттской культуре и, в частности, в мифологии и в ритуале были хаттскими, а какие индоевропейскими. То есть, с точки зрения анализа и выявления первоначальных компонентов. Хотелось бы отметить, что, хотя в работе много транслитерированных текстов, тем не менее, вызывает сожаление, что по техническим причинам не все обработанные автором тексты были включены

в работу. Они были бы полезны со всех точек зрения. В заключение отмечу, что монография В.Г.Ардзинба, несомненно, достойна степени доктора исторических наук и, конечно, должна быть рекомендована.

#### **Дандамаев М.А.**

Мне кажется, нет необходимости продолжать много говорить о работе. Так получилось по традиции, что мы много занимаемся социально-экономическими отношениями на Древнем Востоке, изучаем древневосточные языки, но мало уделяем внимания духовной культуре. И даже многие из нас, лично я, не знаем, как подойти к изучению этой духовной культуры, не владеем современной методологией изучения духовной культуры. Поэтому, я бы сказал, новаторская работа В.Г.Ардзинба обращает на себя внимание. Насколько я могу судить, работа эта опирается на прочный фундамент филологии, сегодняшней хеттологии, и более широко — она основана на прочной ассириологической базе. Автор широко привлекает сравнительно-исторический материал и во многом даёт возможность проникнуть в сознание, психологию древних жителей Анатолии, что само по себе чрезвычайно трудно. Я поддерживаю всех тех, которые предлагали рекомендовать эту работу к защите в качестве диссертации на соискание учёной степени доктора наук. В качестве оппонентов можно было бы предложить д.и.н. Г.Г.Гиоргадзе (Институт истории и археологии АН Груз. ССР), д.и.н., зав. Отделом Древнего Востока ИВ АН Армянской ССР Н.В.Арутюнян и д.и.н., зав. кафедрой МГПИ Г.А.Кошеленко. В качестве ведущей организации — кафедру древнего мира МГУ.

#### **Бонгард-Левин Г.М.**

Обсуждаемая монография представляется важной во многих отношениях. Вводятся в научный оборот новые тексты, исследуются ещё слабо изученные проблемы, составляющие важную задачу науки. Автором получен целый ряд достоверных результатов, отображающих духовную культуру народов Анатолии, историю хеттской социальной организации. После выхода книги автор продолжал разработку проблем, затронутых в работе. Им написан ряд новых

статей и разделов для коллективных работ Госплана. Я поддерживаю рекомендацию монографии автора, выполненной на высоком профессиональном уровне, к защите в качестве докторской диссертации.

**Новгородова Э.А.**

Хорошо, что автор в своём выступлении дал более подробное описание источников исследования, чем это сделано в самой книге. У меня есть один вопрос. К какой социальной группе относятся маги. Это с позиции своих занятий. Я не очень поняла, потому что маги играют большую роль. Это ваш перевод текста или это самоназвание. Я хочу понять социальную сторону. Какой класс представляет маг?

**Ардзинба В.Г.**

За каждым клинописным знаком закреплено определённое значение. В данном случае мы имеем дело с логограммой, которая, как установлено в науке, значит «маг» или «врач» в широком смысле. Маги относятся к той же социальной группе, что и жрецы.

**Пиотровский Б.Б.**

Итак, по-моему, положение совершенно ясное. Ход обсуждения и его итоги показывают, что книга В.Г.Ардзинба «Ритуалы и мифы древней Анатолии» полностью соответствует требованиям, предъявляемым к диссертациям на соискание учёной степени доктора исторических наук.

**ПОСТАНОВИЛИ:**

1. Рекомендовать монографию В.Г.Ардзинба «Ритуалы и мифы древней Анатолии» к защите в качестве диссертации на соискание учёной степени доктора исторических наук.
2. На основании выступлений Отдел Древнего Востока принимает следующее заключение:

Монография В.Г.Ардзинба «Ритуалы и мифы древней Анатолии» (М., 1982, 18,62 а.л.) представляет собой глубокое самостоятельное научное исследование в области истории культуры Древнего Ближнего Востока. Эта книга — первое в отечественной и мировой науке монографическое исследование хеттских ритуалов и мифов, запечатлённых в клинописных текстах II тысячелетия до н.э. Эта тема разработана в соответствии с планом НИР Отдела Древнего Востока ИВ АН СССР.

На основе марксистско-ленинской методологии в работе исследуются многие узловые проблемы истории Хеттского царства, являвшегося одним из крупнейших государств Древнего Востока и сыгравшего значительную роль в истории мировой цивилизации. Эти проблемы составляют важную задачу не только хеттологии, но и исторической науки в целом.

В работе получены новые результаты по идеологической, социальной и этнической истории хеттского государства, в котором особенно выразительно проявляется вся сложность системы функционирования и управления древних восточных государств. Эти результаты могут быть охарактеризованы как весомый вклад в развитие хеттологии и советской науки о древнем Востоке в целом.

Анализируя большой фактический материал, автор показывает огромное значение ритуалов и мифов в идеологии хеттского общества. Раскрываются многие стороны представлений древнего человека о космосе, природе, жизни на земле, о взаимодействии человека и природы.

Выводы книги проливают новый свет на проблемы истории социальной организации, связанные с переходом от родоплеменного устройства к классовому обществу. Выявляется тесное переплетение ритуальной и социальной форм деятельности, использование традиционных норм, характерных для первобытных коллективов, в социальной практике хеттского общества. Намечаются перспективные направления в дальнейшем, более углублённом изучении хеттской социальной и социально-экономической истории, которые могут стать предметом новых исследований.

Интересные и убедительные результаты получены и по этнокультурной истории Хеттского царства. Вскрывается наследие различных древних этносов: хеттов, хаттов, хурритов и других народов; это полиэтническое наследие не только функционировало в рамках централизованного организма, но и сливаясь друг с другом, образовывало органическое целое, единую синкретическую систему.

Выводы автора представляют интерес и для изучения некоторых общих закономерностей развития общества, от доклассовых к раннеклассовым социальным структурам.

Существенные перспективы для дальнейшего исследования открывают прослеженная автором тесная соотнесённость ритуала и мифа в хеттской культовой системе, а также выявленные им черты сходств между элементами структуры ритуала и основными этапами обычая «приёма гостя», между объездами территории страны хеттским царём и характерными для обществ средневековья поездками предводителя (царя) по области или стране, с посещением пиров (превратившиеся в объезды с целью сбора продуктов и дани).

Среди новых результатов, полученных автором, необходимо также отметить подробное описание исследуемых ритуалов и мифов, выявление их истоков и значимости для развития ритуальной и социальной функций государства.

Большой интерес представляют приведённые автором материалы, которые показывают, что в хеттских празднествах широко практиковались церемониальные обмены дарами между царём и подданными. Показана также тесная связь этого обычая, представляющего целостное (ритуальное и социальное) явление, с царскими «кормлениями», существовавшими в других государствах Древнего Востока; отмечается близкое сходство с практикой «обмена дарами» у других народов. К числу многих интересных результатов, представленных в работе, относится и вывод автора относительно происхождения праздника хассумас, его связи с посвящением царя.

В работе намечены и подвергнуты анализу характерные части структуры ритуала. Показано важное место традици-

онных элементов и действий праздника. Много внимания уделено хеттским мифам, повествование которых в ритуале являлось в хеттской традиции частым явлением. Впервые изучены характерные атрибуты царя, проанализированы ритуалы и предписания, создающие отчётливое представление о хеттском царе как о сакральном символе коллектива. Обстоятельным анализом функций участников ритуала выявлены некоторые характерные черты социальной организации доклассового общества, сохраняющиеся в качестве архаизма в ритуале и в хеттской социальной организации.

Исследование основано на материале клинописных текстов, научная обработка и анализ которых является сложной задачей, требующей высокой квалификации. Автор успешно справился со многими возникавшими проблемами, ввёл в научный оборот целый ряд новых документов. Детально проработанные автором многочисленные новые источники позволяют с большой степенью достоверности объективно вскрыть многие важные процессы социального, идеологического и этнического развития одной из крупнейших цивилизаций Древнего Востока.

Результаты исследования могут быть использованы в курсах лекций по истории и культуре Древнего Востока в ВУЗах. Выводы работы получили дальнейшее развитие в целой серии работ автора и вошли составной частью в коллективные монографии и сборники, подготавливаемые Отделом Древнего Востока по Госплану.

Значимость основных выводов автора, их высокая научная объективность и новизна были отмечены в рецензиях, опубликованных в советской научной периодике («Вестник древней истории», 1983, № 2; «Народы Азии и Африки», 1983, № 2 и «Social Sciences», 1984, № 2).

## Указатель имён\*

- Аапи 176  
Адам 223  
Ажвейпша 17  
Алайя 300  
Алалу 46  
Альп С. 181, 186, 234, 368  
Аменхотеп III 41  
Аммуна 334, 335  
Анитта 30, 38, 112, 209, 210,  
229  
Антей 46  
Антонова Е.В. 378, 394  
Ану 46  
Анцили 301  
Ардзинба В.Г. 8–23, 367,  
368, 371, 375, 376, 378–  
383, 385, 386, 388, 389,  
393, 395, 397–403  
Аринити 125, 127, 137  
Арки А. 315, 319  
Арнили 251  
Арнуванда 316, 337  
Арутюнян Н.В. 401  
Аскалия 336  
Асмуникал 95, 274, 316  
Атлант 46  
Афанасьев 207  
Ахматова А.А. 302
- Баюн Л.С. 151, 367, 395  
Берман Х. 202  
Бин Нун III. 228, 334  
Бонгард-Левин Г.М. 388, 401  
Боссерт Г.(Х.) 32, 334  
Бранденштейн Г. 259  
Бродель Фернан 13  
Бурнабуриаш 41
- Валанни 95  
Вефлер М. 305  
Винклер Г. 48  
Вритра 236  
Вуру(н)сему 304  
Гарелли П. 329  
Гастер Т. 382  
Гельб И. 32  
Геракл 46  
Гермес 336  
Гёрни О. 181, 194  
Геродот 384  
Гесиод 45  
Гётце А. 79, 81, 82, 219, 230,  
332  
Гея 46  
Гильгамеш 220  
Гиоргадзе Г. 109, 329, 401  
Глэземан Р. 392

---

\* Составитель указателей  
Э.Д.Эшба.

- Гомер 37, 194  
Гор 248  
Грозный Б. 31, 48, 49, 378  
Гуревич А.Я 13, 19, 195, 196  
Гурпаранцаху 280  
Гютербок Г. 58, 64, 65, 67,  
79–82, 96, 100, 122, 129,  
130, 137, 139, 188, 197,  
206, 264, 266, 370, 395
- Дандамаев М.А. 367, 401  
Дудухепа 95  
Дьяконов И.М. 92, 376  
Дюмезиль 15
- Еврикля 194
- Зевс 45, 46, 236, 244  
Золотарёв А.М. 18, 198
- Иаиа 325  
Иванов В.В. 18, 163, 167,  
181, 199, 201, 208, 209,  
220, 264, 301, 370, 372,  
378, 384, 392  
Имдугуд 220  
Импалури 263  
Инал-ипа Ш.Д. 17, 194, 196  
Инанна 181, 182, 184, 164,  
165, 179, 267, 270, 273,  
282, 283, 286  
Инара 61, 95, 108, 190, 208,  
225  
Инглинги 231  
Индра 100, 236  
Ирсирры 263  
Испудасинара 336  
Истустаиа 65, 212, 243  
Исхасхурия 325
- Ищистала 164  
Ишпутахшу 334  
Иштар 69, 176, 307
- Камменхубер А. 64, 91, 112,  
230, 252, 259  
Камрусепа 215  
Кантипуитти 285, 290  
Кантуцили 244  
Каппарияму 61  
Кармахили 69, 95  
Каску 201  
Касьян А. 21, 22  
Катаххи 79  
Катахципури (Камрусепа)  
201  
Кацнельсон И.С. 331  
Кесси 16  
Киккули 39  
Кищцува 334  
Кленгаль Х. 202  
Клочков И.С. 399  
Королёв А.А. 400  
Коростовцев М.А. 11  
Кудрявский Д. 194  
Кулитта 176, 325  
Кумарби 46, 257, 261, 263
- Лабарна 32, 36  
Ладюри Леруа 13  
Ландсбергер Б. 266  
Ларош Э. 32, 73, 134, 181,  
217, 242, 275, 283, 286,  
301  
Ле Гофф Жак 13  
Леви Строс К. 18, 375  
Лелвани 65  
Лелли 334  
Ли Цзы 194

- Лилит 220  
Литвинский Б.А. 393  
Лихачёв Н.П. 188, 189  
Лотман Ю.М. 14  
Лункокеши 330
- Маддуватта 337  
Мардук 167  
Марена 131  
Марс 131  
Маса 18  
Массануцци 43  
Мвато Ямво 330  
Менабде Э.А. 120  
Мериджи П. 32  
Мецулла 65, 75, 93, 165, 171  
Митанни 36  
Митра 236  
Мияданципа 217  
Мосс М. 19, 195  
Муваталли 32, 37, 38, 317  
Мукисану 263  
Муллияра 337  
Мурсили 23, 32, 36, 43, 56,  
64, 80, 83, 98, 99, 232,  
242, 245, 246, 320, 328,  
334, 335  
Мутон Алиса 16
- Нигмеда 332  
Никалмати 95, 296  
Нинатта 176, 235, 325  
Нинаттани 69  
Новгородова Э.А. 402  
Ной Э. 117  
Нуванца 335
- Один 231  
Одиссей 194
- Озирис 244  
Орел В.Э. 372  
Отау 323  
Оттен Г. 100, 214, 230, 238,  
258, 282, 283, 286, 291  
Очи 281
- Папаиа (Папаия) 65, 212, 243  
Папаникри 293, 295  
Педерсен Х. 278  
Пенелопа 194  
Перун 368  
Пиотровский Б.Б. 388, 392,  
399, 402  
Питхана 30  
Пияссили 36  
Посейдон 46  
Прабабка (Ханнаханна) 204,  
217, 218  
Пропп В.Я. 15  
Пухвель Я. 176, 211, 214  
Рамсес II 37, 40, 42, 43  
Романов В.Н. 120, 400
- Савельева Т.Н. 399  
Свана Мулопве 330  
Сепуру 270  
Сет 248  
Сигелова Я. 214  
Соколов А.Е. 196  
Старостин С.А. 22  
Стучевский И.А. 388, 394  
Сулинкатти 203, 325  
Суппилулиума 32, 36, 37, 42,  
56, 91, 215, 332, 334–336  
Сурра 106
- Тавананна 95, 320, 328  
Такити 263

- Таккеха 241  
Тасмису 263  
Тасхапуна 80  
Татта 272, 277  
Таурит 95, 165, 177, 183,  
184, 240  
Тахаста (Тахаса) 238  
Тахпурилы 272  
Телепину(с) 32, 36, 43, 84,  
123, 161, 174, 188–192,  
204, 205, 213, 215, 217,  
261, 270, 301, 334, 335,  
374  
Тетесхапи 282, 286–292  
Тешуб 46, 305, 306, 326, 327  
Титиутги 240, 376  
Тифон 45, 46, 202  
Топоров В.Н. 14, 20, 206–  
209, 223, 301, 369–372,  
376, 384  
Тотреш 15  
Тудхалия 37, 151, 296, 316,  
317, 376  
Туннави 294  
Тутанхамон 42  
Тухасаил 95  
  
Уасеццилы 165, 177, 178,  
240, 242, 309  
Уахиси 185, 240  
Улликумми 46, 257, 261–263  
Умарапси 176  
Уоткинс К. 20, 175, 211  
Упеллури 46  
Уран 46  
Уриятум 78  
Уххацити 232  
  
Фа Сянь 60  
  
Фемида 244  
Форрер Э. 17, 32, 48, 167,  
168, 202, 378  
Фрейденберг О.М. 17  
Фридрих И. 11, 249  
  
Хаас Ф. 272, 273, 305  
Халмасуитта 123, 203, 209  
Халпацити 335  
Хани 336  
Ханнаханна (Прабабка) 204  
Ханну 66, 67, 95, 134, 156  
Хантилы 36, 334  
Хапанталия 61  
Хасамилы 71, 72, 77, 78, 123  
Хасмаиу 273  
Хатепуна 325  
Хатги 18  
Хатгуса Инара 335  
Хатгусацити 336  
Хатгусицы 32, 36, 37, 40, 43,  
44, 64, 148, 151, 161, 203,  
242, 261, 317, 328, 334,  
335  
Хенти 95  
Хепат 226, 263, 305–307,  
326, 327  
Химмуицы 335  
Хистерман Дж. 90, 136  
Хокарт А.М. 14, 18, 137, 371,  
395  
Хоффнер Г. 55, 56, 122, 172  
Хуккана 42, 215  
Хумпан 225  
Хупасия 208  
Хуция 272–274  
  
Цалияну 200  
Цапарва 66, 95

- |   |                       |
|---|-----------------------|
| Цаппас 65                                 | Эа 46, 300            |
| Цида 334                                  | Эваришатуни 336       |
| Циди 336                                  | Элольф Г. 198         |
| Цилипури 123, 181, 202                    | Эттингер Н. 378       |
| Цилия 95                                  |                       |
| Цинваселли 334                            | Якоб Рост Л. 116, 264 |
| Цитхария 61, 79, 80, 84, 119,<br>290, 322 | Якобсон Р.О. 18       |
| Циццаса 95                                | Тарагwasu 235         |
| Цукки 301                                 |                       |
| Цулия 239, 251, 264                       | Zaragwa 235           |
| Цуру 334                                  |                       |
| Шаррума 143, 144                          |                       |
| Шатгиваза 36, 42                          |                       |

## Указатель географических названий

- Абхазия 9, 196  
Австралия 121  
Аладжа Хююк 76, 141, 142,  
145, 146  
Алалах 36  
Алеппо 36  
Алиса 112  
Алишар 329  
Аляска 22  
Амарна 16  
Америка 121  
Амур 282, 323  
Анатолия 9, 21, 27–29, 34,  
36, 43, 45, 48, 55, 61, 75,  
80, 382, 384, 394, 401  
Англия 343  
Ангулла 107, 109, 110, 111,  
112  
Анкара 30, 48, 49, 55  
Анкува 79, 106, 108, 109,  
112, 119, 139, 282, 319,  
328, 329  
Анунува 105, 108, 285  
Апаса 232  
Апполлодору 46  
Аринна 35, 62–64, 66, 75, 78,  
80, 81, 83, 93–95, 130,  
166, 169, 171, 172, 175,  
222, 243, 272, 274, 305,  
308–310, 326, 368  
Армянское нагорье 36, 38  
Арцава 35, 36, 232  
Ассирия 332  
Африка 33, 343, 369, 395  
Аххиява 37, 202  
Ацци 36  
Ацци Хайаса 36  
Багдад 120  
Бенин 323, 333  
Бирма 331  
Ближний Восток 36, 39, 40,  
45  
Богазкёй 30, 48, 49, 144, 145,  
258, 378  
Богемия 343  
Болгария 343  
Буганда 330  
Бурушхаттум 328  
Бююккале 100, 139, 320  
Вавилон 36  
Вавилония 43  
Ван 212  
Варсува 36  
Ватарва 109  
Венгрия 343  
Византия 343  
Вурунсему 75  
Гавайи 343  
Германия 343

- Гермополь 231  
Греция 37, 43, 45, 194, 331, 336  
Гявуркале 141  
Дагомья 331, 332  
Дания 343  
Даха 192, 273  
Дахаста 239, 274  
Двуречье 384  
Древний Египет 369, 395  
Дурмитта 61, 322  
Евразия 29  
Европа 195, 343  
Египет 34, 37, 42, 43, 88, 237, 336  
Женева 49  
Западная Африка 210  
Зиле 30  
Зинджирли 180  
Ибадан 329  
Имеретия 196  
Индия 34, 194, 237, 242, 248, 265, 331  
Ирландия 343  
Испания 343  
Истухила 80, 119  
Кавказ 43, 193, 195, 196, 343, 384  
Кадеш (Кидза) 37, 38  
Кайсери 151  
Калимма 71  
Кампучия 248  
Канада 22  
Канес 44  
Канеш (Канес) 328  
Каниш 29  
Карахна 106, 109, 111, 112  
Каркемиш 28, 36  
Картапаха 282  
Касайа 62  
Касион 46  
Кастама 61  
Катала 156  
Катапа 58, 79, 80, 81, 98, 282, 311, 319, 326  
Каттила 106, 109, 112  
Кету 331  
Киевская Русь 195, 343  
Килисары 108, 301  
Кипр 37  
Кискилусса 190, 208  
Китай 343  
Кищуватна 35, 36, 123  
Конго 330  
Ксанф 371  
Куваннани 71, 73, 78  
Куливисна 204, 206, 269  
Куранган 225  
Куссара 30  
Кушар (Кушара, Куссара) 328  
Кызыл Ирмак 50, 80  
Кюльтепе 114  
Лаваса 232  
Лала 205  
Лалла 274  
Лапана 325  
Ливанские горы 36  
Лихцина 167, 205  
Лоанго 330  
Лувия 49

- Луманхила 111  
Лунда 330
- Макилла 109  
Малатья 208, 209  
Малая Азия 25, 27–30, 32,  
36–40, 49, 50, 53, 113,  
202  
Мари 392  
Маса 198–200  
Мателла 62, 63, 81, 93, 156  
Машат Хююк 30  
Межозерье 330  
Мероэ 331  
Месопотамия 28, 29, 34, 43,  
292  
Микронезия 343  
Минуция 123  
Митанни 35, 39, 42  
Москва 9
- Накш-е Ростам 225  
Нарам Суэн 28, 45  
Неннаса 111, 112  
Нера 205, 274  
Нерик 35, 53, 72, 80, 81, 95,  
98, 100, 111, 151, 204,  
205, 213, 214, 239, 269,  
273, 274, 305, 370  
Неса 30, 44  
Нидерланды 343  
Нирханта 80  
Норвегия 343
- Ойо 333  
Океания 121  
Оронт 37  
Пала 49
- Палестина 384  
Пентайя 247  
Передняя Азия 29  
Персеполь 225  
Пискурунува 73, 75–78, 170,  
247, 368  
Питамма 199, 319  
Полинезия 343  
Польша 343  
Португалия 343  
Пурусханда 29, 30, 328
- Рас Шамра 332  
Рим 43
- Сактунува 202  
Салавани 71  
Салампа 282  
Самоа 331, 336  
Самухи 306, 307  
Санахуитта 251  
Саргон Древний 28, 45  
Сахалин 281, 323  
Северная Америка 22  
Сербия 343  
Сиддуени 247  
Сирия 28, 29, 31, 36, 43  
Скандинавия 195  
Средиземное море 36, 212  
Средиземноморье 49  
СССР 49  
Стамбул 49  
Сукция 109, 111  
Суреста 251
- Таха (Даха) 239  
Тавиния 62, 110, 112, 282,  
287, 289, 290, 296  
Таиланд (Сиам) 331

- Таити 343  
Такипунаса 109  
Тамининги 307  
Тамисары 109  
Татасуна 61, 79, 80  
Татисга 80  
Таурис 70, 71, 72, 73, 76  
Тахурна 309, 319  
Тахурпа 58, 59, 68, 93, 94,  
139, 156, 197  
Тибет 331  
Типпува 58, 80  
Тиссарулия 107  
Тонга 331, 336  
Туванува 106, 109, 112  
Тудхалия 247  
Турция 55  
Тухумияра 182, 183, 184, 185  
Тухуппия 61, 322
- Уаргатау 287, 290  
Уваттарва 111  
Угарит 219, 332  
Уриста 96, 97  
Уршу 28, 36  
Утахцума 336
- Фиджи 139, 331, 332, 336  
Фирактин 151  
Франция 343
- Хаджилар 27, 115  
Хайаса 38, 42, 56  
Хаккура 119  
Хакмара 79, 80  
Хакмис 98, 277, 334  
Хальпа 36, 66, 96  
Харга 247  
Харран 28, 80
- Харранасса 78  
Хархарна 111  
Хассува 36, 242, 336  
Хатенцува 61, 322  
Хатгарина 69  
Хатги 198–200, 230, 262,  
303, 332  
Хатгуса 30, 48, 50, 51, 57–59,  
61, 62, 64, 66–68, 70, 80,  
81, 83, 95, 100, 108–110,  
112, 115, 119, 123, 134,  
156, 161, 178, 179, 197,  
253, 282, 289, 290, 296,  
304, 305, 310, 316, 319,  
320, 326, 328, 334, 368,  
378, 382  
Хатгуш 328  
Хахарва 274  
Хахха 28, 148  
Хацци 46  
Хашшу 28, 36  
Хеб-Сед 231  
Хетгское государство, цар-  
ство 28, 30, 32, 35–37,  
42, 47–49, 51, 52, 80, 81,  
84, 98, 122, 290, 334, 335,  
341, 343, 403, 404
- Хисасхап 139  
Хиссасхапа 319  
Хисурла 80, 302  
Хиясна 62  
Хуписна 106, 109, 112  
Хурма 336
- Цалияну 100  
Цапатискува 61, 322  
Цахалукка 269  
Цейлон 237, 248, 331  
Циккурки 109

- Цинирнува 110, 112  
Цинхура 107, 110, 112, 187  
Ципланда 35, 62, 78, 80, 81,  
95, 96, 124, 155, 166, 178,  
179, 192, 270, 304, 311,  
326  
Цитхарунува 274  
Цицимара 105  
Цулия 71
- Чайюню Тепеси 27  
Чатал Хююк 27, 115  
Чёрное море 36, 212
- Швеция 231, 343  
Шотландия 343
- Эбла 28  
Эгейское море 37  
Элам 225  
Эшера 8
- Южный Иран 225
- Язылыкая 64, 141–144, 305

Научное издание

**Ардзинба Владислав Григорьевич**

**Собрание трудов в 3-х томах**

**Том I**

**Древняя Малая Азия: история и культура**

Утверждено к печати  
Федеральным государственным бюджетным учреждением науки  
Институтом востоковедения Российской академии наук

Составитель В.А.Чирикба  
Ответственный редактор А.Р.Вяткин  
Компьютерный набор Л.З.Чамагуа  
Вёрстка С.В.Кирюхина  
Редакторы А.Р.Вяткин, С.В.Кирюхина

Сдано в набор 02.11.2014  
Подписано к печати 15.04.2015  
Формат 60 × 90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Усл. п.л. 26,0.  
Тираж 1000 экз. Заказ 202

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки  
Институт востоковедения Российской академии наук  
107031 Москва, ГСП, ул. Рождественка, 12

Абхазский институт гуманитарных исследований им. Д.И.Гулиа  
Академии наук Абхазии  
384900 Республика Абхазия, г. Сухум, ул. Аидгылара, 44

Отпечатано в типографии ООО «Издательство МБА»  
Москва, ул. Озёрная, д. 46  
e-mail: izmba@yandex.ru  
Генеральный директор Жвирбо С.Г.