

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

В. Г. Ардзинба

**Ритуалы
и мифы
древней
АНАТОЛИИ**



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
МОСКВА 1982

Ответственный редактор
Вяч. Вс. ИВАНОВ

Изучение мифов и ритуалов народов Анатолии расширяет знания о культуре одной из самых ранних и крупных цивилизаций древнего Востока. Этот регион издавна был местом встреч и тесных контактов различных этносов, многих культурных традиций, религиозных верований и мифологий. Ритуалы и мифы, запечатленные в клинописных текстах II тысячелетия до н. э., помогают восстановить космологические и религиозные представления хеттов и хаттов, структуру их общества, этапы складывания государственности на территории Малой Азии.

А 0504010000-054 БЗ-94-82-81
013(02)-82

© Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука», 1982.

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 независимо 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 (KBo и KUB). Кроме этих серий вышли в свет и три издания текстов, хранящихся в Археологическом музее Стамбула (IBoT)¹, ряд разовых изданий текстов из Археологического музея Анкары (ABoT), из библиотеки Британского музея (HT), из Женевы, а также одно издание текстов (VBoT) из частных и музейных коллекций некоторых стран мира, в том числе из СССР (собрание Н. П. Лихачева в Государственном Эрмитаже)².

На основе этих текстов и многих еще 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» [Иванов, 1968в, с. 3].

Однако многие проблемы истории, религии и истории культуры еще нуждаются в разрешении. В частности, существует настоятельная необходимость в исследовании хеттских ритуалов. Описания ритуалов составляют одну из самых обширных групп хеттских клинописных текстов, что 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 р. 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» [Левада, 1965, 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 еще отсутствует разделение на миф и ритуал. Повествование мифа соотнесено с осуществлением определенных 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. *ap̄iug* «действие»), молитвы (*migawar*), 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 характер³. Они осуществлялись как в столице — Хаттусе, так и вне ее, 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. [Güterbock, 1970, 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 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 имен хаттских божеств с собственно хеттскими уже в самых архаичных ритуалах, записанных в период Древнего царства клинописью со специфическим пошибом — так называемым «(типично) древнехеттским дуктом»⁴, 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 определенные 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 *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. Hoffner, 1972, с. 34].

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

На основе этого описания, дающего общую картину определенного 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. Иванов и Топоров, 1970, с. 322], рассматриваются как элементы структуры ритуала и в то же время как знаки, несущие определенную информацию, запечатленную в ритуале (о ритуале как знаковой системе ср.: [Левада, 1965, 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. Левада, 1965, 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 ритуализированных 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» [Иванов, 1976, с. 134].

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

ХЕТТСКИЕ СЕЗОННЫЕ ЦАРСКИЕ РИТУАЛЫ

§ 1. МНОГОДНЕВНЫЕ СЕЗОННЫЕ ПРАЗДНИКИ «ОБЪЕЗДА»

Как проследил Г. Хоффнер [Hoffner, 1974, 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, [Agchi, 1973, с. 13 и примеч. 34]). Если предположить, что современные климатические условия Турции хотя бы отдаленно 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 $+5^{\circ}$, в апреле $+10^{\circ}$.

Судя по клинописным текстам, жатва ячменя и пшеницы происходила в сезон, следующий за весной. В современной Турции жатва ячменя начинается в июле. Следовательно, весна у хеттов могла длиться три месяца: апрель, май, июнь [Hoffner, 1974, с. 15 и сл.]. В этот весенний период, в частности, происходила уборка почитавшегося хеттами растения AN.TAH.SUM SAR (хеттское название растения неизвестно). Предполагают, что антахшум относится к классу луковичных: по-видимому, это крокус, шафран [ср. Cornelius, 1969; Hoffner, 1974, с. 16, 109; Gurney, 1977, с. 31] или цветущая весной лилия [Hoffner, 1974, с. 16].

Следующий за весной «сезон жатвы» («жатва», «лето»; шумерограмма EBUR, хеттское чтение неизвестно), видимо, длился четыре месяца — с июля по октябрь включительно [Hoffner, 1974, 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 [Hoffner, 1974, с. 24—41].

К следующему сезону (хет. *zēpa(nt)-*) относились два месяца — ноябрь и декабрь [Hoffner, 1974, 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 [Hoffner, 1974, 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 счет 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 пошел и напал на ...» [Güterbock, 1956, с. 84; Hoffner, 1974, с. 50].

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

Антахшум

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 дается 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 дается 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 посвящен 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 (^dIB—СТН 614).

К настоящему времени транслитерирован и переведен итинерарий антахшума [см. Güterbock, 1960, с. 80—89; Güterbock, 1964a, с. 62 и сл.], а также некоторые хорошо сохранившиеся

таблички описаний обрядов [см. Friedrich, 1925, с. 5—9; Goetze, 1955a, с. 358—361; Gurney, 1970, с. 153—155]. Большая же часть текстов издана в клинописных автографиях.

Отправным пунктом весенней ритуальной поездки¹ 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 верхнюю 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 нее 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 [Güterbock, 1971, с. 307; ср. Gurney, 1977, с. 32]) он совершал обряд, который назывался «большое собрание (сидение)» (salli assessar; ср. о нем ниже).

Поутру царь с царицей выезжали в Хаттусу. По пути в столицу они достигали гористой местности Типпува, на которой располагался и одноименный город. Сюда же спешили мешеди и сыновья дворца. В Типпуве во время короткой остановки царь совершал обряды перед символом божества (^{na4} ZI.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. Darga, 1969, с. 5—24; Gurney, 1977, 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 тексты² содержат описание обрядов, которые проводил царь перед стелами в Типпуве и в Хаттусе³: «Когда царь весной на праздник антахшум из города Тахурпы едет в Хаттусу и когда он достигает Типпувы, шатер и каменная стела уже вниз спущены. И царь сходит с колесницы и молится, (обратясь) в сторону Хаттусы. Затем он входит в шатер 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, (состязаясь друг с другом в скорости), бегут мешеди, и тот, кто побеждает, тот берет за узду (коня)⁴, и царь сходит с колесницы. И он перед каменной стелой разламывает толстый хлеб и жертвует (его),

затем он идет 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 колесницу и направляется к халентуве. Когда⁵ же царь подъезжает к помещению *тарну*, то он восклицает „*туннакесна!*“⁶. Затем он моется, берет символы царской власти (KIN.HI.A-ta, хет. *anīu-atta-*)⁷ 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!*“. [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) идет... (и)... [совер]шает жертвоприношение».

В столице царская чета находилась, по-видимому, по восьмой день праздника, совершая здесь обряды для божеств. В один из этих дней проводили ритуал в халентуве⁸. Вначале открывали дворец, участники ритуала облачались в ритуальные одеяния⁹. Затем царь входил в халентуву, и здесь происходило «большое собрание»¹⁰.

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 (^{KUS}*kursa*)¹¹ — овечья (и иногда козья) шкура. Установлено [см. Otten, 1959a, с. 351—361; Порко, 1974, с. 309—311; Порко, 1975, 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 чем свидетельствует чередование в параллельных контекстах слова «руно» и имени божества защиты; ср. [Порко, 1976, с. 310]). В образе руна почитались многочисленные божества защиты, и в том числе богиня Инара (ср. о ней: [Kammenhuber, 1976, с. 68—88; Kammenhuber, 1976a, 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. Otten, 1959a, с. 357—358; Порко, 1976, с. 310 и сл.].

Согласно сохранившимся строкам итинерария антахшума, ритуальное руно из Аринны несли в Хаттусу, затем в город Тавинию, а оттуда в город Хиясну¹². Проведя ночь в Хиясне, служители снова переносили руно в Хаттусу [см. Güterbock, 1960, с. 81, примеч. 15; с. 84—85]. Здесь, в столице, в течение

трех дней совершали обряды, и в частности для божества Зерна. Для этого обряда пригоняли ягненка из хеттского города Касайи [см. Güterbock, 1960, с. 81].

Кроме того, в халентуве проводили «большое собрание». И в этот день во «дворце людей *абубити* правой стороны» (ср. о нем ниже, гл. III, § 3) открывали ритуальный сосуд бога Грозы города Ципланды¹³. На следующий день из «дворца людей абубити» для жертвоприношения приводили восемь быков и десять овец, а из храма *хеста* (ср. о нем ниже) приносили землю.

Видимо, на восьмой день антахшума царь с царицей направлялись в Аринну. По пути в этот город они въезжали в город Мателлу¹⁴, и здесь собиралось «большое собрание»¹⁵. Возможно, в Мателлу царь приезжал на колеснице, а из нее в Аринну следовал в повозке¹⁶.

Из Мателлы в Аринну царь, по-видимому, приезжал без царицы, которая отправлялась ночевать в столицу¹⁷. На следующее утро царица самостоятельно совершала ритуал в своем 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 — *éhesta*; [см. Kammenhuber, 1972, с. 300—302; Otten, 1955, с. 390]). Оно включало в себя, в частности, привратное строение, ворота, внутреннее (сакральное) помещение [Otten, 1955, с. 390]. В воротах (или перед воротами) хесты находился источник (или какая-то емкость для воды — *wat-taḡu* — KUB XXX, 32, I, 14; [Otten, 1955, 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 легкой повозке [см. Otten, 1955, с. 389—390; Gurney, 1977, с. 38]. Некоторые исследователи отождествляют хесту с хеттским святилищем в полутора километрах от столицы — Язылыкая [ср. Otten, 1967, с. 231, примеч. 14 (со ссылкой на мнение Г. Гютербока в MDOG, 86, 1953, с. 47); см. также Gurney, 1977, с. 63].

Название «хеста», как предположила А. Камменхубер [Kammenhuber, 1972, 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. Otten, 1950, с. 130] и являющейся, по мнению А. Камменхубер, поздней трансформацией хаттского названия, результатом хеттской «народной этимологии». В качестве хеттского эквивалента хаттского «хеста» рассматривается NA₄-an рагна «Каменный дом», т. е. храм, внутри которого погребали остан-

ки умершего царя и который был посвящен культу царя, ставившегося после смерти богом (о «Каменном доме» см. [Otten, 1958, с. 132—133; Менабде, 1965, с. 87—99])¹⁸.

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: [Kammenhuber, 1972, с. 298—300; Otten, 1950, с. 123—136]).

В итинерарии антахшума содержится следующее краткое описание ритуала в хесте: «На следующее утро главный над сыновьями дворца несет в хесту „Год“. Позади него след[ует] царь. [И] он идет (и) ставит на доро[гу] беговых лошадей» (КВо X, 20, II, 13; см. Güterbock, 1960, с. 82 и 88; Güterbock, 1964a, 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 [Güterbock, 1964a, с. 67]) символа, подчеркнуто и в колофоне таблички, описывающей этот ритуал: «Третья табличка завершена. Когда весной в хесту на праздник антахшум [пр]иносят „Год“»¹⁹.

Вместе с царем 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 Цаппасу²⁰ и др. Как божествам, он жертвовал «Годам»²¹. Среди жертвоприношений в хесте фигурировали как хлеб и напиток валхи, так и головной убор и одеяния, которые брали из царского дворца²².

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, посвященных 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. [Güterbock, 1960, 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 отдельно, 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 Аринны²³.

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 Х, 20, II, 40—41), они отправляли царевича в храм бога Грозы, и здесь он совершал весенний ритуал *хатаури* (КВо Х, 20, II, 41—48). В присутствии царевича резали овец и клали перед божеством ритуально чистое мясо. Из дворца царевичу присылали еду и питье, 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 рощи²⁴.

Известно, что в эту рощу царь ездил на колеснице (или на легкой повозке)²⁵. На этом основании Г. Гютербок заключил, что самшитовая роща находилась вне столицы [Güterbock, 1964a, с. 67]. Однако факт «поездки», видимо, не может быть достаточным основанием для такого вывода, так как колесница и прежде всего легкая повозка тесно связаны с символической функцией царя в ритуале. Езда на ней представляла собой «драматическое движение», необходимое в ритуале. Кроме того, описания 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 [воскликнул] „завтракать!“. Затем царь моет[ся]»²⁶. После омовения в тарну царь на повозке ехал в верхнюю часть города (см. КУВ Х, 17, I, 20—23).

Для ритуала в самшитовой роще царь на рассвете облачался в торжественный наряд (см. КУВ XI, 22, I, 13—18). Он приносил жертвы каменной стеле бога Грозы Хатти и некоторым другим божествам хеттского пантеона. Жертвовали быков и овец²⁷, хлеб, различные напитки, растение антахшум. Одним из главных помощников царя при этих жертвоприношениях был маг (^{1u}AZU/ HAL «астролог, маг, вещун» — см. [Friedrich, 1952—1954, с. 266]; «врач» — [Gurney, 1977, с. 45, примеч. 4])²⁸: «Маг разламывает в сосуде (над сосудом?) первоиспеченный толстый хлеб и его (сосуд)... он наполняет и ставит его у каменной стелы. И над ним он разбрасывает крупу (и) жирный хлеб. (Затем) маг протягивает царю сосуд с напитком марнува, царь кладет (на него) руку. Маг трижды совершает жертвенное возлияние перед каменной стелой. Маг ставит сосуд с мар-

нувой. И маг берет себе сосуд с напитком валхи и протягивает его царю. Царь кладет (на него) руку, (а маг) трижды совершает жертвенное возлияние перед каменной стелой. Затем маг протягивает царю сосуд с пивом, царь кладет (на него) руку, (а) маг трижды совершает жертвенное возлияние перед каменной стелой. Затем маг протягивает царю сосуд с вином, царь кладет (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; [Güterbock, 1960, 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 правило, маги соотносились в хеттской традиции с ритуалами, имевшими неофициальный характер. Поскольку и в антахшуме они совершали обряды для божеств хурритского происхождения²⁹, 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. [Haas, 1977, с. 32]; о роли хурритского элемента в хеттском царстве ср. [Güterbock, 1954]).

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»³⁰.

Кроме богини-защитницы города Тауриса приносили жертвы — животных (быка, овец, козлов), хлебы, напитки, растение антахшум³¹ — другим божествам хаттского и канесийского (= хеттского) происхождения.

Среди божеств хаттского происхождения мы встречаем здесь бога-кузнеца Хасамили, обожествленную реку Цулия и богиню — защитницу реки³². По-видимому, канесийскими (= хетто-лувийскими) божествами являлись бог Грозы леса и бог по имени «Любовь, Благость» (Ассияц, Assiyat-s), мать источника Калимма (АМА Калимма — КУВ II, 8, II, 38) и сам обожествленный источник Калимма, боги ворот Салавани, обожествленная река (источник) Медная (Куваннани)³³.

Подавляющее число божеств, упомянутых в ритуале, происходившем в лесу близ города Тауриса, связано с водой. Это обстоятельство позволяет высказать предположение, что и богиня-защитница города Тауриса — а именно ей прежде всего был посвящен 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 — ^gisTIR gauḡiya- [см. Haas, 1970, с. 130—133; ср. Ардзинба, 1975а, с. 183—184]; название леса происходит от хат. ug(a/i) «источник»; о хаттском слове «источник» см.: [Fogger, 1938, с. 197 и др.]).

В имени этой богини и в названии города Taurisa, по-видимому, содержится хаттское слово ug(a/i) (ср. Taur-isa и имя обожествленной горы хат. Zalipu, Zalipu-isa [Lagoché, 1947b, с. 38, 42]). Имя богини ^dLAMA ^{ur}uTaurisa (в котором ^dLAMA = хат. Inaga [Lagoché, 1966, с. 253]), возможно, связано с именем хаттского божества ^dTaurit (см. о ней: [Ардзинба, 1977, с. 129, примеч. 76]; ср. также [Lagoché, 1947, с. 33]), которое, вероятно, образовано от ug(a/i) «источник» посредством известного хаттского форманта имен женского пола -it и префикса имени ta- (ср. имя богини Tazzuwasi и параллельную древнехеттскую форму без ta- — Zuwasi(n); КВо XX, 10,1,16).

Как и во время других обрядов праздника антахшум, в лесу города Тауриса (или в самом городе?) обходили по очереди и приносили жертвы³⁴ культовым объектам: «У постамента — один раз, очагу (= алтарю) — один раз, трону — один раз, окну — один раз, богу Хасамили — один раз, из окна — источнику Куваннани — один раз, деревянному засову — один раз. Затем с внешней стороны очага (= алтаря) один раз он кладет (жертвы)³⁵». Затем царь кормил и пил (совершал причастие) божеств (ср. КУВ 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 четвертый день антахшума (СТН 618; а также фрагмент КВо XI, 39, который отнесен Э. Ларошем к СТН 595). Ритуал этот, судя по фрагменту КВо XI, 39, частично сходному с СТН 618, именовали праздником горы Пискурунува³⁶, так как он проводился на вершине этой горы и прежде всего был посвящен обожествленной горе Пискурунува. Известные описания этого ритуала недостаточно полно сохранились. Поэтому остается 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 царем. За хлебами шествуют люди аланцу, хлопальщица



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

и человек *кита*. [Вместе] с ними идет мешеди *карсува*³⁷. Когда же царь подъезжал к воротам храма, видимо стоявшего на горе³⁸, то он сходил с колесницы и в его присутствии совершали жертвоприношение перед оленями³⁹: «Царь сходит с колесницы, (и) он садится на место (вос)хождения. (Вокруг него) танцор кружится о[дин раз], и (затем) он (танцор?) проходит перед оленями⁴⁰. 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; [Güterbock, 1970, с. 177]). Видимо, для целей культа оленей приручали и содержали как домашних животных [см. Naas, 1970, с. 65, примеч. 4].

Использование оленей в ритуале на горе Пискурунува представляет интерес и потому, что храм, в котором проводили этот ритуал, являлся храмом божества Солнца⁴¹: «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 идет 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)⁴²: «[...] И он приносит в жертву. Одну корову, трех овец... божеству Солнца, богине Ме[дцулле 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 Аринне⁴³.

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).

Жертвоприношения, которые совершали на горе Пискурунува, обнаруживают определенное 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 антахшум⁴⁴, напитки тавал, валхи, вино (KUB XXV, 18, V, 14).

На Пискурунуве служители обходили с жертвами следующие ритуальные места: «Надсмотрщик над поварами и надсмотрщик над столыниками внутри (помещение) ритуально очищают, (и) надсмотрщик над поварами у постаментов один раз совершает жертвенное возлияние, очагу (= алтарю) — один раз совершает жертвенное возлияние, руну — 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 места⁴⁵». Приносили жертвы и сосуду *харсияли*⁴⁶, который, как было отмечено выше, наполненный зерном (или вином, маслом, медом), хранился в храме и открывался только весной.

Перечень ритуальных мест обряда на Пискурунуве: окно — дерево Хасамили⁴⁷ — источник (название которого — Уриятум⁴⁸, 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) богов⁴⁹.

В обряде питья божеств, совершавшегося царем, принимали участие и какие-то другие, возможно, высокопоставленные придворные, так как они называются «господами». Они то по одному, то вдвоем, то сразу шестером, стоя напротив царя, пили одновременно с ним⁵⁰. Обряд царя и «господ» называется «очищением» («успокоением»): «Царь стоя гору Пискурунува для очищения один раз пьет»⁵¹.

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. Güterbock, 1960, с. 87].

На следующий день ритуал антахшум проводили в Ципланде. Затем на тридцать седьмой день ритуал совершали в 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 [Hoffner, 1974, с. 18 и примеч. 63]).

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

Нунтариясха

Нунтариясха (СТН 626 и СТН 1.Suppl; [Güterbock, 1961, с. 90], как и антахшум, представлял собой календарный ритуал поездки царя и царицы. Название этого праздника — «нунтариясха» — имеет значение «спешка»⁵².

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. Goetze, 1957, с. 92; Garstang and Gurney, 1959, 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 [Goetze, 1957, с. 92], город, в котором происходили обряды первых трех дней праздника и откуда начиналась «поездка» бога Цитхария и царя, — Катапа. По мнению Г. Гютербока [Güterbock, 1961, с. 90—91], не исключено, что обряды второго и третьего дня праздника нунтариясха происходили не в Катапе, а в столице и что соответственно именно 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 Хатту-

су (KUB, XXII, 27, IV, 4—15; см. [Güterbock, 1961, с. 91]; ср. также [Goetze, 1957, с. 100, примеч. 13]).

Таким образом, из Хаттусы (или даже из Катапы) на четвертый 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. Goetze, 1957, с. 92]. Полный цикл нунтариясхи, включая и день, проведенный царем 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-западно-кавказских) племен кашка; см. [Güterbock, 1961, с. 91—92]), составлял, видимо, более двадцати дней [ср. Kořak, 1976, 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 легкой 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. Haas, 1970, 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. Goetze, 1957, с. 96 и сл.; Güterbock, 1961, с. 91 и сл.]. По вопросу локализации пунктов поездок были высказаны во многом отличные друг от друга точки зрения (ср. [Garstang and Gurney, 1959, с. 1—31; Goetze, 1957, с. 92—99; Güterbock, 1961, с. 85—97]; сводку литературы по вопросу локализации Катапы, Нерика, Ципланды см. [Uhal, 1974, с. 195, 206, 226 и др.]). Выбор той или иной гипотезы (хотя и представляется предпочтительным мнение А. Гётце, с учетом возражений Г. Гютербока, в частности, справедливых в том, что касается характера текста VBoT 68; [см. Güterbock, 1961, с. 89 и сл.]) нуждается в специальном обосновании, что не входит в задачу данной работы.

По описаниям антахшума и нунтариясхи вслед за Гютербоком [Güterbock, 1961, 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 [Güterbock, 1964a, с. 66], данные текста КВо 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, четырех углов — стран света; ср. об этом представления в КУВ ХХХVI, 89, Vs., 27 [Haas, 1970, с. 146, 165], в котором бога Грозы города Нерика призывали с четырех углов — стран света; ср. КУВ ХХХVI, 90, Vs., 39—40 [Haas, 1970, 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 нем говорится, что, когда царь едет (букв. «идет») 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. *abaakku*) — центры управления «филиалов» государственного хозяйства, существовавших в различных частях страны (ср. о «филиалах» государственного хозяйства [Гиоргадзе, 1973, 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 [Goetze, 1957, 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 [Güterbock, 1961, 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 учетом факта, установленного Г. Гютербоком, позволяет высказать предположение, что перечисление *телипури* воспроизводило символический «объезд» их царем. 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. Reyer, 1964; Гуревич, 1967, с. 50, 107, 127—128], восходит к ранее реально

осуществлявшимся царем 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 халентуву. 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»⁵³.

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 [боль]шое собрание, [за]тем он (царь) [иде]т обратно в храм бога Грозы»⁵⁴.

В процитированных текстах для обозначения обхода храмов, халентуву употреблен глагол *weh-*, имеющий значения «вертеться, кружиться» (например, во время танца), «двигаться (по очереди вокруг чего-либо)», «проводить полосы (вокруг чего-либо)» [ср. Friedrich, 1952—1954, с. 250].

Обход храмов и халентуву, обозначавшийся глаголом *weh-* (ср. также связанное с *weh-* обозначение «трека», «ипподрома» (для тренинга лошадей) и «лошадей колесницы» (т. е. обученных на треке) — [Güterbock, 1952, с. 360]; ср. также *weh-* в молитве Мурсили II для обозначения «странствия» («кружения») бога Телепину по небу, морю, горам [Puhvel, 1957, с. 229]), может быть сопоставлен с хождением внутри храмов вокруг ритуальных мест на празднике антахшум, которое в присутствии царя совершали служители⁵⁵. Хождение вокруг ритуальных мест храмов передает глагол *ighai-* «идти по кругу», «ограничивать, проводить границы» [ср. Friedrich, 1952—1954, с. 84], сходный по своей семантике с глаголом *weh-*.

Глагол *ighai-* (при хет. *igha-* (*arha-*) «край, граница, окружность»; ср. [Lagoché, 1968, с. 246—247]), видимо, родствен индоевропейским лексемам со значением «пахать» и производным — «плуг», «вспаханная земля», «земля» (ср. слав. (о)гати «пахать», (о)гало «плуг» и др.) [ср. Ардзинба и Баюн; ср. также Tischler, 1977, с. 55].

Поездки царя, а также «поездки» ритуального руна и бога Цитхарии по территории Хеттского царства, обход храмов, халентуву и ритуальных мест внутри храмов напоминают «обход» царевичем (DUMU.LUGAL) дома повара, дома *арцана*, храма богини Царицы, помещения для омовений и др. на хеттском

празднике хассумас; объезд царем 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 (СТН 738; ср. также другие тексты этого праздника в КВо XIX и КВо XXI); обход храмов на празднике (h)isuwa⁵⁶. Они могут быть сопоставлены с встречающимися в самых разных традициях, вероятно, 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 обрядности⁵⁷, сколько «хождения по кругу» как действия, представляющие собой обязательную функцию царей (вождей).

«Хождения по кругу», «кружения» в форме объезда территории в качестве функции царя засвидетельствованы в самых разных традициях, отдаленных друг от друга во времени и пространстве. Несмотря на различие эпох и мест, в которых выявлен этот обычай, в многочисленных его свидетельствах вскрываются общие архаические черты, прослеживаются пути его эволюции, связанные с эволюцией общества⁵⁸.

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 Дж. Хистерману [Heesterman, 1967, с. 56, 127—129], посредством этой поездки на колеснице царь объединял в одно целое Вселенную (отождествляющуюся 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, нунтариясхе и на других празднествах, связанные с функцией царя «защищать» страну (ср. ниже, гл. III, § 1), можно интерпретировать как «отделение от внешнего мира» определенной территории [ср. Vries, 1970, с. 295], создание вокруг нее «барьера»⁵⁹ от «злых сил» (равнозначное проведению борозды плугом вокруг территории у некоторых народов; ср. также значения хет. глаг. iḡhai-, weh-). Проведение границы («барьера»), видимо, являлось актом создания собственности, актом подтверждения прав царя на владение ею⁶⁰.

Территория страны благодаря границе, которую проводил по ней царь, приобретала сакральный характер⁶¹ и воспринималась 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: [Kammenhuber, 1964—1965, с. 160, примеч. 24]). Эта связь может отражать представление о царстве как «плоти» царя.

«Восприятие царства как „плоти“ было общим достоянием древнеиндийской политической традиции» [Романов, 1978, 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 царем своего царства в качестве собственной плоти было лишь частным случаем восприятия собственности вообще неотъемлемой частью личности ее владельца, как его непосредственное и прямое продолжение» ([Романов, 1978, 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.: [Шибутани, 1969, с. 183—184 и сл.; ср. Иванов, 1976, 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. [Haas, 1970, с. 104, примеч. 1]; ср., однако, мнение Камменхубер [Kammenhuber, 1964—1965, 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. [Иванов, 1977, 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,

запряженной быками с хурритскими именами «Ночь» и «День» [Götze, 1957, с. 140; Neu, 1970, с. 48 и примеч. 22]; согласно И. М. Дьяконову [Дьяконов, 1978, с. 32, примеч. 19], хурр. *Huggi* и *Segi* «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 четырех 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 Тетесхали) даже на очень небольшие расстояния обычно совершались на повозке или на колеснице⁶² (ср. структуру восточнославянской свадьбы, в которой необходимость «как можно более далекого пути видна не только из его „мифологизирующих“ описаний», но и из того, что «все передвижения в свадьбе (даже на небольшие расстояния) совершаются на лошадях» [Байбурин и Левинтон, 1978, с. 100]). Из этих двух видов средств передвижения важнейшим и, видимо, более архаичным атрибутом царской власти являлась именно легкая повозка (^g*is* *huluganni*-, см. данные KUB XXIX, 1; ср. [Otten, 1971, с. 21 и сл.]). Использование повозки (или колесницы) в ритуалах может быть обусловлено также тем, что повозка (колесница или часть ее — колесо), в частности, в индоевропейской традиции рассматривалась как символ солнца (об общеиндоевропейском характере колеса как символа солнца ср., например: [Иванов, 1974, 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 царем 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)⁶³. 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 Мецуллы⁶⁴.

Поздненовохеттский текст (KUB XXV, 14) содержит следующее описание ритуала, который совершала царица для «богинь Солнца города Аринны» и который происходил в халентуве (в Тахурпе⁶⁵ или в столице⁶⁶): «И царица совершает (ритуал). Затем царица идет во внутреннее (сакральное) помещение. Пока царица еще не вошла во внутреннее (сакральное) помещение, маг несет 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[ет] в халентуву. И сыновья дворца п[одают] ей воду для (омовения) рук, жрец подает 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 ягненка богине Солнца Аринны — (царице) Ник[алмати], одного ягненка богине Солнца Аринны — (царице) Асм[уникал], одного ягненка богине Солнца Аринны — (царице) Дуд[ухепе], одного ягненка богине Солнца Аринны — (царице) Хенти, одного ягненка 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 обожествленным после смерти царицам, отождествленным 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. Otten, 1958, с. 110; Güterbock, 1964a, с. 67 и примеч. 59; Kümmel, 1967, с. 15—16].

В столице Хаттусе, а также вне ее кормили бога Грозы города Нерика и бога Грозы города Ципланды, богиню Таурит, богиню Инару, бога Тухасаила и Кармахили, бога Цицасу 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 действо, совершавшееся на праздниках. Во время антахшума служители открывали сосуды с зерном⁶⁷, 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; [Güterbock, 1960, с. 81—82]). Аналогичное действо, как отмечено Г. Гютербоком, характерно и для других хеттских весенних праздников [Güterbock, 1964a, с. 69, примеч. 69; 72]. Связь открытия (распечатывания) сосудов с весной⁶⁸ прослеживается, например, в ритуале, совершавшемся людьми города Уристы⁶⁹: «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 (запеча-

тывание) сосудов⁷⁰: «Когда осень наступает, (то) сосуд они засыпают (зерном) (и) одну овцу приносят в жертву». Церемония запечатывания сосуда происходила и на пятый день нунтариясхи [ср. Hoffner, 1974, с. 49 и примеч. 237, 238].

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») ⁷¹. Поэтому не случайно, что, совершив открытие сосуда, например, люди города Уристы приносили жертвы «богу Грозы Дождя» ⁷² и обращались к нему со следующей просьбой ⁷³: «Бог Грозы, господин наш, да умножь ты дожди! Да насыть ты черную землю! И пусть произрастут хлеба ⁷⁴ 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

Вуруллия

Ритуал вуруллия ⁷⁵, по мнению большинства исследователей, — праздник Нового года хаттского происхождения (о связи ритуала с Новым годом см.: [Иванов и Топоров, 1974, с. 118 и сл.]). О хаттских истоках этого ритуала свидетельствует уже само название праздника — «вуруллия» (вар. «пуруллия»), в котором содержится хат. *fuḡ-* «страна» [см. Kammenhuber, 1959, 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 еще 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» [Götze, 1933, 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 ([Goetze, 1957, с. 92]; ср. выше посещения правителем Катапы

во время нунтарияси; ср. ритуал «поездки в Нерик» [Güterbock, 1961, 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. [Haas, 1970, с. 43, примеч. 3]).

Эти фрагментированные тексты показывают, что в празднике вуруллия участвовала вместе с царем и царица [Haas, 1970, с. 45]. Вместе с ними здесь встречаются служитель, носивший титул «смотрителя»⁷⁶, 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 хас-сумаса (ср. ниже), происходили в хесте [см. Götze, 1933, с. 188—190; Otten, 1960, 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. Haas, 1970, с. 45].

На празднике вуруллия один из жрецов, так называемый «помазанник», рассказывал миф о борьбе бога Грозы со Змеем, обозначенным нарицательным именем *illuуапка* — «демон, дракон, змей» [см. Иванов и Топоров, 1974, 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» — KBo III, 7, I, 5—8; [Lagoché, 1965, с. 66; Иванов, 1961, с. 311; Иванов и Топоров, 1974, 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» царем 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 ее защиты в мифе о борьбе бога Грозы со Змеем и тот же мотив, соотнесенный с обретением прежнего облика, в

молитвах Мурсили II («пусть процветает, пусть покоится (и) обретает прежний облик» — VBoT 121, 6—7; KUB XIV, 12, I, 11; II, 14; см. [Friedrich, 1947, с. 278]). В этом же мифе возвращение богу Грозы сердца и глаз и обусловленное этим восстановление прежнего облика бога (KBo III, 7, III, 20; [Lagache, 1965, с. 70; Иванов и Топоров, 1974, 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 [Heesterman, 1957, 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» (KBo III, 7, II, 22, 25; [Lagache, 1965, с. 68—69; Иванов и Топоров, 1974, с. 9, 131]; ср. здесь же [Иванов и Топоров, 1974, с. 10 и сл.] сопоставление хеттской формулы с фактами индосевероазиатских традиций и с древнемексиканскими ритуалами приношений горам, «чтобы они дали дождь»).

Один из интереснейших ритуалов анатолийской традиции — праздник килам.

Килам

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. Оттенем в 1960 г. (KBo X). В этом издании отмечены и некоторые другие, ранее изданные в автографиях тексты, содержащие описание ритуала килам [ср. Güterbock, 1961, с. 89; CTN 627 и CTN 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 килам⁷⁷.

Килам осуществлялся царской четой в Хаттусе и представлял собой нечто вроде поездки царя и царицы по хеттской столице [Güterbock, 1970, с. 178—179]. Происходил этот ритуал, по мнению некоторых авторов, весной [ср. Hoffner, 1974, с. 20; Gurney, 1977, с. 31].

Как и в других ритуалах, первая табличка праздника начинается с описания отворения халентувы, облачения служителей и самого царя⁷⁸. В помещении для омовений царь наряжался в

белую рубашку без воротника для ношения на улице, одеяние из какой-то плотной ткани (букв. «шероховатый, жесткий», «лохматый») и одеяние, которое называли *сепахи*. Он надевал золотые серьги, обувался в черную 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 копье⁷⁹: «Надсмотрщик над кузнецами держит ритуально чистое железное копье, и главный над сыновьями дворца держит *секну*⁸⁰ главного над кузнецами и ведет его внутрь (халентуву). [И] он идет. Главный над кузнецами [да]ет [ца]рю ритуально чистое копье⁸¹. Затем он его [в]озвращает, и главный над кузнецами клянется [цар]ю [и] уходит».

Строки, следующие за описанием этой сцены, фрагментированы. По некоторым сохранившимся словам можно предположить, что царь выходил из халентуву во двор⁸² и направлялся к воротам. Одни участники церемонии (см. КВо X, 23, II, 5—22) выстраивались во дворе перед дворцом у помещения *аркиу* (название которого, возможно, образовано от хеттского глагола со значением «молиться» [ср. Jakob-Rost, 1966, с. 210]; о назначении этого сооружения см.: [Аракелян, 1975, с. 88—92]), другие — занимали отведенные им места у помещения под названием *хуллара*⁸³.

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

В последующих строках ритуала описаны ритуальные пляски, которые совершались перед царем, стоявшим у ворот, в так называемой *катапуцне*. Здесь исключительный интерес представляет собой то обстоятельство, что эти пляски напоминали собой танец барса⁸⁵: «И на месте (?)... кружатся, и, как барсы, танцу[ют]. Руки они вскидывают и прихлопывают. И пока царь находится в катапуцне (у ворот) и пока „господа дела (слова)“ всех животных расставляют перед царем, люди аланцу пляшут, прихлопывают и играют (на музыкальных инструментах)».

Одновременно с этой церемонией у больших ворот в четырехколесные повозки⁸⁶ запрягали животных с разукрашенными рогами, видимо быков. Ярма на них покрыты золотом, к передней части ярм прикреплены изображения в виде серповидной луны⁸⁷. Позади повозки вставали десять или большее число танцоров, и нагой танцор кружился⁸⁸.

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 царем со статуэтками различных диких животных, изготовленными из драгоценных металлов (КВо X, 23, V, 16—25; ср. [Güterbock, 1970, с. 179]). Впереди несли серебряную фигуру барса, вслед за ней волка и льва из серебра, медведя из золота, дикой «свиньи тростника», а также дикого барана из золота и серебра⁸⁹.

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: Friedrich — Kammenhuber, 1975—1978, с. 124], пели по-хаттски⁹⁰.

После того как вся процессия с фигурами животных проследует через верхние большие ворота⁹¹, царю подавали повозку. Но прежде чем царь садился в нее, «сын дворца — копьеносец» вручал царю ритуально чистое копье, а главный над сыновьями дворца подавал царю железный наконечник копья (букв. «топор копья») ⁹². При этом он подавал его той стороной, на которой имелось изображение бога Грозы. Затем царь усаживался в повозку⁹³.

Повозку же царицы подавали к воротам халентувы. Царица садилась в нее и следовала в ней за повозкой царя. Впереди и позади повозок бежали певцы и музыканты, которые играли на музыкальных инструментах, но не пели песен⁹⁴.

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»⁹⁵). Затем царь с царицей объезжали другие ворота, где совершалась аналогичная церемония и царю подносили дары из хранилищ городов, поименованных по-хаттски: Туванувы, Хуписны, Карахны, Каттилы⁹⁶.

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. КУВ X, 1, I, 5—28; II, 3 и сл.).

Таковы некоторые характерные черты ритуала килам по трем табличкам. Согласно другим табличкам, на празднике жи-

лам, как и на антахшуме и нунтариясхе, в храме созывали «большое собрание»⁹⁷.

Исключительный интерес представляет то обстоятельство, что на празднике килам некоторые служители и другие участники ритуала, происходившие из разных хеттских городов, делали приношения⁹⁸: «Когда [цар]ь в киламе триж[ды садит]ся, а это — принош[ен]ие их». Среди этих приношений встречается крупный и мелкий рогатый скот. Так, например, три группы людей, названия которых не сохранились в тексте, приносили соответственно одного быка и восемь овец, трех быков и пятнадцать овец и восемь овец⁹⁹.

Вслед за этими тремя группами людей названы коллективные приношения следующих участников ритуала¹⁰⁰: «Пятнадцать овец — люди города Ан[гу]ллы; пять овец — люди *хапи* сестры бога (или: сестра бога (и) люди хапи); пять овец — люди (города) Цинхуры¹⁰¹; пять овец — волчьи люд[и], шесть овец — лю[ди] города Тиссарулии, две овцы — [лю]ди жезла, две овцы — [лю]ди города Анунувы, 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 приведенным выше перечнем говорится¹⁰²: «(Туши) трех [бык]ов и шести <овец> вместе с их шкурами кладет человек [бога] Грозы, (туши) трех [бык]ов, пятнадцати овец вместе с их шкурами кладет надсмотрщик над жузнецами. Жрец богини Инары [в] первый день кладет (туши) четырех [ов]ец, [на] второй день он (ничего) не кладет, затем [на] третий день он (вновь) делает (приношения)».

Приношения состояли и из различных хлебов, сыра, мяса, напитков¹⁰³, а также драгоценных украшений. Их затем вручали участникам праздника. Так, например, о раздаче драгоценных украшений говорится в следующих строках описания килама¹⁰⁴: «Из дома [...] они да[ют] украшения всех людей хапи из серебра и золота».

Участники ритуала, именовавшиеся «людьми подарка», отдавали овцу жрецу города Килиссары¹⁰⁵. Десять хлебов и некоторые части туши овцы отдавали женщинам того же города¹⁰⁶.

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

Обращает на себя внимание то, что среди раздававших приношения встречаются также «управляющие», которые, согласно Г. Г. Гиоргадзе [Гиоргадзе, 1973, с. 238—239], являлись государственными служащими, «заведовавшими целыми царскими хозяйствами, имевшимися в разных местах страны». В рассматриваемом ритуале раздавали приношения управляющие городов Анкувы, Таккипунасы, Хаттусы¹¹⁰.

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. Причем вполне вероятно, что все 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*¹¹¹. В нем управляющие городов Ваттарвы, Циккурки, Сукции раздавали еду и питье людям города Ангуллы. Каждый из этих управляющих выдавал людям Ангуллы определенную «порцию» (долю) еды и питья¹¹²: «Управляющий Циккурки дает людям Ангулл[ы] одну 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 [см. Friedrich, 1952—1954, с. 310], хет. *halkuessar* «зерно, урожай», «съестные припасы (для культового праздника)» [ср. Friedrich, 1952—1954, 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 текстов¹¹³, на празднике в хесте управляющий города Цинирнувы¹¹⁴ раздавал по козленку, по два закусочных хлеба, по восемнадцать других хлебов и по два сосуда с марнувой¹¹⁵ — людям хапи из Тавинии, Хаттусы и какого-то другого хеттского города¹¹⁶, а также людям из Ангуллы¹¹⁷ 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 меди¹¹⁸, брали из храма богини-защитницы животных (козленка или козлят), толстый хлеб, пиво, вино и приносили животных в жертву «Богу нашему». Печень жертвы они подносили царю, а себе брали закусочный хлеб *вагата*, лежавший перед царем. Управляющий же вручал им хлеб, марнуву, а чашник — пиво и вино¹¹⁹. Затем они «садятся, едят и пьют»¹²⁰.

Раздавали еду и питье 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 тканей¹²¹, коротких туник, расшитых серебром¹²², драгоценных камней, в частности горного хрусталя или яшмы¹²³, украшений из серебра, золота и бронзы¹²⁴. Эти предметы, видимо, являлись приношениями людей из городов Лу-

манхилы, Ангуллы, людей хапи, волчьих людей (или предназначались им) ¹²⁵.

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 встает 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 нем 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. Иванов, 1976а, 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. [Kammenhuber, 1969, с. 436]). По-хаттски называли в ритуале килам и хранилища городов Анкувы, Туванувы, Хуписны, Карахны, Каттиллы. 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. Goetze, 1962, 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. Иванов, 1968б, с. 4 и сл.; Иванов, 1977, с. 39, 257]. Несомненным подтверждением этой гипотезы может служить описание одного хаттского ритуала, в котором говорится о львах, которые привязаны в правом углу помещения, в котором происходил ритуал ¹²⁶.

В ряде хеттских текстов барс, лев и другие животные назывались животными богов ¹²⁷, т. е. они либо соотносились с какими-то конкретными божествами, либо даже символизиро-



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

вали 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. Akurgal, 1961, с. 24—26; Akurgal, 1964, с. 74—76]. О соотношении животных с определенными божествами свидетельствуют и хеттские иконографические памятники, где мы встречаем изображения богов, стоящих на животных, что «напоминает

символику хуррито-урартской религии и древнеиндийских вахан» [Иванов, 1978б, 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. Jakob-Rost, 1966а, с. 419 и сл.; Otten, 1971, с. 42]. Часто исполняли 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 ([Jakob-Rost, 1966а, 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.: [Иванов, 1975а, с. 405—407]).

Обряд магического облачения в шкуру животного встречается, например, и в одном лувийском ритуале (KUB IX, 31; [см. Otten, 1953, с. 14—15]). Этот ритуал, происходивший под руководством господина (главы) дома, совершали в том случае, если наступал плохой (неурожайный) год и в стране на-

чинался голод¹²⁸. 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; [Otten, 1953, 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 [Brentjes, 1968, 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 культом барса ср.: [Антонова, 1977, с. 23—34; Иванов, 1978б, с. 156 и сл.]).

Можно также предположить, что фигурки священных животных первоначально являлись тотемами социальных единиц (родов, племен), 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» [Абрамян, 1977, с. 20].

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

Такого рода «обмен» [см. также Archi, 1978, с. 25] мы встречаем и в описаниях других праздников. Так, в одном, пока еще не опубликованном хеттском тексте описан праздник, связанный с хаттской традицией, на который, согласно Л. Якоб-Рост [Jakob-Rost, 1966а, с. 419], «собачьи люди» гнали скот, а также несли царю подарки¹²⁹ и «дань». Взамен они получали хлеб, вино и одеяния.

Дарственные животные упоминаются и в описании антахшума. Они предназначались для ритуала (возможно, царю), и

их вместе с другими (не дарственными) животными посвящали богине-защитнице источника¹³⁰. 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»¹³¹: «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 [Neu, 1970, с. 16, 38]. В них речь идет о том, что, по-видимому, каждый участник ритуала — «человек копья» преподносил (кагр-) царю одного быка (GUD.MAH). 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 [Neu, 1970, с. 38] тесную связь значения глагола кагр- в этом описании ритуала со значением оборота *luzzi кагр-* «исполнять повинность (*луцци*)».

В числе дающих дары мы встречаем также «садовников» (KUB XVIII, 21, II, 4—5; см. [Гиоргадзе, 1973, с. 41]). Эти садовники не были работниками храмового хозяйства — «Каменного дома» [Гиоргадзе, 1973, с. 42], тем не менее они должны были приносить дар — «пять кувшинов вина» этому «дому».

Подарки, о которых идет речь в вышеприведенных 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 ¹GAL ⁴IM-as (KUB XXVI, 58). В нем говорится об освобождении его от повинностей — *sahhan-* и *luzzi-*, а также от ряда других повинностей, в частности от приношений «овцы как подарка»¹³².

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.

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 Цитхарии (там же, 17—18); козел и овца сановников и зерно главного мешеди — для праздника грозы (там же, 25—27); козел, 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, посвященного 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 своем доме¹³³.

Сведения ритуальных текстов, относящиеся к принесению подарков и «дани» царю (см. также в IBoT I, 31 — перечень различных предметов — «дани города Анкувы», присланных в Хаттусу хеттской царице; см. [Goetze, 1956, 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. Менабде, 1965, с. 99—112]; ср. здесь же литературу вопроса и сопоставление с данными о «кормлениях» и дарениях у других народов древнего Востока).

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 берет и ему дает» [см. Менабде, 1965, с. 99; ср. Иванов, 1963, с. 315]. В этом параграфе можно выделить не две различные формы — предоставление поля в дар и выдачу натурального довольствия [Менабде, 1965, с. 100 и сл.], а осмысление дарения (выделения в дар полей) как предоставление «хлеба», т. е. «еды». Аналогичный пример такого восприятия дарения мы ви-

дим в одном средневековом документе периода сельджуков (на который обратил внимание Э. А. Менабде; см. [Менабде, 1965, 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 [Романов, 1978, с. 31], характерно для древнеиндийских представлений о царе и царстве. Он отмечает также, что «если для периода шастр правильнее 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“, означающем „подношение еды“» [Романов, 1978, с. 31, примеч. 26].

Таким образом, можно считать вероятным, что царские дарения (которые в отличие от древнехеттской практики налагали определенные 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.: [Гуревич, 1968, с. 180—197; Липец, 1969, с. 239—248 и сл.; Иванов, 1975, с. 50—78]; ср. здесь же литературу вопроса).

В связи с интерпретацией *килама* привлекает к себе внимание и название этого праздника (см. [Singer, 1975, с. 91—95]). Первоначальное значение логограммы KI.LAM — «рынок», «рыночная цена». Но, как показывают описания праздников, KI.LAM употребляется в нем в качестве равнозначного хеттскому *éhilatmaḡ* (от хет. *hila-* «двор») «привратное сооружение», «сторожка у ворот» (анализ многочисленных контекстов и историю вопроса см. [Singer, 1975, с. 71—91]). Тождество KI.LAM хет. *hilatmaḡ* следует из колофона таблички, содержащей описание праздника *килам*: «[(Когда царь)] в *киламе* (KI.LAM-ni) трижды садится... царь из *хиламны* (*hilatmaz*) вниз»¹³⁴. Здесь KI.LAM (в местном падеже) и *hilatmaḡ* (в отложительном падеже) указывают на одно и то же сооружение («сторожку») в воротах. Отождествление KI.LAM с исходным значением «рынок», «рыночная цена» и *éhilatmaḡ* «привратное сооружение» явилось следствием как фонетического сходства, так и главным образом того, что ворота (и соответственно специальное привратное сооружение) служили местом «рынка» (ср. [Singer, 1975, 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» [Фрейденберг, 1978, с. 102]).

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.: [Топоров, 1971, с. 34, 35, примеч. 50, 37]).

По своей форме объезд царем 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; КУВ XX, 4, VI, 3 и типологические данные о трех церемониальных шагах царя в ритуале коронации, которая завершилась обходом «доменов» и получением присяги от вассалов [Nougat, 1927, с. 71 и сл.]).

Хассумас

В связи с описанными выше ритуалами несомненный интерес представляет ритуал под названием «праздник хассумас» (^{ezen}hassumas), изданный в автографии Г. Гютербоком с соавторами в 1944 г. [IBoT I, 29; этот текст может быть датирован периодом среднехеттского царства — см. [Hoffner, 1972, с. 33—34]). В 1960 г. был обнаружен и небольшой дубликат к табличке — 141/s.

Г. Гютербок в своем сообщении на заседании американского Восточного общества дал краткий обзор хассумаса и изложил свою точку зрения относительно назначения этого ритуала [см. Güterbock, 1969, 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: [Hoffner, 1972, с. 33—34]).

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

Хассумас, во всяком случае на протяжении четырех дней, происходил в хеттской столице, так как в начале текста названа Хаттуса¹³⁵. Здесь же, в начале текста, упомянут и хеттский царь¹³⁶, которого, однако, мы более не встречаем в описании всех четырех дней праздника.

Обряды четырех дней хассумаса производились не хеттским царем, а царевичем, который, видимо, приезжал на праздник из города под названием Минуция¹³⁷, находившегося в Киццуватне.

Основное содержание ритуала составляет обход царевичем ряда ритуальных помещений, и в частности «дома повара», дома *арцана* [ср. о нем Hoffner, 1974a, с. 113—121], храма богини Царицы, помещения для омовений¹³⁸. Обход каждого помещения, в особенности дома повара, дома арцана, сочетался с «пиром». Как ни в одном другом хеттском ритуале, на всем протяжении хассумаса мы встречаемся с описаниями обильных ритуальных трапез [ср. Güterbock, 1969, с. 99 и сл.]. Так, на второй день праздника царевич входил в дом повара и требовал принести туда еду¹³⁹. 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 Циплури, жрец бога Хасамили — IBoT I, 29 Vs., 19—22).

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. (IBoT 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 царя¹⁴⁰. Затем он обходил по очереди всех божеств¹⁴¹ и усаживался есть и кормить богов¹⁴².

Из дома повара царевич направлялся в арцану. Здесь с пятью теплыми хлебцами, с десятью влажными (размягченными) и десятью сладкими хлебами, с семью хлебами *такарма*, одной мерой пива и одной мерой марнувы он обходил (делал круг) богиню Царицу, бога Грозы города Ципланды, бога Грозы и божество Солнца¹⁴³. Царевич трижды пил божество Солнца и вставал. Перед ним вновь ставили разную еду, пиво и марнуву (там же, Vs., 33—35).

Затем царевич следовал в храм богини Царицы и требовал принести туда еду. Перед царевичем усаживались двенадцать людей плуга (плугарей), и царевич кормил божеств¹⁴⁴. Второй день хассумаса завершался обрядом людей плуга. Они брали ярма, лежавшие перед божеством, запрягали ритуально чистых быков и гнали их к паре¹⁴⁵.

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) ¹⁴⁶. 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 ¹⁴⁷. Затем разрезали печени, разламывали теплый и влажный (размягченный) хлебцы и раздавали каждому участнику ритуала. Участники ритуала ели и пили (пиво) ¹⁴⁸.

Из дома повара царевич шел в арцану и требовал принести еду. Сюда приносили пять теплых хлебцев, десять влажных (размягченных) 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 ¹⁴⁹. 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 ¹⁵⁰. Царевич же двенадцать раз пил божеств хаттского происхождения (имена некоторых сохранились в тексте) ¹⁵¹.

Об установлении столов для участников ритуала говорится в начале оборотной стороны таблички описания хассумаса. На эти столы клали по одному закусочному хлебу, а тридцать влажных (размягченных), двенадцать других хлебов, пиво, марнуву распределяли среди всех участников ритуала ¹⁵².

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

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

Четвертый день хассумаса начинался утренней ритуальной трапезой (там же, Rs., 33—35). Затем (там же, Rs., 35—36) служитель *тацелли* нес жертвы в хесту. Здесь он совершал обряд, посвященный двенадцати божествам («и он сам двенадцать этих божеств двенадцать раз пьет» — там же, Rs., 37).

Тем временем служители выводили наружу козла, освеживали его и съедали. Затем они брали шкуру козла, раздевали слепца, били слепца и вели его в хесту. И здесь они устраивали ритуальную трапезу ¹⁵⁶.

В этой церемонии, видимо, принимал участие и царский сын ¹⁵⁷. Когда же завершалась трапеза в хесте, то он отправлялся в храм богини Царицы. Здесь царевич проводил обряд жертвоприношения ¹⁵⁸, а затем шел в арцану. Царевич требовал

принести сюда еду, и по его приказанию приносили три теплых хлебца, десять влажных (размягченных), 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 хлеба¹⁵⁹. Затем они возливали вокруг него пиво, как бы проводя границу, «очерчивая» сакральную территорию. Этим действием завершался четвертый день праздника¹⁶⁰.

Завершающий обряд четвертого 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 [Güterbock, 1969, 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» [Güterbock, 1969, с. 99; ср. Hoffner, 1974a, с. 119].

Г. Гютербок особо выделяет и некоторые другие обряды, совершавшиеся на празднике хассумас, — ритуальной пахоты, размола зерна, изгнания слепого, облаченного в шкуру козла, в хесту, и предполагает, что и они также связаны с инициацией царевича [Güterbock, 1969, 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.

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 [Heesterman, 1957, с. 3—4]).

Представляет интерес и то, что один из обрядов хассумаса осуществлялся в хесте. Точно так же проведение обрядов в хес-

те 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. Otten, 1958, с. 110; Güterbock, 1964a, с. 67] и других празднествах, и приношения царицы для богинь Солнца города Аринны — цариц, «ставших богинями» [Küttel, 1967, 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.: [Иванов и Топоров, 1974, с. 125—130]). Поскольку и на празднике антахшум мы встречались с обрядом принесения «Года» в хесту, который интерпретирован Г. Гютербоком [Güterbock, 1964a, с. 67; ср. Gurney, 1977, 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 *Мамуралиа*. 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» ([Календарные, 1977, с. 15]; ср. древнюю редуплицированную форму имени Марса, которая близка к славянскому наименованию соответствующего персонажа — Марена, связанного с зимой и смертью [Иванов и Топоров, 1974, с. 196 и сл.; 215 и сл.]).

В ритуале хассумас можно выделить еще 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 [Megiggi, 1960, 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 (CTH 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 «новорожденный месяц», ср. здесь же — KUB II, 13, I, 15 — один жертвенный хлеб под названием «луна» — 1^{ninda} armannis; 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 [Goetze and Sturtevant, 1938]; ср. здесь же [Goetze and Sturtevant, 1938, 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), — IBoT 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. Топоров, 1971, 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 [Фрейденберг, 1978, с. 97]; ср. обход полей у поляков (связанный с празднованием зеленых 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. [Календарные, 1977, с. 217]).

Возможное типологическое сходство данных из описаний хеттских ритуалов с представлениями, отраженными, в частности, в древнеиндийских текстах, подтверждается и восприятием царства как плоти в древней Индии и у хеттов (ср. выше, § 1), хеттскими воззрениями о трехчастности царя, мирового

дерева и дворца (ср. ниже, гл. II § 4), сопоставимыми с вышеупомянутыми древнеиндийскими.

Во-вторых, существенно то, что обряды четырех 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 четвертый 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, нунтариясха (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 — *ighai-*) 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, ее ели и пили царевич и все другие участники ритуала.

Совпадение «еды» и жертвы характерно не только для ритуала хассумас или других праздников, в которых принимал участие царевич¹⁶¹, но и, вероятно, для всех хеттских праздников¹⁶² (ср. о равенстве «еды» и «жертвы», этимологическом тождестве терминов, употреблявшихся для обозначения этих актов в некоторых других традициях: [Кудрявский, 1904, с. 67, 75—76; Vries, 1970, с. 423 и примеч. 1]).

Участие царевича в хеттских праздниках иногда, видимо, в качестве главы ритуала — традиция, которая отражена в текстах начиная с древнехеттского периода¹⁶³. Она, возможно, унаследована от хаттов, так как описания некоторых ритуалов, в которых особую роль играл «сын» [см. Lagosche, 1947a, 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 [Lagosche, 1947a, 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 нунтариясха (КВо XIV, 76, I, 7; КУВ IX, 16, I, 5). Он фигурирует в зимнем ритуале царя и царицы, посвященном божеству Солнца (КУВ II, 6, II, 4—5).

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

Подобно царю, царевич осуществлял обход храмов и жертвовал богам растение антахшум, напитки¹⁶⁵. Интересно также, что на хеттском празднике зимы он произносил, видимо по-хаттски, какой-то призыв (воскликание?)¹⁶⁶. Во фрагменте описания другого хеттского ритуала (СТН 669) этот же призыв связан с царем¹⁶⁷ (ср. еще 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 нем символики, связанной с числом «двенадцать», а также функции царевича как главы этого ритуала позволяют сопоставить хассумас с древнеиндийским ритуалом раджасуя¹⁶⁸.

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. Heesterman, 1957, с. 7, 223 и др.]) разительное сходство с хассумасом обнаруживают церемонии, связанные с ратнинами (сановниками и членами царской семьи, являвшимися «членами» царства [Heesterman, 1957, с. 50—51]). Эти церемонии включали в себя посещение царем домов ратнинов. В течение нескольких дней царь поочередно обходил (следовал от одного к другому) дома ратнинов и совершал в них жертвоприношения [см. Hocart, 1927, с. 113—115; Rau, 1957, с. 107 и сл.; Heesterman, 1957, с. 52].

Кроме того, согласно Дж. Хистерману [Heesterman, 1957, 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 [Heesterman, 1957, с. 52]). Совершая круговое хождение между ратнинами, царь интегрировал в своей личности разобщенные «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: *gajasuwa* «порождение царя» — *gaja* «царь» и корень *su* [Heesterman, 1957, 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 возрождался в своем сыне (ср. церемонию поездки на колеснице на празднике раджасуя, в которой царя заменял его действительный наследник [Heesterman, 1957, с. 131]; ср. в раджасуе ритуал мены имен жертвователя-царя и его наследника, в котором подчеркивается «идентичность отца со своим сыном, в котором он рождается» [Heesterman, 1957, с. 125 и сл., с. 137, 159]).

Вопрос о том, является ли ритуал хассумас собственно хеттским (индоевропейским) или хаттским, остается открытым. На хаттские истоки этого праздника [ср. Kammenhuber, 1969, с. 435] указывает то, что, за исключением хеттского бога Зерна, в нем фигурируют исключительно хаттские божества [ср. Hoffner, 1972, с. 34]. По-хаттски исполняли в этом ритуале и песню, посвященную 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: [Eliade, 1965]; отсутствие этих признаков отмечено и Г. Гютербоком [Güterbock, 1969, с. 102]), не может считаться инициацией царевича (puberty rite). Хотя в нем и воспроизводится процесс смерть—возрождение (характерный и для ритуалов инициации), соотношенный 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 [Hocart, 1927, с. 152—159], к одному и тому же источнику.

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. [Gurney, 1970, с. 153; Gurney, 1977, с. 31]).

§ 1. НАЧАЛО ПРАЗДНИКА

Хеттский царский праздник начинался в определенное 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; [Neu, 1970, с. 14]) и новохеттских праздников¹. Поскольку иногда в многодневных ритуалах 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 праздника².

С наступлением рассвета открывали халентуву (о ходе праздника см. [Götze, 1957, с. 166]). Халентува упоминается во множестве хеттских текстов как сооружение, в котором происходили важные ритуальные церемонии.

Если халентува — наименование дворца, как предположил Г. Гютербок [Güterbock, 1971, с. 305—314], то, судя по данным хеттских текстов, подобные дворцы имелись не только в верхней части столицы (совр. Бююккале)³, но и в Тахурпе, Анкуве, Хисасхапе и др. [см. Güterbock, 1971, с. 311]. С халентувой, видимо, связаны два двора — внутренний и внешний. Внутренний двор был окружен стеной с большими (царскими) воротами и привратным сооружением. Одно из обозначений больших ворот халентувы — *каскастипа* — заимствовано из хаттского языка⁴. У этих ворот и на территории внутреннего двора несли стражу мешеди.

Второй, внешний двор, по-видимому, служил для коллективных ритуальных церемоний (наподобие «Зеленой лужайки» на Фиджи). Он также был окружен стеной, имевшей большие (царские) ворота с привратным сооружением 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. Ней, 1970, с. 14]), хотя не вызывает сомнения то, что речь идет об отворении именно этого дворца⁵.

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 нее 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 *тунна-кесна* (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. [Friedrich, 1952—1954, с. 228; Güterbock, 1971, 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, что омовение и облачение в ритуальный наряд являлись обязательными элементами праздника.

Представление о праздничном одеянии⁶ 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 них⁷ 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, отчетливо



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

видна большая серьга (о ношении серег в хеттской традиции см.: [Akurgal, 1961, 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. ^{81s}kaltnus, 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 изображен 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 [Akurgal, 1970, с. 288, изображение № 120.2]). Жест царя на основе этнографического описания обычая приема гостя, например у абхазов, видимо, можно интерпретировать как приветствие (приветствуя гостя, «абхазы делают характерный жест: правую руку сжимают в кулак и, сгибая ее в локте, резким броском поднимают ее на высоту до уровня груди» [Инал-ипа, 1965, 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 Язылыккая хеттские богини (см. рис. 5; [ср. Klengel E. und Klengel H., 1968, с. 140 и сл.]). На голове

богинь из Язылыкая высокий 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.

Следующей формой царского ритуального наряда, возможно хурритского происхождения, можно считать одеяния, в которые одет бог Шаррума на рельефе в Язылыкая (см. рис. 4). Этот вид ритуального облачения состоит из высокого конического головного убора⁸ с околышем, рубашки с длинным рукавом,



Рис. 4. Язылыкая. Наскальный рельеф.
Царь Тудхалия IV
в объятиях бога Шаррумы.
XIV—XIII вв. до н. э.

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 [Garstang, 1929, с. 85—87]). Верхняя часть тела обнажена, а ноги, как и на рельефе с изображением бога Шаррумы, босые. Поскольку бог изображен с боевым топориком в правой руке⁹, в боевом шлеме с наушниками и длинным назатыльником, не исключено, что короткая юбка с высоким 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.

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, изображенные в этой, несомненно, ритуальной сцене, одеты в длинные рубахи с широким рукавом, перехваченные поясом. На голове небольшие шапочки, подобные царской, в ушах серьги, на ногах обувь с загнутым вверх нос-



Рис. 5. Язылыккая. Деталь наскального рельефа. Встреча богов.
XIV—XIII вв. до н. э.

ком. 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 серьги¹⁰. Несколько обозначений головного убора, платья встречаются и в связи с другими участниками ритуала¹¹.

Сопоставляя наименования 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 ритуалов¹².

Однако некоторые формы одежды и отдельные элементы наряда были характерны лишь для царского костюма¹³. 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. [Sturtevant,

1934, с. 386; Sturtevant and Bechtel, 1935, с. 160; Eichner, 1969, с. 15]: «Вы, жрецы, вымойтесь и оденьтесь в (ритуально) чистые одежды, и ваш волос (?) и ногти пусть будут подрезаны!») и особых форм наказаний, выражавшихся в «раздевании» (служившего заменой смертной казни; см. [Kammenhuber, 1964—1965, с. 186; 188—189]) или в «разувании» провинившегося (см. IBoT 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» [Иванов, 1977, 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» [Сычев Л. и Сычев В., 1975, с. 37]).

Какой-то символический характер имел и следующий хеттский обряд, совершавшийся с венками¹⁴: «Сын дворца дает... 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»¹⁵.

Как показывают данные хеттских ритуалов, царь совершал ритуалы либо в одном и том же наряде, либо сменял одеяния, либо дополнял новыми деталями. О смене царем ритуального одеяния говорится в описании зимнего праздника, посвященного божеству Солнца. Здесь, в начале ритуала, правитель одет в наряд, состоящий из платья, обуви белого цвета и серебряных серег (KUB II, 6, III, 24—27). В храме же божества Солнца царь сменял одеяния¹⁶: «В храме божества Солнца царь облачается в праздничный наряд *адупли* и подпоясывается поясом, сплетенным из белой и красной шерсти».

В другом хеттском тексте говорится о переобувании царя во время ритуала¹⁷: «Два сына дворца, один [(мешеди перед царем)] бегут. Царь [...]. Обувь белого цвета развязывают [...], в обувь черного цвета он обувает[ся...]».

Указания на цвет царского ритуального наряда в текстах



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

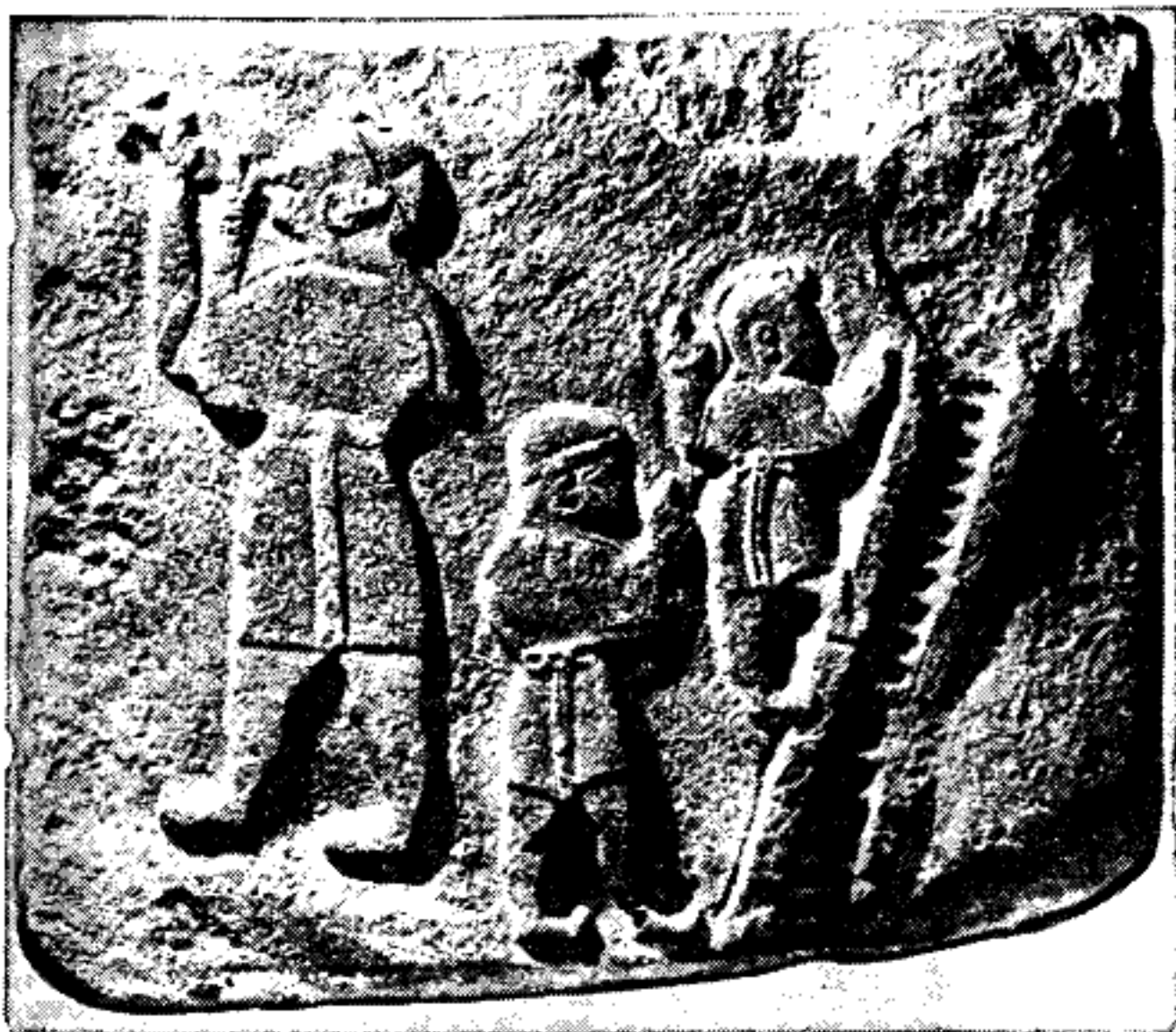


Рис. 7. Рельеф ортостата городской стены Аладжа-Хююка.
Ритуальная сцена. XIV в. до н. э.

иногда отсутствуют. Так, в описании одного из обрядов антахшума сообщается, что царь облачался в длинную накидку, вдевал в уши золотые серьги. О цвете же платья, обуви ничего не сказано¹⁸.

Согласно описаниям хеттских ритуалов, господствующий цвет царского ритуального облачения — белый. Так, в белом одеянии царь появлялся во время зимнего праздника¹⁹: «Если [...] праздник зим[ы...], халентуву [открывают] (и) надева[ют] одеяния. Царь и[дет] в дом для омовен[ий], и торжественный наряд белого цвета²⁰ цар[ь] берет».

Во время ритуала килам правитель облачался в рубашку белого цвета, поверх которой он надевал рубашку из более плотной ткани и одеяние сепахи. Обувь на нем была черного 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 *сепахи*. Он берет себе [золотые серьги] (и) [об]ува[ется] [в черную обувь]. (Затем) царь выходит из дома для омовений и идет в халентуву к (ритуальному) трону»²¹.

В ритуале нунтариясха царь одевался в торжественный наряд белого цвета, вдевал в уши серебряные серьги и обувался, по-видимому, в хаттскую обувь черного цвета²²: «Открывают [ха]лен[т]уву (и) надевают [оде]яния. [Ца]рь идет в дом для

омовений и берет [торже]ственный наряд белого цвета, серебряные серьги (и) в черную 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 еще один хеттский ритуальный текст. Правда, в нем говорится об облачении не самого царя, а символизирующей его статуи²³: «[...] Статуя царя, [которую...] [облачают] в цар[ский торжественный наряд]. (И) на [голову ее возлагают] диадему, [и] к [ушам ее подвешивают] серьги, (а) [ноги ее 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 предположение представляется вероятным потому, что такая обувь встречается в Анатолии уже с раннебронзового периода [см. Akurgal, 1961, с. 81; ср. Otten, 1959, с. 124].

Особый интерес представляет и то, что в некоторых хеттских ритуалах, например в ритуале, совершавшемся в городе Нерике, царь появлялся в «одежде божества»²⁴: «Когда наступает рассвет, то в Нерике открывают (халентуву). 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 Kammenhuber, 1964—1965, с. 199].

Гипотеза о том, что хеттский царь выступал в функции божества в ритуалах (ср. также предположение [Akurgal, 1961, с. 74], что хеттский правитель Тудхалия IV еще при жизни почитался как божество), по-видимому, может быть подтверждена нижеследующими свидетельствами. Согласно описанию ритуала KUB VII, 3, 13—16 (ср. ниже), к ^gkaḡgaḡa царя подвязывали шерстяной шнур. Как предположила Л. С. Баюн (мнение высказано мне в устной беседе), kaḡgaḡa 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. Akurgal, 1961, с. 81]. Следовательно, царь выступал в функции божества в ритуалах и «божественную одежду» можно рассматривать как одну из важнейших форм хеттского царского ритуального наряда.

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 черного [ср. Goetze and Sturtevant, 1938; Eichner, 1969, с. 19; Goetze, 1955, с. 51] и белого цветов, причем в последнем случае белый цвет одежды сочетался с того же цвета головным убором²⁵: «(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. [Otten, 1951, с. 226; Neu, 1968, с. 193; Eichner, 1969, с. 13]) говорится о ритуальной одежде алого (букв. «кровоавого» — *isharwanda*; ср. [Goetze, 1955, с. 51]) цвета. В красное²⁶ и разноцветное платье служители облачались и в других ритуалах. В частности, в одежде красного цвета совершала ритуал жрица — «сестра бога»²⁷: «И (жрица) одежды [*хасгала* красного цвета] надева[ет], и она [из внутреннего (сакрального) помещения] [(выходит)]».

В пестрые одежды облачены в одном из хеттских ритуалов служители аланцу²⁸: «Люди аланцу во[круг?...], в пеструю одежду они одевают[ся]. И они вокруг царя становятся и воз[де]вают руки. На месте своем (они) поворачиваются, прихлопывают».

Приведенные 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 цвету²⁹, связь цветовых символов с частями света и т. п.

На символический характер цвета указывают и некоторые другие данные, в частности использование в ритуалах разукрашенного быка³⁰, быков, наряженных в «голубую одежду»³¹, ягненка в «красных одеждах» (см. КВо V, 11, IV, 17; см. [Sommer und Ehelolf, 1924, с. 12; Eichner, 1969, 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 приведенном выше описании царского ритуального облачения говорится, что царь подпоясывался поясом, сплетенным из шерсти красного и белого цветов (КУВ II, 6, III, 6—8). В другом хеттском ритуале к рожку головного убора царя привязывали шнур из красной и белой шерсти³²: «И один шнур, из шерсти красной и белой сплетенный, к рожку (головного убора) царя³³ привязывают».

После облачения в ритуальные одеяния царь, обычно вместе с царицей, следовал в халентуву. Когда царская чета направлялась в халентуву или следовала из нее в храмы божеств, царя и царицу обычно сопровождали три участника ритуала, кото-

рые бежали перед ними. В подавляющем большинстве описаний антахшума, нунтарияси, 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 очередности (об иерархии признаков правый—левый см. ниже, гл. III, § 3), держал в руке копье, а другой сын дворца, бежавший слева от царя, держал в руке железное копье *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 царем 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. I): «Царь садится в повозку, а повозку царицы разворачивают перед воротами халентувы. И царица садится в повозку и едет вслед за царем. Перед царем (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 — КУВ X, 17, I, 21—25; КУВ X, 3, I, 11—12; предписания для мешеди — IBoT I, 36, III, 71—75; праздника, происходившего в «большом доме (=храме)», — E-TIM GAL — КВо XIX, 128, I, 6—10 [Otten, 1971, 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 посвященного богу Грозы города Ципланды, — КУВ 41, 46, III, 10—12: «Старейшины (*lu.mesSU.GI*) города Ципланды становятся в воротах и кланяются царю»). Кроме того, согласно описанию обряда празд-

нества антахшум, происходившего в храме бога войны — Царя страны, когда царь и царица вступали в ворота, танцор один раз кружился (видимо, вокруг царя и царицы — КВо IV, 9, II, 7—10; ср. об этой функции танцора КУВ XXV, 18, II, 8; КВо X, 23, IV, 13—14).

Пройдя через ворота, царь (и царица) вступали во двор (*ehila-*). Здесь им подносили воду для омовения рук (*kisgas 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 собрание»³⁴. Его совершали внутри городов (например, в Тахурпе, Катапе, 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 насчет того, какой обряд являлся «большим собранием». Известное исключение, видимо, представляет собой текст, описывающий обряды царя и царицы на второй день праздника антахшум (КУВ X, 3, I, 18—21): «Царь (в верхней части столицы) сходит с колесницы и идет внутрь халентувы, (и) „большое“ созывается»³⁵.

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 нунтариясхи: «„большое“ созывает[ся]», еще одного итинерарного ритуала: «Царь садится, „большое“ созывается, сидя бога [...]» и др.)³⁶.

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

Он начинался следующим образом³⁷: «Царь и царица садятся (на ритуальный трон)³⁸. Внутрь входит сын дворца, и

он держит копье, калмус и „ткань (копья)“. Он отдает царю ткань, кладет на трон калмус. Сын дворца держит копье, и он уходит. И он встает перед „духом“ (зерна) *тарсан*³⁹ и восклицает „*касмеса!*“. Два сына дворца приносят царю и царице воду в золотой чаше для ритуального (омовения)»⁴⁰.

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 царем в *начале* «собрания» (например, в ритуале антахшум)⁴¹: «И затем сын дв[орца с трон]а забирает калмус и копье. И сын дворца дает калму[с ца]рю, и „большое собрание“ [заканчивается]»⁴².

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 с описаниями обрядов, совершавшихся в другие дни антахшума, например, в храме бога войны — Царя страны (KBo IV, 9), а также обрядов, имевших место на празднествах месяца, на празднике грозы, в «большом доме (=храме)» [см. Otten, 1971, 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 троне⁴³, ткани для колен, а также подставку для ног [см. Neu, 1970, с. 10—11]. Затем царь и царица начинали кормить, а также есть и пить божеств [см. Neu, 1970, 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, KBo 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»⁴⁴, т. е. располагалась в определенной последовательности, предписанной правилами обряда. Среди участников обряда встречаются царевичи, а также дочери царя⁴⁵.

В обряде «большое собрание» постоянно упоминается очаг (= алтарь). По мере надобности очаг (= алтарь) то выставляли вперед (быть может, ставили на середину)⁴⁶, то убирали в сторону⁴⁷; ему приносили жертвы (ср. КВо IV, 9, II, 47; III, 6 и др.); вокруг очага (= алтаря), и иногда вокруг огня выстраивались служители⁴⁸.

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

Непременной частью обряда «большое собрание» являлось кормление «собрания». Так, в ритуале антахшум «собранию» раздавали напиток *марнуву*⁴⁹: «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 мясо⁵⁰. Распределением напитков обычно ведали чашники⁵¹: «„Собрание“ [вс]тает, и чаш[ни]ки дают пит[ь] собранию».

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 дворца⁵²: «И напиток валхи делят на части: всем сыновьям дворца (и) мешеди и всему „собранию“. И главный над мешеди говорит: „(Напиток) валхи раздается 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)⁵³: «И люди жезла побуждают подняться горожан и все „собрание“. (И) они становятся (у) огня».

Исключительный интерес представляет то обстоятельство, что в функции «собрания» в других хеттских текстах фигурирует *рапкиш*. 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 развитием хеттского общества, изменением характера власти [Иванов, 1957, 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 ритуале⁵⁴.

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 царем. 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 питье) панкусу они [распределяют]⁵⁵. Описание этого кормления «панкуса» представлено в тех же выражениях, что и кормление «собрания»⁵⁶. 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 рассмотреть вывод В. В. Иванова [Иванов, 1957, 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»⁵⁷. «Большой» же в ряде словосочетаний в хеттских текстах имеет значение «царский»⁵⁸: «большой дом» — дворец, «большое место» — царский трон, «большой род» — царский род, «большой котел» — царское отхожее место и т. п. Поэтому не исключено, что обозначение «большое собрание» указывает на то, что это либо праздник с участием царя, либо даже первоначально праздник людей царского рода.

§ 3. ОСНОВНЫЕ ДЕЙСТВИЯ (ФУНКЦИИ) В ОБРЯДЕ «БОЛЬШОЕ СОБРАНИЕ»

Обряд «большое собрание» состоял из ряда последовательных действий, которые находились в определенной связи друг с другом. Все эти функции, в частности такие, как «кланяться», «молиться», «сидеть/стоять», «пить/есть», «совершать жертвоприношение», «говорить/молить», «восклицать», «петь», «плясать», «хлопать (в ладоши)», «играть (на инструменте)», являлись элементами структуры обряда.

Число функций в различных ритуалах неодинаково. Однако общая последовательность функций, как правило, остается 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 все возможное) число функций⁵⁹: «[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».

В этом контексте предшествующим по отношению к другим функциям является действие «стоять». В других случаях вместо функции «стоять» употребляется функция «сидеть»⁶⁰: «Царь (и) царица сидя пью[т] богиню Таурит. На музыкальном инструменте Инанны перебирают струны». Каково значение функции «стоять/сидеть», неясно⁶¹. Одно и то же божество в одних случаях пили стоя, в других — сидя, а в некоторых текстах вообще ничего не говорится о позе совершавшего обряд⁶².

В связи с функцией, следующей за «стоять/сидеть», царь встречается в следующем обряде⁶³: «Царь идет к каменной стеле бога Грозы (и) кланяется каменной стеле. Человек аланцу говорит, человек кита восклицает». Об осуществлении царем действия «кланяться» по отношению к божествам говорится и в описании другого обряда⁶⁴: «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 каким-то другим обстоятельством, встречается и в связи со жрецами⁶⁵: «Жрец города Аринны (и) жрец города Ципланды... становятся, но они даже не кланяются».

За функцией «кланяться» в последовательности ритуальных действий жертвователя в некоторых редких случаях следует действие «становиться на колени»⁶⁶: «И затем царь идет 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»⁶⁷: «Царь идет 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 — trānken), другие — «пить» в значении «причащаться». Глагол с именем в косвенном падеже переводят: «для бога такого-то (=в честь бога) пить». Высказывается также мнение, что в обоих случаях речь идет всего лишь о совершении жертвенного возлияния божествам⁶⁸.

Решение одного из кардинальных вопросов дискутируемой проблемы было намечено в статье Э. Форрера [Fogger, 1940, с. 124—128], опубликованной 40 лет тому назад (на эту статью мне указал В. В. Иванов). Э. Форрер [Fogger, 1940, с. 124—127] писал, что кульминационным пунктом всех хеттских ритуальных праздников является сцена, во время которой наполняли вином или пивом *VIBRU* — сосуд из золота или серебра либо в форме целого животного, либо в форме определенной части животного (головы, шеи 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 [Alp, 1967, 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 [Fogger, 1940, 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 *вакшур* —

бога Грозы военного лагеря и Мардука [см. Rosenkranz, 1973, 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 в[ино], а это ваша кровь...“»⁶⁹. Связь между вином и кровью в этом тексте сопоставлена [Oettinger, 1976, с. 74] с аналогичной связью между (красной) жидкостью (*taḡlira*) 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 [Oettinger, 1976, с. 74—75].

Таким образом, Э. Форрер первым пришел 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 глаголом «пить» возникает вопрос: какой перевод предпочтителен в тех случаях, когда имя божества встречается в тексте без каких-либо показателей граммом?

Вероятно, в таких случаях, когда за глаголом «пить» следует глагол *širand-* «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. *πίνω* «пить» и *σπένδω* «совершать возлияние» [см. Casabona, 1966, 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».

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 функции⁷⁰: «...Цар[ь] перед окном [кланяет]ся, разламывает толстый хлеб и кладет (его перед) ок[но]м (и) совершает возлияние [вина]. Затем царь вновь к[(ла)]няется».

В хеттских ритуалах можно выделить ряд характерных при-

знаков, 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 узнаем 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 (^dUTU SA-ME-E) и к своей госпоже — богине Солнца города Аринны хеттский царь Муваталли (KUB VI, 45, I, 9—10 (СТН 381); см. [Haas, 1970, 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 идет во внутреннее (сакральное) помещение. (Затем) царь выходит из него и вступает в халентуву»⁷¹; ср. упоминание крыш храмов и халентувы в ритуале «мага» (1^u HAL) — KUB XXX, 34, IV, 2—4 (СТН 401) [см. Neu, 1968, с. 29; Otten, 1971, с. 20]; ср. фрагмент описания праздника — KBo XI, 32, 16—18; СТН 645,— в котором речь идет 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. Güterbock, 1960, 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 (ABoT 4, II, 40 и сл. и KUB XXIX, 1; ср. ниже, гл. III, § 1), сопоставленных друг с другом Г. Оттенем [Otten, 1967, с. 238]. Восхождение царя на крышу храмов, халентувы, на горы в ритуалах, видимо, можно интерпретировать как подъем на небо для общения с божествами (сочетавшийся с обходом четырех сторон света; ср. «восхождения» от четырех кварталов пространства к пятой точке космоса — зениту, характерные для функций древнеиндийских царей [Heesterman, 1957, 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, ри-

туально значимым, часто обожествленным объектам: трону, постаменту (на который устанавливалась статуя бога), очагу (= алтарю), окну, деревянному засову.

В соответствии с хеттской ритуальной практикой в жертву приносили преимущественно первинки (*huelri*): первое зерно, первоиспеченный хлеб, перворожденного ягненка или другое животное. В некоторых ритуалах подчеркивается также, что в жертву приносили ритуально чистую овцу (т. е. еще 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 хеттоком 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 (IBoT II, 61, V, 1—9) царь разламывал восемнадцать хлебов, по-видимому, для восемнадцати божеств хеттского пантеона. В обоих ритуалах число жертвуемых хлебов соотносено с числом божеств, которым посвящен ритуал.

В некоторых ритуалах для каждого божества устанавливался отдельный стол⁷²: «[В]новь же стоя он пьет бога грозы Хатти, [п]евец поет, человек аланцу говорит, [один] толстый хлеб (царь) разламывает и кладет его на стол бога Грозы. Вновь же сидя богиню Солнца города Аринны (и) богиню Мецуллу он пьет. Певец поет, человек аланцу говорит, один толстый хлеб (царь) разламывает и кладет 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 для божеств от имени царя, царицы, царевичей и знатных людей⁷³.

Обращает на себя внимание в хеттских ритуалах разнообразие жертвоприношений. В частности, анализ наименований хлеба, проведенный Г. Хоффнером [Hoffner, 1974, с. 149—203; 209—210], показывает многообразие жертвенных хлебов. Известны хлебцы, называвшиеся «луна», «небо» (на последнем изображались солнце, луна и звезды). 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 символов — овцы, свиньи, быка — напоминает, в частности, употребление в восточнославянских обрядах коровая (символа, который заменял собой некогда основное жертвенное жи-

вотное — корову; к символике коровая и коровяйного обряда см. [Иванов и Топоров, 1974, с. 244—258]). Хлебцы различались по составу: дрожжевой хлеб, подслащенный 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 теплый, свежий, черный, 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, еще не перебродившее — GIBIL GESTIN (ср. KUB II, 13, IV, 9—11 [Alp, 1967, с. 540]), так и крепкое), напитки *тавал*, *валхи*, *марнува* (сорт пива, ср. [Gugney, 1977, с. 32, примеч. 4]), молоко (в том числе так называемое крепкое молоко, быть может кумыс), мед.

Жертвами служили бык и корова. Как правило, быка посвящали богу Грозы или какому-нибудь другому божеству мужского пола, а коров — богине Солнца города Аринны или какой-нибудь богине, что сопоставимо с ритуалами 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 [Kümmel, 1967, 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. [Kümmel, 1967, 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 поросенка 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 надежно определить их иерархию. Если в одних ритуалах за быком следуют овцы, козел, то в других — во главе перечня может стоять козел или овца и лишь потом бык. Тем не менее чаще всего жертвенные животные перечисляются в следующей

последовательности: бык (корова), овца, козел, 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 определенных животных. Так, в одном из текстов речь идет о запрете приносить в жертву культовому камню козу или козла (^{na} dahanga — КВо II, 4, II, 11—12 [см. Haas, 1970, 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»⁷⁴: «Он разламывает один толстый сладкий хлеб для богини Солнца (и) кладет его на стол божества. И для богини Солнца он жертвует ма[рнуву, пиво, мед], вино. Для бога Телепину [он разламывает] один толстый сладкий хлеб (и) кладет (его) на стол божества. [Для бога Телепину] он жертвует марнуву, пиво, мед, вино. Одного козла и одну овцу отдельно друг от друга он [приносит в жертву] для богини Солнца и бога Телепину. [Для богини Солнца] он кладет сырое [(ритуальное чистое) мясо] овцы, лопатку, грудинку (и) ноги. Грудинку же козла, (а также) лопатку, голову и ног[и] он точно так же кладет [для бога Телепину]...»

В этом обряде различие жертвоприношений, посвященных богине Солнца и богу Телепину, обнаруживается не только в том, что овца предназначалась богине, а козел — 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 ритуально чистого мяса. То, что при разделке жертвенного козла не выделяли ритуально чистого мяса, быть может, объясняется тем, что козел в иерархии животных не чтился так высоко, как овца.

Само название мяса (хет. ^{uzu}supra), как показал К. Уоткинс [Watkins, 1975a, 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; КУВ XXV, 14, I, 33—34; КУВ XX, 59, IV, 6; КУВ XX, 90, III, 5, 8, 10, 12; КУВ X, 63, I, 23) создает 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 (IBoT 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 (= алтарем) 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, посвященный божеству.

О том, как поступали с кровью животного (которая в целом играла незначительную роль в жертвоприношении [см. Gigney, 1977, с. 28 и сл.]), неоднократно говорится и в других ритуалах. Так, в одном ритуале хурритского происхождения (KUB X, 63) царица жертвовала хурритской богине Иштар одного ягненка и одну корову, а для божеств Нинатты и Кулитты — одну овцу⁷⁵. Резал же эти жертвы жрец, поступая следующим образом⁷⁶: «И он выпускает кровь овцы в сосуд и ставит его в землю перед божеством Умараси. И затем он немного отрезает от сырой печени и сердца и берет немного крови и ставит это возле бога Аапи. И затем бога Аапи он накрывает толстым хлебом. Овцу же уносят, и „господа божеств“ разделявают ее». Умараси и Аапи, упомянутые в описании этого обряда, хурритские божества; божество Аапи — деифицированная «жертвенная яма» [Friedrich — Kammenhuber, 1975—1978, с. 181 и сл.].

В другом ритуале кровь жертвенного животного сливали не в сосуд, а прямо на землю⁷⁷: «И когда он жертвует ягненка, (то) затем он режет его на берегу реки и выпускает кровь на землю. Ягненка же освежевывают (и) затем полностью разделяют на части...» В данном контексте глагол *agk-*, следующий за глаголом с точно установленным значением «резать» и предшествующий глаголу «разделять», мы перевели как «свежевать». Это предположение, по-видимому, не противоречит мнению Пухвеля [Puhvel, 1975, с. 262—263], который на основании некоторых ритуальных контекстов, и в том числе приведенного нами выше, заключил, что глагол *agk-* фиксировал какую-то промежуточную процедуру между «резать» и «разделять», 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, посвященном божеству Таурит, подчеркивается, что царь и царица пили это божество, затем музыканты играли на музыкальных инструментах, но при

этом не пели и не разламывали хлеб (IBoT 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, посвященных 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 певцы⁷⁸.

Аналогичный обряд, включающий царя и царицу, встречается и в новохеттских ритуалах. Причем в одних новохеттских ритуалах ритуальная песня, разламывание хлеба следовали за обрядом жертвоприношения⁷⁹. В других же 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 совершала⁸⁰.

Данный запрет сопоставим, в частности, с тем, что в некоторых ритуалах, когда царь стоя пил бога Грозы и бога Уасеццили, царица сидела⁸¹ (ср. перечень ряда других запретов [Friedrich — Kammenhuber, 1975—1978, 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, посвященных богу Грозы города Ципланды. В описании одного из этих ритуалов говорится⁸²: «Перед божеством они держат зажженными 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 Хаттусе, полностью сжигают». Как мы видим, в этом ритуале отмечено, что сожжение жертвы связывается с традицией Хаттусы, хеттской столицы. Поскольку описанный обряд сожжения не только был посвящен богу Грозы города Ципланды, но и, судя по данным другого параллельного текста⁸³, видимо, проводился в самой Ципланде⁸⁴, 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. Соот-



Рис. 8. Рельеф из Зинджирли. Музыканты с лирами (арфами) (хат. хунцинара и иппицинара) и с бубнами (хет. галгалтури или аркамми).

ветствующие 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») ⁸⁵.

Вместе с хунцинара и иппицинара упоминается еще 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, обозначающих игру на этих инструментах. Известны два таких глагола ⁸⁶. Основное значение обоих глаголов — «бить, ударять», однако характер действия (манера «удара») при этом не один и тот же. Глагол, который в подавляющем большинстве случаев сочетается с хунцинара и иппицинара ⁸⁷, в ритуальных текстах 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 ⁸⁸, употребляется для обозначения действия удара по чему-либо (например, забивать колышки, гвозди).

Специфика употребления этих глаголов в хеттском языке, а также то, что они соотнесены с разными группами инструментов (хотя в некоторых редких случаях эти глаголы могут заме-

нять друг друга)⁸⁹, 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. Герни [Gurney, 1977, 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 — «лютня»). 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 азиатском: хет. *tar-* „говорить“...» ([Иванов, 1978а, с. 9]; к **golgol-* ср. название инструмента — др.-инд. *gargaḡa-* [см. Этимологический, 1979, с. 205]).

На струнных инструментах богини Инанны — хунцинара и иппицинара — в хеттских ритуалах обычно играли служители, носившие титул «музыкант», «певец»⁹⁰. Такие служители, по-видимому, входили в персонал хеттских храмов⁹¹. 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 музыкантши *аркамияла*, титул которых образован от названия инструмента (аркамми)⁹².

Практически ни один хеттский праздник не обходился без музыкального сопровождения. Музыка играла и на погребальном ритуале. Но особенно часто музыка звучала при совершении царем и царицей обрядов жертвоприношений. В некоторых случаях оговаривалось, что в какой-то момент ритуала музыканты должны были сделать паузу⁹³.

В сопровождении музыки или после того как она смолкала осуществляли свои функции исполнители песен. Особенно часто исполняли песни в ритуалах люди *халлияра*⁹⁴, люди *сахтарили* и некоторые другие служители⁹⁵, а также лица, носившие титулы «певец» или «певица»⁹⁶.

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 Тухумияры⁹⁷ (в котором принимал участие и хеттский царь). Здесь исполнителем песен являлся панкус — по-видимому, совокупность людей города Тухумияры, принимавших участие в ритуале⁹⁸. В других ритуалах встречается и сольное исполнение⁹⁹.

Функции «играть (на инструменте)» и «петь» в хеттских ри-

туалах часто описываются фразой «инструмент (большой/маленький) поют (или не поют)»¹⁰⁰ или «инструмент (большой/маленький), служители такие-то поют (или не поют)»¹⁰¹. 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. *išamīya-*, акк. *zamaḡu*). Сочетание названия музыкального инструмента с глаголом «петь», по-видимому, может быть разъяснено путем сопоставления некоторых описаний хеттских ритуалов. Так, представляет интерес сравнение следующих текстов, в которых речь идет о хаттской богине Таурит. В первом контексте интересующая нас фраза дана в следующем виде¹⁰²: «Царь (и) царица сидя пьют божество Таури(т)¹⁰³. (На) музыкальном инструменте Инанны играют, (но) не поют, (и) толстого хлеба нет». Во втором тексте в аналогичной фразе глагол «играть (на инструменте)» отсутствует¹⁰⁴: «[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», «поет», но сам текст речитатива, песни отсутствует¹⁰⁵.

Как мы уже видели, игра на музыкальных инструментах обычно сопровождалась исполнением песен¹⁰⁶, и лишь в редких случаях играла музыка, но песен не исполняли (в частности, во время обряда божеству Таурит)¹⁰⁷. 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 певец пел песню на хурритском языке¹⁰⁸: «[Царь] и царица сидя пью[т] бога Уахиси. В кувшин они совершают возли[яние], певец по-хурритски поет, 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 (IBoT I, 21, IV, 6—8), когда «панкус» (совокупность людей города Тухумияры) пел песню по-хаттски (KUB XII, 8, II, 10—11; IV, 8—9).

В двух вышеприведенных 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 (KUB XII, 8, II, 12—18; III, 5—10; IV, 1—5). Содержание ее малопонятно. Можно лишь отметить, что в ней речь идет 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, обращенные преимущественно к божествам. В них испрашивали благополучие царю, царице, царевичам, славословили божеств.

За функцией «петь» (песню) в ритуалах обычно следует действие «говорить», которое чаще всего осуществлял человек аланцу (ср. об этом слуге ниже, гл. III, § 2). Поскольку «говорить» в некоторых других контекстах сменяется глаголом «молить», можно предположить, что человек аланцу произносил какие-то молитвы или заговоры. Молитва человека аланцу, видимо, выполняла иную функцию, чем песня, отличаясь от последней, возможно, не содержанием, а манерой, произнесения¹⁰⁹. 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 слуге произносил молитву (заклинание), то одновременно с этим (или вслед) хлопали в ладоши. Эту функцию обычно осуществлял специальный слуга — «хлопальщик» и, реже, «хлопальщица»¹¹⁰. Действие «хлопать (в ладоши)» иногда выполняли и другие слуги, как, например, человек аланцу¹¹¹. В ряде случаев эта функция в ритуале никем не осуществлялась.

Когда человек аланцу «говорил», а хлопальщик хлопал в ладоши, другой слуга, называвшийся кита¹¹², «восклидал». Что «восклидал» человек кита, нам неизвестно, так как ни в одном из известных нам описаний хеттских ритуалов не встречаются слова этого слуги¹¹³.

В некоторых хеттских погребальных ритуалах встречается запрет на функцию, с которой соотнесен человек кита [ср. Alp, 1940, с. 87]. Запрет, возможно, был связан с тем, что в погребальном ритуале эту функцию осуществляли люди аланцу, восклицая «аха!» (значение которого неизвестно; KUB XXX, 24, II, 9—11; по: [Otten, 1958, с. 60]): «...Музыкант (играет на) инструменте хунцинара (и) поет, 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 хали исполняли ритуальный танец (ср. ниже, гл. III, § 2).

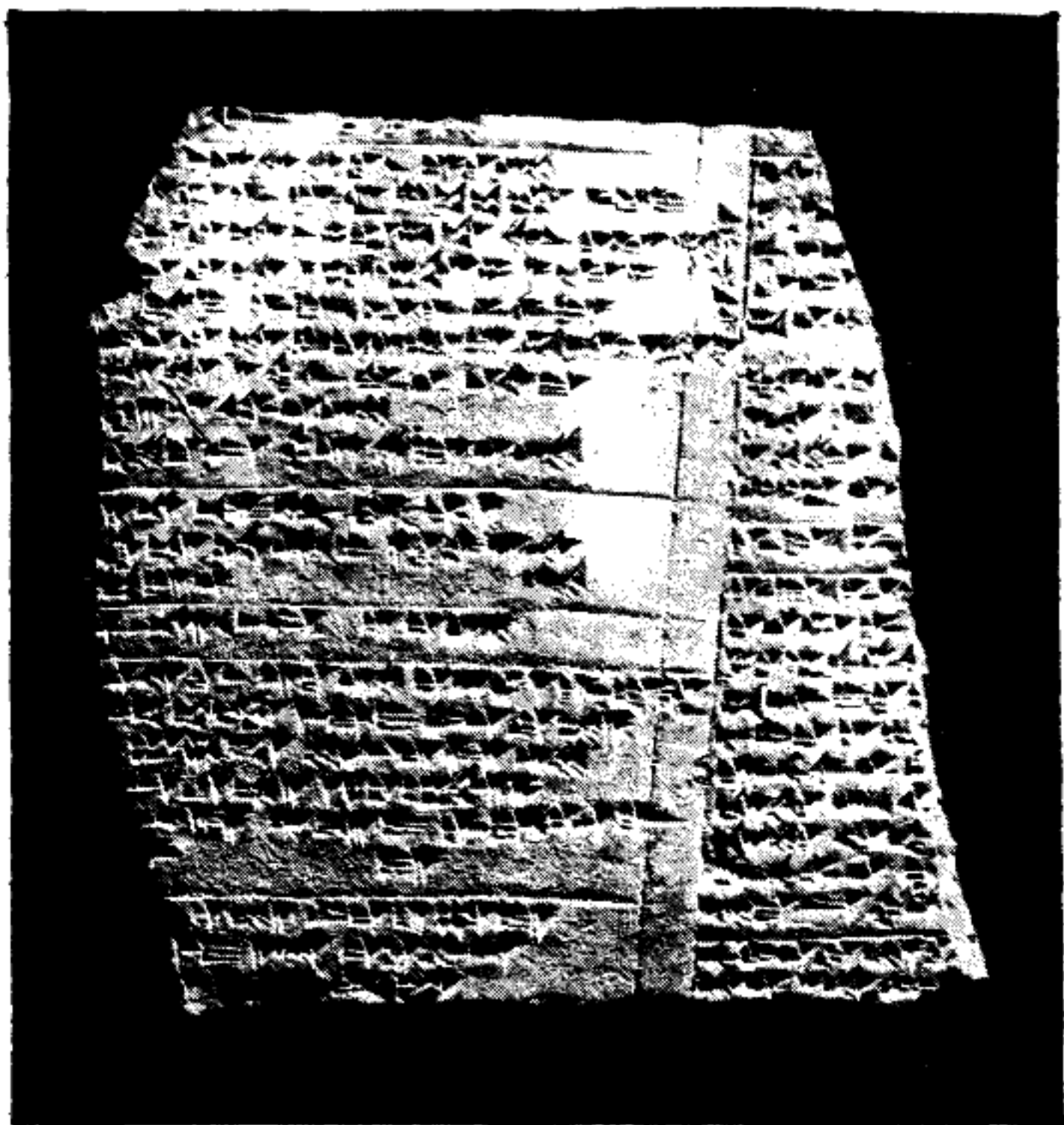


Рис. 9. Клинописная табличка № 15649 из собрания Н. П. Лихачева в Государственном Эрмитаже. Описание «кормления» богов в «большом собрании».

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. КВо IV, 9, I, 39—50).

Описания хеттских ритуалов позволяют отметить некоторые характерные признаки ритуальных танцев. Танцы чаще исполнялись несколькими служителями¹¹⁴. Группа девушек могла танцевать с группой юношей¹¹⁵: «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 веревку, на инструментах Инанны перебирают струны, на аркамми играют».

Исполнители танца могли плясать перед божеством, друг против друга¹¹⁶, или же они, взявшись за руки (см. KUB

XXVIII, 97, II, 10—11), образовывали круг. Танцуя, они кружились (вначале вправо, а затем влево)¹¹⁷, сгибались (танцевали согнувшись), вскидывали над собой руки и прихлопывали (см. описания ритуалов антахшум — КВо IV, 9, I, 48—50 и киллам — 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. Лихачева 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 [Güterbock, 1970, с. 175], в значении «принятие пищи», «еда» (meal), «прием 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 нем 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 идет о пире, показывают последующие строки, согласно которым тысяча богов, приглашенных Великим богом Солнца, «ели, но не насыщались, пили, но не могли утолить жажду».

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 унес 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[e]х богов попросил: „(Ко мне) же внутрь да приходи-

tel“»). И богиня Инара задала пир (букв. «делает праздник» — EZEN) с большим количеством хмельных напитков — вином, марнувой, 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.; [Otten, 1956, 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 задается. И все боги собрались (и) пришли в дом бога Грозы»¹¹⁸. 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 идет о том, что каждое божество должно изгнать из своей души злой Гнев (Злобу?)¹¹⁹.

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.: [Vries, 1970, с. 203 и сл.; Гуревич, 1968, 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 KBo XI, 14, I, 24—25 [Otten, 1976a, с. 299] описание праздника-пира божества Солнца, на который приглашены все боги и все смертные). Здесь речь идет о царе, принимающем участие в пире всех богов¹²⁰: «Пусть придет Телепину! [...] Пусть он откроет! Пусть вино принесет! (Пусть он принесет) семижды девять раз (кувшины с вином). На гору пусть принесет! Боги все на горе собрались, и царя они веселят, и его они...»

То, что этот пир происходил после обряда «обновления» ца-

ря (ср. гл. III, § 1), и то, что в его описании особо подчеркнута приглашение Телепину (напоминающее собой возвращение его в мифе об исчезнувшем божестве), видимо, не случайно. Эти признаки могут указывать на то, что пир служил достижению согласия, заключению мира между царем и богами, и прежде всего с Телепину.

В описании пира мы встречаемся с мотивом веселья, радости («боги царя веселят») ¹²¹. 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 Ци-планды (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» ¹²². Это веселье, по всей вероятности, было связано с пиром (едой и питьем), хотя текст далее фрагментирован ¹²³ 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 ¹²⁴.

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 ¹²⁵: «... (Служитель) трижды совершает жертвенный обряд. Затем же он возлив[ает] чистое масло (и) внутрь так говорит: „На своем 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 (*dusgatt-*, *dusgaga-*), необходимое человеку так же, как «долгие годы», «здоровье» ¹²⁶: «...И вам (богам) мы даем сладкую (ритуально) чистую жертву. И от того злого человека вы уйдите и в дом этого господина ритуала да приходите! И в отношении него [к] добру вы повернитесь (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 определенное сходство с этапами обычая приема гостя ¹²⁷ (ср. замечание О. Герни [*Girney*, 1977, 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 ее гостю). Это сходство позволяет интерпретировать «большое собрание» как обряд приема гостя-царя. Гость-царь в то же время выступал в ритуале в функции хозяина, который оказывал прием 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. [Фрейденберг, 1978, с. 66 и «Комментарии», с. 547, примеч. 3]). Если верна интерпретация обряда «большое собрание», то можно предположить, что поездки хеттского царя по территории государства на праздниках антахшум и нунтариясха, сочетавшиеся 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 даней) ¹²⁸.

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 нунтариясхи. Так, на 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 [Ehelolf, 1925, с. 268; Watkins, 1975с, 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. [Güterbock, 1964а, с. 49, примеч. 63; Archi, 1978, 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. [Güterbock, 1960, с. 82, 83; Güterbock, 1964а, с. 49, примеч. 63, 64; Archi, 1978, с. 22, примеч. 10]). В этой связи Г. Гютербок [Güterbock, 1964а, с. 64, примеч. 52] обратил внимание на свидетельство другого хеттского текста о награждении того, кто одержал победу в конном состязании (KBo IX, 91, Rs.B₄; ср. также [Archi, 1978, 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 рад-

жасуя, которая «имела характер гонки, в которой принимают участие несколько соперников» ([Heesterman, 1957, с. 127]; ср. также ритуальный бег фараона на древнеегипетском празднике Сед [Kees, 1912, 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. Heesterman, 1957, с. 133, 156; ср. также с. 56 о сексуальной символике состязаний].

Отчетливые свидетельства состязаний встречаются в ряде других ритуалов [см. Archi, 1973, с. 24—27; Archi, 1978, 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; [Archi, 1973, с. 26]). Состязание этих людей передается сочетанием hulhuliya tisk- (в котором hulhuliya- связано с итеративным глаголом hulhuli < hullai- «бороться, сражаться»; ср. [Archi, 1973, 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; [Archi, 1973, 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. [Archi, 1973, с. 27, примеч. 84]) говорится, что люди «сражаются (и) ве[селят] (бога)».

На празднике (*х*)исува, связанном с хуррито-лувийской традицией, три (?) музыканта, как в битве (zahhias iwaḡ), 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. [Archi, 1973, с. 27, примеч. 83]).

Исключительный интерес представляет собой описание другого сражения, происходившего на осеннем празднике (KUB XVII, 35, III, 9—15; см. [Küttel, 1967, 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 [Ehelolf, 1925, с. 270]. Впоследствии к нему обращались многие исследователи. Так, привлекает к себе вни-

мание мнение А. М. Золотарева (высказанное им в неопубликованной части его работы)¹²⁹ и В. В. Иванова [Иванов, 1968, с. 278 и сл.; Иванов, 1969, с. 115; Иванов, 1974, с. 134—135] о дуалистическом характере этого обряда.

На дуалистический характер обряда отчетливо указывает деление «враждующих» на две «половины» («люди Хатти» и «люди Маса»), различия в материале, из которого изготовлено оружие этих условных «половин». «У тех австралийских племен,— отмечает В. В. Иванов [Иванов, 1974, с. 134—135],— где экономика целиком подчинена правилам церемониального обмена, с каждой из китиг — сторон света (и соответственно с каждым из социальных подразделений племени) — соотнесен один из различных (в том числе и по материалу) видов оружия: железные наконечники для копий и черные камни — с востоком и северо-востоком (китиг *miwait*), бамбуковые копья — с юго-западом (китиг *kägin*), палицы — с северо-западом и западом (китиг *kätjirk*) и т. п. У других австралийских племен засвидетельствовано употребление в качестве символического классификатора тотема копья, палицы, кожного орнамента на копье. 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 божеству, т. е., видимо, приносят в жертву»¹³⁰.

В посвящении человека божеству выявлен параллелизм с принесением в жертву коня в древнеиндийском ритуале *ашва-медха* и аналогичном римском ритуале *Equus October*, в которых принесение в жертву коня являлось заменой человеческого жертвоприношения [Иванов, 1974, с. 98, 104, 135].

В то же время необходимо отметить, что хеттский обряд «сражения» «людей Хатти» и «людей Маса» входил в сезонный осенний праздник¹³¹, связанный с богом Грозы, перед статуей которого и происходило «сражение», и по значению этот обряд (ср. его трактовку как обряда «вегетации» [Lesky, 1927, 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 еще доказывать, то в литературе хатти это с очевидностью следует из самих текстов» [Иванов, 1977, с. 9].

Связь мифа с ритуалом отчетливо выступает, например, в хеттском переводе описания одного хаттского ритуала (SISKUR)¹³². Согласно колофону этот ритуал (жертвоприношение) проводил человек бога Грозы тогда, когда «бог Грозы сильно гремит» (т. е. в сезон дождей, весной)¹³³.

Человек бога Грозы подготавливал все необходимое для ритуала: жертвенных быков, каких-то других животных, медный нож, медный топор, красную, белую, черную 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 [Иванов, 1977, с. 50—51]). Благодаря посредничеству других богов, в особенности богини Катахципури (= хет. Камрусеп), бог Луны Каску, видимо, был возвращен и засветил с небес [ср. Иванов, 1977, 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, дожди¹³⁴, и заклять возникшие из-за этого Страхи и Ужасы (pahsaratt-, weritema-)¹³⁵.

Известен и другой миф, унаследованный хеттами от хаттов. В нем рассказывается о том, как боги распределили страны и как они посадили царя-лабарну на Великий Трон, дав ему дом, утварь, изобилие¹³⁶. Повествование этого мифа являлось частью строительного ритуала — установления во дворце нового засова. В качестве «рассказчика» здесь выступал служитель хаттского божества Цилипури¹³⁷.

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 |
| «благую» балку | «злую» балку |
| «благодой» деревянный хита- | «злой» деревянный хита- |
| «благодой» деревянный хуимпа- | «злой» деревянный хуимпа- |

2. Да дадут царю «благо»
(III, 13)

2. Да спрячут «зло» в «черную землю» (III, 12)

С «благом» и «злом» соотносятся внутренняя (с ней связаны царь, бог Сулинкатти) и внешняя части дворца:

Внутри

1. (Царю во дворец)
даем «благие» камни
(II, 50)

2. «Благо» пусть он
внутри впустит (III,
54)

Вовне

1. «Злой» камень внутри пусть не лежит; толкающий (?), ударяющий (?) камень внутри пусть не лежит (II, 54—56)
«Зло» внутрь пусть не войдет, «злой» человек внутрь дворца пусть не войдет (III, 42—44)

2. «Зло» же пусть он внутрь не впустит (III, 55)

Мотив противопоставления «блага» и «зла» — одна из характерных особенностей многих ритуальных текстов, связанных с хаттской традицией¹³⁸. Он прослеживается также и в хеттских исторических документах, в частности в древнехеттском «Завещании Хаттусили I».

Связан с ритуалом и один из наиболее известных хеттских мифов — унаследованный из традиции хатти миф об исчезнувшем божестве¹³⁹.

В вариантах этого мифа в роли исчезнувшего божества выступают то бог растительности Телепину (который по своим функциям близок к божествам Грозы; см. [Güterbock, 1959, 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)¹⁴⁰: «...И затем ячмень (и) полба не созревают. Крупный, мелкий скот и люди не зачинают (потомства), а те, что зачали, не рожают. Горы 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. Lagosche, 1965, 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 унес с собой блага все!“ Боги великие, боги малые стали разыскивать Телепину...»

Но ни боги, ни быстрый орел не смогли найти Телепину. Лишь посланница богини Прабабки (Ханнаханны) — пчела обнаружила его в роще города Лихцины и, ужалив бога, пробудила его ото сна. С возвращением бога в стране вновь наступили покой и процветание [Lagoché, 1965, 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. Внутри загона овец он впустил, внутри хлева коров он впустил. Мать заботилась о своем ребенке, овца заботилась о своем ягненке, корова заботилась о своем теленке. 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 уше]л, и его из города Неры, из города Лалы так внутрь (страны) зов[ут]» [Haas, 1970, с. 142]¹⁴¹.

Возвращение исчезнувшего божества выступает как необходимое условие плодородия (в широком смысле этого слова — плодovitости скота, благополучия людей и т. п.), обновления жизни и жизненной силы царя и царицы (согласно одному фрагменту мифа о Телепину, бог возвращал царю «все блага») ¹⁴².

Той же цели — вернуть божество — был посвящен 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 определенным лицом, которым может быть царица или частное лицо, и для того, чтобы обеспечить благополучие, возможно также потомство, этому лицу и его или ее домочадцам», — писал Г. Гютербок в статье по хеттской мифологии [Güterbock, 1961, 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 определенный сезон, а скорее всего в какой-то период, устанавливавшийся хозяином дома [Güterbock, 1970, с. 176].

В связи с выводами Г. Гютербока следует отметить следующее. Миф об исчезнувшем божестве, «повествование» которого составляло часть определенного ритуала, имеет фольклорный характер [Иванов, 1977, с. 11]. Впервые он был записан в период древнехеттского царства. Но до нас дошли не древнехетт-

ские оригиналы, а более поздние копии. Язык этих копий непроизвольно, вследствие постоянного переписывания текста, модернизирован [см. Kammenhuber, 1969a, 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. [Nocart, 1927, с. 158]; ср. в этой связи о ритуале раджасуя: [Heesterman, 1957, с. 227]).

На связь мифа об исчезнувшем божестве с календарным ритуалом указывают данные типологии. Так, В. Н. Топоров [Топоров, 1975, 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 божестве.

Среди многих интересных наблюдений привлекает внимание русская сказка о козе лупленой (Афанасьев, № 62): «Коза рухлена, половина бока луплена, заперлась в избе, выжив из нее заяц (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 пчелка: Пчелка рассердилась, начала летать круг стенок; вот жужжала, жужжала и нашла дырочку, влезла туда да за голый бок и жальнула козу рухлену и сделала на боку пухлину. Коза со всего маху в дверь — и была такова! Тут зайчик вбег в избу...» [Топоров, 1975, 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 [Топоров, 1975, 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 отпирают весну [см. Пропп, 1963, с. 32—



Рис. 10. Рельеф из Малатьи. Поединок бога Грозы и Змея.
1050—850 гг. до н. э.

33; Иванов и Топоров, 1965, с. 126—127; Иванов и Топоров, 1974, с. 194—195 и др.; Топоров, 1975, 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 божестве первоначально был связан с календарным весенним ритуалом.

Соотнесение хеттского мифа об исчезнувшем божестве с весенним ритуалом 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. [Пропп, 1963, с. 33]; ср. также [Фрейденберг, 1978, 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. Иванов, 1977, с. 52—53], то нет необходимости приводить их здесь полностью.

Сюжет первой версии таков. Бог Грозы и Змей сразились у города Кискилуссы, 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 пригла-

сила 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 жены 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 [Иванов и Топоров, 1974, с. 122—136 и др.] в связи с реконструкцией индоевропейского мифа о боге Грозы и его Противнике и реконструкцией ритуала, в который был включен 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» [Иванов и Топоров, 1974, с. 136].

Хеттские тексты, и в том числе использованные В. В. Ивановым и В. Н. Топоровым, содержат некоторые дополнительные параллели к приведенному 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, посвященном сооружению нового дворца и восходящем к хаттской традиции (KUB XXIX, 1; ср. [Иванов, 1977, 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. Archi, 1966, с. 83 и сл.]; особо важная роль обожествленного 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. Rattray, 1923, с. 287—293]).

В диалоге царя и Трона Трон предстает перед нами как сила, противостоящая царю, которую царь стремится изгнать

из своей страны в область, отведенную Трону¹⁴³: «[Затем царь] говорит Трону: „Приди! Мы пойдем (с тобой). Ступай ты за горы! Ты [н]е станешь человеком моего рода. Ты не станешь моим собственником. [Сою]зник (друг) мой, союзником да будешь!»

Приди! Мы пойдем 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!“»

В то же время в своем обращении царь называет Трон «союзником (другом)»¹⁴⁴. Положительная оценка Трона подчеркнута и в нижеследующих строках¹⁴⁵: «Мне, царю, из моря Трон принес власть и (царскую) повозку¹⁴⁶. Страну же моей матери¹⁴⁷ открыли и меня назвали лабарной-царем».

В диалоге царя и Трона привлекают к себе внимание и следующие строки¹⁴⁸: «„Под небом вы (деревья) зеленеете. Лев спал с вами, леопард спал с вами, медведь же взбирался на вас. И отец мой, бог Грозы, зло отвел от вас. [Бык]и под вами паслись, овцы под вами паслись».

Теперь я, царь, к вам в море (?) пришел и назв[ал] Трон своим союзником. Разве ты (Трон) мне, царю, не союзник? Вручи мне это дерево, и я его разрежу!“ 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, где они находятся, отбросить прочь болезни и слабости, которые могут быть внутри их. Когда же царь входит во дворец, Трон зовет Орла¹⁴⁹: «„...Приди! Я посылаю тебя к морю. Когда же ты полетишь, загляни в зеленую рощу и (посмотри), кто находится там!“ И он (Орел) отвечает: „Я заглянул. Истустая и Папаия, древние богини Нижнего (мира)... стоят на коленях“.

(Трон) же спрашивает: „И что они делают?“ (Орел) отвечает ему: „(Одна держит прялку, (и обе) держат полные веретена¹⁵⁰. И они прядут годы царя. И годам (царя) нет ни конца, ни счета“».

Для анализа этого обрядового диалога существенный интерес представляют встречающиеся в нем 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-царем, 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», «внутри горы».

Одним из ключевых среди этих признаков, по нашему мнению, является признак «море» (он противопоставлен в диалоге области, в которой правил царь). Поэтому мы начнем с анализа этого признака.

Словом «море» в хеттских текстах [см. Puhvel, 1957, с. 225—237], и в частности в «Анналах» хеттских царей, обычно назывались большие озера, например озеро Ван. Тем же словом (иногда в сочетании с прилагательным «большой») именовались Черное и Средиземное моря (ср. в этой связи данные древнехеттской молитвы 205/s; см. [Otten, 1964a, с. 117 и примеч. 8]). Однако в приведенном выше тексте «море», по всей видимости, подземный Океан. В этом убеждает нас то, что Орел, исполняя просьбу Трона, отправился к «морю» и встретил здесь, в зеленой роще, божеств Нижнего мира.

Связь «морья», Океана с подземным миром отчетливо видна в хеттском мифе об исчезнувшем божестве Солнца [Lagache, 1965, с. 79—80; Иванов, 1977, с. 54]. Согласно этому мифу, божество Солнца увел вниз, в морскую пучину, Великий Океан. Затем Океан возвратил Солнце и даже отдал в жены 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, спасенное Богом Плодородия» [Иванов, 1977, 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 нее бросали куски мяса, хлеб, возливали вино и пиво и трижды по-хаттски звали бога Грозы города Нерика [Naas, 1970, с. 142].

Эта же ритуальная практика отражена и в некоторых других ритуалах, посвященных божествам подземного мира. В частности, согласно одному хеттскому обряду, у «дыры» совершали обряд с поросенком (KUB XVII, 28, I, 4—6 и др.). В другом хеттском ритуале служители «звали» (богов) над дырой земного божества Солнца и над дырой бога Зерна¹⁵¹.

Проскользнув в «дыру», бог Грозы города Нерика попадал на «девять берегов моря», на «берег почитаемой реки» в подземный мир [см. Naas, 1970, 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, лоша-

дей и мулов. Поскольку аналогичные представления прослеживаются в Ведах и в древнегреческих текстах, автор предположил, что в трех этих традициях отражены индоевропейские верования [Puhvel, 1969, с. 60; Puhvel, 1969a, 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 «черной землей». Так, в том мифе, призывая божество из подземного мира, просили его отворить врата «черной земли» (KUB XXXVI, 89; см. [Haas, 1970, с. 144]).

Нижний мир (Океан, луг (=пастбище), «черная земля») предстает в хеттских текстах как одна часть вертикальной структуры космоса. Две другие части ее составляли небо и земля.

В этой связи интересны строки одного хеттского текста, опубликованного Г. Оттенем и Я. Сигеловой [Otten und Siegelova, 1970, 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 боги», и подземный мир (имеющий, по мнению Г. Оттена и Я. Сигеловой, двойное наименование: «земля» и «нижняя страна»), с которым соотнесены «нижние боги» [Otten und Siegelova, 1970, 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 трем: *небо, земля и подземный мир* (букв. «нижняя страна»).

В связи с представлениями о трех частях космоса (ср. также в договоре Суппилулиумы I с Хукканой (КВо V, 3, 1, 59); см. [Friedrich, 1930, с. 112; Puhvel, 1957, с. 229]: «Неб[о], земля, Великий Океан») обращает на себя внимание то, что в мифе об исчезнувшем божестве посланники богов — орел, пчела разыскивали божество в различных сферах. В первой, наиболее полно сохранившейся версии мифа о Телепину [Lagache, 1965, 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]рел (искать Телепину), но не нашел его...». Аналогичная последовательность сфер характерна также для третьей версии мифа о боге Грозы (см. текст: [Lagache, 1965, с. 105 и 113]) и некоторых других текстов¹⁵².

Последовательность «высокие горы», «глубокие долины» и

«черные волны», засвидетельствованная в первой версии мифа о Телепину и других текстах, сменяется во второй версии мифа о Телепину «высокими горами», «реками» (см. текст: [Lagoché, 1965, с. 99]). Эта замена, видимо, указывает на эквивалентность «черных волн» и «рек» в мифе.

Привлекает внимание и хеттский миф, включенный в ритуал исцеления от паралича [ср. Иванов, 1977, с. 63—64]. В нем рассказывается, как была «связана» природа и как она затем была «развязана» благодаря заклинаниям богини Камрусепы [см. Lagoché, 1965, с. 170; Иванов, 1977, с. 63]: «...(Большая река) связала высокие горы, глубокие долины она связала, лу[г](=пастбище) бога Грозы¹⁵³ она связала... Крылатого (?) орла она связала, [бо]родатых змей на шер[сти] она связала».

Для сопоставления со структурой вышеприведенных мифов представляют интерес два других хеттских текста. Первый из них — мифологическое повествование, включенное в ритуал, посвященный «языку злого колдовства» (KUB XII, 62). В нем описаны три символических образа дерева¹⁵⁴: «[И]сточник (лу-ли) стоит, под ним же враг [...]. Вверху же дерево высохло. И тот враг, который [...] добивался, и тот высо[х...]»; «Источник (алтанни)¹⁵⁵ стоит, внутри его дерево стоит, под ним же лев рожденный спит, дикая овца возведенная¹⁵⁶ спит. Источник высох, внутри его дерево высохло, лев рожденный высох, дикая овца возведенная 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 бегае!..»

Второй текст представляет собой ритуал, который, согласно одной версии мифа об исчезнувшем божестве, совершала богиня Прабабка¹⁵⁷: «До того как она (пчела) прилетела, богиня Прабабка три источника(=водоема) соорудила: (один), над которым дерево *иппи*¹⁵⁸ стоит¹⁵⁹, второй же, под которым деревянная *хуппара*¹⁶⁰ стоит, (третий), в котором огонь горит. Сидит Прабабка и напротив себя поглядывает. Прилетела пчела (и) внутрь деревянной *хуппары* [по]ложила руно свое, пришло божество Миядан[ципа] и под деревом *иппи* село».

В приведенных выше текстах могут быть выделены следующие элементы, составляющие их структуру.

Версии мифа о Телепину

«высокие горы»;
«глубокие долины»;
«черные волны»; «реки».

Миф о «связывании» природы

«высокие горы»;
«глубокие долины»;

«луг (=пастбище)».

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 *хунпара*, 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)», «черными волнами», «реками/источниками» и «низом». Причем соотнесение с «низом» как «черных 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)»¹⁶¹.

Вероятно, в структуре этих текстов отражено представление о мифологической структуре космоса в хеттской традиции — небесном, земном и подземном мирах.

В связи с отраженными в этих текстах космологическими представлениями обращает на себя внимание то, что с тремя частями вертикальной структуры космоса встречаются три представителя животного мира: орел, пчела и змея (с «высокими горами», «глубокими долинами» и «лугом» сочетаются крылатый орел и бородатые змеи, а с «высокими горами», «глубокими долинами» и «черными волнами» — орел и пчела). Орел, пчела и змея, видимо, соотносились здесь с различными частями вертикальной структуры космоса.

Связь птицы, насекомого и пресмыкающегося с тремя частями космоса отчетливо прослеживается в хеттском заклинании KUB 43, 62 (ср. о нем: [Ардзинба, 1977, с. 119—120]). В этом заклинании¹⁶² содержится описание трехчастного мирового дерева, состоящего из зеленой (макушки), середины и *капану* (нижняя часть, вероятно корни дерева)¹⁶³: «И его... [занимает, *капану* же змея занимает, середину же его пчела занимает. На зеленую (макушку)¹⁶⁴ орел сел, вниз же к *капану* змея обратилась, к середине же пчела обра[тилась]».

К *верхней части дерева* (зеленой макушке) здесь приурочен *орел*, к *середине* — *пчела*, а к *капану* (нижней части) — *змея*.

Интересная типологическая параллель к представленному здесь образу трехчастного дерева (об универсальной концепции

мирового дерева, отраженной «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.: [Топоров, 1964, с. 101—110; Топоров, 1965, с. 221—230; Топоров, 1971, с. 9—62]) встречается в шумерском (древнейшем) варианте эпоса о Гильгамеше (связь которого с символикой мирового дерева впервые отметил В. В. Иванов [Иванов, 1974, 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.: [Канева, 1965, 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» [Иванов, 1974, с. 83, примеч. 27].

Обращает на себя внимание и описание «дерева, которое своими характеристиками связано с образом мирового дерева» в русских фольклорных (вьюнишных) текстах: «На горе, / И Ивана на дворе... / Вырастало *деревце* / Да кипарисовое / Как во этом деревце / Да *три* угодыца: / По *вершине* деревца / Да соловей песни поет, / *Посередь*-то деревца / Да пчелы яры гнезда вьют, / По *корень*-то деревца / Да тут беседушка стоит...» [Топоров, 1975, с. 20—21]. Представляет интерес и белорусская песня, в которой к середине дерева приурочены пчелы: «*Пасирод* ягора *пчёлки* бруюць / А з *макушки* салавьи поюць» [Иванов и Топоров, 1974, с. 252].

На основании хеттского текста, в котором отражен образ мирового дерева, можно считать вероятным, что в хеттских мифологических представлениях с верхним (небесным) миром соотносился орел, со средним (земным) миром — пчела и нижним (подземным) — змея.

Как показывают некоторые хеттские тексты, космографические представления о трехчастности мирового дерева, космоса, видимо, выражены в делении на три части дворца, а также в «трехчастности» царя.

Так, в описании вышеупомянутого ритуала сооружения нового дворца строительству дворца посвящены три абзаца, отделенных друг от друга горизонтальной чертой. В каждом абзаце описано сооружение соответствующей части дворца¹⁶⁵: «Когда в каком-нибудь городе он (царь) строит дворец и (когда) какой-нибудь плотник идет рубить *деревья горы* для *инассы*, то из дворца он берет одного быка, трех овец, три сосуда с вином, один сосуд с марнувой, десять хлебов *ваки*, двадцать хлебов в форме зуба, пятьдесят толстых хлебов.

Когда же плотник идет рубить дерево *испаруцци* для *искисаны*, то из дворца он берет 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 трех 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 ^{g^{is}}iskis(s)ana- с хеттским *iskisa-* «спина» (ср. ниже ^{g^{is}}kalmi-, ^{g^{is}}kalmisana-).

Предполагаемая трехчастность дворца может быть сопоставлена с представлением о «трехчленности» царя. Оно отражено в хеттском тексте хаттско-хеттской биллингвы, записанном древнехеттским дуктом. Согласно тексту, у богов испрашивали долгие лета *лабарне-царю* и его *корням* — *телу* — *зеленой* (макушке) ¹⁶⁶. Причем интересно, что верхняя часть царя — «зеленая (макушка)» — обозначается словом *лаххурнуци-*, которое употреблено в приведенном 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!“» ¹⁶⁷.

«Трехчастность» 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 трехчастности царя встречается в знаменитой «Голубиной Книге». В ней «содержатся отождествления элементов социального устройства с частями тела Адама, т. е. первочеловека» ([Топо-

ров, 1971, с. 44]; ср. здесь же [Топоров, 1971, 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: [Hocart, 1936, с. 223—229 и др.]:

«— Отчего *цари* (здесь и далее выделено В. Н. Топоровым.— В. А.) зачáдились.

— И отчего *князя со боярами*;

— Отчего *крестьяне* православные?

— Зачáдились *цари со царицами*

— От честнóй *главы* от адамовой;

— Зачáдились *князя со боярами*

— От честнóх *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 (населенным людьми). С этими частями мифологического пространства в сюжете диалога соотнесены 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 определенное сходство с основной сюжетной схемой мифа о борьбе бога Грозы со Змеем.

Противоборствующие стороны в диалоге представляют царя 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. Hocart, 1927, с. 26, 71; Hocart, 1936, с. 152 и сл.; Heesterman, 1957, с. 50, 52, 95; Иванов и Топоров, 1974, с. 34, 123].

Трон может рассматриваться в качестве замены Змея в силу того обстоятельства, что Трон связан с нижним миром. 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 Ина-

рой, «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 [Otten, 1974, с. 141], в котором упомянуто сражение бога Грозы с обожествленным морем — «Агипа; ср. о деифицированном море в хеттских текстах: [Puhvel, 1957, с. 231 и сл.]»).

Замена Змея Троном быть может обусловлена табуистическими соображениями. Кроме того, хотя и не сохранилось изображений хеттского ритуального трона, не исключено, что дополнительным подтверждением такой замены могло быть то, что хеттский ритуальный трон представлял собой змею, свернувшуюся в форме спирали (или, что более вероятно, на нем были изображены змеи).

Трон такой формы был характерен, например, для Элама. На наскальном памятнике из Курангана «на продольной стене площадки изображена, судя по короне с рогами, божественная супружеская чета. Мужокому божеству с длинной бородой, очевидно Хумпану, трон служит сиденье, похожее на катушку из змей. Левой рукой бог держит голову змеи» [Хинц, 1977, с. 48]. На другом эламском рельефе из Накш-е Ростама, вблизи Персеполя в Южном Иране, созданном на тысячу лет раньше рельефа со змеями из Курангана, также сохранились «следы двух тронных сидений, представляющих свернутых змей» [Хинц, 1977, с. 49].

Изображение змеи на троне (или трон в форме свернувшейся 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 [Kümmel, 1967, с. 29] прослеживается соотношение змеи с царем [Иванов, 1969а, с. 45, примеч. 4]: «Змея с именем царя вошла в царский дом». Характерно и то, что в этом и параллельных оракульных текстах змеи приурочены к домашнему очагу («одна змея очага к греху (=смерти) ушла», «другая же змея очага вышла из царского дворца») и что в них речь идет о «жизни» и «долгом будущем»¹⁶⁸.

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 разворачиваться драматизированная версия мифа» [Иванов и Топоров, 1974, с. 104].

В этой связи привлекает к себе внимание «сражение» царя с богиней (КВо XXI, 34, I, 59 — II, 3 с дополнениями по неопубликованному Во 6871 [Otten, 1974, с. 139—142]), воспроизведенное в конце четвертого (или пятого) дня праздника, связанного с хурритской традицией: «И богиню Хепат они поднимают. И когда ее 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, для диалога, как уже было отмечено выше, характерен эпизод изгнания Трона «за горы» и изгнание его из страны, которая принадлежит заместнику 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» [Иванов и Топоров, 1974, с. 5].

С этими эпизодами может быть сходным изгнание Трона «за горы», «внутрь горы», а также «разрезание» дерева царем.

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)» [см. Иванов и Топоров, 1974, с. 5].

При сопоставлении этих эпизодов обращает на себя внимание то, что деревья, освобождаемые царем 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 (идет 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 счете связаны с плодородием.

Несмотря на совпадение в целом схемы и некоторых существенных эпизодов диалога царя и Трона и индоевропейского мифа о борьбе бога Грозы со Змеем, перед нами две разные традиции, которые могут сопоставляться друг с другом типологически (попытка Ш. Бин-Нун [Bin-Nun, 1975, 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 включен в хаттский ритуал сооружения нового дворца.

ФУНКЦИИ ЦАРЯ, ЦАРИЦЫ И ДРУГИХ УЧАСТНИКОВ РИТУАЛА

§ 1. ХЕТТСКИЙ ЦАРЬ И ЦАРИЦА — САКРАЛЬНЫЕ СИМВОЛЫ КОЛЛЕКТИВА

Связь бога Грозы с царем. Царь как «защитник» страны

Уже в наиболее архаичных хеттских текстах постоянно подчеркивается идея тесной связи бога Грозы с царем (ср. об этой связи: [Иванов, 1968б, с. 3—6]). Так, в начале «Текста Анитты» (русский перевод этого важнейшего источника см. [Гиоргадзе, 1965, 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 Грозы¹: «Когда царь оказывает богам почитание, помазанник (жрец) так молится: „Лабарна, царь, да будет угоден богам! Страна (принадлежит) богу Грозы. Небо, земля, войны (принадлежат) богу Грозы. И (бог Грозы) лабарну, царя, наместником сделал и всю страну Хатти ему отдал. Всею страной да руководит лабарна рукой своей! Кто к телу царя и пранице приблизится², и того бог Грозы пусть поразит!“»

Связь бога Грозы с царем в этом тексте определяется не только тем, что божество вручило царю для правления³ страну (ср. аналогичный мотив в KUB XXXVI, 89, Vs., 49 [Haas, 1970, 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 соотнесен в хеттской традиции и царь, в частности в диалоге царя и Трона (KUB XXIX, 1, I, 17—19): «Мне, царю, страну и владение мое вручили боги: бог Солнца и бог Грозы. И я, царь, страну и владение мое защищаю».

Функция «защищать, охранять»⁴ страну (территорию), владение (дом), с которой соотнесен в этом тексте царь (хет. *rahs-*, *rahhas-*)⁵, 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-*, *rahhas-* 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 счете тоже было связано с обеспечением плодородия страны.

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 царем.

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, копьем и т. п. — в правой руке [ср. Ардзинба, 1975, с. 264—266].

Оружием, характерным только для бога Грозы, являлась ^{gls} *kalmi-*, ^{gls} *kalmisapa-*, 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, вооруженного палицей, объяснял свою победу над страной Арцава хеттский царь Мурсили II [Götze, 1933, 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. Götze, 1933, с. 194—195]).

Золотое или железное копьё постоянно фигурирует в ритуалах в связи с царем. Например, в обряде «большое собрание» копьё возлагали на трон, на котором восседали царь с царицей. В ритуале килам царю вручали железное копьё, на котором был изображен бог Грозы.

Другим характерным атрибутом царя в ритуалах является ^gis^{is}kalmus. Как считают некоторые исследователи, это кривой авгурский посох (Lituus), так как с похожим предметом в руке царь постоянно встречается в хеттской иконографии [см. Alp, 1947, с. 164—175].

Калмус, как и ритуальное копьё, видимо, изготовляли 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. [Alp, 1947, с. 165—166]): «Когда же царь, принося жертвы, совершает обход, то главный над сыновьями дворца дает ему золотой калмус, (а) два сына дворца бегут перед царем. 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 подает ему калмус. Два сына дворца бегут перед царем, и царь идет 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 царем⁶. 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 халентувы, направляясь в храм бога Грозы, то сын дворца поднимал с трона калмус и копьё и отдавал калмус царю (KUB XI, 34, VI, 35—38; [Alp, 1947, 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 царем 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 фаллоса⁷. Он вынимал один из них и протягивал царю⁸: «(И главный над *muridu*) протягивает царю один фаллос. Царь [в первый раз] вставляет(?)⁹ калмус в хлеб *тапарвасу*. Главный над мешеди же [рукой] поддерживает снизу хлеб *тапарвасу*, а главный [над *muridu*(?)] кладет фаллос наверх (на хлеб)».

«Затем¹⁰ надсмотрщик над *tubarridu* протягивает царю один фаллос. Царь (во) второй раз вставляет(?) калмус в хлеб тапарвасу. Главный над мешеди же рукой поддерживает снизу хлеб тапарвасу, а надсмотрщик над поварами кладет 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 та[парва]су».

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 [Archi, 1978, с. 26], считался хлебом бога Грозы [ср. Kammenhuber, 1969, с. 437]. Название этого хлеба считается хеттским заимствованием из хаттского и обычно сопоставляется либо с именем палайского божества Zaraqwa [см. Kammenhuber, 1969, с. 437], вероятно заимствованным из хаттского, либо с именем божества Taraqwasu [см. Hoffner, 1974, с. 186]. Вероятно, название хлеба бога Грозы связано и с титулом хеттских царей, заимствованным из хаттского, — *tabagna/labagna* (основа *taraq-/tawar-* [см. Ардзинба, 1971, с. 184—185]; к этой основе в конечном счете восходят и имена богов Zaraqwa, Taraqwasu; возражения см.: [Kammenhuber, 1969, 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 ^{ninda}*ninattanni*, представлявшего богиню Нинатта [см. Hoffner, 1974, 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» (отраженному в побоях, брани) шутовского короля на карнавале, которое, как и поедание хлеба в хеттских ритуалах, связано с мотивом смерти и следующего за ней рождения (в связи с образом шутовского короля на карнавале см. [Бахтин, 1965, 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 ^{g^{is}}*kalmus*, если только оно не заимствовано из хаттского языка (см. [Akurgal, 1961, с. 81]), может быть сопоставлено с названием атрибута бога Грозы (^{g^{is}}*kalmi-s*, возможно, основа на *-u* и ^{g^{is}}*kalmi-*, ^{g^{is}}*kalmi-sapa-* — 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. [Das Gupta, 1975, с. 1 и сл.];

ср. также [Васильков, 1974, с. 148 и сл.]. «Ваджрой» назывался и своеобразный жезл жрецов. Некоторые исследователи предполагают, что первоначально ваджрой именовалось реальное оружие воинов, а впоследствии так стали именовать и мифическое оружие богов [Das Gupta, 1975, с. 4, 12, 20 и др.]. Ваджра связывается с дождем [ср. Ригведа, 1972, с. 285]. Она отождествляется с человеком; в отношении ее используются эпитеты «бык», «мужской» [Das Gupta, 1975, с. 36—37, 40]. Существует также мнение, что «ваджра» первоначально являлась обозначением фаллоса быка [см. Ригведа, 1972, 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 КУВ ХХХ, 57+59, 8—11 (СТН, с. 156—157) «[Пер]вая табличка (праздника) грозы. Если царь и царица в большом собрании [уса]живаются и позади (них) бог Грозы гр[е]мит, [либо] если царь из внутреннего (сакрального) [пом]ещения выходит, бог Грозы же грем[ит, либо] если...»). Не исключено, что соотношение 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 (дождем, источниками, водоемами).

Царь и царица в связи с обрядами, посвященными воде

В связи с дождем царь встречается в ритуале сооружения нового дворца (КУВ ХХIX, 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: [Васильков, 1972, 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 отвел от вас» (КУВ ХХIX, 1, I, 26—31; [см. Кампенhuber, 1964—1965, с. 195 и сл.; Кампенhuber, 1976в, с. 81; Ардзинба, 1977, с. 123]).

Функция царя, связанная с дождем (ср. также два хеттских ритуала — КУВ ХХХIV, 94, 8; КВо X, 25, II, 3,— в которых

упомянуто какое-то связанное с дождем действо: *heip tarpanzi* «они впускают дождь»), возможно, также переосмыслялась и соотносилась с естественными или искусственными водоемами (ср. об этой функции царей Цейлона, фараонов Египта [Hosart, 1936, с. 212 и сл.]). Видимо, переосмыслением функции может быть объяснено то, что царь часто совершал ритуалы у водоемов. В одном из таких хеттских ритуалов¹¹ царь фигурирует вместе с царицей, людьми бога Грозы, служителем с титулом хаттского происхождения — *кантикипи*, 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 водоемами, заимствована, хотя бы частично, у хаттского населения.

Возможно, к хаттской традиции восходит и другой ритуал, соотнесенный с источником¹². Связь с этой традицией кажется вероятной потому, что название божества, у ворот храма (?) которого совершали ритуал, — Тахаста (Тахаса)¹³. Это божество по своему происхождению не что иное, как обожествленная река Дахаста¹⁴. Название ее упоминается среди других гидронимов и топонимов в мифе об исчезнувшем боге Грозы города Нерика, причем 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 царем 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»¹⁵. Рядом с этим источником, видимо, стояли каменные стелы бога Грозы и богини-защитницы¹⁶. 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 — слева¹⁷. И для ритуального источника он разламывал как красный, так и белый хлеб¹⁸: «...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 отправлялся в халентуву¹⁹ и у ее ворот совершал обряд питья в честь богини Таурит²⁰.

Представляет интерес обряд, который совершался в бассейне (или сосуде), заполненном марнувой²¹: «Вблизи очага (= алтаря) в бассейне с марнувой сидят на корточках два го-

лых 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 *сипарти*²². И (жрец Титиутти?) на спину людей аланцу трижды льет марнуву, а люди аланцу поднимаются (?)²³ из бассейна, трижды дуют в рог и (затем) уходят. Царь (же) идет 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 Уасеццили, бога Грозы и божество Уахиси (КВо II, 3, II, 37—39). Интересны и следующие строки ритуала²⁴: «[И] смотрители птиц бросают (несколько) хлебов в водоем, и их хватают танцоры. Царь же (по направлению) к камням (восклицает) «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, соотнесенных с дождем, источником, водоемом (что может быть сопоставлено с зависимостью сельского хозяйства хеттов не только от дождей, но и от ирригации; см. [Hoffner, 1974, с. 22 и сл.]), представляет интерес связь царя с священными животными [Иванов, 1968б, с. 4], и в частности со львом (ср. [Ардзинба, 1975а, 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 — ⁴Takkeha (un) (ср. KUB 41, 45, IV, 3; КВо XX, 33, Rs., 4). По-видимому, этому божеству был посвящен и львиный храм, упомянутый в одном хеттском ритуале. В этом храме совершали обряды для божества защиты льва²⁵. 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 отчетливо видно в ритуальных текстах. Так, в хаттских текстах царь, божество Уасеццили, относящееся к кругу божеств Грозы, часто обозначаются словом *takkehal* (ср. *takkehal tabagna* по отношению к царю или *takkehal LUGAL-us* касательно бога Уасеццили: см. [Lagache, 1974а, с. 209]) — производным от хатт-

ского слова со значением «лев»²⁶. 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» [Ардзинба, 1975а, 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 своем сыне Мурсили [см. Sommer und Falkenstein, 1938, с. 7; Иванов, 1968в, с. 269]: «(Только) льва [божест]во может поставить на ль[виное] место...» (ср. тесную связь царя с тигром в древней Индии [Heesterman, 1957, с. 108]; в частности, в ритуале раджабхишека, когда царь садился на тигровую шкуру, верховный жрец произносил: «Тигр усаживается на тигровую шкуру...»; см. также [Heesterman, 1957, с.89 и сл.]).

В «Анналах» Хаттусили I царь, описывая победу над страной Хассува, сравнивает себя со львом [Goetze 1962, с. 25; Güterbock, 1964в, с. 3]: «И страну Хассува, подобно льву, ногами (своими) я растоптал».

Связь царя со львом в приведенном 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 речь идет, видимо, о статуях барсов, стоящих у источника²⁷:

«Божество Солнца к источнику явилось. И как этот (источник) [(построен)], снизу вверх из камня возведен (и) по-ма[зан...]... И (источник) барсы охраняют..» (ср. также о богине Солнца города Аринны в связи с источником в хаттско-хеттской билингве KUB XXVIII, 6, I.Kol., 10 и сл.; [Fogger, 1922, с. 239; Friedrich, 1932, 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. Kammenhuber, 1972, с. 293], обращенной к богам, в особенности к солнечной богине-царице (KBo XVII, 22, II, 8, 13; III, 17) и богу Грозы (там же, III, 19), неоднократно спрашивают жизнь (там же, II, 15, 16), долгие лета (там же, III, 9) царю и царице²⁸.

Согласно другому хеттскому тексту (KUB XXIX, 1, II, 8—10), богини подземного мира Папаия и Истустаия пряли годы хеттского царя, предел и счет которых не ограничен. Этот же мотив прослеживается в речи самого царя²⁹: «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 совпадающем с вышеприведенным³⁰. В нем, видимо, какой-то служитель «взвешивал» перед богами годы царя и царицы³¹: «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. Топоров, 1963, 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. [Фрейденберг, 1978, с. 70]).

О благополучии царской четы говорится и в тексте, параллельном мифу о борьбе бога Грозы со Змеем (KUB XXXVI, 97 [см. Otten, 1956, с. 104—105]). Обеспечить это благополучие должны боги, приглашенные на праздничный пир³²: «[И] на этом празднике вы ешьте (и) [пе]йте! Ешьте досыта (и) [уто]ляйте 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!]»³³.

Ролью хеттского царя и царицы как символов плодородия, благополучия страны и ее народа объясняется существование в хеттской традиции ритуалов «замены» хеттского царя [см. Kümmel, 1967].

«Замена» царя в ритуале

В качестве замены в ритуале использовали пленного, а в некоторых случаях этой цели служила статуя.

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. [Kümmel, 1967, 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; [Kümmel, 1967, с. 10]): «...Смотрите! Небесному божеству Солнца и земным божествам я вместо себя дал замену. И ее 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. [Küttel, 1967, с. 151 и сл.]; об обычае убийства царя — сакрального символа коллектива или его ритуальной замены см. [Фрэзер, 1980]).

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 [Küttel, 1967, с. 189 и сл.], хотя ряд отличительных признаков показывает, что хеттские ритуалы не являлись прямым заимствованием из аккадского [Küttel, 1967, с. 191 и сл.].

По мнению исследователей, хеттские ритуалы замены представляли собой переработку ритуалов месопотамской традиции с введением в них анатолийских мотивов [Küttel, 1967, с. 196].

С этими хеттскими ритуалами совпадает и ритуал лечения хеттского царя Мурсили II от афазии — болезни, мешавшей ему говорить [см. Иванов, 1973, с. 43 и сл.: Иванов, 1976, 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» [Иванов, 1976, 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. [Иванов, 1976, 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 еще раз к ритуалу сооружения нового дворца, восходящему к древнехеттской традиции. В нем совершенно отчетливо прослеживается идея «возрождения» (обновления) царя посредством ритуала. Такой праздник обновления, видимо, был приурочен к определенному 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 следующее³⁴: «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 горам³⁵: «Взойди (встань), большая звезда! И горы на месте своем [...]. 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]дуени³⁶ и гора Пискурунува, да бу[дете] на месте своем и большую (звезду?) не поднимайте!»

После этого обращения к большой звезде и горам царь шел на гору и поднимал «большое солнечное божество»³⁷. По-видимому, он также молился и совершал какие-то другие действия [ср. Goetze, 1955a, с. 358].

Совершение описанного выше обряда способствовало обновлению царя, освобождению его от всех недугов³⁸: «...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 подчеркивается, что перед нами «новый» правитель: боги сызнова пересчитали³⁹ или обновили годы царя⁴⁰, во второй раз взрастили его⁴¹.

«Возрождение» царя в этом ритуале воспроизводилось в противоборстве царя и Трона (в котором царь выступал в функции Громовержца, а Трон — его противника—Змея), в высаживании виноградной лозы, вечнозеленого 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. [Матье, 1956, 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 ее орлиными сделали, зубы же ее львиными сделали»⁴².

Обряд изготовления статуи, которая тождественна телу царя, типологически сходен с обрядами освящения статуи, засвидетельствованными на Цейлоне, в Индии, в Кампучии ([Hosart, 1936, с. 237—238]; ср. рассказ об ослеплении Гора Сетом и др. [Иванов и Топоров, 1974, с. 126—127]), в которых установление статуи завершалось вставлением в нее глаз, символизирующим собой «рождение» (статуи, отождествленного 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. Kümmel, 1967, 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. Фрэзер, 1980].

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. [Oettinger, 1976, с. 81 и сл.]).

Основное назначение предписаний — предохранить личность царя от ритуального осквернения. В частности, одно из предписаний (KUB XIII, 3, II—III; см. [Friedrich, 1928, с. 46—58]) касается слуг 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 [Friedrich, 1928, 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 стрелу⁴³ приготовят, и на гору вас выгонят, и вас они превратят в куропаток⁴⁴, и на скале вас будут преследовать. Когда (в какой-нибудь) день душа царя разгневается, вас всех, господ кухни, я позову и вас к реке отправлю, (чтобы вы доказали свою безгрешность). И тот, кто ритуально чист, тот слуга царя. А кто ритуально осквернен, 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*⁴⁵, молочник, человек *киплиял*, человек *суррал*, человек *таппал*, человек *харсиял*, человек *цуппал* — ежемесячно царской душе присягайте! Наполняйте большой сосуд из асфальта водой и перед божеством его возливайте и так говорите: „Кто совершает осквернение и дает царю испорченную воду, пусть боги душу этого (человека), как воду, разольют!“»

Строки предписания, касающиеся сапожников, гласят следующее [Friedrich, 1928, 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) возьмет (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 [Friedrich, 1928, с. 47]: «Вы же, которые внутри (дворца), скорняки дома человека *тарсицияла*, дома человека *аппа* и надсмотрщики над десятью людьми *тарсицияла*, которые изготавливают царские боевые колесницы, берите бычью (и) козлиную (шкуру) только из дома повара, а другую не берите! Если же вы другую (шкуру) берете, то об этом царю скажите! И это для вас не преступление. Я, царь, либо отошлю ее соседнему (правителю), либо отдам (своему) подданному. Если же вы это утаите, (а) впоследствии (проступок) этот станет известен, то вас вместе с вашими женами, детьми злой смерти предадут».

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 [Friedrich, 1928, с. 47—48]: «Вы же, которые внутри (дворца) водоносы, будьте осторожны в деле, относящемся к воде! И воду (обязательно) процеживайте!⁴⁶ Прежде я, царь, в городе Санахуитте внутри бронзового сосуда обнаружил срезанный волос. И моя царская душа разгневалась, и на водоносов я рассердился⁴⁷: „Это осквернение!“ Так (ответил) мне Арнили: „Цулия ходил за водой“. Так (сказал) я, царь: „Пусть Цулия пойдет к реке. Если он ритуально чист⁴⁸, то пусть он себя очистит. Если же он осквернен, то пусть он умрет!“ И Цулия пошел к реке, и он был оскв[ернен]. И Цулию в город Сурес[ту⁴⁹...] они посадили, и его я, царь, [...] и он умер (был умерщвлен). (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 обнаружьте!..»

В другом хеттском тексте содержатся предписания, касающиеся евнухов (KUB XXVI, 12, IV (и дубликат — KUB XXI, 43,[IV]), 33—37; см. [Kammenhuber, 1964—1965, с. 191—192]): «[Зат]ем(?) вы, евнухи, которые приближаются к ритуально чистому [телу] царя, за вашей чистотой следите! Если к какому-нибудь евноху злая болезнь⁵⁰ (пристанет) и она на члены⁵¹ царя перейдет, (то это нарушение) клятвы»⁵².

Обращают на себя внимание и некоторые параграфы хеттских законов, касающиеся скотоложства (§ 73, 74, 86; [Friedrich, 1959, с. 82—83, 86—87]). В них говорится, что наказание за эти проступки — убить или помиловать человека — определяет

царь⁵³. Кроме того, подчеркивается, что человек, совершивший такое преступление, к царю не подходит (не приближается). В одном из параграфов говорится и о том, что человек, уличенный в нем, не мог стать жрецом⁵⁴. 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 определенными 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.: [Güterbock, 1957, 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] (пусть) [ца]рь сам вниз в большой котел [...]

⁵⁵. 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 царем 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 дается 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 [Alp, 1940, с. 25—52; Ардзинба, 1971, с. 19—23]). Типичные функции их представлены, в частности, в ритуале антахшум. Согласно описаниям обрядов этого ритуала, проводившихся в храме бога Грозы (KBo IV, 9; см. [Friedrich, 1925, с. 5—19; Goetze, 1955, с. 358—361; Gurney, 1970, с. 153—155]), два сына дворца вместе с одним мешеди бежали впереди царя, когда он направлялся из храма бога Грозы во дворец (KBo 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 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. [Güterbock, 1964, 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 кравчих⁵⁶.

Мешеди часто соотносились в ритуале с копьями. Так, например, когда главный стольник нес 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. 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*“⁵⁷. Человек жезла же идет 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»⁵⁸) отдавали и другие распоряжения на хаттском языке — «*месса*», «*касмесса*»⁵⁹.

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. [Alp, 1940, с. 13]). Когда царь, направляясь в храм бога Грозы, входил во двор храма, 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. [Alp, 1940, 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 царем некоторых помещений, как-то: храма, халентувы, внутреннего (сакрального) помещения, шатра, с ним следовали только сыновья дворца, без мешеди (впервые отмечено: [Alp, 1940, с. 43]). Этот признак может быть сопоставлен с нижеприведенным свидетельством (см. § 3), согласно которому в нижней части города с царем соотнесен 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) отдает 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. [Otten, 1958, с. 44]). В ритуале антахшум кравчий подавал царю серебряный сосуд с вином⁶⁰, он же, наряженный, шел перед кузнецами, которые несли два серебряных сосуда в форме бычьих голов⁶¹, а затем, видимо, наполнял эти сосуды вином⁶². В других текстах также идет речь о кравчем, который подает сосуд с вином то главному над сыновьями дворца [см. Otten, 1958, с. 72], то царю [Bossert, 1944, с. 40].

Интересно, что кравчий упомянут в связи с вином и в мифологическом эпосе (связанном с хурритской традицией) — в «Песне об Улликумми» (см. [Güterbock, 1951—1952, с. 150]):

«И Море сказало:
„Пусть для Кумарби поставят стул⁶³, чтобы сесты!
Пусть для него поставят стол!
Пусть еду и питье 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. [Bossert, 1944, с. 290; Neu, 1970, с. 37]), как, например, в описании обряда, совершавшегося в «Каменном доме», куда вносили статую умершего⁶⁴: «Затем человек из рода его (умершего) берет серебряный топор весом в 20 сиклей и рубит виноградную лозу. Кравчий же втыкает *исгарух* в землю и голо[сит], а женщина *таптара* начинает оплакивать умершего». Поскольку с этим сосудом обычно совершали действие, которое передается хеттским глаголом со значением «бить», «ударять», а также «вбивать, втыкать», такой сосуд, видимо, мог иметь форму, заостренную книзу (см. [Bossert, 1944, с. 290]). Он устанавливался острым днищем в землю (ср. с формой пифосов Богазкёя: [Bossert, 1944, с. 279]), и в него совершали возлияние (ср. [Bossert, 1944, с. 37]).

На основании некоторых контекстов как будто бы можно проследить связь между появлением «кравчего, садящегося на корточки», и началом определенного ритуального действия. Так, в ритуале антахшум царь подавал глазами знак. Затем приходил кравчий, после чего брадобреи подметали землю (KUB XXV, I, II, 11—14).

В другом случае человек аланцу начинал петь по-хаттски после появления кравчего, садящегося на корточки⁶⁵.

Некоторые авторы, основываясь на тесной связи функций кравчего с вином, винным сосудом в ритуале или исходя из предположения, что в хаттском обозначении его содержится на-

звание вина⁶⁶, 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*⁶⁷. Судя по сохранившимся строкам этого ритуала, главный 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 идет исключительно о главном виночерпии, тем не менее само обозначение этого лица не только как «главный виночерпий», но и как «главный над виночерпиями» (букв. «людьми вина») позволяет считать вероятным, что «главный» — далеко не единственный, а один из категории людей, соотнесенных 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 царем (там же, IV, 39—40).

Вместе с царским столом в ритуалах часто фигурирует и стол царицы (КУВ X, 21, III, 7—14; см. [Goetze, 1951, 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 обожествленному 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 соотношением функций поваров с приготовлением пищи в ритуале обращает на себя внимание то, что, согласно «Песне об Улликумми», повара приносили блюда для Кумарби ([Güterbock, 1951—1952, 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. Otten, 1958, с. 50, 84]. В других же текстах стольники называются вслед за поварами [см. Otten, 1958, 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; КУВ 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 вперед перед стольниками (КВо IV, 9, V, 9) и поварами (там же, V, 22—23)⁶⁸, 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 приведенном выше контексте из ритуала

антахшум именно к человеку жезла обращался главный мешеди, давая указание насчет музыкальных инструментов. Человек жезла шел к воротам и передавал приказ музыкантам, обращаясь к ним по-хаттоки. 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, посвященного руну (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 соотнесен с исполнителем функции посланника (вестника).

Показательны в этом отношении описания «Песни об Улликумми». Здесь неоднократно подчеркивается, что боги, собираясь передать известие, поспешно обувались и непременно брали с собой жезл. Так, бог Кумарби обращался к богу Им-палури (см. [Güterbock, 1951—1952, с. 152]): «И к слову моему ты прислушайся! Возьми в руки жезл, на[день] [на ноги твои] быстрю, как ветры, обувь! [И] ступай вниз к богам Ир-сиррам!»⁶⁹.

Значительно реже, чем, например, человек жезла, в ритуалах встречается «помощник» с титулом «брадобрей».

Брадобрей

Наряду с одним брадобреем в ритуалах часто речь идет о нескольких брадобреях, что свидетельствует о существовании целой группы таких придворных.

Обычно, в частности в ритуале антахшум, брадобреи соотносились с функцией «мести» (подметать)⁷⁰: «Царь глазами подает знак, (и) брадобреи подметают 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 нунтариясха⁷¹: «Когда же хлеб та-парвас[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 мешеди⁷²: «...Брадобрей же держит деревянный *галама*⁷³ и вытирает (большие) ворота».

Содержание приведенных выше контекстов как будто указывает на то, что брадобрей исполняли ритуально нечистые функции. Видимо, именно поэтому некоторые авторы переводят этот титул как «чистильщик» [Goetze, 1951, 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, пораженного каким-то недугом (или подвергшегося какому-то колдовству)⁷⁴: «И ночью, до того как взойдет солнце, этот человек моется и брадобрей стрижет его. Срезанный волос подмышки⁷⁵ и срезанный волос *галгалтани*⁷⁶ с левой стороны (этого человека) он берет. И ногти с пальцев руки и с пальцев ноги с левой стороны он берет»⁷⁷.

В хеттской традиции человеческий волос считался важным и в то же время очень опасным символом, о чем 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 существовании у хеттов представлений, касающихся волос, в чем-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 мертвого. Рост и бритье 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. [Heesterman, 1957, с. 111, 212—217]; к тождеству волосы и кожа = растения ср.: [Топоров, 1971, с. 21, 50]; о волосах и ногтях как заключающих в себе силу роста (плодородия) ср. у африканского народа ньякьюса [Wilson, 1959, с. 22, 41, 63—65, 116, 121 и др.]; ср. обряды, связанные с волосами, у африканских племен — соседей ашанти [Rattray, 1932, 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 бритье 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 копье 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 КУВ 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 царем).

О брадобрее идет речь и в одном древнехеттском документе (КВо III, 23 (=ВоТУ 9), I, 3; см. [Гиоргадзе, 1973, 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»⁷⁸, текстами не подтверждается. Более вероятной кажется интерпретация Б. Ландсбергера, поддержанная Г. Гютербоком [Güterbock, 1964, с. 95—97], согласно которой хеттское обозначение должностного лица является богазкёйской формой аккадского *aluzinni* со значением «клоун».

Поскольку значение «клоун» представляется нам несколько модернизированным, мы именуем этого участника ритуалов «аланцу» (т. е. по буквальному чтению его титула).

Установлено [Alp, 1940, 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.

В некоторых других случаях число функций могло быть меньше, чем в приведенной последовательности. Так, иногда не осуществлялась функция, с которой был соотнесен человек кита (царь пьет, певцы поют, человек аланцу говорит, хлопальщик хлопает: КУВ I, 17, V, 29—32 и др.). В других случаях не исполнялась функция «хлопать»⁷⁹: «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. Причем 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. [Otten, 1958, с. 74 и сл.]): «...Музыкант (играет на) инструменте хунцинара (и) поет. Люди аланцу „аха!“ восклицают, но голос они понижают».

Примечательной особенностью этого описания является и то, что интересующие нас люди аланцу произносили хаттское восклицание (молитву?) «аха!». Обычно по-хаттски 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 царем и позади него, играя на музыкальных инструментах аркамми, хухупал, галгалтури (KBo IV, 9, I, 39—41). На этом же празднике они встречаются с музыкальными инструментами богини Инанны (там же, V, 42—45), танцуют вокруг царя (KBo IV, 9, I, 45—50): «Другие аланцу облачаются в одеяния красного 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 водоеме 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.: [Абрамян, 1977а, 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, II, 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»⁸⁰, «женщина бога Грозы» (KBo XIX, 78; KUB XX, 19; 61; KBo XI, 30), «жрец бога Грозы» (KUB IX, 24; KBo X, 24; KBo XII, 65; IBoT II, 121). По-видимому, это служители одного из главных

божеств хеттского пантеона — бога Грозы (^dU/IM-ипа). Кроме того, известны люди (и жрецы) локальных божеств Грозы⁸¹.

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 титулатуре⁸².

Женщина бога Грозы встречается в ритуалах значительно реже, чем мужчина бога Грозы. Причем 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 нунтарияске — 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 колеснице ехал царь⁸³: «(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 подает 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 застаем мужчину и женщину бога Грозы в привратном сооружении, когда они вместе с другими служителями готовились к выходу из дворца⁸⁴: «[...Му]жчина бога Грозы держит жезл⁸⁵, (а вместе с ним стоят): женщина бога Грозы, хлопальщица, [... А]ланцу, надсмотрщик над поварами, пятнадцать людей *хапи*⁸⁶, [... пят]надцать волчьих людей, одна женщина щита, три женщины *ивант*. [... Жен]щину ивант и женщину харвант поясом каппал[и] [...по]дпоясывают и (застегивают) застежку⁸⁷. [...] Помазанник встает [... и в] руку его кладут хлеб в форме грозди (кисти) [...] [...] ...стоит и он держит серебряный *цау*. Тридцать баранов, тридц[ать...] [...] в привратном помещении они приготавливают».

Одной из функций человека бога Грозы в ритуалах являлось

совершение обрядов, посвященных царю или царице. Эту функцию человек бога Грозы осуществлял в одном древнехеттском ритуале, в котором вместе с царем участвовало и войско (что напоминает собой участие войска вместе с сыновьями дворца в «панкусе») ⁸⁸: «...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».

Какие-то сходные обряды человека бога Грозы, связанные с царем, упомянуты в новохеттских, к сожалению, сильно фрагментированных текстах. В одном из них сохранилась лишь строка ⁸⁹: «Если человек бога Грозы царя». В одной из строк другого текста (KUB XX, 15) говорится: «[Если] человек бога Грозы к[ланяется] царю» ⁹⁰. Согласно третьему тексту, человек бога Грозы совершал обряд совместно с царицей ⁹¹: «[...] 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 ⁹²: «[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» (anīya-, 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, Хуцция и Тахпурили в хеттском ритуале, описание которого опубликовано Ф. Хаасом [см. Haas, 1970, с. 30 и сл.] ⁹³.

В числе функций человека бога Грозы иногда встречается действие halukaп taпna- «направлять известие (послание)» ⁹⁴: «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 [воскликает]».

На основании данных KUB XXXVI, 89, а также описания древнехеттского ритуала, в котором посланником царя и царицы к богу Грозы и божеству Солнца являлся орел (см. [Otten und Souček, 1959, с. 30]; ср. связь орла с солнцем; об орле как священной птице верховного божества у народов самых различных культур ср.: [Штернберг, 1936, 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)⁹⁵: «Хуцция, человек бога Грозы, в небеса выпускает посланника (и говорит): „[Ук]рой меня, укрой!⁹⁶. Бог грозы Нерика, ты меня ук[рой]! И пусть небесный бог Грозы принесет с небес благо богу Грозы города Нерика!“».

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. [Haas, 1970, 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 Хахарвы⁹⁷, горы Цитхарунува, реки Дахасты (КУВ XXVIII, 92, I, 4—8; см. [Haas, 1970, 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 божества⁹⁸.

«Способность» человека бога Грозы успокоить гнев божества может быть сопоставлена с его функцией в ритуале (КУВ VII, 13; СТН 456), посвященном очищению дома и внутренней (сакральной) части дома от гнева, страха, грома и молний бога Грозы (КУВ VII, 13, Vs., 17—18). Человек бога Грозы «выносил» эти проявления бога Грозы в пустынное место (КУВ VII, 13, Vs., 26) и «связывал» их⁹⁹: «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, пораженным молнией либо в воротах, либо в пустынном месте (*dammeli redi* — «целина, никогда не всплахиавшееся место, поле» [ср. Hoffner, 1974, с. 47]), либо внутри дома (КВо XVII, 78)¹⁰⁰.

В функции человека бога Грозы входило и совершение одного весеннего ритуала (см. [Lagoché, 1965, 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. IBoT II, 34, Vs., 10—11; КУВ VII, 3, 16—18; КУВ VII, 22, Vs., 15; КУВ XXVIII, 98, III, 6—8). Особенно интересно, к сожалению, фрагментированное описание ритуала хаттского происхождения с участием царя (КУВ IX, 11+XXVIII, 82+IBoT III, 98; СТН 732). Оно посвящено очищению¹⁰¹ от «злого осквернения»¹⁰².

На очистительный характер ритуала указывает и обряд ана-

логического магического действия, совершившийся, чтобы «запереть» зло внутри железного сосуда¹⁰³: «На месте 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 фразой¹⁰⁴: «...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»¹⁰⁵: «Вновь же человек бога Грозы берет себе сосуд с водой, а главному над сыновьями дворца дает (другой) сосуд (для разжигания огня)¹⁰⁶. И он льет 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 других ритуалов с участием этого служителя. Сравнение данных этих ритуалов показывает существование определенной иерархической последовательности обряда с водой. Это выясняется, в частности, сопоставлением на уровне лексики описаний трех обрядов человека бога Грозы¹⁰⁷.

На основе этих ритуалов можно предположить, что осуществление обрядов с водой, разбрызгивание жидкости¹⁰⁸ — одна из наиболее важных функций человека бога Грозы.

Соотнесением функций человека бога Грозы с водой и в конечном счете с дождем может быть объяснено и участие этого служителя в весеннем ритуале в честь одной из ипостасей бога Грозы — бога Грозы Дождя¹⁰⁹: «Глухой человек в своем городе устанавливает на постаменте (статую)¹¹⁰ бога Грозы Дождя. Наступает весна. И человек бога Грозы спускается из города Хакмисы и несет из своего дома один сосуд с пивом и три хлеба, а люди его города дают глухому одну черную овцу. И ее (овцу) человек бога Грозы приносит в жертву. Овцу режут перед каменной стелой (и) кладут мясо сырое и жареное».

В связи с данными этого и других текстов представляет интерес и участие людей бога Грозы вместе с царем и царицей в ритуале, проводившемся у источника (IBoT 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 вечнозеленое 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 праздника¹¹¹: «[...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 корточки¹¹², (так как) края (дороги) — колена бога Грозы; дорога же — грудь его. 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 идет о запрете «садиться на корточки на краю дороги», завершается строкой с логограммой «плуг». В этой и последующих строках, возможно, говорилось о наказании посредством плуга — колесовании¹¹³, 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» [Штернберг, 1936, 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», отраженном в др.-инд. *adhvaṅyú* и лат. *pontifex* «делающий мост-дорогу» (см. [Иванов, 1968а, с. 346; Иванов, 1969а, с. 47 и сл.; Иванов и Топоров, 1965, с. 167]; ср. также в этой связи о мифологизации пространства в восточнославянской свадьбе и рус. *мосты* «сени»: [Байбурин и Левинтон, 1978, 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» (^{g^{1s}}KUN₄, ^{g^{1s}}KUN₅; подробную сводку текстов, в которых встречается «лестница», см. [Landsberger and Güterbock, 1937—1939, с. 55—57]). Подавляющее большинство текстов, в которых упомянута лестница (^{g^{1s}}KUN₅), относится к новохеттскому периоду. Однако отраженные в них представления о «лестнице» нельзя рассматривать лишь как поздний, хурритский элемент в хеттской традиции.

Еще из «каппадокийских табличек» известно должностное лицо «глава лестницы», исполнявшее судебные функции¹¹⁴, в титуле которого отражена более древняя функция, связанная с

«лестницей» — мировым деревом [ср. Довгяло, 1971, с. 83]. Среди новохеттских документов, в которых речь идет о лестнице, есть тексты, связанные с местной анатолийской традицией (см. KUB XVII, 8, который включен Э. Ларошем в число мифов анатолийского происхождения: [Lagoche, 1965, с. 166 и сл.]).

В новохеттских ритуальных и мифологических текстах «лестница» выступает как дорога, по которой из одного мира в другой могут подниматься боги¹¹⁵: «[...] Вверх по серебряной лестнице приходите! Да будете вы вытянуты из[...]! [...] В храмы ваши да придите!»

Эта «лестница», согласно другому анатолийскому мифу, соотнесенному с ритуалом, состоит из девяти ступенек¹¹⁶: «И лестница, (ведущая) на небо, с девятью ступеньками[...]».

Представляет интерес и изображение человека, взбирающегося по лестнице, в хеттской иконографии (см. рис. 7), а также один хеттский ритуал, посвященный солнечной богине Земли (KUB XVII, 18; СТН 448), в котором описано «восхождение» «господина ритуала» по лестнице¹¹⁷: «...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. [Landsberger and Güterbock, 1937—1939, 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 геве, воздвигнутой перед хижинкой будущей шаманки, взбиралась одна из участниц ритуала (см. [Иванов, 1974, с. 85—87]; ср. также карабканье вверх по стволу дерева в славянских сказках, в похоронной игре карпатских горцев: [Велецкая, 1978, 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 геве устанавливали лишь у дома шаманки», так и у хеттов священное дерево еуа, стоявшее у ворот, являлось знаком жреческих обязанностей и одновременно привилегий жрецов — освобождения от государственных повинностей [см. Иванов, 1974, с. 87 и сл.]¹¹⁸.

Люди хапи

В хеттских ритуалах часто вместе с волчьими людьми, медвежьим человеком [см. Jakob-Rost, 1966a, 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 Картапахи. 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 соотнесены 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. Оттенем в «Обзоре» к КВо XX). Здесь люди хапи танцевали под аккомпанемент инструментов богини Инанны и аркамми¹¹⁹: «Когда же царю, царице и сестр[е бога] вручают сосуды, 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 определенной последовательности¹²⁰: «Когда первый из людей хапи окажется напротив царя, тогда они на месте своем направо один раз поворачиваются». Вслед за поворотом вправо следовал поворот налево¹²¹. Эта манера танца иногда передается сочетанием слов «туда-сюда»¹²²: «На ме[сте своем] один раз они туда [поворачиваются], а другой раз они [сю]да поворачиваются».

Люди хапи танцевали также согнувшись¹²³, держа друг друга за руки, группами по три человека¹²⁴.

Ритуальные танцы являлись характерной функцией людей хапи и на празднике, осуществлявшемся при участии «сестры бога». Причем интересно, что здесь во время танца люди хапи били друг друга (?) каким-то деревянным предметом (палкой?) под названием *wasama*¹²⁵: «Вновь же люди хапи дважды танцуют, кланяются, и (они друг друга) бьют деревянным *варсама* и садятся». В предшествующих строках описания этого обряда деревянным *варсама* били главного над людьми хапи¹²⁶: «Вновь же главный над людьми хапи кланяется, и его человек

жезла дважды ударяет деревянным *варсама* по ^{uz}UR(?). 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) — ^{kus}ismeri- (см. «Обзор» к КВо XI; о ^{kus}ismeri- ср. [Güterbock, 1957, с. 351]). Ср. также в описании хурритского праздника (h)isuwa (АВоТ 7 (и дубликаты), 1—16; [Otten, 1951, 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 битье быка железным жезлом — КУВ XX, 87, I, 11—12 [Alp, 1967, 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 [Бахтин, 1965, с. 222—223 и др.]).

Разодетые люди хапи сопровождали «сестру бога», когда она на празднике обходила храмы божеств¹²⁷: «Царь выезжает наружу. Когда он сворачивает, то сестра бога идет 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 хапи¹²⁸.

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 определенную позу жертвователя (сидя или стоя), поила и кормила богов (КВо X, 27, IV, 15—23 и сл.; ср. КУВ 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 ритуалах¹²⁹.

В связи с соотношением этой функции и с людьми хапи, и с волчьими людьми можно указать на то, что люди хапи обычно встречались в ритуалах, посвященных хаттским божествам, и

что на этих праздниках исполнялись хаттские ритуальные песни (см. КУВ XXVIII, 97, II, 12; КВо XIX, 161, II, 22—23; IV, 16—25).

«Сестра бога»

Положение «сестры бога», встречающейся в некоторых вышеприведенных текстах, необычайно высоко. Значительность роли этой жрицы прослеживается прежде всего в древнехеттских ритуалах. В двух недавно изданных описаниях ритуалов (КВо XX, 9, 2 (ср. также дубликаты этого текста); ср. КВо XX, 5, Vs.?, 7) она выступает в качестве главы ритуала вместе с царем и царицей. Здесь она упомянута вслед за царем 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 совершали и «сестра бога»¹³⁰: «Садящийся на корточки приходит, царь, царица [...] пьют, и сестра бога пьет, на [инструментах Инанны (играют)], люди халлияра поют, один толстый хлеб [(разламывают)]».

Под руководством «сестры бога» проводился ритуал, посвященный хаттскому божеству Тетесхапи¹³¹. Начало ритуала, видимо, связано со столицей. В описании этой части ритуала встречается упоминание какой-то хаттской песни (моления): главная над девушками цинтухи пела или восклицала, а остальные девушки молились. По окончании этих песен (молений) «сестра бога» на повозке отправлялась в город Тавинию¹³², 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 Тетесхапи¹³³: «И жрец поднимает (статую) бо[га] (Тетесхапи). Затем разворачивают повозку, и в нее садится сестра бога, и она едет внутрь города Тавинии. (Вместе с ней) шествуют участники ритуала¹³⁴, 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 божества Тетесхапи. Как и в других хеттоких ритуалах, для обрядов со статуей бога использовали шатер (палатку). Шатер в таких случаях, видимо, рассматривался как помещение, функционально равнозначное храму. Сохранились следующие строки описания этого обряда¹³⁵: «И жрец поднимает (статую) божества (Тетесхапи) и выносит ее 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 шатер. И сестра бога сходит с повозки. Жрец несет статую божества внутрь шатра, а сестра бога и жрица — мать бога входят в шатер. И (ведут) одного козла с [...]».

Далее, в последней, шестой колонке, текст фрагментирован. Сохранились 24 строки, в которых описаны жертвоприношения «сестры бога» «всем богам» и облачение ее в красные одеяния, происходившие в храме бога¹³⁶: «[Прежде чем] сестра бога достигнет храма Тетесхапи, жрец вносит в храм статую божества и ставит ее обратно на постамент. Когда же сестра бога достигнет храма Тетесхапи, она [схо]дит с повозки и идет [внут]рь храма. Она кланяется божеству, восклицает [„есть!“]. Она (по очереди) обходит всех [богов]¹³⁷, чтобы [напо]ить (их). [Ког]да же она дойдет до сосуда бога Тетесхапи, сестра бога направляется во внутреннее (сакральное) помещение (храма) и кладет там [знаки власти]. Она [облача]ется в красные [одеяния] *хасгала*¹³⁸ 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 служительницы проводили ночь в храме в Хаттусе¹³⁹: «И сестра бога входит в гостиный дом арцану, а девушки цинтухи возвращаются в храм божества (Тетесхапи). На рассвете сестра бога требует еду. Затем она иде[т] в Хаттусу».

Любопытная параллель к обряду со статуей в ритуале, посвященном Тетесхапи, встречается в одном вышеупомянутом хеттском празднике (KUB X, 91). На этом празднике на рассвете из храма выносили статую бога и устанавливали ее на повозке. Статую в сопровождении служителей везли в лес через так называемые «тавинийские ворота» (KA.GAL-TIM ^{ur} Tawiniya, т. е. ворота, которые были обращены в сторону города Тавинии) Хаттусы. В лесу совершали обряды со статуей божества. Поскольку здесь речь идет о «тавинийских воротах» столицы, вполне вероятно, что обряд происходил в том же лесу города Тавинии, что и на празднике Тетесхапи.

Ритуал, посвященный 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 (КВо X, 27, III, 8—17).

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») ¹⁴⁰.

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 именуется едой, питьем (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) ¹⁴¹.

«Сестра бога» на празднике Тетесхапи кормила преимущественно божеств хаттского происхождения ¹⁴². Кормления 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; КВо XIX, 161, II, 23; IV, 15—18 и др.; КВо XIX, 1963, III, 52 и др.). В этих песнях

(или стихах) с характерной для «поэзии» хатти аллитерацией речь идет о царе, царице и божествах (ср. КВо 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 пляски¹⁴³.

Таким образом, «сестра бога» предстает перед нами как высокопоставленная жрица, которая не только действовала в ритуале совместно с царской четой, но и сама возглавляла некоторые празднества.

В связи с ее титулом — «сестра бога», быть может, не случайно, на празднике Тетесхапи она выступает с божественными символами власти¹⁴⁴.

В Месопотамии «сестра бога» (шум. *entu*) — высокопоставленная жрица, которая совершала ритуал сакрального брака с царем. Некоторые исследователи допускают существование такой функции и у хеттской жрицы [Hoffner, 1974a, с. 120].

Царь, царица и «помощники» в ритуале часто соотнесены с двоичными классификационными признаками, «которые являются осознанно существенными для ритуалов и мифов... с точки зрения самих членов коллективов, использующих эти знаковые системы» ([Иванов и Топоров, 1974, с. 259]; о типологии систем двоичных классификационных признаков см.: [Иванов, 1969, с. 105—115; Иванов и Топоров, 1974, с. 259—305; Иванов, 1978в, с. 96 и сл.; ср. также Иванов, 1972, с. 105—147; Алексеев, 1976, с. 40—46]).

§ 3. СОПОСТАВЛЕНИЕ ЦАРЯ, ЦАРИЦЫ И «ПОМОЩНИКОВ» В РИТУАЛЕ С МИРСКОЙ-ВОЕННОЙ (ПРАВОЙ, ВНЕШНЕЙ) ФУНКЦИЕЙ И САКРАЛЬНОЙ (ЛЕВОЙ, ВНУТРЕННЕЙ) ФУНКЦИЕЙ

В хеттоких ритуалах особенно часто используются двоичные противопоставления *правый—левый, внешний—внутренний*¹⁴⁵.

Правый—левый¹⁴⁶ могли сочетаться в ритуале с разными частями жертвоприношений, как в обряде приношения жертв земной богине Солнца¹⁴⁷: «[За]тем три крошенных хлеба на жертвенный стол земной богини Солнца: справа один (хлеб) он кладет, слева два (хлеба) он кладет». Правый—левый выступали в качестве различительных признаков жертвоприношений, например жертв, состоявших из сладкого и кислого хлебов¹⁴⁸: «Вновь царь разламывает один толстый сла[дкий] хлеб] для бога Зерна и отдает его сы[ну дворца]. Сын дворца же кладет его к постаменту бога Зерна справа, на толстый кисл[ый] хлеб. Царь разламывает другой толстый кислый хлеб для бога

Зерна и отдает его сыну дворца. Сын дворца же кладет его к постаменту бога Зерна слева».

В ритуале хурритского происхождения правый—левый¹⁴⁹ выступали в роли различительных признаков божеств, которым посвящены жертвы¹⁵⁰: «И царь кладет (руку) на толстый кис[лый хлеб]. И (этот хлеб) разламывает либо надсмотрщик над поварами, либо маг, и он кладет его к постаменту бога Эа справа. И затем царь кладет (руку) на другой толстый хлеб, и его (тот же служитель) разламывает и кладет его к постаменту Дамкины слева».

В этой же функции правый—левый, по-видимому, выступают в ритуале, посвященном богине-защитнице и божеству Алайя (KUB XX, 99, II, 6—10).

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 цинтухи¹⁵¹: «Шесть(?) людей города Килиссары при[ходят] и обертывают (тканью?) головы свои (и) чресла. Помаза[нник...] [дер]жит(?), выбег[ает] вперед (и) вс[та-ет] позади очага (= алтаря) справа. Шесть девушек напрот[ив] царя [...] украшенные (?), поднимают вверх руки [и мол]ча танцуют: на своем ме[сте] вправо один раз и влево один р[аз они кружатся], лица свои они к царю об[ращают], спины же к царю они н[е] обращают. Помазанник выбегает вперед. (Девушки) бегут вправо от очага (= алтаря) один раз и в[лево] один раз, а [помазанник] на своем 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 возбуждения¹⁵²: «Бог Анцили разгневался, бог [Цукки разгневался(?)]: 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 счету“) *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 нунтариясха 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.: [Kammenhuber, 1964—1965, с. 191]). Связь

оппозиции правый—левый с этими значениями видна в одной из позднехеттских инструкций (KUB XXI, 42, IV; см. [Kammenhuber, 1964—1965, с. 189 и сл.]): «Е[сли] 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 Мастигги (KUB XXXIII, 115; см. [Josephson, 1972, с. 64]): «Как[ие бы] (проклятия) вы между собой ни произносили (букв. „проклинали“), сейчас божество Солнца проклятия (и) языки влево [(да повернет!)]». Та же связь признаков имеет место и в другом ритуале, в котором говорится о колдовстве (VBoT 58, IV; см. [Neu, 1940, 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 соотнесения признаков правый—левый с оппозицией благоприятный—неблагоприятный представляет интерес роль правого костреца в версиях мифа об исчезнувшем божестве (о функции костреца, хет. wallas (hastai), ср.: [Иванов и Топоров, 1974, 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. [Lagache, 1965, с. 98, 101, 119, 121, 123]). Кроме того, правый кострец в мифе, посвященном богиням-матерям, выступает в качестве символа вечности¹⁵³: «[Смотри! Для тебя пра]вый кострец. [И] как [правый кострец] вечен, [так у царя] (и) царицы царевичи [(и) страна Ха]тти, подобно [правому костре]цу, [вечными] да будут!».

Правый кострец в качестве жертвы фигурирует и в ритуале, совершавшемся царицей для личного бога Грозы¹⁵⁴. 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 соотнесен преимущественно (или исключительно) с богом Грозы. Так, в одном ритуале говорится о правом троне и правом орудии, принадлежащих богу Грозы¹⁵⁵. В уже упомянутом выше ритуале царицы для личного бога Грозы в «дом людей внутреннего помещения царицы» направлялись писец и жрицы — матери бога. Туда же приносили сосуд бога Грозы. Здесь его распечатывали, а *справа* от него, несомненно для бога Грозы, устанавливали ритуальный стол¹⁵⁶. На празд-

нике 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* сторон¹⁵⁷. 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 определенно, 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 разделен 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 Вурунсему (см. [Bittel, 1969, с. 276]; ср. [Иванов, 1974, с. 109, примеч. 107]). Из двух помещений, сориентированных соответственно на северо-восток и юго-восток, состояло и другое святилище Хаттусы — храм № V [Bittel, 1964, 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» [Haas, 1970, 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 [Haas, 1970, 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)¹⁵⁸. Этот ритуал проводился перед большими воротами¹⁵⁹. 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 [Haas und Wäfler, 1974, с. 219]). Так, справа устанавливали 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) бо-

гини 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—53). Она соотносилась в ритуале с подставкой для ног богини Хепат (там же, I, 59—60). Противопоставления внутри этого ритуала можно представить в следующем виде:

Правый	Левый
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: [Goetze, 1955a, с. 346]). Этот ритуал, посвященный 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 насчет 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 противопоставление может быть сопоставлено со структурой хеттского погребального ритуала¹⁶⁰: «И затем они снимают стат[ую (царя) с сиденья колесницы и вносят ее] внутрь шат[ра и усаживают ее на золотой трон]. Если же (это статуя) женщи[ны (царицы)], то ее сажают на стул]»¹⁶¹.

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...» [Иванов и Топоров, 1974, 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. Так, в хеттских ритуалах возмещения [Kümmel, 1967] царь, боги царя противопоставлялись царице и богам царицы (см. КВо XV, 3, 3—5; перевод см.: [Kümmel, 1967, с. 155]; к противопоставлению, отраженному в этом ритуале, ср.: [Иванов, 1974, с. 109]). В одном таком ритуале возмещение за царя (мужчину)¹⁶², 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.: [Kümmel, 1967, с. 126]). Это противопоставление в конечном счете отражает представление о соотношении царя с Небом, а царицы — с Землей¹⁶³.

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 *пихассасси* 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 следующий обряд царя и царицы для бога Грозы [Neu 1970, 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 ритуалов¹⁶⁴. В некоторых случаях в этих текстах связь царя с обрядами для бога Грозы и божества Уасеццили видна в том, что царь, чтобы совершить жертвоприношение, встает, а царица сидит на своем месте¹⁶⁵.

В свете этих ритуалов, указывающих на существование в хеттской традиции связи между царем и богом Грозы (ср. также гл. III, § 1), существенно свидетельство вышеприведенного 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 нунтариясхе. Здесь все обряды царицы, и в част-

ности 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 ритуала¹⁶⁶: «На третий день (праздника), когда отворяют (халентуву, все служители) облачаются в одеяния, а сам царь в помещение для омовений (и) дальше в халентуву не идет. 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 шел в халентуву. 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 шел в помещение для омовений и в халентуву, 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 своем дворце в Хаттусе (КВо X, 20, II, 3—7; см. [Güterbock, 1960, с. 81]): «[Поутр]у же царь кладет антах[шум в городе Аррине, ца]рица же кладет [антахшум] во дворце царицы в городе Хаттусе, и во дворце царицы (проводится) „большое соб[рание“]». Совершение царем 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. [Иванов, 1974, с. 109, примеч. 107]).

В одном описании хеттского праздника как будто бы речь идет о том, что царь в сопровождении служителей вступал в город Ципланду (КУВ 41, 41, V(?), 3—4), а царица тем временем совершала обряд в другом хеттском городе — Катапе¹⁶⁷: «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 помещением¹⁶⁸: «И царь к [тро]ну идет, царица же идет во внутреннее (сакральное) помещение».

В другом хеттском ритуале царь направлялся в помещение, название которого не сохранилось, а царица — в шатер (КВо XI, 49, VI, 6—7). Во время праздника килам царь выходил из строения под названием *катапуцна* (КВо 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 праздника¹⁶⁹: «Царь приходит в помещение для омоений, и (затем) он идет в халентуву. (И) царь, царица выйдут 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. [Otten und Souček, 1969, 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 [Otten und Souček, 1969, с. 20]: «...Сын дворца кладет в руку царя (одно) божество „Дух [л]ба“ и дает (ему) один сосуд. То[чно] так же (другое божество „Дух лба“ и другой сосуд) он дает 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. Otten und Souček, 1969, с. 18, 32, 38]¹⁷⁰. В этом же ритуале с царем соотнесен серп, а с царицей — жернов¹⁷¹ (ср. в этой связи о жатве у хеттов как виде мужской работы и размоле, растирании зерна — женском занятии [Hoffner, 1974, с. 29]).

Использование двух предметов, соотносимых с царем 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 царицы¹⁷². О двух столах — царя и царицы говорится уже в ритуале древнехеттского периода¹⁷³.

В хеттском погребальном ритуале речь идет о двух колесницах царя и царицы¹⁷⁴. «Две двухколесные колесницы, из которых [одна для царя], другая же для царицы. И [в них]

ло[шади 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.г.Кол., 23—27 [Küttel, 1967, 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 царем), и «трон царицынствования» (соотнесенный с царицей) (ср. также KUB IX, 10, Rs. 17—18 [Küttel, 1967, 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 царем 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 приведенных выше ритуалов участие двух должностных лиц рассматривалось нами ранее как наличие оппозиции: царь, один сын дворца — царица, другой сын дворца [см. Ардзинба, 1973, с. 203].

Публикация описания древнехеттского ритуала Грозы дает возможность доказать это предположение. Мы имеем в виду нижеследующие строки [см. Neu, 1970, 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 царем, а другой — с царицей.

В других хеттских, преимущественно ритуальных, текстах встречается еще 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 (ABoT 14; СТН 568) упомянут главный над стольниками царя¹⁷⁵: «Когда царь проводит праздник килам и главный над стольниками царя готовит праздник храма бога Зерна». В этом же ритуале упомянуты и стольники царицы¹⁷⁶: «На второй же день праздника стольники царицы в храме бога Зерна проводят праздник бога Зерна...» Здесь же встречается и главный над какими-то людьми царицы¹⁷⁷: «(Праздник?), который (проводят) в доме печати ца-

рицы, входящем в хозяйство царицы, и его проводит главный над людьми [...] царицы».

Несомненный интерес представляет и упоминание в ритуале людей напитка валхи царицы. Особенно примечательным в этом тексте может быть то, что праздник этих людей проводили люди дворца абубити левой стороны¹⁷⁸. Между тем в другом месте описания того же ритуала, в котором речь идет о царе, говорится о ежемесячных праздниках, которые совершали люди абубити правой стороны¹⁷⁹.

В описаниях других хеттских ритуалов упомянуты люди дворца царя и люди дворца царицы¹⁸⁰, надсмотрщик над десятью (людьми) царицы, человек внутреннего помещения царицы, а также дом (хозяйство?) людей внутреннего помещения царицы¹⁸¹.

Из-за фрагментарности строк текста, в котором встречается «дом жреца (жрецов) царя»¹⁸², 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 царем 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 царя¹⁸³ и дворца царицы (КВо VII, 42, IV, 11; КВо XV, 37, III, 34, 66; КУВ 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 своем дворце в Хаттусе (ср. выше, гл. I, § 1).

Наряду с дворцом упоминаются дом печати царицы (АВоТ 14, IV, 18; КУВ XXV, 27, III, 6), а также дом утвари царицы, встречающийся в одном культовом тексте с типично древнехеттским дуктом¹⁸⁴.

Не исключено, что дворец царя и дворец царицы в Хаттусе представляли собой две части единого дворцового комплекса. Косвенные указания на этот счет 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. Güterbock, 1971, 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 нем упоминаются главный над возничими правой стороны, главный над возничими левой стороны, главный над пастухами правой стороны, главный над пастухами левой стороны¹⁸⁵.

В более поздних текстах (КВо I, 6; КВо IV, 10; КУВ XXVI, 43 и дубликаты), датируемых временем правлений хеттских царей Муваталли, Хаттусили и Тудхалии, перечисляются главные над тяжеловооруженными (воинами) правой и левой стороны¹⁸⁶, главный (над) табунщиками левой стороны. Табунщики правой и левой сторон встречаются и в другом хеттском тексте¹⁸⁷.

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 образом¹⁸⁸: «Двое тяжеловооруженных копьеносцев стан[овятся] по отношению к царю справа. [Копья] они не держат. И с ними с[права становится?] человек золотого копья, и он держит [копье], 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. IBoT I, 36, III, 31—32) мешеди и сыновья дворца выстраивались друг против друга [ср. Jakob-Rost, 1966, 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 (IBoT 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 несет известие (букв. „слово“), то он идет слева, со (стороны) сыновей дворца...»¹⁸⁹; «...И (когда) мешеди идет (с известием), то он идет справа, со (стороны) мешеди...»¹⁹⁰.

На основании этих контекстов можно предположить соотношение 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)¹⁹¹: «Мешеди же, который держит трон, идет вме[сте] с сыном дворца — копьеносцем у лево[го] колеса повозки. Когда же голо[вы] (мулов?) появятся из ворот каскас[тепы], то он [идет] за деревянным *уидулиа*¹⁹².

С правой стороной соотносился мешеди, который приносил саркант¹⁹³. Этот мешеди следовал вокруг сарканта следующим образом¹⁹⁴. «И этот мешеди идет вслед за саркантом и обходит саркант с правой стороны».

К правой же стороне колесницы приурочен и мешеди *карсува*¹⁹⁵: «И мешеди карсува кланяется правому колесу колесницы, кучер же кланяется левому колесу колесницы».

Хеттские придворные, в частности мешеди и сыновья дворца, соотносены в ритуале и с некоторыми другими двоичными признаками.

Так, в ритуалах часто встречается противопоставление верх—низ (хет. *saga-/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 [Neu, 1970, с. 14]; ср. описания праздника антахшум, в которых говорится, что царь зимовал в верхней части города [см. Güterbock, 1960, с. 81]; возвращаясь в Хаттусу, царь ехал «вверх» на повозке (или, реже, на колеснице); ср. КВо 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 идет о верхней части Катапы, Тахурлы (см. описания антахшума: [Güterbock, 1960, 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. Ehelolf, 1925, с. 270, примеч. 3; Güterbock, 1957, с. 353; Güterbock, 1971, с. 311]; ср. КВо V, 3+III, 61; [Neu, 1968, с. 66]).

Кроме дворца вверху находились «дом царя»¹⁹⁶, «дом царицы», храм (см. KUB X, 99, VI, 5; KUB XIII, 4, I, 6; III, 5; ср. [Ehelolf, 1925, с. 270, примеч. 3]), внутреннее сакральное помещение (которое, возможно, являлось частью дворца)¹⁹⁷ 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) подчеркивается (KUB XIII, 4, I, 45): «или какой-либо еще 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-неситски так говорит: „Известие, известие“. И те (придворные), которые вверху во дворце спят, выходят (из больших ворот), (и) привратник хаттскими титулами (букв. „именами“)

их называет» (КВо V, 11, I, 2—7; далее следует перечень титулов этих придворных).

Следовательно, во всех тех случаях, когда в тексте речь идет о хеттском городе, будь то Хаттуса или какой-нибудь другой крупный населенный 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 вышеприведенного текста, в котором говорится, что привратник через большие ворота (т. е. ворота дворца) идет вниз. Та же связь прослеживается в сообщении хеттского царя Мурсили II о том, что он в результате тяжбы с Тавананной изгнал ее вниз из дворца (KUB XIV, 4, III, 15). Не исключено, однако, что здесь признак низ употреблен в более широком смысле, а именно как обозначение любой другой части страны, за исключением дворца Хаттусы.

Противопоставление верха и низа хорошо засвидетельствовано в инструкции (договоре) для мешеди (IBoT I, 36). Здесь среди множества контекстов, в которых говорится о «верхе» и «ниже»¹⁹⁸, наиболее примечательными являются нижеследующие. Если мешеди, стоявший в дворцовом карауле, направлялся вниз через ворота, то он обязан был оставить у привратника свое оружие — копье. Если же мешеди вопреки этому правилу попытался бы унести с собой копье и был бы схвачен привратником, то последний в наказание должен был снять с него обувь (см. IBoT I, 36, I, 50—54). Это «разувание» считалось наказанием, так как обувь и все облачение в целом являлось знаком социального статуса должностного лица (ср. гл. II, § 1). Если мешеди удавалось незаметно для привратника выскользнуть из дворца с копьем, то в этом случае проступок привратника рассматривался во дворце (IBoT 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 внизу¹⁹⁹. В случае же, если это дело происходило на территории дворца, то он, вероятно, должен был подвергнуться наказанию²⁰⁰.

«Верх» и «низ» в предписаниях для мешеди и других вышеупомянутых текстах, вероятно, связаны с признаками *внутренний—внешний* и в конечном счете восходят к основному противопоставлению в ритуале — *сакральный—мирской*. Совершенно отчетливая связь признаков вверх—низ с противопоставлением сакральный—мирской устанавливается по данным хеттского ритуала хаттского происхождения, посвященного обновлению ритуальных символов (Во 2393+Во 5138, I; см. [Otten, 1959a]). В нем 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 [Otten, 1959a, 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: [Otten, 1959a, 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. [Otten, 1959a, 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. Lagosche, 1947a; ср. Watkins, 1970, 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, следуя из дворца «вниз», должен был сдать копье у ворот привратнику; ср. с тем, как в ритуале при прохождении ворот царем служители аланцу приветствовали его возгласом «аха!» и т. п.), ворота могут рассматриваться как проход через границу между сакральным и мирским²⁰¹.

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 повседневном быту хеттов. Так, согласно хеттским законам [см. Friedrich, 1959, с. 40, 82] и другим древнехеттским текстам (2 ВоТУ 10β), ворота являлись местом царского суда. У ворот дома жреца высаживали вечнозеленое дерево еуа. В этом случае дерево служило как знаком жреческого сана определенного лица, так и одновременно знаком освобождения его от государственных повинностей [см. Иванов, 1964, с. 41 и сл.; Иванов, 1974, с. 87 и сл.]²⁰². Согласно древнехеттским текстам, если придворный нарушал «слово царя», то его могли подвергнуть смертной казни и затем повесить на принадлежавших ему воротах (2 ВоТУ 10β, 19—21; см. [Josephson, 1972, с. 60; ср. Neu, 1968, 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 повозку²⁰³. Так, когда царь на территории дворца усаживался в повозку, ему прислуживал главный над сыновьями дворца²⁰⁴: «Главный над сыновьями дворца же (под)держивает руку (царя, и) царь садится в пово[зку]. Тяжеловооруженные копьеносцы же кланяются, затем они выб[ег]ают (вперед) и бегут перед (повозкой царя)...».

Затем, когда царь подъезжал к воротам какастепы, главный над сыновьями дворца вверял царя главному мешеди²⁰⁵: «...Когда [же] повозка выезжает (за ворота), главный над сыновьями дворца кланяется всл[ед... (повозке)] и передает царя главному мешеди».

После возвращения царя в пределы территории дворца главный мешеди вверял царя главному над сыновьями дворца²⁰⁶: «Когда же царь сходит с повозки, то, если (рядом) стоит главный мешеди, главный мешеди кланяется вслед (царю) и передает 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».

То, что в этих описаниях в пределах дворца с царем 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 (внешний) — сакральный (внутренний) не противоречит соотнесению 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. Brandenstein, 1943; Jakob-Rost, 1961—1963]. В этих текстах дается 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 статуи²⁰⁷. В правой руке божеств мы обычно встречаем различные виды оружия. Такие, как топор, палица, копья из разных металлов, неизвестный предмет *дунау* (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 Суликатти)²⁰⁸. В свете 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 (внешний) — сакральный (внутренний) — с другой (ср. также связь мешеди с копьями в ритуале и то, что они исполняли функцию царской гвардии, телохранителей; ср. [Alp, 1940, с. 5; Jakob-Rost, 1966, 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
17. «Трон царствования»	— «трон царицынствования»
18. Трон	— подставка для ног
19. Трон $gi\check{s}GU.ZA$	— стул ($gi\check{s}hapsalli-$)
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	— жернов
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 (Главный над столниками царя)	— столники царицы — (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 тяжеловооруженными воинами правой стороны	— главный над тяжеловооруженными воинами левой стороны
39. Табунщики правой стороны	— табунщики левой стороны (главный над табунщиками левой стороны)
40. Тяжеловооруженные 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.

Таблица 2

Мирская-военная
(правая, внешняя) функция

Правый
Мешеди с саркант
Мешеди карсува

Левый
Мешеди с тронем

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 [Иванов, 1969, с. 115; Иванов и Топоров, 1974, 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-государств²⁰⁹. Так, царица города Канеша, совместно с царем, решала некоторые внутригосударственные вопросы [см. Гиоргадзе, 1966, с. 88; ср. Янковская, 1968, с. 195]. Согласно другому документу [см. Гиоргадзе, 1966, с. 88], правительница города, располагавшегося на месте современного Алишара (по-видимому, Амкувы), совместно с «главой лестницы» участвовала, в суде над арестованными дворца²¹⁰. Царицы могли осуществлять многие важные мероприятия и

единолично [см. Garelli, 1963, 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 [Garelli, 1963, с. 214].

Хеттская пара царь и царица-тавананна, по-видимому, может быть сопоставлена с царем-жрецом и его светским двойником — башоруном у йоруба и с типологически сходной парой микадо—сёгун [см. Иванов, 1969, с. 282, примеч. 35; ср. Hocart, 1936, с. 161, 162; Кочакова, 1968, 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 царем и царицей-матерью *ийоба* у тех же йоруба (*iyoba* < *iyе* «мать» и *oba* «царь, правитель» [Dennett, 1968, с. 61]; ср. о *ийоба* [Palau Marti, 1960, 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 торговков, существовавшего наряду с союзом торговцев, наименование которого образовано от ее титула. В городе Ибадане *ийоба* — член городского совета. В случае болезни правителя (*бале*) она председательствует на народном собрании (см. [Кочакова, 1968, с. 103—104]; ср. с. 116 о положении жены правителя *агболе*).

Типологические параллели к паре царь и царица-тавананна 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 ее место занимала другая женщина. Интересно, что правитель и царица-мать обозначаются общим термином *абати* «цари». Однако доминирующее положение занимал царь. Это проявляется в том, что после смерти царя царица-мать теряла свою власть [Holy, 1968, с. 82].

У африканского народа свази царь и царица-мать рассматриваются как близнецная пара. Он является *ingwenyama* «лев», а она *indlovikati* «слониха»: царь-лев, царица-слониха (ср. о льве, слоне и других животных — символах царской власти [Hocart, 1936, с. 96 и др.; Palau Marti, 1960, с. 170—173 и др.]). Предполагают, что царица-мать сохраняла высокое положение, которое она занимала вместе с царем, и после смерти своего супруга [Beidelman, 1966, с. 393—394].

Типологически сходные данные встречаются в государстве Лунда в положении правителя Мвато-Ямво и его соправительниц Луккокеша и Свана Мулопве. Известно, что Луккокеша, именовавшаяся «матерью царя», «имела свой двор и оказывала огромное влияние на все дела государства» ([Орлова, 1968, с. 203]; ср. о Луккокеше: [Шаревская, 1964, 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 неугодного ей короля. Последний не имел права предпринять что-либо без предварительного совета с макондой [Орлова, 1968, с. 203 и сл.]²¹¹.

Перечисленные примеры (ср. также [Томсон, 1958, с. 152—156]), видимо, могут быть сопоставлены с высоким положением кандаки, матери царя, в Мероз. Как установлено, кандака могла быть регентшей при несовершеннолетии сына. После его вступления на престол она продолжала осуществлять важные политические и религиозные функции [см. Кацнельсон, 1970, с. 346 и сл.]. В некоторых случаях кандака могла занимать престол самостоятельно [Кацнельсон, 1970, с. 348]²¹².

К сопоставлению хеттских придворных в ритуале с мирской-военной (правой, внешней) и сакральной (левой, внутренней) функциями также можно привести ряд типологических параллелей, засвидетельствованных в городах-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»²¹³: 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 ([Nosart, 1950, 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) [Nosart, 1950, с. 123]²¹⁴.

Должностные лица, в титулатуре которых содержатся признаки правый—левый, могли соотноситься друг с другом как первый (по рангу) — второй (по рангу). Так, среди министров в Дагомее отсчет уровней иерархии начинается с правого министра: первый правый министр — первый левый министр; второй правый министр — второй левый министр и т. д. [см. Palau Marti, 1960, 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. [Kammenhuber, 1959, с. 72—73 и сл.]). В тексте из Рас Шамры (Угарит) в перечне дани, которую Нигмеда, царь Угарита, выплатил Суппилилиуме I, царю Хатти,

царице, принцу (=наследнику) и другим высокопоставленным лицам дворца, названы два разного ранга *huburtanuri* (вероятно, возничие или конюшие, см. [Goetze, 1952, 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 [Goetze, 1952, с. 4] ²¹⁵.

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 [Palau Marti, 1960, 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 — «говорит» вовне «Большого дома» и является руководителем всех церемоний, происходивших на «Зеленой лужайке» (перед «Большим домом»; см. [Hocart, 1950, с. 91; ср. Иванов и Топоров, 1974, 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. Palau Marti, 1960, 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 Onikoyi] и «левая рука» (Osi Onikoyi, см. [Palau Marti, 1960, 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. Иванов и Топоров, 1974, 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 ее [см. Bossert, 1944, с. 240]. Титулов главный мешеди или сын дворца удостаивались царские сыновья ([см. Sommer und Falkenstein, 1938, с. 111]; ср. мнение Г. Боссерта [Bossert, 1944, с. 239], согласно которому наиболее высоким титулом 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) [Bin-Nun, 1976, с. 18 и сл.]), члены царского рода, а также лица, которые находились с царем в близких родственных отношениях. Так, в период древнехеттского царства главными мешеди были Киццува и Цуру, брат царя Аммуны [см. Bin-Nun, 1976, с. 7—8 и сл.]; главным мешеди был Цида, брат Суппилиумы I [см. Güterbock, 1956, с. 124], а главным над сыновьями дворца, по-видимому, брат хеттского царя — Ишпуташу [Alp, 1940, с. 27]. Хеттский царь Хаттусили III, до того как он занял престол в Хаттусе, имел титул главного мешеди и являлся правителем города Хакмисы [ср. Ural, 1974, 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. Hoffner, 1974, с. 40]. Главный виночерпий упомянут в среднехеттском «дарственном»

документе на землю [Riemschneider, 1958, 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. [Hoffner, 1974, с. 40]). Главным виночерпием в период Суппилулиумы I являлся Химмуили [Götze, 1929, с. 26; Bossert, 1944, с. 200; Güterbock, 1956, с. 80, 90], при Мурсили II — Нуванца [Götze, 1933, с. 120, 122 и сл.], при Хаттусили III — Хаттуса-Инара [см. Hoffner, 1974, с. 40].

Как совершенно точно известно, Химмуили, Нуванца, а по всей видимости, и Хаттуса-Инара являлись предводителями («генералами») хеттского войска. Однако нам пока еще 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. Hoffner, 1974, с. 40].

Поскольку культура винограда в Малой Азии имеет древние местные корни, не исключено, что должностное лицо с титулом главный виночерпий (виночерпии) был известен еще в период малоазиатских городов-государств, а при первых древнехеттских царях титулом главный виночерпий стал обозначаться придворный — военачальник²¹⁶.

В исторических текстах встречаются другие придворные, титулы которых связаны с «кухней». Так, в древнехеттских текстах упомянут «чашник» Циди, а также хуррит Эваришатуни, являвшийся чашником правителя Хассувы — Хани [см. Гиоргадзе, 1969, 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.: [Гиоргадзе, 1973, с. 230—231 и сл.]).

В некоторых случаях, как нам кажется, между функциями должностного лица в государственном аппарате и функциями в ритуале прослеживается довольно отчетливая 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 племен мбау и сомосомо островов Фиджи, где «герольд» иногда именуется как «уста правителя» или «речь благородных» [Nougat, 1950, с. 89, 90, 105], так и для древней Греции, где он находился под покровительством Гермеса и

носил атрибуты этого бога [Hosart, 1950, с. 137—138]. В качестве отличительного знака для «герольда» в этих традициях обычно фигурирует жезл (иногда вместе с веером, как на Самоа) [см. Hosart, 1950, с. 121, 138].

С функцией человека жезла в хеттских ритуалах можно сопоставить то, что в хеттских исторических текстах мы встречаем человека по имени $gišPA.LU_{\neq 1}$ (Хаттусацити) [см. Güterbock, 1956, с. 95 и сл.], если только написание имени через логограмму $gišPA$ «жезл» имеет отношение и к функции этого придворного, которого Суппилулиума I направил в Египет, а также посла — «человека жезла» Муллияру, направленного царем Арнувандой к Маддуватте [см. Gotze, 1929, 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. Иванов, 1968б, с. 5; ср. Alp, 1940, с. 2; Vin-Nun, 1976, 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 еще „вплетена“ в ритуал и систему запретов». В сохранении и распространении этих религий «главную роль играет традиция соблюдения определенных действий, а не верность каким-либо системам идей» [Левада, 1965, с. 41].

Человек того времени воспринимал окружающий мир природы как тождественный человеку и коллективу. Совершение определенных 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 счете основной цели любого ритуала — поддержания естественного порядка в природе, сохранения и продолжения во времени жизни человека и всего коллектива [ср. Носарт, 1936, с. 67; Томсон, 1959, с. 64; Иванов и Топоров, 1970, с. 322].

Достижению этих целей служили и проанализированные выше праздники. Наличие общих, стереотипных действий в праздниках, происходивших под руководством царя и царицы, позволяет предположить, что известные формы царских праздников восходят к одному стандартному царскому ритуалу.

Этот стандартный ритуал воспроизводился в определенные 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 — «открытия (рождения) 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 assessar*).

Этот обряд начинался с того, что царь часто вместе с царицей садился на ритуальный трон. Вокруг него занимали свои места другие участники обряда. Приняв определенную 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 *rapki* — «собрание» (связанного с *rapki* «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 культа 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 определенные, предписанные традицией действия в празднествах, возглавлявшихся царем и царицей. В тесной связи придворных с ритуалом, по-видимому, сохраняется древняя функция этих должност-

ных 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 видеть 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 нунтариясха. 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» определенной территории, создание вокруг нее «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 счете, совершая поездки по стране — модели Вселенной, отождествлявшейся с «телом» правителя, царь, видимо, воспроизводил вращение космических сил, «рождение» но-

вого 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 нунтариясха, а также на других царских празднествах (ср. вуруллия, килам и т. п.) царь и царица осуществляли обряды «большое собрание». Участники «большого собрания» именовались рапки-, 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 рапки-, 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 приема гостя. В свете сходства действий «большого собрания» и этапов обычая приема гостя можно интерпретировать «большое собрание» как обряд приема гостя-царя.

Гость-царь выступал в ритуале и в функции хозяина, который оказывал прием 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».

Характерные признаки царских праздников обнаруживают определенные 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 ча-

сти Африки (где он в некоторых случаях сохранялся вплоть до конца XIX в.), на Кавказе, в Китае, у монгольских кочевников, в Микронезии, на Гавайях, 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 царем. 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 путем 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.

Введение

¹ Подготовлены к публикации еще 50 фрагментов текстов на хеттском языке из коллекции Археологического музея Стамбула (см. об этом *Çiğ, 1973, с. 48*). По техническим причинам, в основной части работы, в транскрипции терминов на хеттском и других языках сняты некоторые диакритические знаки.

² О хеттских клинописных табличках из собрания Н.П. Лихачева см.: *Шилейко, 1925, с. 318-324*.

³ Как проследил Г. Гютербок *(Güterbock, 1970, 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.

⁴ 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. *Otten und Rüster, 1972; Neu und Rüster, 1975*). Благодаря дальнейшим разысканиям издан в автографиях ряд таких документов, часть которых -- ритуального характера (см. *Otten und Souček, 1969; Neu, 1970*). Однако при датировке текстов, как отмечают многие исследователи (ср. *Kammenhuber, 1971a, с. 104 и сл.; ср. также Neu, 1970, с. 63 и сл.*), должен быть учтен не только дукт, но и комплекс других признаков, и главным образом характерные черты языка, на котором составлен тот или иной текст.

Глава I

¹ Здесь и далее в описании маршрута антахшума использованы публикации Г. Гютербока *(Güterbock, 1960, с. 80-89; Güterbock, 1964a, с. 62 и сл.)*.

² КУВ X, 18 (и дубликат КУВ 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 Герни также считает, что КУВ X, 18 (и дубликат КУВ X, 17) являются описаниями антахшума, а не праздника, происходившего независимо от него *(Gurney, 1977, с. 36, примеч. 2)*.

³ КУВ X, 18, 1, (1)ma-a-an LUGAL-uš ḥa-me-eš-ḥi uruTa-ḥur-pa-za (2)A-NA ezenAN, TAḤ.ŠUM^{uru}KÙ.BABBAR-ši (3)ú-iz-zi nu ma-aḥ-ḥa-an uruTi-ip-pu-wa (4)a-ri gišZA.LAM.GAR-ma^{na4}ZI.KIN-ya (5)ka-ta-an ka-ru-ú tar-na-an (6)na-aš-ta LUGAL-uš gišGIGIR-az kat-ta ti-ya-zi (7)ḥu^{uru}KÙ.BABBAR-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-ar-ri LUGAL-uš-kán (10) giš ZA.LAM.GAR-az ú-iz-zi nu^{na4}ZI.KIN (11) pí-ra-an GEŠTIN la-a-ḥu-wa-i ta-aš-ša-an (12)LUGAL-uš gišGIGIR ti-ya-zi (13)ta ša-ra-a ša-ra-az-zi^{na4}ZI.KIN (14)pa-iz-zi nu lú.mešME-ŠE-DI pí-ti-an-zi (15)nu tar-aḥ-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^{na4}ZI.KIN (18) pí-ra-an NINDA.KUR₄.RA pá-r-ši-ya ší-pa-an-ti-ya (19)nam-ma-aš pa-ra-a da-a-an^{na4}ZI.KIN (20)pa-iz-zi nu a-pí-ya NINDA.

KUR₄.RA pár-š̄i-ya (21)š̄i-pa-an-ti-ya (22)nam-ma-aš-ša-an LUGAL-uš̄ ḡiš̄GIGIR ti-ya-zi (23)ta-aš-kán^{na4}ZI.KIN-az ar-ḫa ú-iz-zi (24)ma-aḫ-ḫa-an-ma-aš-ša-an LUGAL-uš̄ A-NA KASKAL GAL (25)pa-ra-a a-ri ḡiš̄GIGIR-ma ta-ma-i (26) tu-u-ri-ya-an ḫa-an-ta-an ta-aš-ša-an (27)LUGAL-uš̄ A-NA ḡiš̄GIGIR ti-ya-zi (28)ta an-da-an éḫa-li-en-tu-u-wa (29)ú-iz-zi.

⁴ К переводу KUB X, 18, I, 14-17 см. [Ehelolf, 1925, с. 268; Watkins, 1975, с. 435; Gurney, 1970, с. 36; Archi, 1978, с. 20]. Ср. также эти строки ниже в связи с «состязаниями», «соперничествами».

⁵ С этой строки перевод дан по KUB X, 17, I, (16) ma-aḫ-ḫa-an-ma LUGAL-uš̄ étar-nu-ú-i (17)a-ri nu tu-un-na-ak-kiš-na ḫal-zi-ya (18)nam-ma-az LUGAL-uš̄ wa-ar-ap-zi (19) ta-az KIN.ḫI.A-ta ḫUB.BI GUŠKIN da-a-i (20)LUGAL-uš̄-kán étar-nu-wa-az ú-iz-zi (21)ḡiš̄ḫu-lu-ga-an-ni e-ša ták-kán LUGAL-uš̄ (22)...^{uru}ḫa-at-tu-ši ḡiš̄ḫu-lu-ga-na-az (23)š̄a-ra-a ú-iz-zi ma-a-an-kán LUGAL-uš̄ (24)KÁ.GAL-aš̄ an-da a-ri (25)nu? lúALAN.ZÚ a-ḫa-a ḫal-za-a-i (26)ma-aḫ-ḫa-an-ma LUGAL-uš̄ dUTU-aš̄^{na4}ḫu-u-wa-ši (27)pa-iz-zi na-aš-kán ḡiš̄ḫu-lu-ga-na-az (28)kat-ta ti-ya-zi 2 DUMU.MEŠ É.GAL (29)lúME-ŠE-DI LUGAL-uš̄ pí-ra-an ḫu-u-ya-an-zi (30)pa-iz-zi (31)B.AN-ti.

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

⁷ О хет. aniyatt- в значении «ритуальное облачение царя», «повинность», «изделия для ритуала» см.: [Friedrich-Kammenhuber, 1975-1978, с. 88-90 и сл.; Tischler, 1977, с. 30]. К совпадению описаний ритуала в текстах СТН 594 и СТН 606 ср. KUB X, 17, I, 21 (со слова LUGAL-uš̄) – 25 и KUB X, 3, I, (11)LUGAL-uš̄ANŠE.KUR.RA-it šara rennai (12)ma-n-kán LUGAL-uš̄ KÁ.GAL-aš̄ anda ari nu? lúALAN.ZÚ aḫa ḫalzai. Далее описания разнятся. В KUB X, 17, I, 26-28 царь направляется к каменной стене божества Солнца и сходит с колесницы. Согласно KUB X, 3, I, 18-20, «царь сходит с колесницы и идет внутрь халентувы». Между тем KUB XXV, 16, I начинается с описания облачения царя, а затем идет описание обряда в халентуве: стк. 6 «Царь и царица садятся на ритуальный трон». В этом тексте в отличие от двух других вышеприведенных не говорится о том, что, направляясь к халентуве, царь «ехал снизу вверх».

⁸ Согласно СТН 606, ритуал в халентуве проводился на второй день антахшума.

⁹ См. KUB XXV, 16, I, (1)ma-a-na-pa éḫa-li-en-tu-u-wa (2)ḫa-aš-ša-an-zi kušNÍG. VĀR-aš-ta (3)uš-š̄i-ya-an-zi (4)LUGAL-uš̄ /-NA É.DU₁₀. Ú.SA pa-iz-zi (5)nu-za a-ni-ya-at-ta da-a-i.

¹⁰ KUB X, 3, I, (19) ... na-aš-kán an-da (20)éḫa-li-en-tu-u-wa-aš̄ pa-iz-zi (21)š̄al-li ḫal-zi-ya. В свете данных других хеттских текстов (ср. гл. II, примеч. 36) здесь имеется в виду š̄alli (aš̄eš̄ar) ḫalziya «созывается большое (собрание)»; о «большом собрании» см. ниже, гл. II, § 2.

¹¹ Для kuškurša предпочтительнее значение «руно» [ср. Popko, 1975; Popko, 1976], а не «шит» [см. Otten, 1959a; Güterbock, 1964a, с. 64, 67].

¹² См. [Güterbock, 1960, 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-uš̄-za-kán

uruma-ti-la-za ar-ḥa [...] (6) e-ip-zi DINGIR kuškur-ša-aš-ši lu.me/š.../ (7) pí-ra-an hu-u-i-ya-an-te-eš (8) ta-aš /-NA^{uru}A-ri-in-na an[-da.../.

13 KBo X, 20, I, (36) nu éḥa-li-e-en-tu[-u-wa-aš] šal-li a-še-eš-šar (37) /-NA É.GAL /^úA-BU-B/ /-TI-ya-kán ZAG-na-aš (38) ŠA^{du} ur/uz/ i-ip-pa-la-an-da dugḥar-ši-ya-al-li (39) a-pí-e-da-ni-pát UD-ti ki-nu-wa-an-zi. См.: [Güterbock, 1960, с. 81]. В этом контексте «правый» является определением не к сосуду, как ошибочно считал Г. Гютербок [Güterbock, 1960, 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».

14 В транслитерации Г. Гютербока [Güterbock, 1960, с. 81] в тексте A (KBo X, 20, II), в стк. 2 знаки ... -t/zi-el-la относятся к названию города^{uru}Ma-t/zi-el-la. Это восстановление предложено Г. Гютербоком в другой его работе [Güterbock, 1964a, с. 64].

15 Ср. в KBo X, 20, II, 2 «... в городе Мателле большое собрание (созывается)» и VBoT 95, I, (3) šalli ašeššar karaptari [...] «большое собрание завершается [...]».

16 О том, что царь приезжал на колеснице, говорится в табличке, описывающей поездку царя в Мателлу во время осеннего праздника — KBo XXI, 78, I, (2) ... nu man LUGAL-uš^{uru}Matella ari (3) /LUGAL-u/š^{giš}GIGIR-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: III, (11) 2 DUMU.MEŠ É.GAL 1^úME-ŠE-D/ / (12) LUGAL-i pí-ra-an hu-u-ya-an-[-te-eš LUGAL-uš] (13) ^{giš}hu-u-lu-ga-an-ni-ya e[-ša] «Два сына дворца и один мешеди бег[ут] перед [царем], [а] царь садит[оя] в повозку»; IV, (2) ^{giš}hu-u- / lu-ga-an-ni-ya [-e-ša (3) ^{uru}A- / ri-in-na i-ya-an-na-i «...Он [садится в по]возку (и) едет в [А]ринну». Ср. с этими данными описание ритуала в Мателле и в Аринне во время весеннего праздника антахшум: VBoT 95, I, (11) LUGAL-uš-kán ^{giš}hu-lu-ga-an-na-za / (kat-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]».

17 Согласно маршруту антахшума (KBo X, 20, II, 2-4; [см. Güterbock, 1960, 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 éḥa-l/i-(en-tu-u-wa) / (5) pa-a-an-zi ta ^{giš}DAG-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^{na4}šuraš, который находился в Аринне; ср. VBoT 95, I, (9) ma-a-an LUGAL-uš^{na4}šu-u-ra-aš x[... / (13) iš-ta-na-ni-ya-aš^{na4}šu-u-ra[-aš... / ; ср. KUB XXXIV, 124, Vs?, 6-7, 9, 12, 15 (šu-u-ra-aš). Ср. название города^{uru}šuranḥaraš (KBo II, 16, Vs. 1); ḥара «река».

18 Гипотеза А. Камменхубер о соответствии хат. «хеста» хет. NA₄-an paḥna «Каменный дом» имеет одно слабое звено. В хеттских текстах перечисляется множество «Каменных домов», но лишь одно сооружение вблизи столицы именовалось «хеста».

19 IBoT II, 1, VI, (8) DUB.3.KAM ma-a-an MU-an (9) /-NA é^hé-eš-ta-a (10) ħa-mi-eš-ĥi /-NA ezenAN.TAĤ.ŠUM (11) /pí-]e-da-an-zi QA-TI.

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

21 IBoT II, 1, VI, (3) /x x] 3 NINDA.KUR₄.RA (4) /PA-]NI MU.KAM.ĤI.A da-a-i «[...] три толстых хлеба [пер]ед "Годами" он кладет».

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

23 О отдельных обрядах царя и царицы в ритуально чистом храме и в халентуве см. KBo X, 20, III, 4-6 [Güterbock, 1960, с. 83; Güterbock, 1964a, 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]-a-an-za LUGAL-uš^{dU} pí-ĥa-aš-ša-ši-in (10) dUTU uruA-ri-in-na-ya (11) ħa-me-eš-ĥi /-NA é^hpár-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 Аринны совершает ритуал».

24 Неясно, находилась ли каменная стела в самой роше внутри помещения тарну или вблизи нее. Ср. KUB XI, 22, VI, (1) /DU]B.LKAM QA-TI (2) /š]A ezenAN.TAĤ.-ŠUM^{SAR} (3) /m]-a-a-an LUGAL-uš (4) dU uruĤa-at-ti (5) šA GIŠ.ĤI.A g^{iš}túg i-ya-zi «Первая табличка праздника антахшум завершена: [Ко]гда царь для бога Грозы Хатти [в] самшитовой роше совершает (обряд)»; KUB XX, 63, I, (7) LUGAL KUR uruA-ti UR.SAG (8) dU uruA-ti /NA GIŠ.ĤI.A g^{iš}túg (9) é^htar-nu-i ma-ni-in-ku-wa[-an] (10) ezenAN.TAĤ.ŠUM^{SAR} ħa-me- <eš> -ĥi /i-ya-zi] «(Тудхалия), царь страны Хатти, герой, весной, в самшитовой роше вблизи тарну праздник антахшум для бога Грозы Хатти [совершает]»; ср. KUB XX, 42, I, (10) /^{na4}ĥu-u-wa-ši šA dU uruĤa-at-ti (11) /é^htar-nu-i A-NA GIŠ.ĤI.A g^{iš}túg (12) /m]-a-an-ni-in-ku-wa-an ar-ta-ri «[Камен]ная стела бога Грозы Хатти стоит в тарну вблизи самшитовой роши». Кажется наиболее вероятным, что стелу устанавливали в помещении тарну, которое находилось в самшитовой роше. Ср. KUB XI, 22, I, (1) A-NA GI/š.ĤI.A g^{iš}túg ku-it (2) šA dU uruĤa-at-ti ^{na4}ĥu-u-wa-ši (3) /-NA é^htar-nu-ú-i ar-ta-ri «Та каменная стела бога Грозы Хатти стоит в помещении тарну в самшитовой роше».

25 KUB XI, 22, I, (23) /... g^{iš}GIGIR-ni (24) /... é^har-nu-ú-i a-ri «[... в] колесницу [...(и) к тар]ну он приезжает».

26 KUB X, 18, I (30) maĥĥan-ma-šan LUGAL-uš uruKÙ.BABBAR-ši (31) é^harnui ari *a waganna (32) /ĥalz]iya namma-za LUGAL-uš wara[-pzi].

27 См. KBo X, 20, II, (31) nu šA dU ^{na4}ĥuwaši ĠUD.ĤI.A UDU.ĤI.A ĥukanzi «И перед каменной стелой бога Грозы они режут быков и овец» [см. Güterbock, 1960, с. 82]; ср. KUB XI, 18, III, (18) lú.mešMUĤALDIM šu-up-ra ĥu-u-i-šu (19) PA-NI ^{na4}ZI.KIN ti-an-zi «Перед каменной стелой повара кладут (ритуально) чистое сырое мясо».

28 KUB XI, 22, II, (2) lúAZU 1 NINDA.KUR₄.RA dug?[-...] (3) ĥu-u-el-pí-in pá-š-[-ya] (4) na-an-kán lúAZU A-NA x[-...] (5) šu-ú-ni-ya-zi na-an-ša[-an] (6) A-NA ^{na4}ZI.KIN da-[-a-i] (7) še-ir-ra-aš-ša-an NINDA.Ĭ.E.DÉ.A me-ma[-a] (8) iš-ĥu-u-wa-a-i (9) lúAZU 1 dug^{ku}KU-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 ^{na4}ZI.KIN 3-šU ši-pa-an-ti (13) lúAZU dug^{ku}KU-KU-UB mar-nu-wa-an (14) kat-ta da-a-i (15) nu-za lúAZU dug^{ku}KU-KU-UB (16) wa-al-ĥi-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 ^{na4}ZI.KIN 3-ŠU (20) ši-pa-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 ^{na4}ZI.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] ^{na4}ZI.KIN (31) 3-ŠU [ši-pa-an-]i.

Именно маги, еще 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-hur-ma lú.mešAZU (10) [A-NA] d]U DINGIR.LÚ.MEŠ-aš (11) [x]GAL pí-an-zi.

Аналогичные строки см. в KBo X, 20, II, 28-29 [Güterbock, 1960, с. 82]. К переводу фразы haššuš QA-TAM dai «царь кладет (на сосуд) руку», т.е., видимо, освящает жертву, ср. [Neu, 1970, с. 17, 19, 21 и др.].

29 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.

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

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

31 Ср. KUB II, 8, II, (35) 1 GUD IGI.DU₈.A 1 MÁŠ.GAL 2 UDU.ḤI.A (36) ŠÀ-BA 1 UDU ŠA IGI.DU₈.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 dHa-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 dZu-li-ya dLAMA dID (43) 1 UDU gišKÁ-aš dingir.mešša-la-wa-ni-ya-aš «Одного быка в подарок, одного козла, 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 Пулия (и) богине-защитнице реки, одну овцу божествам ворот Салавани»; см. также KUB II, 8, II, (3) dugBUR-ZI-TUM utúlhu-ru-ti-el (4) 1 NINDA.KU₇ 1/2 UP-NI 1 ninda pu-un-ni-ki-eš 1/2 UP-NI (5) 3 AN.TAḤ.ŠUM SAR 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.

32 dZuliyā dLAMA dID – KUB II, 8, I, 24; II, 8; V, 23; ср. KUB X, 81, 3.

33 dA-aš-ši-ya-za, dU gišTIR – KUB II, 8, I, 22-23; dZaššiyanza – II, 2; dU gišTIR – II, 5; V, 22. Неясно, является ли написание имени божества с начальным знаком за- передачей оттенка произношения или простой опиской (с за- встречается в одном случае – II, 2). túlKalim(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.meššTa-la-wa-ni-iš); túlKu-wa-an-na-ni-ya – II, 28; V, 21; dKuwananiZya – III, 9. Согласно Э. Ларошу, Калимма, Куванни, Салавани – «азиатические» [Laroche, 1947b, с. 83, 85, 87-88], т.е. древние малоазийские, божества (не индоевропейские и не семитские). Не исключено, однако, что, в частности, Куванни и Салавани – боги лувийского происхождения. Aššiyat-š (Aššiyaz), по Э. Ларошу, – канесийское божество [Laroche, 1966, с. 309].

34 Ср. KUB II, 8, I, (34) EGIR-ŠU ninda dan-na-ši-it me-ma-li-it KAŠ-it GEŠTIN-it (35) AŠ-RI.ḤI.A ir-ḥa-a-an-zi... «Вновь с хлебом данна, с крупой, с пивом и вином они обходят ритуальные места...»; KUB II, 8, II, (19) 1 dugBUR-ZI-TUM utúlhu-ru-ti-el

NINDA.KU₇ 1/2 UP-NI (20) 1 ninda_{pu-un-ni-ki-eš} 1/2 UP-NI 9? AN.TA_ḫ.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 анташум 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».

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

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

³⁷ KBo 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.mešMUḪALDIM nindaḫar-ša-uš (5) kar-pa-an-zi na-aš LUGAL-i (6) pí-ra-an pí-e ḫar-kán-zi (7) lú.mešALAN.-ZÚ sa¹pal-wa-tal-la-aš (8) lúki-i-ta-aš-ša nindaḫar-ša-aš (9) EGIR-an i-ya-an-ta (10) /lúME-ŠE-DI/ kar-šu-wa-aš-ma-aš-ma-aš (11) /kat-t/ i-iš-mi i-ya-at-ta.

³⁸ Мы опираемся на следующее описание ритуала: KUB XXV, 18, II, (1) LUGAL-uš-kán gišGIGIR ti-ya-zi (2) ta-aš ḫur.sagpiš-k/ur/ u-nu-wa pa-iz-zi (3) ma-aḫ-ḫa-an-ma LUGAL-uš éḫi-lam-na-aš (4) gišKÁ.GAL-aš pí-ra-/a/ n a-ri 50 NINDA.KUR₄.RA.ḪI.A GAL PA-RI-SI (5) éar-ki-ú-i kat-ta-an ḫar-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 арки_у раскладывают 50 толстых хлебов (каждый?) в полмеры». Поскольку в последующих строках говорится о жертвоприношениях трону, окну и т.п., то естественно, что здесь речь идет о каком-то помещении. Быть может, в приведенных выше строках описаны обряды царя в городе, еще до поездки на Пискурунуву. Известно, что перед поездкой на гору царь проводил ночь в Хаитте (ср. KBo X, 20, III, 7-8; [Güterbock, 1960, с. 87]).

³⁹ 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 1-ŠU/ ne-i-ya (9) na-aš-kán LU-LI-IM.ḪI.A pí-ra-an ar-ḫa (10) pa-iz-zi lúSILA.ŠU.DU₈.A ta-pí-ša-ni-in GUŠKIN (11) ḫar-zi ták-kán <LU>-LI-IM.ḪI.A ši-pa-an-ti. Ср. эти строки в работе Ф. Хааса [Haas, 1970, с. 65, примеч. 4]. В отличие от транслитерации Ф. Хааса в стк. 8 нами восстановлено 1-ŠU/.

⁴⁰ См. о культуре оленя [Haas, 1970, с. 65]. Об оленях говорится и в других строках того же текста — KUB XXV, 18, I, (16) /.../ ḫur.sagpiš-ku-ru-nu-wa še-ir pí? -en/ na(-an-zi) / (17) /.../ LU-LI-IM-az-an-kán ar-ḫa « /.../ На гору Пискурунува вверх гон/ят?. /.../ оленей в сторону».

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

⁴² 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) /.../ dUT/ U uruTÚL-na ŠA AN-E 1 UDU-ma-kán (6) /.../ BAL-an-ti.

⁴³ KUB XV, 22 (12) /.../ x /-NA uruTÚL-na LU-LI-IM.MEŠ /-NA MU.2.KAM x/.../ (13) /.../ x dUTU-Š/ TI-nu-an ḫar-ti nu-z/ a(?).../ /.../ На второй год оленей в город Арин-

ну [...] Ты, Солнце(-царь), живыми держишь [...]»; см. [Haas, 1970, с.65, примеч. 4].

44 KUB XXV, 18, V, (35)EGIR-an-da-ma UGULA lú.mešMUḪALDIM (36)NINDA.KU₇ ninda_{pu-un-ni-ki-in} (37)AN.TAḪ.ŠUM^{SAR} utúl_{ḫu-ru-ut-ti-el}.

45 KUB XXV, 18, IV, (22)UGULA lú.mešMUḪALDIM UGULA LÚ.MEŠ gišBANŠUR-ya (23)an-da šu-up-pí-aḫ-ḫa-an-zi (24)UGULA lú.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.ḪI.A QA-TAM-MA ir-ḫa-iz-zi.

46 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. [Neu, 1970, с. 38].

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

48 KUB XXV, 18, III, (6) 1 ninda_{dan-na-aš} A-NA túl_{ú-i-ri-ya-tum} pá_{r-š/i-ya} «(Надсмотрщик над стольниками) для источника Уриягум разла[мывает] один хлеб данна».

49 ИBoT 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 Пипланды); ср. также ИBoT I, 1, III, 4-7, 14-17; IV, 1-5, 12-15 и др.

50 См. ИBoT I, 1, III, (12)1 BE-LU-ši menaḫḫ[anda] 13)waršuli e[kuzi] «Один господин нап[ротив] него (царя) для очищения п[ьют]». Так же действовали два человека (ИBoT I, 1, III, 22), шесть человек (ИBoT I, 1, V, 7).

51 ИBoT I, 1, III, (4)LUGAL-uš GUB-aš (5) ḫur.sagp_{iš-ku-ru-nu-wa-an} (6)wa-ar-šu-li 1-ŠU (7)e-ku-zi.

52 ezen_{nuntar(-)iyašḫa} (nuntar-_{iya-(a)šḫa}); ср. [Goetze, 1957, с. 90]; ср. EZEN nuntaraš — KUB XXI, 11, Rs., 3[Haas, 1970, с. 52, примеч. 3].

53 KUB XI, 34, VI, (46)DUB.3.KAM ma-a-an LUG[AL-uš] (47)ur^uA-ri-in-na-az (48)I-NA ezen_{nu-un-tar-ri-ya-aš-ḫa-aš} (49)ur^uḫa-at-tu-ši ú-iz-[zi] (50)nu I-NA UD.1.KAM ma-aḫ-ḫa-an (51) I-NA É^dIM ur^uḫa-li-en-[tu]u-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 [Otten, 1971, с. 20]. Как отмечено Г. Оттенем, в стк. 51 — описка. Перед словом «халентува» стоит детерминатив URU «город» вместо É «дом» («помещение»).

54 KUB XXV, 12, VI, (9)DUB.5.KAM ma-a-an LUGAL-uš (10)la-aḫ-ḫa-az zé-e-ni (11)ur^uA-ri-in-na-az (12)[A]-NA ezen_{nu-un-tar-ri-ya-aš-ḫa-aš} (13)[^u]ḫa-at-tu-ši ú-iz-zi (14)[_{nu}] I-NA É^dU ma-aḫ-ḫa-an (15)[GUD]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 éḫa-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 Ū-UL QA-TI.

55 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 walḫit 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 царем бога Хасамили). Ср. ряд других контекстов, согласно которым сам царь обходил богов и приносил им жертвы [Kammenhuber, 1978, с. 336-338]; ср. также хождение (weh-) с факелом вокруг царя (КВо XV, 48, II, 2, 24; [Neu, 1970, с. 70, примеч. 13]).

56 См. КВо XV, 37, I, (5-6) É.MEŠ DINGIR.MEŠ waḥnuwanzi «Храмы богов они (по очереди) обходят».

57 Приведем 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 [Vries, 1970, с. 177] и других народов.

В некоторых традициях, как, например, на кукерском празднике болгар, одним из основных моментов праздника являлся обход села кукерами [Календарные, 1977, с. 265]. В Сербии и Македонии для «защиты от злых сил» еще «в 30-х годах нашего века проводили борозду вокруг села, окапывали или очерчивали лемехом круг у ульев» [Календарные, 1977, 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» [Жирнова, 1978, с. 44-45]; ср. молодежные хороводы или «круги», «выход на круг», «кружение», «вождение круга» как неперемняемые элементы празднеств в Поморье XIX – начала XX в. [Бернштам, 1978, с. 53-55].

С защитой от злых духов всего селения связывается обход жилищ шаманом у нивхов. Шаман «идет 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 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 берет бубен, бьет в него, обходит дымокур и направляется в соседнее жилище. Так он обходит все селение» [Крейнович, 1973, 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 [Vries, 1970, с. 295]; о «хождениях по кругу» как подражаниях движению солнца ср. также: [Фрейденберг, 1978, 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 древне-

му обычаю обхода тела покойника (Vries, 1970, 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 (Vries, 1970, с. 195; см. здесь же литературу об аналогичных конных состязаниях в индоевропейской традиции). Конные состязания на поминках — а тар ч е й характерны и для абхазо-адыгской традиции.

В традиции народов Индокитая «кружения» связываются и со сменой времен года. «В празднестве Нового года есть обряд бангиль попилъ, т.е. "повернуть попилъ" (небольшая металлическая пластинка, считающаяся изображением листа баньяна. — В.А.), в это время года лежащий на алтаре и обращенный к северу, на восток — к весне. Юноши и девушки, совершающие обряд, передают "из руки в руку" своему соседу (соседке) справа попеременно попилъ и зажженную 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» (Стратанович, 1978, с. 61).

⁵⁸ Объезд территории вождями, царями выявлен в Европе раннего средневековья (в Германии, Франции, Нидерландах, Испании, Португалии, Англии, Ирландии, Шотландии, Швеции, Дании, Норвегии, в Киевской Руси (древнерусское полюдье), Польше, Богемии, Венгрии, Сербии, Болгарии, Византии; см. (Peuer, 1964, с. 1-16; ср. об объездах страны королями шведов (Vries, 1970, с. 473) и франков (Vries, 1970, с. 473 (со ссылкой на «Историю» Григория, епископа Турского)); ср. о поездках по области или стране короля в Норвегии (Гуревич, 1967, с. 107, 121, 143; Гуревич, 1968, 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 (Шаскольский, 1964, с. 357, примеч. 22; ср. также с. 359, примеч. 24 о поразительной аналогии норвежской вейдлы и древнерусского полюдья; ср. (Гуревич, 1970, 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. Peuer, 1964, с. 17-18; Кобишанов, 1972, с. 65-78), у монгольских кочевников, в Микронезии, на Гавайях, на Таити, в Полинезии (Peuer, 1964, с. 19-20). К тому же обычаю восходят практиковавшиеся еще 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 (Инал-ипа, 1965, с. 428-429).

Во многих перечисленных выше традициях выявляется синкретическая (символическая и социальная) функция объездов территории. Ср. отмеченные Пейером (Peuer, 1964, 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 (Peuer, 1964, 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. Vries, 1970, 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. Peyer, 1964, с. 11, 13]; ср. о последовательности поездки после коронации шведского короля — с восхода на заход солнца [Vries, 1970, с. 473]; ср. [Гуревич, 1967, 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 прибегало», была одним из условий, «благоприятствовавших развитию системы кормлений и периодических разъездов государя по стране для их сбора»; ср. также [Peyer, 1964, 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 четырем 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 свое право управлять не только Египтом, но и всем миром» [Томсон, 1959, с. 71-72]. К соотнесению этого ритуала с четырьмя сторонами света ср. описание «поездки» божества Солнца в хеттском гимне Солнцу; ср. церемонию коронации короля у венгров [Hillebrandt, 1897, с. 146], во время которой король вскакивал на коне на коронационный холм и каждый раз, быстро разворачивая коня, размахивал священным мечом в направлении четырех сторон света.

Церемонии, аналогичные ритуалу «посвящения поля», совершались китайскими императорами в «зале судьбы» (сооружении с четырехугольным основанием и круглой крышей, представлявшем собой землю и небо или вселенную). «В течение тех четырех 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 времен года. В третий летний месяц он занимал свое место на троне в середине зала, одетый в желтое. Таким путем он устанавливал середину года» [Томсон, 1959, с. 62]. На пятый год император сам объезжал свои владения. «Весной, в начале года, он посещал восточный край, причем двор его одевался там в зеленое; летом он переезжал в южный край, где двор его был одет в красное; осенью — в западный край, причем двор одевался в белое; зимой — в северный край, где двор был в черном. Таким образом он поддерживал единство империи в пространстве и времени» [Томсон, 1959, с. 62].

Социальный аспект «поездки» проявляется прежде всего в восприятии «объезда» как способа приобретения территории (владения), подтверждения прав на нее (ср. также о связи «объезда» с принятием царем присяги на верность от подданных, с обеспечением им мира и права [Peyer, 1964, с. 1, 4]).

Неразрывной частью этого аспекта «объезда» территории являлось оказание

«гостеприимства» царю [ср. Peuer, 1964, 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 [Гуревич, 1968, с. 180-197; Гуревич, 1970, 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 еще 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 приближенных (в связи с процессом эволюции «дарений», «пиров» в формы зависимости населения см. [Гуревич, 1967, с. 30 и сл.; 107; Гуревич, 1968, с. 194; Гуревич, 1970, с. 78; ср. Инал-ипа, 1965, с. 429; Юшков, 1936, с. 134-138]).

⁵⁹ 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 [Strehlow, 1965, с. 138 и сл.].

⁶⁰ Об акте проведения границы как основном в создании собственности см. [Cassirer, 1925, 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 четырем сторонам территории, которая передавалась во владение монахам [Fa-hsien, 1957, 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. [Hocart, 1927, с. 71]).

⁶¹ О сакральном характере области, имеющей границы, о восприятии (у пифагорейцев, Платона) того, что имеет границы и не имеет границы, как определенное-неопределенное, форма — не имеющее формы, добро—зло см. [Cassirer, 1925, с. 127-129].

⁶² К использованию царем повозки и колесницы для передвижений на праздниках ср. KUB XX, 96, III, 12-21, в котором описывается, как царь после ритуала у горы Даха сходит 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. [Otten, 1971, с. 21, примеч. 7]), в котором говорится о царской золоченой повозке.

⁶³ См. KBo X, 20, II, (2) $\text{urumu-a-t}^{\text{u}}\text{-el-la } \check{\text{s}}\text{al-li a-}\check{\text{s}}\text{e-e}\check{\text{s}}\text{-}\check{\text{s}}\text{ar } \check{\text{s}}\text{a-}\check{\text{s}}\text{a-a}^{\text{u}}\text{-na-ma (3) LUGAL-u}\check{\text{s}}\text{ /-N}^{\text{u}}\text{/A}^{\text{u}}\text{ A-ri-in-na pa-iz-zi SAL.LUGAL-ma}^{\text{u}}\text{ K}^{\text{u}}\text{.BABBAR-}\check{\text{s}}\text{i (4) /-NA } \acute{\text{E}}\text{/SAL.LUGAL}$

pa-iz-zi (5) / (lu-uk)-kaṭ-ṭi-ma-kán LUGAL-uš /-NA uruA-ri-in-na AN.TAḤ / (ŠUM^{SAR} (6) da-a-i S) / AL.LUGAL-ma-aš-ša-an uruKÙ.BABBAR-ši /-NA É.SAL.LUGAL (7) / (AN.TAḤ.ŠU) / MSAR da-a-i nu /-NA É.SAL.LUGAL šal-li a-še / (-eš-ša) / ... в Маṭтелле "большое собрание". Спаṭть же царь / направляется в Аринну. Царица же следует в Хат / тусу, во дво / рец царицы. [Поут / ру же царь кладет антах / шум] в Аринне, царица же кладет [антахшум] в Хаттусе, во дворце царицы. И во дворце царицы "большое собрание" (созывается)»; см. [Güterbock, 1960, с. 81].

64 KBo XI, 43, I, (26) ta LUGAL-uš uruTa-ḥur-pa-za uruA-ri-in-na an-da-an (27) gišGIR-it? pa-iz-zi SAL.LUGAL-ma uruTa-ḥur-pa (28) EGIR-pa e-ip-zi nu-kán EGIR uruTa-ḥur-pi da-a-i «И царь из Тахурпы едет на колеснице в Аринну. Царица же остается в Тахурпе, и в Тахурпе она кладет (жертвы?)». Ср. KUB IX, 16, I (в то время как царь совершал ритуал в Аринне и жертвовал хлеб, мед, вино нового урожая, стк. 17-20), (21) SAL.LUGAL-ma uruTa-ḥur-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 остае / тся / в Тахурпе и / совершает обряд для богини Солнца / и богини Мецуллы. И она кладет первинки, и / разрешается есть первинки. Пятый день (завершен) / ». В KUB X, 48, I, 5, по которому восстановлен текст стк. 21, после dUTU как будто видны клинья еще одного знака.

65 Ср. KUB XXV, 14, VI, 1-10 (колофон текста, в котором упомянута Тахурпа).

66 KUB XXV, 14, I, (7) ta SAL.LUGAL a-ni-ya-zi (8) nam-ma SAL.LUGAL É.ŠÀ-na pa-iz-zi (9) ku-it-ma-an-ma SAL.LUGAL É.ŠÀ-na na-ú-wí ú-iz-zi (10) lúḤAL-ma-kán 8 dUTU.ḤI.A uruA-ri-in-na (11) éḥa-li-en-tu-u-wa-aš an-da pi-e-da-i (12) 3 ALAM.ḤI.A 5 AŠ.ME ŠÀ-BA 3 AŠ.ME GAL-T/M (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.ḤI.A AŠ.ME.ḤI.A) / (15) ti-ya-an-zi nu dUTU.ḤI.A uruTÚ / (-na) / (16) ar-ra-an-zi iš-kán-zi (17) na-aš-kán gišBAN ŠUR.MEŠ-ŠU-NU EGIR-pa / ... / (18) ta SAL.LUGAL É.ŠÀ-na-za ú-iz-zi (19) ta-aš éḥa-li-in-tu-u-wa pa-i / (-zi) / (20) ta-aš-ši DUMU.MEŠ É.GAL ŠU.MEŠ-aš wa-a-tar p / (-an? -zi?) / (21) lúSANGA GAD-an pa-a-i ŠU.MEŠ-ŠU a-an-ši (22) SAL.LUGAL A-NA dUTU.ḤI.A uruA-ri-in-na / (UŠ-KI-EN) / (23) nu-kán A-NA dUTU.ḤI.A uruA-ri-in-na kiš / (-ša-an) / (24) ši-ip-pa-an-ti 7 SILÁ.ḤI.A ŠÀ-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-ka) / (28) 1 SILÁ dUTU uruTÚL-na ŠA salDu-ú-d / (-u-ḥi-pa) / (29) 1 SILÁ dUTU uruTÚL-na ŠA salḤi-en-ti-i (30) 1 SILÁ dUTU uruTÚL-na ŠA salTa-w / (-a-na-an-na) / (31) ši-pa-an-ti ta SILÁ.ḤI.A /-NA É / (-GAL-LIM) / (32) pi-in-na-an-zi (33) ták-kán SILÁ.ḤI.A ar-kán-zi nu uzu / (-NÍG.GIG) / (34) uzuŠÀ-ma lzi-it za-nu-wa-an / (-zi) / (35) KAŠ? -an ú-da-an-zi (36) NINDA.Ì.E.DÉ.A-ya-kán me-ma-al iš-ḥu-u-wa-an-zi. Ср. [Bin-Nun, 1975, с. 199-200].

67 Как отмечено А. Арчи [Archi, 1973, с. 16; ср. также с. 17-18], сосуд (пифос) являлся одним из важнейших элементов культа каждого божества.

68 Соотнесение «открытия» сосуда с весной, а «запечатывания» с осенью отмечено Г. Гютербоком [Güterbock, 1964a, с. 72; ср. Hoffner, 1974, с. 49 и др.; Archi, 1973, с. 14-16].

69 KUB XXV, 23, I, (8) GIM-an-ma ḥa-mi-iš-ḥi DÙ-ri te-it-ḥa-i dugḥar-š / (i-ya-al-li gi-nu-wa-an-zi) / (9) LÚ.MEŠ uruÚ-ri-iš-ta ma-al-la-an-zi ḥar-ra-an-z / (-). См. [Hoffner, 1974, с. 19; ср. Archi, 1973, с. 22]. См. также KUB XXV, 23, I, 38-39; IV, 51-52.¹

70 KUB VII, 24, Vs., (6) GIM-an ze-na-aš DÙ-ri dugḥar-ši-ya-li-kán iš-ḥu-u-wa-an-zi

1 UDU-kań BAL-an-zi. См. также сходные строки KUB XXXVIII, 27, Vs., 13-14 [Hoffner, 1974, с. 49].

71 dU ħar-ši-ħar-ši-ya-aš (KUB XXV, 23, IV, 45, 62).

72 dU ħé-e-ya-u-wa-aš (ħé-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.

73 KUB XXV, 23, IV, (57) ... dU EN-YA ħé-e-u-un (58) me-ik-ki i-ya nu-wa da-an-ku-in da-ga-an-zi-pa-an (59) ħa-aš-ši-iq-qa-nu-ut nu-wa dU-aš NINDA.KUR₄.RA ma-a-ú.

74 В тексте NINDA.KUR₄.RA «толстый хлеб».

75 О текстах праздника вуруллия см. [Haas, 1970, с. 43-50; ср. здесь же (с. 43 и примеч. 1) литературу вопроса].

76 lú parauwant- [Haas, 1970, с. 45: «Aufseher»].

77 Ритуалу килам посвящена (еще не опубликованная) диссертация И. Зингер [см. Singer, 1975, с. 69, примеч. 1].

78 KBo X, 23, I, (1) LUGAL-uš ezeñKI.LAM. pa-iz-zi (2) GIM-an lu-uk-kat-ta (3) ta ħa-li-en-tu-u-wa (4) ħa-aš-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.ĤI.A-ta (8) da-a-i (9) TÚG.GÚ.È.A BABBAR-TIM SU-QI (10) TÚG-ya wa-ar-ħu-in (11) wa-aš-ši-ya-zi (12) túgše-pa-ħi-in-za TÚG.GÚ.È.A (13) túgše-pa-ħi-ya (14) ku-in ħal-zi-iš-ša-an-zi (15) ĤUB.BI GUŠKIN-az da-a-i (16) kušE.SIR GE₆-TIM (17) ša r-ku-i-ya-zi (18) LUGAL-uš-kań IŠ-TU É.DU₁₀.ÚS.SA (19) ú-iz-zi (20) na-aš-kań ħa-li-en-tu-u-aš (21) gišDAG-ti ti-ya-zi. К стк. 9-14 см. [Goetze, 1962, с. 29]. К реконструкции KBo X, 23, I, 15-33 см. KBo X, 51, x+1-17; ср. также KUB XX, 4.

79 KBo X, 23, I, (22) UGULA lú.mešE.DÉ.A (23) AN.BAR ša-ku-wa-an-na-aš gišŠUKUR (24) ħar-zi nu GAL DUMU.MEŠ É.GAL (25) GAL lú.mešE.DÉ.A (26) túgše-ik-nu-un e-ip-zi (27) na-an-kan an-da (28) pí-e-ħu-te-iz-zi (29) nu pa-iz-zi GAL lú.mešE.DÉ.A (30) LUGAL-i ša-ku-wa-an-na-aš gišŠUKUR (31) pa-a-i nam-ma-an EGIR-pa (32) ú-wa-te-iz-zi nu GAL lú.mešE.DÉ.A (33) LUGAL-i ħi-in-ga-zi (34) na-aš-kań 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 gišŠUKUR.

80 túgšeknu- — какое-то одеяние или часть наряда. Ср. нижеследующие описания ритуалов: (антахшум) KBo IV, 9, II, (13) GAL ME-ŠE-DI lúSANGA dLAMA (14) túgše-ik-nu-un ħar-zi lúSANGA dLAMA-ma (15) tuħ-ħu-eš-šar ħar-zi... «Главный над мешеди держит *секну* жреца богини-защитницы, жрец же богини-защитницы держит *тухтуес-сар...*»; (осенний праздник в Мателле) KBo XXI, 78, I, (11) GAL lú.mešE ME-ŠE-DI EN.ERÍN.MEŠ túgše-ik-nu-un e-ip-zi (12) na-an-kań LUGAL-i an-da pí-e-ħu-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 ведет его к царю и дает 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. [Friedrich, 1952-1954, с. 189].

81 Ритуально чистое копье — šakuwannaš gišŠUKUR и šakuwannaš turi в текстах описания ритуала килам см. [Goetze, 1962, с. 29]. Ср. также KUB XX, 4, I, (25) AN.BAR-aš ŠUKUR «железное копье» и KBo X, 24, III, (27-28) NÍG.GUL AN.BAR-ma-kań

ŠA 9išŠUKUR ...«железный топор (наконечник) копья...» [см. Goetze, 1962, с. 29; Güterbock, 1970, с. 179].

82 См. KBo X, 23, I, (39)ú-iz-zi x[...]. (40)éhi-i-li хх[...]. «Он выходит [...] (и) во двор [...]»; II, (9) na-at LUGAL-i pí-r[а-а]n i-ya-an-ta «И они идут пер[ед] царем».

83 KBo X, 23, III (285/p), (2)[...].x.MEŠ-ma (3)[...]. éhu-u-la-ri (4)[...].x A-ŠAR-ŠU-NU (5)[ар-р]a-an-zi.

84 KBo, 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)GÙB-la-az A-ŠAR-ŠU-NU ḥar-kán-zi (28)lú.mešALAN.ZÚ-ma-kán (29)/-NA KÁ É lúŠÀ.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) [а-ḥ]a-a ḥal-zi-ya-an-zi.

О ритуальном призыве «axa!» (см. выше, стк. 35), встречающемся, как правило, в описаниях празднеств хаттского происхождения, ср. [Friedrich-Kammenhuber, 1975-1978, с. 45-46; Otten, 1976, с. 91].

85 KBo X, 23, III (241/p), (γ+1)nu(?)-kán(?) pí(?)-di(?)-x-x-x (2)ú-e-ḥa-an-ta-ri (3)nu pá-r-ša-ni-li tar-ú-i-eš-kán[...]. (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 LUGAL-uš (8)éka-ta-⟨pu⟩-uz-ni e-eš-zi (9)ku-it-ma-an-maḥu-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. [Goetze, 1962, с. 29]. О хет. parš-ana (хат. ḥa-prašš-un) как названии барса и источнике евразийских заимствований см. [Иванов, 1978б, с. 153-158].

86 KBo X, 23, III, (16)LUGAL-uš-ma-za-kán (17)éka-ta-pu-uz-ni (18)e-ša-ri éhi-lam-na-aš-ša (19)KÁ.GAL-aš na-na-an-kal-ta-aš[...]. (20)9išMAR.GÍD.DA.ḥI.A ka-ru-ú.

О возможном чтении panankaltaš[...]. в стк. 19 (ср. также KBo X, 23, IV, 7; KBo X, 24, II, 25) любезно сообщил мне Г.Г. Гиоргадзе. Он считает возможным рассматривать panankaltaš[...]. как одно слово (значение которого неизвестно). Сходной точки зрения, видимо, придерживается и Камменхубер [Kammenhuber, 1976, с. 80].

87 KBo 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.ḥI.A-ŠU-NU x[...]. (4)9išx ŠUDUN.ḥI.A-ŠU-NU-ya-aš-ma[...]. GUŠKIN GAR.RA (5)ḥa-an-di-iš-ši-ma-aš-ma-aš-kán (6)ar-ma-a-n-ni-iš GUŠKIN.

88 KBo X, 23, IV, (7)na-na-an-kal-ta-aš-ta 9išMAR.GÍD.DA (8)lú.mešḥUB.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 lúḥUB.BI 1-ŠU (14)ne-ya.

89 KBo 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.MAḥ KÙ.BABBAR (19)EGIR-ŠU-m[...]. (20)EGIR-ŠU-ma[...]. (21-22) [...]. (23) x x [...]. (24)AZ GUŠKIN (25)ŠAH.GIŠ.GI[...]. См. также ŠEG₉.BAR GUŠKIN/KÙ.BABBAR - KBo X, 23, VI, 13, 16, 21, 25; KBo X, 24, I, 1. К перечню животных в ритуале килам и других текстах см.: [Goetze, 1962, с. 29; Ардзинба, 1977, с. 122 и сл.].

90 KBo X, 23, VI, (1)[GI]Š dINANNA.ḥI.A ḥa-[az-zi-(iš)-kán-zi] (2)[LÚ.MEŠ]uḥUA-nu-nu-um-na-aš-ma-aš-š[...]. (3)[...].x ki-iš-ša-an SĪR-RU (4)[...].zu wa_a-ma-an-ni-i-ya (5)[...]-p[...]-iz-zu-wa-at-tu-u-e-eš (6)[...].x-ne-ma (7)[...].ša-i-li-u 9išma-a-ri-u[...]. (8)[...].x-ḥa-an-ni-iš-x.

91 KBo X, 24, I, (10)ma-aḥ-ḥa-an-ma ki-e (11)ḥu-u-i-ta-a-aṛ ~~ḥa~~-ra-az-zi-ya-az
(12)éka-aš-ga-aš-ti-pa-az (13)KÁ.GAL-az kaṭ-ta a-ri.

92 KBo X, 24, III, (18)nu gišḥu-u-lu-ga-an-ni-in (19)éka-ta-pu-uz-ni-pát (20)ma-an-ni-
in-ku-wa-an wa-aḥ-nu-wa-an-zi (21)LUGAL-uš-kán 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)ḥa-an-te-iz-zi-iš DUMU É.GAL (30)ar-ḥa
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 ḥpa-a-i.

93 KBo X, 24, IV, (1)ḥ(nu-uš)ḥ-ša-an A-NA NÍG.GUL (2)ki(?)-e-iz pí-e-da-az
(3)ḥu an-da i-ya-an-za (4)na-an LUGAL-i an-da na-a-ḥ-i (5)LUGAL-uš-za-an gišḥu-u-lu-
ga-an-ni (6)e-ša. К реконструкции стк. 1 см. [Güterbock, 1970, с. 179].

94 KBo X, 24, IV, (7)SAL.LUGAL-aš-ša gišḥu-u-lu-ga-an-ni-in (8)ḥa-li-en-tu-u-wa
KÁ-aš (9)pí-ra-an wa-aḥ-nu-wa-an-zi (10)nu-za-an SAL.LUGAL-aš (11)gišḥu-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)ḥu-u-i-ya-an-te-eš (16)gišar-kam-mi gal-gal-tu-u-ri
(17)wa-al-ḥa-an-ni-iš-kán-zi (18)SÍR-ḥU-ma Ú-UL.

95 KBo X, 24, IV, (19)LUGAL SAL.LUGAL i-ya-an-ta-ri (20)ḥal-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)ḥar-pa-an DUG.
KAŠ-ya ar-ta (24)ninda pur-pu-ru-uš ki-ya- <an> -ta (25)1 GUD UDU.ḥI.A a-ra-an-ta
(26)nu LÚ gišPA pa-iz-zi (27)ninda pur-pu-ru-uš LUGAL-i kat-ta-an (28)šu-uḥ-ḥa-a-i
lúAGRIG LUGAL-i (29)ḥi-in-ga-zi (30)LÚ gišPA ḥal-za-a-i ḥa-ni-ik-ku-i-il.

96 KBo X, 24, IV, 31-33; V, 1-25; KUB X, 1, I, 1-4; ср. также uruKarahnail – KBo X,
21, 3. Обзор текстов ритуала килам, в которых встречаются «хранилища», см. [Gü-
terbock, 1961, с. 89].

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

98 KBo X, 31, III, (14)ma-a-an LUGAL-ḥuš I-NA KI.LAM (15)3-ŠU eḥ-ša ka-a-ša
(16)tar-ḥnaḥ-az-še-mi-iš. К реконструкции этих строк см. «Обзор» к KBo X. Согласно
И. Зингер [Singer, 1975, с. 93, примеч. 110], в этом контексте «трижды» указывает
на три дня праздника.

99 KBo X, 31, III, (x+1)1 GUD 8 LUDU.ḥI.A ...ḥ (2) 3 GUD 15 UDU.ḥI.A ...ḥ
(3)8 UDU.ḥI.A lú.ḥmeš[...ḥ].

100 KBo X, 31, III, (4)15UDU.ḥI.A LÚ.MEŠ uruAn-ḥgu-ḥul-la (5)5 UDU.ḥI.A. NIN.-
DINGIR-aš lú.mešḥa-pí-eš (6)5UDU.ḥI.A lú.mešzi-in-ḥu-ri-aš (7)5 UDU.ḥI.A lú.m[ḥe]šUR.-
BAR.RA (8)6 UDU.ḥI.A LÚ.ḥMEŠ uruTi-iš-ša-ru-li-ya (9)2 UDU.ḥI.A LÚ.ḥMEŠ gišPA
(10)2 UDU.ḥI.A LÚ.ḥMEŠ uruA-nu-nu-wa (11)3 UDU.ḥI.A Lú.ḥmeš mi-na-al-li-iš (12)uruA-
an-ḥku-ḥwa (13)10 UDU.ḥI.A Lú.ḥmešzi-im-pu-u-um-pu-ri-eš.

101 Вместо обычного в текстах lú.meš zinḥuri (ср. KBo XVI, 77, Vs. 7, 8, 12,
16) в одном случае LÚ.MEŠ uruZi-in-ḥu-ri (KBo XVI, 79, 7).

102 KBo X, 31, III, (17)3 LUDU 6 <UDU>.ḥI.A QA-DU KUŠ-ŠU-NU (18)LÚ LUDU
da-a-i (19)3 LUDU 15 UDU.ḥI.A QA-DU KUŠ.MEŠ-ŠU-NU (20)UGULA Lú.mešE.DÉ.A
da-a-i (21)4LUDU.ḥI.A lúSANGA di-na-ar (22)LI-NJA UD.1.KAM da-a-i (23)LI-NJA UD.-
2.KAM na-at-ta da-a-i (24)LI-NJA UD.3.KAM nam-ma da-a-i.

- 103 ninda_hališ, NINDA.Ì.E.DÉ.A. GA.KIN.AG. KAŠ, GEŠTIN, wal_hi, marnuwa (CM. KBo X, 31, IV, 1-11).
- 104 KBo X, 31, IV, (29)hu-u-ma-an-da-an (30)lú.meš_ha-pí-ya-an (31)ú-nu-wa-aš-hu-uš-mu-uš (32)KÙ.BABBAR-aš GUŠKIN-aš (33)ÍŠ.TU é[...]_x (34)pí-an[zi].
- 105 KBo X, 31, II, (9)U₇DU lú.meš_{IGI.DU}g.A A-NA lúSANGA (10)uruKi-li-iš-ša[ra].
- 106 KBo X, 31, II, 16-19 (A-NA SAL.MEŠ uruKilišša[ra]).
- 107 KBo X, 31, IV, (14) ... KAŠ GEŠTIN (15)lúZABAR.DIB uruMa-ki-il-la (16)pa-a-i «Пиво и вино дает чашник города Макиллы».
- 108 KBo X, 31, IV, (23)MUŠEN.ḪI.ḪA lú.meš_{MUŠEN.DÙ} pí-an-zi.
- 109 KBo X, 31, IV, (19) x x x UZU GUD.ḪI.A AR-NA-BI (20)lú.meš_{ta-mi-ša-ri-li-uš} (21) pí-an-zi.
- 110 См. U₇AGRIG uruAnkuwa (KBo X, 31, II, 8); lúAGRIG uruTakkipunaša (там же, IV, 13); U₇AGRIC uruḪatti (там же, IV, 18).
- 111 KBo X, 30. О параллелизме этого текста с KBo X, 31 см. «Обзор» к KBo X.
- 112 KBo X, 30, III, (7) 1 UDU 20 ninda_ha-a-li-iš 20-iš 2 ninda_{wa}-gi-eš-šar 15-iš (8) 2 DUG mar-nu-an 15 ninda_ša-ra-a-ma (9) lúAGRIC uruZi-ik-kur-ka A-NA LÚ.MEŠ uruAn-gul-l[ra] (10)pa-a-i e-ša-an-da a-da-an-zi a-ku-an-zi. Об аналогичных функциях управляющих Ваттарвы, Сукции см. здесь же, стк. 2-6, 11-15.
- 113 KBo XVI, 67 и дубликат KBo XVI, 69 (KBo XVI, 67, I, 6 = KBo XVI, 69, I, x+1; см. «Обзор» к KBo XVI).
- 114 lúAGRIG uruZinirnuwa – KBo XVI, 67, I, 10, 13; KBo XVI, 69, I, 5, 8, 11.
- 115 Ср. KBo XVI, 67, I, (8)ME-EL-KI-IT lú.meš_{zi-in-ḫu-ri-aš} 1 MÁŠ.TUR 2 ninda_{wa}-gi-eš-šar (9)18NINDA 20-iš 2 DUG mar-nu-an I-NA EZZEN ... (10) lúAGRIG uruZi-nir-nu-wa [pa-a-i...].
- 116 См. KBo XVI, 67, I, (5) lú.meš_hapeš uruDau[niya]; (1) lú.meš_ha[peš]; KBo XVI, 69, I, (12) lú.meš_ha[peš] uruḪatti.
- 117 LÚ.MEŠ uruAngu[lla] (KBo XVI, 67, I, 11).
- 118 lú.meš_{AN.BAR.DÍM.DÍM}, lú.meš_{KÙ.BABBAR.DÍM.DÍM}; lú.meš_{URUDU.DÍM.DÍM} (KBo XVI, 68, III, 12, 14, 20).
- 119 См. KBo XVI, 68, III, (14)ME-EL-KI-IT lú.meš_{KÙ.BABBAR.DÍM}[DÍM] 1 MÁŠ.TUR 1 NINDA.KUR₄.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-kán-zi LUGAL-i uzunÍG.GIG ú-da-an-zi] (17)LUGAL-aš pí-ra-an 1 ninda_{wa}-ga-d[ra]-aš da-an-zi (18)pí-ra-na 1 ninda_{wa}-gi-eš-šar 10(?)[li(?) 15-iš 10 NINDA 20-iš 1 DUG mar-nu-an] (19) lúAGRIG uruA-li-ša pa-a[zi] 1 DUG KAŠ GEŠTIN lúZABAR.DIB pa-a-i]. К реконструкции стк. 14-19 ср. KBo XVI, 68, III, 20-25; IV, 4-9; 10-15.
- 120 См. KBo XVI, 68, II, (16)...e-ša-an-da a-da[an-zi] a-ku-an-zi; ср. KBo XVI, 77, Vs?. (17) a[da-an-zi] a-ku-an-zi.
- 121 KBo XVI, 68, I, 1, 6, 8, 15 (10) lúgŠÀ.GA.DÙ GAD, 15 lúgŠÀ.GA.DÙ.SA₅). lúgŠÀ.GA.DÙ в значении «eine Gewebe» см.: [Friedrich, 1952-1954, с. 293].
- 122 KBo XVI, 68, I, 3 (14 E.ÍB KÙ.BABBAR), 6 (15 E.ÍB KÙ.BABBAR-aš), 15 (10 E.ÍB ZABAR).

123 ^{na}4DU₈.ŠÚ.A – KBo XVI, 68, I, 2.

124 См. ζ ...ZA/BA_R unuwašheš ŠA LÚ.MEŠ urLumanhila (KBo XVI, 68, I, 5); KÙ.BABBAR unuwašheš ŠA LÚ.MEŠ urAngulla (стк. 7); 14 purungeš KÙ.BABBAR (стк. 4); hulpanziniššeš KÙ.BABBAR (стк. 9); 10 GUŠKIN (стк. 3).

125 См. KBo XVI, 68, I, (11) ζ x unuwašheš ŠA lú.mešhapeš; (13) túge ζ .ÍB ZABA_R ŠA lú.mešUR.BA_R.RA.

126 KUB XXV, 17, I, (3) ζ ... ζ x pí-e-da-a-i ta-at-ša-at (4)ku-ut-ti an-da ŽAG-az da-a-i (5)UR.MAH.ĤI.A ku-e-da-ni *PI-DI* iš-ĥi-iš-kán-ta; к стк. 5 см. ζ Neu, 1968, с. 74.

127 šiunaš ĥuitar ζ см. Goetze, 1962, с. 29; Иванов, 1977, с. 67-68; ср. также KBo X, 29, IV, (11)na-pa DINGIR.MEŠ ĥu-i-tar-r ζ a (12)da-an-zi «И (затем) они берут животных богов».

128 Ср. KUB IX, 31, I, (2) ζ man ζ M ζ U.KAM-z ζ a ĥarranza KUR-e-kán anda akkiškitta(-) ζ Otten, 1953, с. 14.

129 Перечень 21 текста, в которых упомянуты IGI.DU₈.A и lú.mešIGI.DU₈.A (хет. ĥengur, ĥinkuwar «подарок», lúĥenkuwaš, lúĥinkulaš «человек подарка», см. ζ Neu, 1974, 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, возможно 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 (KBo 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 (KBo XXI, 82, IV, 9-13: сыр, сычуг, свиное сало, мед, красная и черная шерсть и т.п.), так и от некоторых должностных лиц. Среди выделявших продукты для ритуала (или для вознаграждения служителя) мы встречаем управляющего 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 KBo XXI, 82, так и в других текстах соотнесены с выдачей скота. Так, они давали скот для праздника, происходившего в храме Льва и в храме – «Доме Скалы» Каммамы (KBo X, 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.: ζ Goetze, 1956, с. 33, примеч. 8.

130 KUB II, 8, II, 34-37; ср. также I, (11) ζ GU/D? IUDU IGI.DU₈.A.

131 KUB II, 5, II, (20)GAL lúME.ŠE-DI ŠA lú.mešUR.ZÍR IGI.DU₈.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)KÙ.-

BAВВАЯ GUŠKIN pí-ya-na-u-wa-an-zi. Ср. аналогичные строки в дубликате KUB XXV, 1, III, 43-47. Эти тексты см.: [Archi, 1978, с. 257].

132 См. KUB XXVI, 58, Vs. (12)UDU IGI.DU₈.A (выш ерöлено) a-ra-wa(?)-aḥ-ḥu-un; ср. стк. 8(nu-uš-ši-kán E-ZU ša-aḥ-ḥa-na-az lu-uz-zi-ya-az) и 13 (nu-uš-ši-kán ša-aḥ-ḥa-ni lu-uz-zi KÁ-aš li-e ku-iš-ki ti[-...]). Перечень повинностей, о которых идет 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.: [Imparatti, 1977, с. 40]).

133 Ср. KUB IX, 15 [Souček, 1963, с. 375-377]. Если в каком-нибудь городе (видимо, небольшом поселении) не было ни статуи, ни храма божества, ни строения, принадлежавшего царю, то ритуал lēla- проводили в доме мушкену.

134 KUB XX, 4, VI, (3)[ma-a-an LUGAL-uš] KI.LAM-ni 3-ŠU e-ša (4)[-...] LUGAL-uš ḥi-lam-na-az ka-at-ta. Тождество этих слов отмечено Г. Гютербоком (в KBo X) и еще до него А. Гётце [Götze, 1933, с. 204, примеч. 1]. Ряд дополнительных аргументов к отождествлению KI.LAM и ḥilammar см.: [Singer, 1975, с. 92 и сл.].

135 IBoT I, 29, Vs., (2)[-...uruḥa]ttuši A-NA [-...] «[-...в Ха]ттусе/Хаттусу на [-...]».

136 Там же, Vs., (4)[-...N]INDA.KUR₄.RA.ḤI.A LUGAL-uš p[ár(?)-(šī-ya)...] «[-...тол]тые хлебцы царь p[аз(ламывает)?..]».

137 urumīnuziya (IBoT I, 29, Vs., 6, 7, 9). Во всех других текстах название города встречается в форме Manuziya [Monte – Tischler, 1978, с. 259-260; здесь же см. о локализации этого города в Киццуватне].

138 É lúMUḤALDIM (там же, Vs., 18, 39, 54); É arzana (Vs., 29, 50; Rs., 29, 46); É dKataḥḥa (Vs., 35; Rs., 42); É.DU₁₀.ÚS.SA (Rs., 24-27).

139 Там же, Vs., (18)nu DUMU.LUGAL ku-wa-pí I-NA É lúMUḤALDIM a-da-an-na ú[-e-ik-zi nu-uš-ši pí-t]a-an (19)12 lúSANGA e-ša-an-da ...

140 Там же, Vs., (27)3-ŠU e-ku-zi dKa-taḥ-ḥa-an dUTU dLAMA.LUGAL...

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

142 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.: [Güterbock, 1969, с. 101]: «he (царевич. – B.A.) provides the gods (with offering)».

143 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.ḤI.A 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.

144 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 12 lú.mešAPIN.LAL pí-ra-an e-ša-an-ta-ri na-aš-ta DINGIR.MEŠ aš-nu-zi.

145 Там же, Vs., (37)lú.mešAPIN.LAL giššUDUN.ḤI.A IŠ-TU PA-NI DINGIR-LIM kar-pa-an-zi nu 1 ḥa-ap-ki-ri GUD (38)šū-up-pí-aḥ-ḥa-an-da-an tu[-u-t]i-ya-an-zi nu [wa]-ar-ḥu-uš-šu-i pí-en-na-an-zi UD.2.KAM QA-TI. См. [Güterbock, 1969, с. 101-102].

146 Там же, Vs., (39)I-NA UD.3.KAM [I]-NA É lúMUḤALDIM-pát dA-ri-ni-id-[-d]u-un i-en-zi nu 2 NINDA.KUR₄.RA.ḤI.A (40)ŠA 1/2 ŠA-A-TI 12 NINDA.KUR₄.RA ŠA UP-NI 27[-...] 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.ḤI.A-ya na-aš-ta GUNNI (42)pí-ra-an dA-ri-ni-ti šī-pa-an-ti na-

aš-*l* a ša-ra-a A-NA NINDA.KUR₄.RA.ĤI.A ĥu-u-kán-zi (43) ŠA GUD UDU.ĤI.A-ya
uzuNÍG.GIG.ĤI.A uzuGAB.ĤI.A *l*uzuZAG.LU.ĤI.A *l*SAG.DU.ĤI.A ĠIR.MEŠ-ya (44) KUŠ-
GUD KUŠ.UDU.ĤI.A šu-up-pa A-NA PA-NI NINDA.KUR₄.RA.ĤI.A *l*x ti-an-zi.

147 Tam že Vs., (46) *l*na-an EGIR-pa ĥu-u-ma-an-dà-aš DINGIR.MEŠ-na-aš ti-an-
z*l* DUG? *l*KAŠ mar-nu-an (47) š*l*-pa-an *l*-ti nu ^dA-ri-ni-id-du-un ĥu-u-ma-an-du-uš-ša
DINGIR.MEŠ-ša ir-ĥa-iz-zi.

148 Tam že Vs., (49) nu ĥu-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*l*.

149 Tam že, Vs., (50) *l*nu *l*DUMU.LUGAL ar-za-na pár-na pa-iz-zi nu DUMU.LUGAL
a-da-an-na ú-e-ik-zi (51) *l*u 5NINDA a-a-an 10 NINDA LA-AB-GA 10 NINDA.ŠE 12
NINDA.KU₇ 10^{ninda} 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 lú.mešSANGA ĥu-u-ma-
an-te-eš pí-ra-an-še-it e-ša-an-da-ri.

150 Tam že, Vs., (54) a-da-an-na-ma /-NA É lúMUĤALDIM ĥal-zi-ya-at-ta-ri nu-uš-ša-
an (55)^{ninda} ša-ra-am-na A-NA gišBANŠUR.ĤI.A lú.mešSANGA ti-an-zi 1 ninda_{wa}-gi-eš-
šar (56) *l*-NA gišBANŠUR DUMU.LUGAL ti-ya-an-zi 1 ninda_{wa}-gi-eš-šar-ma pár-ši-ya-
an-*l*zi (57) *l*nu-uš-ša-an A-NA gišBANŠUR lú^{ta}-zi-el-li 1 ninda_{wa} gišBANŠUR
(58) *l*úSANGA 1 ninda_{wa} gišBANŠUR salši-wa-an-za-an-na 1 ninda_{wa} gišBANSUR lúĥa-
*l*mi-na-*l*.

151 Tam že, Vs., (62) *l*... *l*x 1 DUG.KAŠ 1 DUG mar-nu-an 12-ŠU e-ku-zi ^dKa-taĥ-
*l*ĥa-an (63) *l*DIM uruzi-*l*p-pa-la-an-da ^diš-ta-nu ^dTa-a-ru-un (64) *l*... *l*an-ti-el ^dKam-ma-
ma-an ^dĤa-pa-an-ta-*l*li(-)... (65) *l*DIM(?) U(?) ^dWa_a?-še?-zi?-li?-*l*in?? ^dKa-taĥ-ĥa-*l*-an
(66) *l*... *l*-ku-nu-il ^dx*l*... (67) *l*... *l*ur.sagĤa-*l*ĥar-wa(-an).

152 Tam že, Rs., (10) x x *l*... gišBANŠUR.ĤI.A ti-ya-an-zi 5 NINDA ninda_{wa}-g*l*-
eš-šar... (11) 1 ninda_w/*ā*-gi-eš-šar /-NA gišBANŠUR DUMU.LUGAL 1 ninda_{wa} /-
N*l*A... (12) 1 ta-zi-el-li 1 ninda_{wa} /-NA gišBANŠUR salši-wa-an-z*l*a-an-na... (13) 1
ninda_{wa} /-NA gišBANŠUR lúŠÀ.TAM 30 NINDA LA-AB-KU 12^{ninda} ta(?) *l*-kar(?) *l*-mu-uš
(14) 1 DUG.KAŠ 1 DUG mar-nu-an 1 NINDA (?) *l*BABBAR(?) /UTÚL(?) *l*BABBAR(?) nu ĥu-u-
ma-an-ti šar-ra-an-z*l* (15) ta a-ku-wa-an-na pí-an-zi nu DINGIR.MEŠ-uš nam-ma-pát 12
ninda_x*l*... (16) QA-TAM-MA-pát ta a-ap-pa-i gišBANŠUR.ĤI.A ša-ra-a da-an-*l*-zi.

153 Tam že, Rs., (17) nu ^dUTU ^dMe-iz-zu-ul-la a-ku-wa-an-zi 1 ^{na4}ARÀ-ma ĥa-aš-*l*-ši-
i pí-ra-*l*-an (18) ti-an-zi ta ^{na4}ARÀ DUMU.LUGAL 1 ta-zi-el-li-iš lúŠÀ*l*.TAM (19) lúŠU. l
lú.mešSIG₄-na-al-li-e-eš ma-al-la-an-zi PA-NI ^{na4}A*l*RA*l*x (20) ^dŠi-pu-ru-ú-na-i da-an-zi
nu šu-up-pa ša-ra-a da-an-zi.

154 Tam že, Rs., (21) šu-up-pa kar-pa-an ĥar-kán-zi na-aš-ta GUNNI ú-e-ĥa-an-ta-ri
(22) nu ki-iš-ša-an ŠIR-RU a-la-a-i-ya ^dA-ri-ni-id-du a-la-a-i-*l*-ya (23) ^dA-ri-ni-id-du ta
pa-ra-a pa-a-an-zi...

155 Tam že, Rs., (23)... nu-kán šu-up-pa (24) /-NA É.DU₁₀.ÚS.SA É.ŠÀ-na an-da
pí-e-da-an-zi...

156 Tam že, Rs., (33) /-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^{ninda} ta-kar-mu-uš 2 UP-NU AR-ZA-NU 2 wa-
ak-šur GA 1 NINDA UTÚL 1 DUG.KAŠ (35) *l*Ĥ DUG mar-nu-an ta ta-zi-el-li-iš /-NA éĥé-
eš-ta-a pa-iz-zi (36) *l*Ĥ/2? NINDA LA-AB-KU 4 NINDA.KU₇ 4 NINDA.KUR₄.RA ŠA 1/2ŠA-
A-*l* 12^{ninda} ta-kar-mu-uš (37) nu ku-u-uš-pát 12 DINGIR.MEŠ 12-ŠU e-ku-zi MÁŠ.GAL-
ma a-ra-aĥ-za pí-e-ĥu-da-an-zi (38) nu-kán MÁŠ.GAL-an ar-kán-zi na-an ar-ĥa a-da-an-zi

(39) KUŠ MÁŠ.GAL-ma da-an-zi 1 LÚ.IGI.NU.GÁL-ma ni-ku-ma-an-da-ri-an-zi (40) na-an wa-al-ḥa-an-ni-an-zi ḥé-eš-ta-a pí-e-ḥu-da-an-zi (41) nu a-da-an-zi a-ku-wa-an-zi...

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

158 Там же, Rs., (42) nu EGIR-pa /-NA É dKa-taḥ-ḥa pa-iz-zi ta a-da-an-na (43) ú-e-ik-zi 5 ninda_{wa-gi-eš-šar ŠA} ḡišBANŠUR.ḤI.A 6 NINDA a-a-an (44) 30 NINDA LA-AB-KU 24 NINDA.KU₇ 4 NINDA.KUR₄.RA ŠA UP-NI 12 ninda_{ta-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.

159 Там же, Rs., (46) /-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 NINDA.KU₇ 3 UP-NU AR-ZA-AN-NU (48) 2? wa-ak-šur GA 2 duḡḥu-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-ku-w/a-an-zi (50) /nu a-p/í-e-da-ni GE₆-ti DUMU.-LUGAL QA-TAM-MA šu-up-pí-aḥ-ḥa-an-zi (51) /nam-ma/ -an ša-aš-ša-nu-an-zi nu-uš-ši /š-TU SAG.DU ŠU (52) /ki-e-iz-za 2 NINDA.KUR₄.R/A ki-iz-zi-ya-aš-ši 2 NINDA.KUR₄.RA ti-an-zi (53) /š-TU/ ḡIR.MEŠ-ŠU-ya-aš-ši ki-e-iz-za 2 NINDA.KUR₄.RA ki-e-iz/ -zi-ya/ (54) /2 NINDA.KUR₄.RA/ ti-an-zi...; реконструкции по: /Güterbock, 1969, с. 103/.

160 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. /Güterbock, 1969, с. 101/: «and around him they make a drawing out of beer».

161 См. KUB XXXIV, 115, Rs., 6, 14 (DUMU-aš akuanna uikzi «Сын(=царевич) просит пить»); ср. 12 (nu-šmaš akuanna píanzi «и им пить даю/т/»); ср. KUB XXXIV, 128, Vs.?, (13) /.../ x DUMU.LUGAL waḡanna pai «(Помазанник бога Грозы) дает еду царевичу».

162 Ср. ритуалы «человека бога Грозы», в которых он «требуется есть», а затем кладет еду и напитки на стол бога Грозы (КВо XVII, 78, II, 1-4; KUB VII, 13, Vs.43-45); ср. šurri adanna как обозначение ритуально чистой еды, предназначавшейся для божества, в молитве Кантуцили (KUB XXX, 10, Vs., 13; см. /Kammenhuber, 1964-1965, с. 193/). На тождество еды и жертвы указывает употребление слова MELKIT (хет. ḥaikuēššar) 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).

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

164 См. KUB XX, 80, III(?), (12-13) DUMU.LUGAL-kán URU-ri ša-ra-a pa-iz-zi ta-za túḡši-ra-ḥi-in wa-aš-ši-ya-az-zi «Царевич идет вверх в город и одевается в одеяние сепахи».

165 См. описание весеннего ритуала KUB XX, 45. Ср. здесь же, IV (VI?), (28) nu maḥḥan DUMU.LUGAL /-NA É.DINGIR.MEŠ AN.TAḤ.ŠUM /.../; (32) maḥḥan-ma-aš-šan A-NA DINGIR.MEŠ ru-u-la-aš/.../. То, что здесь осуществлялся обход храмов и божеств, подчеркивается в IV(VI?), (31) ḥumanduš irḥan/zi/; (39) DINGIR.MEŠ irḥaizzi...

166 KUB II, 6, II, (4-5) ta DUMU.LUGAL ú-i-el-la ú-i-el-la ḥal-za-a-i «И царевич восклицает "уелла, уелла!"».

167 KUB X, 99, I, (24) /úALAN.ZÚ A-NA NINDA.KUR₄.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 (воскликает) "уеллалаи уелла!". И (затем) "уелли луи!"».

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

Глава II

1 О совершении обряда перед восходом солнца как архаичной черте славянской традиции ср. [Тульцева, 1978, с. 125 и примеч. 25].

2 Ср. праздник месяца – KUB II, 13, 1, (1-2) /-NA UD.3.KAM man ḥalentuwa ḥaš-šanzi ... «Когда на третий день открывают халентуву...».

3 К. Биттель [Bittel, 1976, 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 [Bittel, 1970, с. 65; ср. Singer, 1975, с. 84, примеч. 76].

4 О хаттском происхождении названия *каскастипа* писал Э. Ларош [Laroche, 1962, с. 29]. Но он считал, что каскастипа – то же, что и ḥilammar (ср. о нем выше, гл. I, § 2). К хаттскому «каскастипа», видимо, восходит и хеттское название ворот, встречающееся уже в древнехеттских текстах, – *aška*. Высказанное И. Зингер [Singer, 1975, с. 87, примеч. 89] мнение, что *aška* якобы не может быть названием ворот, явно ошибочно.

5 Ср., например, KBo XX, 61, 1.11, 5 (ma-a-na-ra ḥa-aš-ša-an-zi [...]) «Когда открывают [...]), где также не названа халентува.

6 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. [Goetze, 1955, с. 48-62; Akurgal, 1961, с. 78-81 и сл.].

7 Данные хеттской иконографии и текстов о ритуальном облачении царя были проанализированы: [Goetze 1947a, с. 176-185].

8 На головных уборах божеств в Язылыкая часто встречаются рожки – знаки иерархии. Чем больше таких рожек, тем выше ранг божества [Akurgal, 1961, с. 79]. О ношении шапок с рогами в некоторых других традициях, и в том числе, возможно, в Китае, ср.: [Рифтин, 1979, с. 109-110 и сл.]; ср. китайский головной убор пибянь, сшитый из клинообразных долек; «количество швов между долями этой шапки имело иерархическое значение...» [Сычев Л. и Сычев В., 1975, с. 55]; о головном уборе, одежде как об одном из элементов, в котором находило свое внешнее выражение «деление чжоуского общества на иерархически соотнесенные социальные слои», см.: [Крюков, 1968, с. 199, 203]; ср. о знаковом характере костюма (национального костюма в Моравской Словакии) и его самых различных функциях [Богатырев, 1971, с. 299-366].

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

10 Ср. обозначения царского одеяния: *túḡuranni-* «шапка», «диадема»; *ḥaršanalli-* «венок»; *túḡNÍG.LÁM.MEŠ* «(полный) торжественный наряд»; *TÚG.DINGIR-LIM* «божественная одежда»; *TÚG.GÚ.È.A* «рубашка (без воротника)»; *túḡwarḥui-* «одеяние» (из плотной ткани, букв. «шероховатый, жесткий, лохматый»); *túḡadupli* «праздничный наряд» (он отождествлялся с *túḡNÍG.LÁM.MEŠ* [Goetze, 1955, с. 51]); *túḡṣeraḥi(ya)-* «одеяние» (название этого предмета одежды, судя по окончанию *-ḥi*, видимо, хурритское); *túḡkušiši-* «длинная, до шиколоток, накидка», *išḥuzzi-* «пояс, кушак»; *kušE.SIR* «башмаки»; *ḤUB.BI.ḤI.A GUŠKIN/KÙ.VABBAR* «золотые/серебряные серьги». Анализ обозначений царского наряда см.: [Goetze, 1947a, с. 176-185; Goetze, 1955, с. 48-62; Alp, 1947, с. 164-175; Otten, 1959, с. 124-125; Kümmel, 1967, с. 30 и сл.].

11 Головные уборы — *KI-LI-LU*, *túḡVAR.SI*, *ḥaršanalli-*; платья — *túḡNÍG.LÁM.MEŠ*, *kušNÍG.VÀR*, *túḡṣiknu-*, *TÚG.GÚ.È.A*. Головным убором в ритуале мог служить веночек из зеленой листвы дерева (KUB XXXII, 123, II, 12). См. также *ḥilammili (wešš-)* (IBOT I, 36, I, 77; II, 49, 52-53, 57-58 [Jakob-Rost, 1966, с. 182 и сл.]), что рассматривают как специфический способ ношения одежды. Ср. также перевод *ḥilammili* «zum Ausgehen» [Eichner, 1969, с. 13]; см. в этой же работе анализ хеттского гл. *wešš-*, *waššiya-* «одеваться», «наряжаться».

12 Ср. *ḥaršanalli-*, *TÚG.GÚ.È.A*, *túḡNÍG.LÁM.MEŠ* и др. Ср. также *túḡṣeraḥi-* — одеяние, характерное для царя, в которое облачался и царевич (KUB XX, 80, III, 12-13; см. [Haas, 1970, с. 80]). Если хет. *aniyatta-* — это одеяние, а не знак власти (как считаем мы), то в него облачалась и «сестра бога» (=жрица); см. KUB XX, 17, V, 10-11.

13 Ср., например, *túḡkušiši-*, *TÚG.DINGIR-LIM*, *ḡiškargara* и т.п.

14 KUB II, 3, II, (45) DUMU É.GAL (46) a-nu-wa-aš ḥar-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.mešME-ŠE-DI (53) ḥar-ša-na-al-li ši-ya-iz-zi.

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

16 KUB II, 6, IV, (3) LUGAL-uš-kán /-NA É dUTU (4) an-da túḡa-du-up-li (5) wa-aš-ši-e-iz-zi (6) nu-za iš-ḥu-uz-zi-in (7) SÍG BABBAR SÍG SA₅ an-da (8) ta-lu-up-pa-an-da-an-da-a-i. К чередованию *l/r* в *taluppant-/taruppant-* ср. [Otten und Siegelová, 1970, с. 36].

17 KUB XXXIV, 118 (CTH 670), (4) 2 DUMU.MEŠ É.GAL ; 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 GE₆ šar-ku-iz-z[...].

18 IBOT I, 3, I (CTH 491), (5) [LUGAL-uš] /-NA É.DU₁₀.ÚS.SA paizzi (6) [(nu-za LUGAL-uš)] túḡkušiši ḤUB.BI.ḤI.A GUŠKIN] (7) dai.

19 KUB XX, 79 (CTH 597), (1) ma-a-an x[...] (2) ezerIKU-UZ-ZI [..] (3) éḥa-li-en-tu-wa ḥa-[aš-ša-an-zi] (4) kušNÍG.VÀR-aš-ta uš-ši-ya-an[zi] (5) LUGAL-uš /-NA É.DU₁₀.ÚS.-[SA] pa[iz-zi] (6) ta túḡNÍG.LÁM.MEŠ BABBAR-TIM LUGAL-uš] (7) da-a-i.

20 «Торжественный наряд белого цвета» встречается и в 134/e, Rs., 9 [см. Haas, 1970, с. 258].

21 Стк. 9-10 и 12-24 этого текста ср. в рецензии на КВо X [Goetze, 1962, с. 29]. Согласно А. Гётце, $túgšerañinza$ (стк. 12) стоит в лувийском винительном падеже множественного числа, а в стк. 9 следует читать $SU-QI$ «street(-wear)». В статье другого автора [Eichner, 1969, с. 22] в стк. 9 предложено чтение не $SU-QI$ а $URUKI$ «Stadt(-Hemd)».

22 КВо XI, 43, I (CTH 482). (12) $[\epsilon ha-l]/i-en-[\nu? -u-wa? ha-aš-ša-an-zi$ (13) $[\text{kuš}NÍG.-v/AR-aš-ta uš-ši-ya-an-zi$ (14) $LUGAL-uš /-NA É.DU_{10}.ÚS.SA pa-iz-zi$ (15) $[\eta/a? -[as?]-ta túgNÍG.L/ÁM.MEŠ BABBAR-TIM HUB.BI.MEŠ KÙ.BABBAR da-a-i$ (16) $[\text{kuš}E.SIR ha-at?-ti-li?-iš GE_6-TIM šar-ku-uz-zi$.

23 КВо XV, 15, Rs.7, (x+3) $[\dots š/A LUGAL ALAM x[\dots]]$ (4) $[\dots]x š/A LUGAL-R[U-UT-TI túgNÍG.LÁM.MEŠ waššiyanzi]$ (5) $[\text{nu-šš}/an túgupa[\text{nnin A-NA SAG.DU-šU šiyanzi}]$ (6) $[\text{nu-š}/š HUB-UP-PÍ[\text{H}.A A-NA GEŠTU.H}.A-šU tianzi]$ (7) $[\text{kuš}E.SIR hat-tili[\text{uš A-NA GÌR.MEŠ-šU šarkuwanzi}]$; см. [Kümmel, 1967, с. 136].

24 Неопубликованный текст Во 2839 [Haas, 1970, с. 260 и сл.], (24) $ma-a-an lu-uk-kat-ta$ $urU\text{Ne-ri-ik-ki}$ (25) $ha-aš-ša-an-zi LUGAL-uš-za$ (26) $TÚG.DINGIR-LIM TÚG.-GÚ.È.A a-du-up-li-ta$ (27) $[\omega/a-aš-ši-ya-zi iš-ju-uz-zi-na-za-kán$ (28) $[\text{i}/š-ju-uz-zi-ya-iz-zi$. Об облачении в одежду божества говорится и в Во 3649, III, 1 [Haas, 1970, 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).

25 KUB IX, 15, III, (1)... $KI-LI-LU-ma-aš-ma-aš-kán$ (2) $SAG.DU-az ar-ja da-an-zi nu-uš-ma-aš SAG.DU.MEŠ$ (3) $IŠ-TU túgVAR.SI BABBAR an-da iš-ji-ya-an-zi$ (4) $TÚG.H}.A BABBAR-ya-aš-ma-aš wa-aš-ši-ya-an-zi$. Эти строки ритуала см. [Ehelolf, 1927, с. 153; Goetze, 1955, с. 61; Eichner, 1969, с. 23]. Ср. белый цвет как отличительный признак жреческой касты в индийской и иранской традициях [Бонгард-Левин и Ильин, 1969, с. 164 и сл.; Грантовский, 1960, с. 6].

26 Ср. также $túg/VAR.SI SA_5$ «красная лента» (KUB XV, 35, I, 19).

27 KUB XX, 17, V(+KUB XI, 32, V, 22). (12) $nu-za TÚG.H}.A [SA_5 ha-aš-ga-la]$ (13) $wa-aš-ši-ya-[\text{az-zi}]$ (14) $na-aš-kán [É.ŠÀ-na-za]$ (15) $[\text{ú-iz-zi}]$. Стк. 12-13 этого текста см. [Eichner, 1969, с. 22].

28 KUB XI, 29, II (дубликат КВо IV, 9, I, 46). (1) $lu.mešALAN.ZÚ ta-[\dots]$ (2) $TÚG.-DAR.A wa-aš-ša-an har-kán-z[\nu]$ (3) $ta-at LUGAL-i ta-pu-uš-za$ (4) $a-ra-an-da-ri$ (5) $nu ki-iš-še-ru-uš ša-ra-a har-[\text{ká}/n-zi$ (6) $na-at-ša-an pí-e-di-iš-ši$ (7) $ú-e-ja-an-da-ri pal-wí?-eš-kán-zi$.

29 Ср. также новохеттский (лувийский) ритуал «людей города Лалупшия» (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.

30 $GUD wašiyauwanzi$ (KUB XXXI, 76, II, 3).

31 $TÚG.ZA.GÌN$ (KUB X, 53, 2-3).

32 KUB VII, 3, (13) $nu-uš-ša-an 1 s'ígšu-ú-i-il SA_5$ (14) $har-ki-ya an-da ta-ru-up-pa-an$ (15) $LUGAL-i SAG.DU-šU giškar-ga-ra-i$ (16) $an-da na-a-i$.

33 Букв. «к голове царя к $giškargara$ ».

34 Ср. *ašeššar* (от гл. *ašeš-*/*ašaš-* «посадить», «заселять») как «богослужебное собрание», «богослужебная община», «население» [Friedrich, 1952-1954, с. 36].

35 Ср. также дубликат KUB XX, 69, (2) [...:ša]li-li ḫal-zi-y[ā]. О том, что в цитированном тексте речь идет о верхней части (*šara*) Хаттусы, см. KUB X, 3, I, 11.

36 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* [...]; *šalli ḫalziya* в KBo X, 20, I, 15; 134/e, I, 1; KUB X, 3, I, 21 как эллипсис отмечены Ф. Хаасом [Haas, 1970, с. 258]. Ср. также KUB X, 99, II, (25) LUGAL-uš *UŠ-KI-EN na-aš-kán iŠ-TU* ^{na4} *ZI.KIN dLA/MA* (26) [ša-r]a-a *ú-iz-zi na-aš-kán an-da* *ḫa-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] идет [вве]рх, и он [иде]т внутрь хален[тувы], и снаружи (вне халентувы) созывается "большое (собрание)"; KBo XX, 87, I, (1) LUGAL-uš *eša šalli ḫalziya GAL* [...]. «Царь садится, "большое (собрание)" созывается, (и) из сосуда бога [...]»; ритуал вступления царя и царицы на трон: KUB X, 45, R.s.r. Kol., (10) «И "большое (собрание)" созывается на пятый (?) день»; (15) «... "большое (собрание)" созывается» [см. Kümmel, 1967, с. 46]. Ср. *ranku-* как субстантивированное «целый, весь».

37 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- <pí> 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 pí-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, копье мари и еще одно копье): (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*.

38 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*.

39 В работе Г. Оттена [Otten, 1971, 24 и сл. (со ссылкой на мнение С. Альпа)] для *taršanzipa* предлагается значение «помост» (сцена). Предпочтительным является ранее предложенное значение «дух тарсана», «(определенное) место в храме» [см. Friedrich, 1952-1954, с. 216] с тем уточнением, что *taršan-* (в *taršan-zipa-*) – название какого-то знака. То, что *taršan-* – название знака, 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».

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

41 KUB XI, 34, VI, (35) *na-aš-ta DUMU É.GAL gišDAG-a]z giškal-mu-uš* (36) *giššUKUR-ya ar-ḫ[ā] 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-ar-pa-a-i]*. Реконструкции в тексте даны по С. Альпу [Alp, 1947, с. 167]. Судя по последующим строкам этого текста (стр. 39-41), обряд происходил не внутри халентувы, а, возможно, во дворе перед дворцом.

42 Ср. также VBoT 95, I, 3 (обряд царя в Мателле, см. гл. I, примеч. 15) «"большое собрание" заканчивается»; ср. EZEN karp-, EZEN iya- [Neu, 1968, с. 81, примеч. 8, 11].

43 Ряд строк древнехеттского ритуала грозы – см. KBo XVII, 74, I, (13) LUGAL-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]тте они идут и садятся...» [см. Neu, 1970, с. 12] – определенно указывают, что во время обряда царь и царица восседали на троне. Ср. также KBo XIX, 128, I, (17) LUGAL-uš ešari ... «Царь садится...» [Otten, 1971, с. 2].

44 Ср. A-ŠAR-ŠU-NU appanzi (KBo IV, 9, V, 41, 45); peda-šmet ḫarkanzi/appanzi [см. Neu, 1970, с. 10, 12, 36].

45 Ср. DUMU.MEŠ LUGAL (KBo IV, 9, V, 20); DUMU.MEŠ LUGAL DUMU.SAL.MEŠ LUGAL [см. Neu, 1970, с. 10, 12].

46 Ср. ḫaššan-kán piran danzi (KUB X, 3, II, 12); GUNNI-an-kán piran danzi (KUB XXV, 16, I, 45-46).

47 См. ḫaššan EGIR-an arḫa dai (KBo IV, 9, IV, 47).

48 ḫašši taruša (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).

49 KBo 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.

50 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. [Archi, 1978, с. 26, примеч. 16]). Ср. распределение «собранию» какого-то напитка (KBo 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) – KBo XXI, 78, II, 11-18, а также еды для жрецов и ремесленников (lú.mešUMMIYANUTIM) – KBo XI, 46, V, 13-18.

51 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.

52 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.

53 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. [Friedrich, 1947, с. 296]; ср. KUB XX, I, II, 37-39 (в стк. 39 – arantari); ср. KUB II, 5, I, 7-9.

54 Ср., в частности, ритуал лувийского происхождения – KUB XXV, 37 (СТН 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 «запевалы» 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, I V, 1, 3, 5, 7, 9, 11, 13, 15 и др.

55 См. KBo XIX, 161, I, (6) dLAMA dḫa-pa-an-ta-li-ya TUŠ-aš e-ku-zi lúSILA.ŠU. DU₈-aš NINDA.KUR₄.RA IM-ZU (7) a-aš-ka-az ú-da-i NIN.DINGIR-i pa-a-i NIN.DINGIR-aš pá-

ši-ya (8) lúSÌLA.ŠU.DU₈-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[í] (9) dZA.BA₄.BA₄ dTu-u-un-tur-mi-ša-an GUB-aš e-ku-zi lúSÌLA.ŠU.DU₈-aš (10) NINDA.KUR₄.RA /M-ZU GAL a-aš-ka-az ú-da-i NIN.DINGIR-i pa-a-i NIN.DINGIR-aš (11) pár-ši-ya lúSÌLA.ŠU.DU₈-aš NINDA.KUR₄.RA še-ir e-ip-zi nu-za 1/2 NINDA.KUR₄.RA (12) lúSÌLA.ŠU.DU₈-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 pangauí kišri pianzi — KBo XIX, 161, I, 19, 22; KBo XIX, 163, II, (40)...apē-ma pangauí (41) [šar]ranzi; III, (25) pangauí kiššari pianzi.

56 Ср. KUB II, 10, V, 26-27 и KBo XIX, 161, I, 8; KUB I, 17, III, 42-43; KBo XIX, 163, II, 40-41.

57 См. KBo X, 27, III, (32) ta /-NA É lú.mešha-a-pí[š]-aš (33) IGI-zi UD.KAM-ti a-še-eš-ša[š] «В первый день в доме людей хапи — "собрани[e]"».

58 См. šalli pir-/parn-, šalli pedan, šalli haššatar, šalli huššelli (o šalli в двух последних примерах в значении «царский» см.: [Güterbock, 1957, с. 351, 353]). Возможно, что с этой особенностью употребления хет. šalli следует 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. [Otten, 1958]).

59 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 gišar-kam-mi gal-gal-tu-u-ri (20) wa-al-ha-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 hal-za-a-i.

60 KUB X, 12, III, (7) LUGAL SAL.LUGAL TUŠ-aš (8) dTa-ú-ri-it a-ku-wa-an-z[í] (9) GIŠ dINANNA.GAL (10) ha-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.

61 Ср. попытку связать позу статуэток с характером действия: «стоячее положение — активное, представляющее действие или потенцию, а сидячее — пассивное» [Антонова, 1977, с. 106 и др.].

62 Ср. обряд для той же богини Таурит (KUB XI, 34, I, 1).

63 KUB II, 3, II, (32) LUGAL-uš-ša-[a]n dU-aš na⁴ hu-u-wa-ši-ya (33) an-da pa-iz-zi na⁴ hu-u-wa-ši-ya (34) UŠ-KI-EN lúALAN.ZÚ me-ma-i (35) lúki-i-ta-aš hal-za-a-i.

64 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.

65 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; ср. lúSANGA kurutauwanza — KUB 41, 30, III, 2 [Jakob-Rost, 1974, с. 365].

66 KUB X, 11, II, (15) na-aš-ta LUGAL-uš /-NA É dIM (16) an-da pa-iz-zi na-aš A-NA DINGIR-LIM (17) UŠ-KI-EN ta ha-a-li-ya (18) ta nam-ma UŠ-KI-EN. См. [Neu, 1968, с. 34].

67 KUB XX, 99, II, (4) LUGAL-uš-kán. na⁴ hu-wa-ši-ya pí-ra-an an-da pa-iz-zi (5) na-aš 2-ŠU UŠ-KI-EN ha-a-li-ya-ri-ma-aš Ú-UL; ср. [Neu, 1968, с. 34-35].

68 См. [Rosenkranz, 1973, с. 283-289]; здесь же дана литература вопроса.

69 KUB 43, 38, Rs., (13) [EGIR-a]n-da-ma-kán GEŠTIN ar-ha la-a-hu-i nu-kán an-da k[í]-iš-ša-an me-ma-i (14) [ki-i-w]a Ú-UL G[ESTIN] šu-me-en-za-an-wa e-eš-har...; см. [Oettinger, 1976, с. 20].

70 См. древнехеттский ритуал грозы: KBo XVII, 74, I, (25) ... LUGAL-u/š lut-tiyaš pirān (26) /aruwaizzi/ ninda haršin paršiya ta lu/tt/iyāš dai dugišpantuzzi (27) /GEŠTIN-š x-šipanti LUGAL-uš namma a/(r)/uwaizzi; см. /Neu, 1970, с. 12/.

71 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. /Ehelolf, 1936, с. 189/.

72 KUB XX, 2, III, (1) /E/GIR-ŠU-ma du uruḫa-at-ti GUB-aš e-ku-zi (2) /LÚ/NAR ŠIR-RU lúALAN.ZÚ me-mi-eš-ki-iz-zi (3) /NINDA.KUR₄.RA pár-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) /LÚ/NAR ŠIR-RU lúALAN.ZÚ me-mi-eš-ki-iz-zi (7) /NINDA.KUR₄.RA pár-ši-ya na-an-kán A-NA ŠA dUTU uruA-ri-in-na (8) gišBANŠUR-i da-a-i.

73 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.

74 VBoT 58, IV, (42) 1 NINDA.KUR₄.RA KU₇ A-NA dUTU pár-ši-ya /-NA BANŠUR dUTU da-a-i nu mar- /nu-an KAŠ LÁL/ (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 gišBANŠUR dTe-li-bi-nu da-a-i mar-nu-an KAŠ LÁL GEŠTIN-an /A-NA dTe-li-bi-nu/ (45) ši- /pa-an-t/ i 1 MÁŠ.GAL 1 UDU A-NA dUTU dTe-li-bi-nu-ya ták-ša-an /ši-pa-an-ti/ (46) /uzuzAG.LU uzuzAGAB SAG.DU GÌR.MEŠ (47) /A-NA dUTU/ da-a-i ŠA MÁŠ.GAL-ma uzuzAGAB uzuzAG.LU SAG.DU GÌR.MEŠ/ (48) /A-NA dTe- /i-bi-nu QA-TAM-MA da-a-i ...; см. /Laroche, 1965, с. 87/. В стк. 42 включен знак KU₇, пропущенный в транслитерации Лароша.

75 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.

76 KUB X, 63, I, (21) nu-kán e-eš-ḫar 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 ḫu-u-i-šu nu te-pu ku-ir-zi (24) e-eš-ḫar-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-pí-in še-ir iŠ-TU NINDA.KUR₄.RA iš-ta-a-pi (27) UDU-ma-kán pa-ra-a pí-e-da-an-zi (28) na-an-kán lu.mešEN.DINGIR.MEŠ mar-kán-zi.

77 KBo XI, 17, II, (12) nu-kán ma-aḫ-ḫa-an SILÁ BAL-an-ti (13) nam-ma-an-kán wa-ap-pu-i kat-ta (14) ḫa-at-ta-i nu e-eš-ḫar tag-ni-i (15) kat-ta tar-na-i SILÁ-ma-kán (16) ar-kán-zi nam-ma-kán SILÁ (17) ḫu-u-ma-an-da-an pí-t-tal-wa-an-da-an (18) mar-kán-zi... Ср. в связи с этим текстом замечания Я. Пухвеля /Puhvel, 1975, с. 263/.

78 См. KBo XVII, 74, III, 11-14, 25-27, 32-34, 42-44, 47-49, 52-54 /Neu, 1970, с. 24, 28, 30/. Ср. также параллельный текст KUB XXXIV, 129, 2, 6-7, 12.

79 См. KBo XI, 51, III, (11) /pár/ -aš-na-u-wa-aš-kán ú-iz-zi LUGAL SAL.LUGAL GUB-aš du dWa_a- /š/ e-iz-za-li-in (12) a-ku-wa-an-zi LUGAL-uš ḫu-u-up-pa-ri ši-pa-an-ti (13) SAL.LUGAL-aš-ša na-at-ta ši-pa-an-ti GIŠ dINANNA.GAL lú.mešḫal-li-ya-ri-eš (14) ŠIR-RU 1 NINDA.KUR₄.RA 2 nindami-it-ga-i-mu-uš pár-ši-ya.

80 См. KBo XXI, 94, III, (8) LUGAL SAL.LUGAL GUB-aš x /.../ (9) du dWa_a-š e-iz-zi- /i-in(?)/ (10) a-ku-wa-an-zi GIŠ dI /NANNA/ (11) lú.mešḫa-li-ya-ri-eš ŠIR /-RU/ (12) lúALAN.ZÚ me-ma-i (13) lúki-ta-aš ḫal-za-a-i (14) lúpal-wa-tal-la-aš pal-w /a-a-iz-zi/ (15) LUGAL-uš ḫu-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_a-š e-iz-za-al-li-in (17) /a-ku/ -wa-an-zi LUGAL-uš ḫu-up-pa-ri (18) /š / -pa-an-ti SAL.LUGAL-aš-ša Ú-UL (19) /š / -pa-an-ti.

81 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 [Otten, 1971, с. 44].

82 KUB XX, 96, IV, (1) giš^š zu-up-pa-ri. HI.A GAL. HI.A ši-ú-ni pí-ra-an (2) lu-uk-kán ħar-kán-zi DINGIR-LUM-kán KÁ.GAL-na? (3) ša-ra-a a-ri ta-aš-ta BE-LU GUD.MAḤ (4) UDU.ŠIR A-NA dU uruzi-pa-la-an-da (5) ši-pa-an-ti ta-aš uruĤa-at-tu-ša-aš (6) i-wa-ar ar-ħa wa-ar-nu-wa-an-zi. Стк. 3-6 см. [Kümmel, 1967, с. 24]. Неопубликованные контексты, в которых встречается giš^š zuppari-, см. [Otten, 1971a, с. 6-11].

83 KUB 44, 33, I, (6) L..Jx-ti-kán KÁ.GAL-aš an-da a-ri (7) L..Jx ne-pí-ša-aš u?-wa-an-na-aš (8) L..Jx-an uruĤa-at-tu-ša-aš i-wa-ar (9) [ar-ħa wa-a]r-nu-wa-an-zi.

84 См. KUB 44, 33, I, (10) giš^š KÁ.GAL uruzi-pa-la-an-da «в/орота города Ципланды».

85 Ср. [Kammenhuber, 1959, с. 68; Kammenhuber, 1969, с. 437, 452, 497]. Сопоставление giš^š ħunzinar(a)- с giš^š ŠÀ.A.TAR [Otten, 1958, с. 140] сомнительно.

86 ħazzik(k) - итератив от ħattāi- [см. Friedrich, 1952-1954, с. 67] и walĥ- (идеогр. RA, GUL).

87 ħazzik(k)-, ħazzišk- см. в тексте с древнехеттским дуктом — KBo XX, 32, III, 11 «на музыкальных инструментах Инанны играют, на аркамми игра/ют» (о дукте, древнехеттских и новохеттских дубликатах этого текста см. «Обзор» к KBo XX); ср. также KBo XX, 40, V, 10-11; KBo XI, 51, III, 7; KBo X, 25, I, 7-8; IBoT II, 74, Vs., 6.

88 Ср., например, KBo XI, 28, II, (36) lú.mešUŠ.KU SÌR-RU arkammi (37) galgalturi walĥanneškanzi; KBo X, 24, IV, 16-17; KUB XX, 19, IV, 14 и др.

89 См. KBo XX, 61, III, (47)... lú.mešUŠ.KU (48) SÌR-RU giš^š ar-ka-mi gal-gal-tu-u-r [U (49) ħa-az-zi-iš-kán-zi; ср. KUB XX, 16, I, 10-11; KBo XX, 81, V, (18)... GIŠ^š dINANNA.-GAL wa-al-ħa-[an-zi]ʔ.

90 Ср., например KBo XX, 1, II(?), (8) lú.mešNAR GIŠ^š dINANNA. HI.A GAL; KUB XXX, 24, (9) lúNAR giš^š ħunzinarit SÌR-RU и др. О титуле и функциях lúNAR см. [Aip, 1940, с. 52-60]. По мнению С. Альпа [Aip, 1940, с. 52 и сл.], титул «музыканта»/«певца» должен оканчиваться на суф. -(a)talla- или -ala-.

91 См. [Aip, 1940, с. 54]; ср. VAT 7698 I, (17) lúNAR ŠA É dLAMA «музыкант храма богини-защитницы» [Otten, 1971, с. 42].

92 sal.mešarkammiyaleš — KBo X, 24, IV, 13.

93 Ср., например, KUB XII, 8, II, (20) LUGAL-uš TUŠ-aš dZA. BA₄, BA₄ e-ku-zi (21) nu GIŠ^š dINANNA. HI.A ka-ri-nu-wa-an-zi «Царь сидя пьет бога Грозы, и инструменты Инанны делают паузу».

94 В древнехеттских текстах титул этих служителей имеет графику lú.mešĥal-li-ri-eš [ср. Neu, 1970, с. 54]. В этих же текстах иногда встречается вариант — lú.mešĥalliyareš, характерный для подавляющего большинства новохеттских текстов. Форму ĥallireš ср. в др.-хет. ритуалах ABoT 5, I, 3, 5 [см. Otten, 1951, 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 [Aip, 1940, с. 60-65].

95 lú.meššahhtarileš (KUB XX, 53, V, 3, 7, 12, 17), lú.mešUŠ.KU (KBo XX, 61, Rs. 47 и др.).

96 О «певце»/«музыканте» *lúNAR* в этой функции ср. [Aip, 1940, с. 52-53 и др.]; ср. 'здесь же, с. 52) *lúSÌR* (-хет. *išhamiyatalla-*) «певец» и *sa'SÌR* «певица».

97 KUB XII, 8, IV, (10) DUB.2.KAM ŠA LÚ.MEŠ uruTuḫumiyara (11) QA-7/ «Табличка второго дня (ритуала) людей города Тухумияры завершена».

98 К тождеству *pankuš* = «люди города Тухумияры» ср. KUB XII, 8, II, (11) *pankuš kiššan SÌR-RU* «панкус так поет»; III, (4) *pankušš-a kiššan SÌR-RU* «и панкус так поет» и IV, (8) *LÚ.MEŠ uruTuḫumiyara-ma* (9) *kiššan SÌR-RU* «люди же города Тухумияры так поют».

99 Сольное исполнение песни обычно характерно для «певцов» *lúNAR* (*lúNAR uruḫatti*, *lúNAR uruḫurri*, *lúNAR uruḫaneš*); [ср. Aip, 1940, с. 53].

100 *GIŠ dINANNA (GAL/TUR) SÌR-RU (Ú-UL SÌR-RU)*. К исследованию этой фразы в хеттских ритуалах см. [Kümmel, 1973, с. 169-178; Ардзинба, 1977, с. 127-131].

101 *GIŠ dINANNA (GAL/TUR) lú.mešNN SÌR-RU (Ú-UL SÌR-RU)*.

102 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.KUR₄.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.GAL/L TUŠ-aš* (5) *dTa-ú-ri e-ḫu-zḫ* (6) *GIŠ dINANNA.GAL ḫa-az-ḫ-zi-ik-kán-zi* (7) *Ú-UL SÌR-RU* (8) *NINDA.KUR₄.RA NU.GÁL*.

103 В тексте вместо детерминатива «бог (богиня)» стоит *GIŠ* «дерево». К имени богини *dTaurit* ср. также KUB X, 12, III, 8 и др.

104 KUB XI, 34, I, (1) *LUGAL SAL/LUGAL dTa-ú-ri-it* (2) *a-ku-an-zi GIŠ dINANNA.GAL Ú-UL SÌR-RU*.

105 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-хеттски (KUB XII, 8, II, 12-18; III, 5-10; IV, 1-5).

106 Кроме текстов описания древнехеттского ритуала грозы [Neu, 1970], 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.

107 Ср. также KUB XII, 8, II, (6)... *lú.mešUŠ.KU* (7) *walḫanziššan SÌR-RU-ma 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)... *l-NA UD.2.KAM lúNAR-aš NU.GÁL/L*.

108 KUB XX, 26, I, (3) *LUGAL/LUGAL TUŠ-aš dWa_a-ḫi-ši-in a-ku-wa-aḫn-zi* (4) *iš-qa-ru-ḫi-kán la-ḫu-u-wa-a-anḫ-zi* (5) *lúNAR uruḫur-ri SÌR-RU* (6) *lúALAN.ZÚ me-ma-i lupal-wa-taḫ-la-aš* (7) *pal-wa-a-iz-zi lúki-i-da-aš ḫal-za-a-i*. К дополнению в стк. 4 вместо ошибочного *išqaru-kán* ср. KUB XI, 18, IV, (30) *išgaruḫ NU.GÁL*. Об исполнении песни на хурритском без сопровождения музыки см. также KBo X, 25, V, 2-5; IBoT I, 22, 4-5.

109 Различие в манере рецитации предполагается, в частности, для *meta-* «говорить» и *ḫalzāi-* «воскликать, звать, кричать» [см. Aip, 1940, с. 78].

110 $lú/sal$ palwatalla- от гл. palwāi- «хлопать». Ср. об этих служителях [Aip, 1940, с. 77-83]. С. Альп ошибочно предполагал [Aip, 1940, с. 78], что гл. palwāi- фиксирует какую-то разновидность рецитации. См. sal palwatalla- в древнехеттском ритуале КВо XX, 4, 1, 9 и $lú$ palwatalla- в другом древнехеттском ритуале КВо XX, 1, 117, 9.

111 Ср. КВо XX, 81, v, (19) $lú$ meš ALAN.ZÚ pal-ú-eš-kán-zi.

112 О слугителе $lú$ kit/da- и его функции halzāi- см. [Aip, 1940, с. 83-88]. Титул $lú$ kida- встречается и в древнехеттском ритуале КВо XX, 1, 117, 9.

113 Не исключено, что halzāi- указывает на то, что человек кита во время обряда звал, призывал божество.

114 См. $lú$.meš UR.BAR.RA tar/kuanzi (КВо XI, 48, Vs.7, 13) $lú$.meš hapriya 2-ŠU tarkuiškanzi (КВо XI, 44, III, 6-7).

115 КВо XX, 40, v, (5) $lú$.meš zi-in-ḫu-u-ri-eš sal.meš zi-in-t(u-ḫi-e-eš) (6) ŠIR-RU ta-a-na ḫu-u-ma-an-ti-iš (7) tar-ku-wa-an-zi sal.meš zi-in-tu-ḫi-e-eš (8) Ú-UL ŠIR-RU te-ri-ya-an-na (9) iš-ḫi-ma-na-an ap-pa-an-zi (10) GĪŠ DINANNA.ḫi.A ḫa-az-zi-ya-an-zi (11) a/r-ga-mi wa-al-ḫa-an-zi.

116 См. KUB VII, 19, Vs., (5) x x 2 $lú$.meš UR.BAR.RA PA-NI DINGIR-LIM tarku-wanzi... (6) menahhanda tarkuwanzi...

117 Ср. КВо XX, 26, (19) pí-ḫe-di-iš-mi-pát ZAG-ni 1-ŠU wa-ḫa-an-zi... (20) nam-ma GÙB-ti-ya 1-ŠU wa-ḫa-an-zi; ср. KUB XXVIII, 97, II, 7, 17 и др.

118 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 ḫu-u-ma-an-te-eš ta-ru-up-pa-an-ta-at (7) ^dIM-na-aš pár-na ú-e-er; [См. Otten, 1956, с. 102].

119 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 jeder Gott, der in seiner Seele Ärger(?) hegt, der soll den bösen Ärger (?) von seiner Seele verjagen» [Otten, 1956, с. 102]. Значение luprašti- (с глоссовым клином) точно не установлено, хотя перевод «злоба» кажется вполне приемлемым, так как в сочетании с этим словом встречается прилагательное idalu- «злой».

120 KUB XXIX, 1, III, (1) ^dTe-li-pí-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-i-ya-an-ta. К переводу стк. 1-5 ср.: [Иванов, 1977, с. 49].

121 «Веселье» обозначается итеративным гл. duškišk- (или без показателя итеративности – dušk- в других текстах); ср. [Friedrich, 1952-1954, с. 229; Archi, 1973, с. 25, примеч. 76].

122 KUB XX, 92, VI(?), (13) BE-LU 9iš ZAG.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. Hoffner, 1974a, с. 118].

123 KUB XX, 92, VI(?), (16) sal.meš KI.SIKIL uruzippalanda EGI/R-pa... (17) ŠA éar-za-na x.../.

124 Ср. также KUB XVII, 35, I, (33) x $lú$.meš ŠU.GI wa-ar-šu-ti (в тексте знак -iš-, ср. [Archi, 1973, с. 26, примеч. 82]) NAG-zi DINGIR-LUM-ma-aš-kán sal.meš ḫa-zi-qa-

ra-za du-uš-kán-zi «Старейшины (- жрецы) для очищения пьют, бога же веселят девушки хацгара».

125 KUB XXXII, 137. II, (1)...3-ŠU šī-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 du-uš-ki-iš-ki ta-ma-i in-ma-za-an DINGIR-LAM ḫUL-lu x(x-t)ʔ (4)ša-ga-in-na an-da li-e tar-na-at-ti; В стк. 2 — petan-ti ВМССТО pedi-tti.

126 KUB XV, 32. I, (51)...SISKUR.SISKUR-ya-wa-aš-ma-aš (52)ša-ni-iz-zi pár-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-šā-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.ḫI.A GÍD.DA DINGIR.MEŠ-aš (57)du-uš-ga-ra-at-ta-an DINGIR.MEŠ-aš m(i)u-mar ZI-aš la-lu-uk-k(i)-(ma-an) (58)DUMU,MEŠ DUMU.SAL.MEŠ ḫa-aš-šu-uš ḫa-an-za(aš)u-uš-ša pí-iš-kat-t(en).

127 Обычай приема 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 определенно подтверждаются, например, тем, что этапы приема гостя, аналогичные тем, что известны в традиции абхазов, имели место в обычае гостеприимства в Греции времен Гомера и в древней Индии (сопоставленных друг с другом Д. Кудрявским [Кудрявский, 1904, с. 63-196 и сл.]). В обычае гостеприимства абхазов, по описанию Ш. Д. Инал-ипа [Инал-ипа, 1965, с. 420-433], выделяются следующие основные моменты. *Встреча* гостя (обычно человека чужой общины). При появлении гостя хозяин идет ему навстречу, обращается с приветствием и вводит его в дом (для приема гостя часто служил специальный «гостевой дом»). Центральным актом приема гостя являлось *кормление*, которому предшествовало *омовение рук* (ср. замечание Д. Кудрявского [Кудрявский, 1904, с. 67], что омовение рук «представляет обряд 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 почетное место за столом.

Необходимую часть приема гостя составляло также предоставление *ночлега*, *омовение ног* гостя (этот обряд встречается в «Одиссее»: «Пенелопа велит Евриклее вымыть ноги Одиссея» [Кудрявский, 1904, 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» [Инал-ипа, 1965, с. 433]. К символизму обряда приема гостя ср. древнекитайский обрядник Ли Цзы [The Sacred, 1966, с. 435-457 и др.].

128 Ср. выше, гл. I, примеч. 58. К функции дарений и пиров ср. этнологическую теорию дара, согласно которой обмен дарами был характерен для определенного 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 отдель-

ными лицами, либо между людьми и божествами. Он служил средством сохранения регулярных контактов в обществе между составлявшими его группами» [Гуревич, 1968, 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» [Гуревич, 1968, 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» [Гуревич, 1968, с. 194]. Та же функция дарений и пиров выявлена и в русских былинах. Согласно былинам, в Киевской Руси взаимоотношения между князем и наемной 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» ([Липец, 1969, 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 [Васильков, 1979, 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» еще в XVIII-XIX вв. в традициях некоторых народов Кавказа. В частности, «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 почетному гостю» ([Инал-ипа, 1965, с. 428; ср. также с. 428, примеч. 4]: «кавказские феодалы нередко пользовались формой традиционного гостеприимства для регулирования своих взаимоотношений, заключения брачных союзов, решения политических вопросов»).

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, причем подданные его, которых он удостоит своим посещением, обязаны были бесплатно "удовольствовать со всею многочисленною его свитою все время, которое благоугодно ему покажется здесь пробыть"» [Инал-ипа, 1965, 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 еще 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» ([Инал-ипа, 1965, с. 429; ср. Гуревич, 1968, с. 194]; ср. здесь же [Гуревич, 1968, 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 распространенным на Кавказе аталычеством).

129 А. М. Золотарева 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. Золотарева сообщил мне В. В. Иванов.

130 Для сравнения с австралийской символической системой, видимо, можно привлечь данные одной церемонии праздника нунтариасха. Здесь царевича, облаченного в одежду *сепазхи* (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 кантукипы* — *жезлы из дерева сурутхи бога войны* — 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. [Naas, 1970, с. 34, 79 примеч. 4]); из возможных типологических параллелей к состязанию половин Хатти и Маса ср. состязание двух партий в игре в мяч «*амм-цахъача*» в традиции абхазов [см. Аджинджал, 1969, с. 498-504; ср. Иванов, 1962, с. 86].

131 См. KUB XVII, 35, III, (1) [ma]n A-NA dU EZEN zé-e-ni SExNÁG-an-zi [...]
«[Ес]ли бога Грозы на осеннем празднике моют [...]».

132 Транслитерацию хеттской версии мифа о Луне, упавшей с неба, и связанного с ним ритуала см. [Laroche, 1965, с. 74-78] (версия А-KUB XXVIII, 4; версия В-KUB XXVIII, 3; версия С-KUB XXVIII, 5 (+) VBoT 73). Анализ хеттской версии мифа см. [Kammenhuber, 1955, с. 106-123].

133 KUB XXVIII, 5 (+) VBoT 73, IV, (1) DUB.1.KAM QA-TI ma-a-an-k[án] dU-aš[
(2) KALAG.GA te-et-je-eš-ki-[iz-zi] (3) nu LÚ dU kiš-an i-ya-[zi]. О связи весны с сезоном дождей ср. выше.

134 См. версию С (KUB XXVIII, 5 (+) VBoT 73), III, (6) [EGIR-šU-ma te-]it-ti-im-mu-uš (7) [wa-an-te-(mu-uš)] al-pu-ú-uš hé-e-uš.

135 KUB XXVIII, 5 (+) VBoT 73, III, (10) [EGIR-šU-(ma n)]a-aḥ-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 [Иванов, 1978, с. 23-25] с гомеровской парой персонифицированных образов Страха и Трепета. По мнению В. В. Иванова [там же, с. 25], греческие существительные могут быть «кальками хеттских (периода контакта среднехеттского царства с Аххиявой), но по культурным (миф о Тифоне) и языковым данным нельзя считать полностью исключенным и непосредственное соприкосновение греков в Малой Азии с хатти...».

136 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. Forrer, 1922; Laroche, 1947; Дунаевская, 1961; Kammenhuber, 1969]. Недавно вышло в свет исследование, специально посвященное билингве KUB II, 2 [Schuster, 1974]. Некоторые, ранее не издававшиеся фрагменты этой билингвы (вместе с другими хаттскими текстами) опубликованы в последнее время Х. Берманом и Х. Кленгелем (KUB 48).

137 KUB II, 2, IV, (12) DUB.1.KAM QA-TI ma-a-an A-NA É.GAL-LIM GIBIL (13) ḥa-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[qu] ḥa-at-ti-li me-ma-i «Первая табличка завершена. Когда во дворце устанавливают новый деревянный засов и человек *цилипурилмалла* так совершает (ритуал) и по-хаттски говорит».

138 Ср. мотив «злого слова» в хаттском тексте, составленном древнехеттским дуктом KUB XXVIII, 24, 3-9 (см. этот текст [Лунаевская, 1964, с. 104-105]; о древнехеттском дукте этого текста ср.: [Güterbock, 1964с. с. 109]). Ср. также (в связи с оппозицией царь — деифицированный трон Халмасуитта в ритуале, посвященном сооружению нового дворца) противопоставление дома царя и дома Халмасуитты (KUB XXIX, 1, 1, 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 pa-id-du «Внутрь дома благо пусть войдет!» [см. Otten, 1958, с. 127; Гиоргадзе, 1973, с. 10 и с. 97 примеч. 4].

139 Реконструкции вариантов и версий этого мифа см. [Laroche, 1965, с. 81-146]. Ср. переводы: [Otten, 1942; Gaster, 1950, с. 344-377; Goetze, 1955a, с. 126-128; Güterbock, 1961a, с. 144-148; Иванов, 1977, с. 55-62]. Ср. также миф об исчезнувшем боге Грозы города Нерика — KUB XXXVI, 89, [Haas, 1970, с. 140-174].

140 Транслитерацию первой версии мифа см.: [Laroche, 1965, с. 89-98]. Ср. перевод версии на русский: [Иванов, 1977, с. 55-61].

141 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», «гужают», «заклинают» [см. Пропп, 1963, с. 31].

142 См. KUB XXXIII, 12, IV, (26) [nu]-uš-ši ḫu-u-ma-a [n] a-aš-šu pa-iš(?); [Laroche, 1965, с. 108].

143 KUB XXIX, 1, 1, (10) [nam-ma(?) LUGAL-uš] ḡiš DAG-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) pī-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 pár-na Ú-UL ú-wa-a-mi.

144 «Союзник», букв. «взаимник-друг» — «древний термин, обозначающий людей, связанных между собой взаимными обязательствами, подкрепленными обрядом» [Иванов, 1977, с. 261]; об употреблении ara- в хеттских текстах ср.: [Friedrich — Kammenhuber, 1975-1978, с. 218-224].

145 KUB XXIX, 1, 1, (23) LUGAL-u-e-mu ma-ni-ya-aḫ-ḫa-en ḡiš ḫu-lu-ga-an-ni-en ḡiš DAG-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.

146 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).

147 Ср. [Goetze, 1955a, с. 357 и примеч. 2; Archi, 1966, с. 109; Neu, 1974, с. 125; Иванов, 1977, с. 46]. Некоторые исследователи считают предпочтительнее

в стк. 24 не *annaš-maš*, а *DINGIR-na-aš-ma-aš* «(страна) моих богов» (см. *Kammenhuber*, 1965, с. 197 и примеч. 777).

148 KUB XXIX, 1, I, (28) *ne-pí-ša-aš kat-ta-an ú-li-li-iš-ki-id-du-ma-at UR.MAḪ-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 ḏU ad-da-aš-mi-iš* (31) *pa-ra-a i-da-a-lu zi-*
ik-ki-it (32) *GUḌ.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? ḫ ru-na-a[n?]]* (34) *ú-*
wa-ḫnu-un nu ḡišDAG-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 ḏDAG-iz-ma*
EGIR-pa LUGAL-i (37) *te-iz-zi kar-aš-ša-at-kán kar-aš ḏUTU-uš-ša-at-ta* (38) *ḏIM-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 (*Watkins*, 1975, с. 505-525) и Я. Пухвелем (*Puhvel*, 1975, 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)».

149 KUB XXIX, 1, I, 51-53 и II, 1-10. Транслитерацию и перевод этих строк см.: *Güterbock and Hamp*, 1956, с. 227. Стк. II, 6-10 ср. также: *Oettinger*, 1976, с. 64-657.

150 О значении *ḡišḫulali-* «прялка», *ḡišḫueša-* «веретено» см.: *Oettinger*, 1976, с. 64-667.

151 Ивот II, 80, Rs., (1) *na-aš-ta ták-na-aš ḏUTU-aš* (2) *ḫa-at-ti-eš-šar ḏḪal-ki-ya-aš-ša*
(3) *ḫa-at-te-eš-šar še-ir* (4) *ga-li-iš-ša-an-zi.*

152 Ср. KUB VII, 5, I, 13-14 (*ḪUR.SAG-i – wellui – ḫariya* «на горе – на лугу (-пастбище) – в долине» [см. *Naas*, 1970, 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. *Naas*, 1970, с. 162]). Ср. также призывы к божествам-творцам (*ḏGUL-šan kunuštallantan*), которых призывали к «господину ритуала» с горы и луга (=пастбища), – KBo XVII, 32, Vs., 5-6.

153 Ср. также хеттский ритуал KBo XXI, 47, III, (17) *ú-e-el-lu-wa-aš ḏIM-an* «бога Грозы луга (=пастбища)...».

154 KUB XII, 62, Vs., (7) *[U-li-iš ar-ta-ri kat-ta-an-ma lÚKUR-aš [...]]* (8) *ša-ra-a-ma*
GIŠ-ru ḫa-za-aš-ta lÚKUR-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.MAḪ 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.MAḪ-aš ḫa-a-ša-an ḫa-az-za-aš-ta* (2) *ú-it-ta-an-za*
ŠEG₉.BAR-aš ḫa-az-za-aš-ta ḪUL-u-wa-aš Uḫ(?) -aš EME ḫa-za-aš-ta; / (7) Ú.SAL-i ḡišši-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 pí-d-da-i*
li-e... Стк. 7-9 см.: *Helolf*, 1930, с. 3937.

155 Контексты и литературу к слову *altanni/a-* «ключ, родник», «бассейн», «источник» (?) см.: *Friedrich-Kammenhuber*, 1975-1978, с. 62-637.

156 Хет. *wedanza, wittanza* – причастие, видимо, образовано от гл. *weda-* (*wete-*) «строить»; см. *Friedrich*, 1952-1954, с. 2547. Возможно, что речь идет о статуе «дикой овцы» возведенной в источнике.

157 KUB XXXIII, 59, III, (6)ku-it-ma-an ú-iz-zi ᵀᵀa-an-na-ᵀa-an-na-ᵀašᵀ (7)3 wa-at-ta-ru i-e-it ki-e-da-ni ᵀiᵀi-ip-ᵀpí-ašᵀ (8)še-e-ir ar-ta ki-e-da-ni-ma ᵀiᵀiᵀu-up-pa-ra-aš (9)kat-ta ki-it-ta ki-e-da-ni-ma pa-aᵀ-ᵀur ú-ra-a-ni (10)ᵀᵀa-an-na-ᵀa-an-na-ša e-eš-zi me-e-na-aᵀ-ᵀa-an-da (11)ú-uš-ki-iz-zi ú-e-et NIM.LÀL-aš ᵀiᵀiᵀu-up-pa-ri an-ᵀdaᵀ (12)kur-ša-ša-anᵀdᵀa-iš ú-e-et ᵀMi-ya-da-anᵀ-zi-pa-ašᵀ (13)ᵀiᵀi-ip-pí-aš kat-ᵀtaᵀ-an e-ša-di. См. Laroche, 1947a, с. 208; Laroche, 1965, с. 149 и сл.].

158 Ср. «дерево илли» [Laroche, 1947a, с. 208], «растение илли» [Neu, 1968, с. 102]. Ср. о дереве илли в контексте ритуала килам: [Ардзинба, 1977, с. 118-119; ср. также Archi, 1973, с. 20].

159 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-ᵀtaᵀ «над источником диоритовый стул сто[ит]»; в хаттско-хеттской билингве — KUB XXVIII, 6, Vs. r. Kol., (10b) ᵀiᵀiᵀAŠᵀUR TÚL-i še-ir ar-ta-ri «яблоня над источником стоит».

160 *Хуппара* не название дерева, как предполагал Э. Ларош [Laroche, 1947a, с. 208], а «чаша» [Ср. Kammenhuber, 1971, с. 144, 146] или «двуручный кувшин» [Akurgal, 1961, с. 105].

161 KUB XXXV, 45, II, (5-6)pár-ra-an-za ᵀUR.SAG.MEŠ-zaᵀ...ᵀ x-x-pa-ya-an-za za-ar-ri-ya-an-za (D.MEŠ-an-za Ú.SAL.ᵀI.A-an-za ú-i-da-an-za «с высоких гор... рек, водяных лугов» [Watkins, 1975b, с. 21].

162 Ср. KUB 43, 62, II, (5)ᵀu-uk-ki-eš-ki-iz-zi-ma-an kiš-an pa-aᵀ-ᵀur ša(?) -a-xᵀ...ᵀ (6)ŠA ᵀUTU DUMU ŠU na-at ú-it GE₆-an-ti pa-it xᵀ...ᵀ (7)GE₆-an-ti ú-li-eš-ta-at MUŠ-aš i-wa-arᵀ...ᵀ (8)ta-ru-up-ta-at ku-un-ku-li-ya-ti-ya-aš iᵀ-wa-ar...ᵀ (9)pár-ta-it-ta-at ŠA NIM.LÀL wa-at-ku-ta xᵀ...ᵀ (10)ŠA Á.MUŠEN i-wa-ar A-NA Á.MUŠEN ma-ᵀa-luᵀᵀ-...ᵀ «Заклинает же его он следующим образом. Огонь [...]. Сын бога Солнца пришел, а ночью ушел [...]. Ночью он проскользнул, подобно змее [...] он свернулся в клубок, подобно *хункулияти* [...] он полетел, подобно пчеле он вспрыгнул [...], подобно орлу на орла [...]».

163 KUB 43, 62, III, (2)na-an x x x x ᵀᵀarᵀ-zi (3)ᵀiᵀka-pa-nu-ma-za-kán MUŠ-aš ᵀar-zi (4)iš-tar-na pí-di-ma-at-za-kán NIM.LÀL ᵀar-zi (5)ᵀiᵀla-aᵀ-ᵀur-nu-uz-zi-aš-ša-an še-ir Á.MUŠEN ti-ya-aᵀᵀ (6)kat-ta-ma-an-za-an ᵀiᵀga-pa-nu-uš-ši MUŠ-aš (7)ne-ya-at iš-tar-na pí-di-ma-kán NIM.LÀL ne-ya-aᵀᵀ. Знаки в стк. 2 на автографии плохо видны. Сравнивая стк. 2 с другими строками, можно предположить, что здесь могла быть логограмма Á.MUŠEN «орел».

164 ᵀiᵀlahᵀurnuzzi-aš(-šan), по-видимому, локат. пад. мн.ч. [Ср. Friedrich, 1966, 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 KBo XVII, 22 III, 12), высказывались самые различные предположения. Так, до последнего времени считали, что lahᵀurnuzzi- — «жертвенный стол (?)» [Friedrich, 1952-1954, с. 125]. Однако на основании одного текста из Угарита установлено, что хет. lahᵀurnuzzi- соответствует шум. ni-tu-ᵀu-um, акк. muthumu «плод» [Ср. Friedrich, 1966, с. 22]. В дальнейшем А. Гётце [Goetze, 1968-1969, с. 115 и сл.], анализируя различные хеттские тексты с lahᵀurnuzzi-, показал, что это слово, по крайней мере первоначально, употреблялось в более широком смысле, в качестве обозначения «зелени (листвы, цветов, плодов)», «(густой) растительности», «чаши». Значение для

laḥḥurnuzzi-. предложенное А. Гётце, подтверждают и строки одного лувийского ритуала, в которых говорится о *головных уборах* (венках), изготовленных из *зеленых побегов* (или листвы) дерева *аланцана* (KUB XXII, 123, II, (12)6 KI-I-LI-LU-ya giš^ša-la-an-za-na-aš la-aḥ-ḥur-nu-uz-z[*i-x-ḫ*]).

Слово giš^šk/garanu- (KUB 43, 62, III, 3, 6; ср. также giš^šgaranu- 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 (KBo X, 24, III, 6-14; ср. [Neu, 1968, с. 102; Laroche, 1969, с. 176; Kammenhuber, 1973, с. 69; Ардзинба, 1977, с. 118 и сл.]). Хеттское слово, возможно, восходит к акк. GAPANU/GAPNU, GUPNU (в том числе и с детерминативом GIŠ), которое значит «куст», «ствол дерева» (ср. giš^šGEŠTIN GAPANU «виноградная лоза» [Otten, 1958, с. 32, 33 и примеч. 1]).

165 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 giš^šin-na-aš-ša-aš (15)kar-š^u-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^{wa}-gi-eš-šar (17)20 NINDA.ZÚ 50 NINDA.ERÍN.MEŠ-ya da-a-i/ (18)ma-a-an lúNAGGAR giš^šiš-ki-iš-ša-na-aš giš^šiš-pa-ru-uz-zi (19)kar-š^u-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-manu-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.

166 KBo 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-aḥ-ḥu-ur-nu-uz-zi-ya-an t[*e?*...].

В te-e-ga-, по-видимому, описка (должно быть tu-e-ga), или это вариант произношения.

167 KUB XXIX, 1, IV, (13)nu giš^šGEŠTIN-aš giš^šma-aḥ-la-an ti-an-zi KI.MIN giš^šGEŠTIN-wa (14)ma-aḥ-ḥa-an kat-ta šu-ur-ku-uš ša-ra-a-ma-wa (15)giš^šma-aḥ-lu-uš šⁱ-i-ya-iz-zi LUGAL-ša SAL.LUGAL-ša kat-ta (16)šur-ku-uš kat-ta-ma giš^šma-aḥ-lu-uš šⁱ-i-ya-an-du. В стк. 16, возможно, описка. Вместо необходимого по смыслу šara «вверх» стоит katta «вниз».

168 KUB XXII, 38 (CTH 575), I, (5)nu túl^{al}-dan-ni-eš SIG₅-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-aḥ-la-ḥi-mi pa-zi] «... 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».

Глава III

I 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-š^u-uš e-eš-du KUR-e dU-aš-pát (3)ne-pí-eš te-kán-na ERÍN.MEŠ-az dU-aš-pát nu-za lúla-ba-ar-na-an LUGAL-un (4)lúma-ni-ya-aḥ-ḥa-tal-la-an i-ya-at nu-uš-šⁱ uruKÙ.BABBAR-aš KUR-e (5)ḥu-u-ma-an pa-iš [nu-uš]š^a-an KUR-e ḥu-u-ma-an la-ba-ar-na-aš (6)š^u-az ma-ni-y[*a*-ḥi-iš-ki-id-du ku-iš-ša-an (7)la-ba-ar-n[*a*-aš LUGAL-w]a-aš NÍ.TE-aš ir-ḥa-aš-ša (8)ša-li-ga-[*i* na-a]n dU-aš ḥar-ni-ik-du. См. этот текст [Goetze, 1947, с. 90-91; Laroche, 1947, с. 76; Kammenhuber, 1964-1965, с. 195]; ср. также [Otten, 1964a, с. 121, примеч. 22].

² 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...»

³ К сопоставлению хеттского глагола *maṇi(y)-aḥḥ-* «править» с лат. *manus* «рука» ср. [Kammenhuber, 1964-1965, с. 197, примеч. 74 (здесь же предшествующая литература вопроса)].

⁴ В связи с функцией хеттского царя «защищать, охранять» страну (территорию), владение (дом) ср. древнеиндийские представления об увеличении («росте») царя: «Царь защищает подданных, те взращивают его» [Романов, 1978, с. 31]; ср. обращение жителей Гермополя к фараону с просьбой отпраздновать в их городе Хеб-Сед, «чтобы таким образом их город был защищен» [Матье, 1956, 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» [Гуревич, 1967, с. 122].

⁵ В хеттском языке гл. *raḥḥ-*, *raḥḥaš-* имеет значение «защищать, охранять». В других индоевропейских языках (например, в русском, старославянском, латинском, древнеиндийском, древнеиранском) формы, родственные хет. *raḥḥ-*, *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: [Иванов, 1961a, с. 105-119]). Это специализированное значение «пасти» (скот) считается очень древним, и отсутствие его у хет. *raḥḥ-*, *raḥḥaš-*, видимо, может быть объяснено его утратой (связанной с наличием в хеттском языке другого глагола с этим значением – хет. *wešiya-* «пасти») [Иванов, 1961a, с. 118].

⁶ KUB X, 21, I, (19-20)... *giškalmuš-ma-aš-ša-an gišDAG-ti ZAG-az dāi* «(Сын дворца) кладет калмус на трон с правой стороны». Ср. также обряды царя на току (KISL 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).

⁷ Ср. KBo XX, 67, III, (22) *GAL lú.mešMU-RI-DI IŠ-TU gišMA.SÁ.AB 3 uzuÚR*; KUB XX, 78, III, (3-7) *GAL ME-ŠE-DI ninda_a taparwašun LUGAL-i tarkummiyazzi ninda_a taparwašuš-wa dU-aš ninda_a ḥaršiš šēr-wa-kán UDU.NITÁ-az 3-az LU₂zuzúr-az* «Главный над мешеди провозглашает царю хлеб *taparvasu*: "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 [Archi, 1978, с. 26].

⁸ 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_a ta-pár-wa_a -šú-ú-i giškal-mu-uš ták-ša-an (e-ip-zi) (25) GAL lú.mešME-ŠE-DI-ma-aš-ša-an ninda_a ta-pár-wa_a -šú-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.

⁹ Глагол (*takšan*) ер- С. Альп [Alp, 1947, с. 167] переводил как «касаться» (с вопросительным знаком).

10 KUB II, 10, IV, (22)nu UGULA lú.meš³MU-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}ta-pár-wa_a-š_a-u-u-i giškal-mu-uš (26)ták-ša-an e-ip-zi (27)GAL lú.meš³ME-ŠE-DI-ma-kán ^{ninda}ta-pár-wa_a-š_a-u-un (28)ŠU-it kat-ta e-ip-zi (29)UGULA lú.meš³MUHALDIM-ma-aš-ša-an 1 uzuÚR (30)še-ir da-a-i (31)nu UGULA lú.meš³MUHALDIM 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)^{ninda}ta-pár-wa_a-š_a-u-u-i giškal-mu-uš (35)ták-ša-an e-ip-zi (36)GAL lú.meš³ME-ŠE-DI-ma-kán ^{ninda}ta-pár-wa_a-š_a-u-u-_n (37)ŠU-it kat-ta e-ip-zi]. Стк. 24-35 этого текста см.: [Aip, 1947, с. 167-168].

11 IBoT II, 90, (x+1) [..]x-ri(?) [..] (2) [..]i-ya-an-z [i..] (3) [..]ta-ri SAL.MEŠ gišx [..] (4) [..] iš-ḥa-mi-_n-iš-kán-zi ḥa-at-ti-_n-li (5)pa-_n-ku-uš-ma EGIR-pa tu?-u-_n [..] (6)LU_nGAL SAL.LUGAL lu-li-ya še-ir ŠA [..] (7)lú_nkán-ti-ki-pí-iš 1 dug_nta-ḥa [..] (8)mar-nu-wa-an 5 NINDA.ḤI.A 1 MÁŠ.GAL lú_nkán-_n-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 ŠA [..] (11)a-pu-u-uš-ma-za NINDA.ḤI.A dug_nta-ḥa-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 кантукипи сосуд таха [..]. Напиток марнуву, пять хлебов, одного козла человек кантукипи те (приношения?) из дома своего... Если царь, царица над источником [..]. Те же хлеба, сосуд таха... [..] забирают (себе) люди бога Грозы».

12 KBo XVI, 49, I, (x+1) [..]na? ḥar-z [i? (2) [..]pal-wa-t_na?-al-li-eš lú.meš [..] (3)1 ta-az-zi-il-li-iš lú_nS/ANGA (4)2 DUMU.MEŠ É.GAL LUGAL-i pí-ra-a [n (ḥu-u-ya-an-zi)] (5)^dТа-а-ḥа-аš-ta KÁ.GAL-az pa-a-an-_n-zi (6)^dIŠTAR?-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.ḤI.A-uš lú.meš³MUHALDIM ap-pa-an-z [i (9)tu-uš e-di lu-ú-li-aš ar-ḥi 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-ŠU [..] (12)ta-aš ti-i-e-iz-zi LUGAL-uš ar-ta [ú? ..] (13) [i ta-az-zi-il-li-iš sal.meš_i-wa-an-t_e-eš (14) [x x a_n(?)-za sal_ipal-wa-at-tal-la-aš lú [..] (15) [x x lú_nmeš³ALAN.ZÚ a-ra-an-d [a-ri..]. Стк. 9-10 этого текста см.: [Kammenhuber, 1973, 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 — ^dТа-а-ḥа-ša KÁ.GAL-aš ERÍN.MEŠ-ti ti-an-zi.

13 KBo XVI, 49, I, 5 — ^dТа-а-ḥа-аš; IV, 3 — ^dТа-а-ḥа-ša.

14 Ср. ^dZ uliya «божество Цулия», производное от названия реки ⁱdZ uliya (ср. гл. I).

15 Сложное слово túl_išuppitaššui (дат.-лок. пад., ед. ч.) делится на прилагательное šurpi- «(ритуально)чистый» и имя существительное taššu-/daššu- «важность», «значимость».

16 ^{na}₄ZI.KIN d_iM (KUB XX, 99, II, 16); ^{na}₄ZI.KIN d_iLAMA (там же, II, 18, 19).

17 KUB XX, 99, II, 8 (ZAG-az), 9, 10 (GÜB-laz).

18 Там же, II, (13)... 1 NINDA.KUR₄.RA SA₅-ma 1 NINDA.KUR₄.RA BABBAR (14)A-NA túl_išuppitaššui paršiya.

19 Там же, II, (26)... na-aš-kán anda é_nḥal [entuwa.

20 Там же, II, (28)...]a-aš-ga-az TUŠ-aš ^dТа-ú-ri-it [..]

21 KBo II, 3, II (CTH 404), (13)GUNNI-aš kat-ta-an mar-nu-wa-an-da-aš (14)lu-ú-li-ya 2 lú.meš ALAN.ZÚ (15)ne-ku-ma-an-te-eš lu-ú-li-kán (16)an-da pár-aš-na-a-an-te-eš (17)sal AMA.DINGIR-LIM dTi-ti-ú-ut-ti (18)UGULA sal.meš KAR.KID mar-nu-wa-an-da-aš (19)lu-ú-li-ya 3 ŠU hu-ya-an-zi (20)UGULA sal.meš KAR.KID GÍR?GIŠ har-zi (21)pí-ra-an-na-aš-ši lúSANGA dTi-ti-ú-ut-ti (22)hu-u-ya-an-za lúSANGA gišPA har-zi (23)pí-ra-an-ši-kán ši-pár-ti-iš (24)ha-mi-in-kán-z/ (25)nu-kán A-NA lú.meš ALAN.ZÚ (26)iš-ki-ši-iš-ši mar-nu-an (27)3-ŠU la-a-hu-u-wa-a-i (28)lú.meš ALAN.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? dU-aš^{na4} hu-u-wa-ši-ya (33)an-da pa-iz-zi^{na4} hu-u-wa-ši-ya (34)UŠ-KI-EN lúALAN.ZÚ me-ma-i (35)lúki-i-ta-aš hal-za-a-i (36)ta-aš éar-ki-ú-i ti-ya-zi. См. [Aip, 1940, с. 68 и примеч. 4; Güterbock, 1964, с. 96].

22 Значение неизвестно.

23 Обычное значение гл. ariya- «устанавливать посредством оракула» в данном контексте маловероятно.

24 KBo II, 3, III, (19)lú meš MUŠEN.DÙ.ḪI.A NINDA.ḪI.A (20)lu-ú-li-ya tar-na-an-zi (21)nu-uš lú meš ḪUB.BI ar-pa-an-zi (22)LUGAL-uš A-NA NA₄.ḪI.A ha-ya ha-ya-ya.

25 KUB XXII, 27, IV, (37) dLAMA UR.MAḪ I-NA É UR.MZAḪ halkuešša/r-a eššanzi. Ср. эту строку: [Otten, 1959a, с. 358 и сл.].

26 Хаттско-хеттскую билингву, в которой встречается takeḫa- «лев», см.: [Kammenhuber, 1961, с. 203]. Слово takeḫa с takkeḫal сопоставлено Э. Ларошем [Laroche, 1966, с. 252] и независимо от него автором работы: [Ардзинба, 1971, с. 16; Ардзинба, 1975а, с. 180].

27 KBo XXI, 22, Vs., (36) dUTU-wa-aš wa-at-ta-ru ú-it na-at ma-a-aḫ-ha-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 pár-ša-ni-eš pa-a-aḫ-ša-an-ta...

28 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.

29 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.

30 О связи KBo XXI, 22 с KUB XXIX, 1 ср. «Обзор» к KBo XXI.

31 KBo XXI, 22, Vs., (18)ka-a-ša giš ERIM 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 giš ERIM kar-pí-i-e-mi na-aš-ta (20)sal ta-wa-na-an-na-aš ta-lu-qa-uš MU.ḪI.A-uš uš-ne-eš-ki-mi. Ср. [Bin-Nun, 1975, с. 155].

32 KUB XXXV, 97, Rs., (13)lú za ke-e-da-ni EZEN-N/ e-za-at-ten (14)lú e-k/ u-ut-ten iš-pí-ya-at-ten (15)lú in-kat-ten LUGAL-wa-aš SAL.LUGAL-aš TI-tar (16)lú me-m/ i-iš-ten (17)lú ne-p/ í-ša-aš da-ga-an-zi-pa-aš-ša (18)lú TI-ta/r(?) me-mi-iš-ten ḫal-ki-ya-aš... Текст см. [Otten, 1956].

33 О стк. 19, отсутствующей в транслитерации, см. [Otten, 1956, с. 102].

34 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 ḫar-na-pí-iš-ta-aš-ši-kán (20)da-at-ten ḫar-aš-ša-na-aš GIG-an da-a-at-ten an-tu-ḫ-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.

35 KUB XXIX, 1, II, (23)ti-(i)ya-šal-li-iš MUL-aš nu HUR.SAG.MEŠ-uš pí-di-iš-mi
(24)a... hur:sa /Pí-en-ta-ya-aš pí-e-te-it-ti e-eš (25)GAL(?) -in(?) -za li-e kar-ap-ši
hur:sag har-ga-aš pí-e-ti-id-di (26)e-eš hur:sag Du-ut-ja-li-ya-aš pí-e-di-it-ti (27)e-eš
/GA/L-in?-za li-e kar-ap-ši (28)hur:sag... x-du-e-ni hur:sag Piš-ku-ru-nu-wa pí-e-di-iš-mi
(29)e-eš GAL-in?-za li-e kar-ap-te-ni.

36 Чтение /šid/dueni, но с вопросом, приведено в: [Goetze, 1955a, с. 358 и примеч. 9].

37 KUB XXIX, 1 II, (30) ... LUGAL-uš HUR.SAG-i pa-iz-zi GAL-in dUTU-un kar-ap-zi.

38 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)/EGIR-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.

39 KUB XXIX, 1, III, (6) dUTU-uš-za dim-aš-ša LUGAL-un EGIR-pa kar-pu-u-e-ir.

40 KUB XXIX, 1, II, (50)MU.HI.A-aš-ši EGIR ne-wa-aḫ-ḫi-ir na-aḫ-ša-ra-at-ta-a/n?
(51)ne-wa-aḫ-ḫi-ir.

41 KUB XXIX, 1, III, (7)na-an da-a-an ma-ya-an-da-aḫ-ḫi-ir...

42 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 A.MUŠEN-aš i-e-ir (54)ZU.HI.A-ma-aš-ši UR.MAH-aš i-e-ir.

43 В отличие от И. Фридриха мы даем в переводе буквальное значение GI – «стрела».

44 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. Менабде, 1965, с. 32, примеч. 34, с. 37; Гиоргадзе, 1973, с. 254, примеч. 64 (здесь же см. литературу)].

45 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.

46 Букв «цедилкой процеживайте». Об употреблении figura etymologica в хеттских текстах и другие и.-е. параллели см.: [Иванов, 1969б, с. 40-56].

47 К этим и последующим строкам в последнее время выявлены параллельные фрагменты 359/и + во 4410, которые, однако, в ряде случаев отличаются от основного текста. Транслитерацию этих фрагментов с указанием расхождений с KUB XIII, 3 см.: [Otten und Rüster, 1977, с. 55-56].

48 В новых фрагментах (ср. примеч. 47) вопрос поставлен иначе [см. Otten und Rüster, 1977, с. 55]: (5) /A-NA/ díd pa-id-du ma-a-na-aš párk/(u-e-eš-zi) (6)/nu/ zi-
iq-qa párk-ku-iš ma-a-na-aš pa-a/(p-ra-aš-zi-ma) (7)/zi/ i-iq-qa i-it... «(Цулия) к божественной реке да пойдет! Если он ритуально чист, (то) и ты (Арнили) ритуально чист, если же он ритуально осквернен, (то) ты иди!..».

49 К восстановлению названия города см.: [Otten und Rüster, 1977, с. 56].

50 Хет. maršaštarri- букв. «обман, мошенничество».

51 А. Камменхубер [Kammenhuber, 1964-1965, с.192 /tu-ik-k/ i-i (ср. ч.) в стк 34

и *NI.TE.MEŠ-ŠU* (мн.ч.) в стк. 37 переводит как «тело». Употребление множественного числа, видимо, указывает на то, что речь идет о частях тела (-членах) царя.

52 Букв. «под клятвой».

53 Обращает на себя внимание то, что скотоложество с быком, овцой рассматривалось как преступление (*hurkel*), в отличие от соития с лошадыю и мулом (*U-UL haratar*).

54 А именно совершивший соитие с лошадыю или мулом.

55 Подборку хеттских текстов, в которых встречается «большой котел (=отхожее место)», см.: [Otten, 1951, с. 227, примеч. 20]. Ср. также *rangawaš huššil-* «котел (=отхожее место) панкуса» — KUB XXIV, 146, II, 3 [Werner, 1954, с. 297].

56 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».

57 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 *ипицинар(а)* (ср. гл. II).

58 *giššUKUR DUMU É.GAL* [ср. Jakob-Rost, 1966, с. 167-168].

59 Вероятно, *me/išša* является 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. KBo 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» (KBo V, 11, IV, 9-11; см. [Aip, 1940, с. 12, примеч. 1]). Не является ли слово *kazzue* хаттским эквивалентом хеттского *šašta* «ложе (кровать)»? Ср. также KBo IV, 9, I, (20) *nu tališa daranzi* «и "талиса" они говорят». Значение слова «талиса» также неизвестно.

60 KUB XXV, 1, V, (2) *ta lúšILA.ŠU.DUG.A GAL KÙ.BABBAR* (3) *GEŠTIN-it LUGAL-i pai...*

61 KUB II, 5, II, (35) *na-aš-ta lú.mešÉ.DÉ.A* (36) *2SAG.DU GUD KÙ.BABBAR* (37) *an-da ú-da-an-zi* (38) *pí-ra-an-na lúšILA.ŠU.DUG.LIŠ.A* (39) *wa-aš-ša-an-za i-ya-at-ta-ri.*

62 Ср. KUB XX, 83, III, (2) *udanz/i?* (3) *ta-aš LUGAL-i pir/an?* (4) *šunnanzi* (5) *ka-ššan 1 DUG.GEŠTIN* (6) *lahuwanzi* (7) *kaya-ššan* (8) *1 DUG.GEŠTIN lahuwanzi* (9) *lúšILA.ŠU.DUG.A-aš katti-šši* (10) *artari nu-ššan* (11) *lúšILA.ŠU.DUG.A A-NA SAG.DU.MEŠ GUD KÙ.BABBAR* (12) *QA-TAM dai*; ср. также IV, 1-3.

63 Стул *gišharšalli* (*haššalli*) в погребальном ритуале использовался в качестве подставки для останков женщины (царицы); см. [Otten, 1958, с. 34, 60, 66 и др.].

64 KUB XXX 19+20+21+22+XXXIX, 7, I, (55) *nam-ma ku-iš an-tu-uḫ-ša-aš ŠA MÁŠ-ŠU nu-za PA-A ŠU KÙ.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-uḫ da-a-ga-an* (57) *GUL-aḫ-zi nu kal-ga-li-na-i/z-z/i nu sal tap-ta-ra-aš ú-e-iš-ki-u-wa-an da-a-i* [по: Otten, 1958, с. 34]. Глагол в стк. 57 *kalgalināi-* (*kalgal-ināi-*), который мы перевели как «голосить», в отличие от условного перевода Г. Оттена [Otten, 1958, 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).

65 См. KUB I, 17, II, (16-19) *n-ašta parašnawaš lúšìLA.ŠU.DU₈.A-aš uizzi lúALAN.-ZÚ kiššan memai...*; III, (46-49) *n-ašta parašnawaš lúšìLA.ŠU.DU₈.A-aš uizzi lúALAN.ZÚ hattili kiššan memai...*

66 О значении «вино» для *win-* в хеттском титуле *winduqqaram* (это мнение впервые высказано Г. Бранденштейном) ср.: [B ossert, 1944, с. 209]. А. Камменхубер [K ammenhuber, 1959, с. 77; K ammenhuber, 1961, с. 209] выделяет в этом хеттском титуле хет. *karam(u)* «напиток» и отрицает возможность связи *win(du)* с лат. *vinum*, хет. *wiyana* и т.п.

67 ИВот II, 91, III, (x+1)2-na GAL lú.mešGEŠTIN x[...] (2) *dugha-a-ri-ul-li-ma a-pa- [a-aš-pát] (3) har-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 ha-a-ni (8) ta dugha-a-ri-ul-li-ya (9) la-a-ḫu-i 4-na ha-a-ni (10) ta GAL lú.mešGEŠTIN-pát har-zi (11) lúSANGA dLAMA-ri (12) 3 lú.meš ta-a-ḫi-ya-li-e-eš (13) 3(?) iš(?)-pa-an-tu-ú[z-zi-eš(?)]-šar(-)...].*

К реконструкции стк. 2 ср. IV, (7) ...] *ha-a-ni tu-uš a-pa-a-aš-pát har-zi.*

68 Необходимо отметить, что в некоторых случаях в ритуале анташшум человек жезла выбегал вперед, 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) *lúšìLA.ŠU.DU₈.A waššanza A-NA GIŠ dINANNA.ḫI.A piran ḫuwa[...]*.

69 Ср. также в «Песне об Удликумми» обращение Кумарби к своему посланнику (везиру) Мукисану, Хепат — к Такити, бога Грозы — к Тасмису [Güterbock, 1951-1952, с. 122; Goetze, 1955a, с. 121-122 и сл.].

70 КВо IV, 9, VI, (14) LUGAL-uš IGI.ḫI.A-it iyazi lú.mešŠU.l-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, I, 4-7.

71 KUB XX, 40, (8) *ma-aḫ-ḫa-an-ma ninda ta-pár-wa_a-š-u-u[...]* (9) *šar-ru-ma-an-zi taru-u[...]* (10) *na-aš-ta lú.mešŠU.l* (11) *da-ga-an-zi-pu-uš ša-a[...]*

72 ИВот I, 36, I, (68-69)... *lúšU.l-ma gišga-la-a-ma ḫ[ar-z]i na-aš-ta KA-uš ar-ḫa wa-ar-ši.*

73 По Л. Якоб-Рост [Jakob-Rost, 1966, с. 210], *gišgalama*, возможно, «кисть».

74 KUB IV, 47, Vs., (11) *nu ne-ku-uz me-ḫu-ur ku-it-ma-an-kán dUTU-uš na-a-wí u-up-zi nu-za a-pa-a-aš LU-aš* (12) *wa-ar-ap-zi na-an lúšU.l 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 GÙB-la-aš da-a-i GÙB-la-aš-ša ŠU.MEŠ-aš* (14) *GÌR.MEŠ-aš-ša ša-an-ku-wa-i da-a-i.* По: [Güterbock, 1964, с. 105].

75 «Подмышки» для хет. *dannareššar* предложено Г. Гютербоком [Güterbock, 1964, с. 105]. Хеттское слово образовано посредством *-eššar* от *dannara-* «пустой».

76 Значение *galgal-tani* неясно. По мнению Г. Гютербока [Güterbock, 1964, 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).

77 Букв. «с пальцев рук и ног левой стороны», ср. [Güterbock, 1964, с. 113, примеч. 18].

78 lúALAM.KAXUD «Statuenanbeter» [см. Friedrich, 1952-1954, с. 264]. Новое чтение, принятое в настоящей работе, — lúALAN.ZÚ [см. Güterbock, 1964, с. 95-97].

79 KUB I, 17, VI, (28)maḥḥan-ma-kán lúSILA.ŠU.DU₈.A LUGAL-i (29)GAL-AM epzi lúALAN.ZÚ (30)ú-UL memai maḥḥan GIŠ dINANNA.ḪI.A (31)karinuwanzi lúALAN.ZÚ memai. Совершенно идентичное описание встречается в KUB II, 10, V, 28-34. Но вместо гл. karinu- (kariyanu-) употреблен гл. karuššiyanu- «заставить умолкнуть» от karuššiya- «молчать, умолкать». Ср. эти строки ритуала: [Ардзинба, 1977, с. 127 и сл.].

80 LÚ 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; 20; 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.: [Haas, 1970, с. 30-32 и др.; Ардзинба, 1971, с. 16 и сл.].

81 См. LÚ dU uruNerik «человек бога Грозы города Нерика» [Haas, 1970, с. 30, 268, 308 и др.]; lúSANGA ŠA dU uruz aḥalukka «человек бога Грозы города Цахалукки» [Haas, 1970, с. 300, 304 и др.]. Цахалукка — название местечка вблизи Нерика; lúSANGA dU AN-E «жрец небесного бога Грозы» (Bo 3315; [Haas, 1970, с. 277b]); lúSANGA dIM urukuliwišna «жрец бога Грозы города Куливисны» [KBo XV, 33, III, 1].

82 Ср. KBo XVI, 68, I, 21 ... lú.mešSANGA KUR.KUR-*[TI/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...».

83 KUB XX, 19, III, (1)LÚ dU SAL dU 'salpal-wa-tal-la-aš (2) lú.mešzi-it-ti lú.mešḥa-az-zi-ú-i-aš (3)ḥu-u-ma-an-za pí-*<ra>*-an ḥu-u-wa-a *<i>* (4)LUGAL-uš KISLAḪ-ni a-ri 2-e ir-ḥa-a-iz-zi (5)dše-pu-ru-ú dTe-li-pí-nu-ú GIŠ dINANNA.TUR (6)LUGAL-uš-kán a-ra-aḥ-za-an-da ú-iz-zi (7)ta-aš-kán gišḥu-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]*ḥa-mi-na-aš LÚ dU SAL dU (11)*[salpal]*-wa-tal-la-aš lú.mešzi-it-ti (12)*[lú.mešḥa-az]*-zi-ú-i-ya-aš pí-*<ra>*-an ḥu-u-wa-a-i. В стк. 3, по-видимому, описки; ср. стк. 12 — ḥuwai. К piran ср. KUB XX, 81, I, 4-5 (согласно этим строкам, человек бога Грозы и какой-то другой служитель бежали перед царским сыном).

84 KBo XVI, 78, IV, (7)*[...]*LÚ dIM gišPA-an ḥar-zi SAL dIM 'salpal-wa-at-tal-la (8)*[...]* lú.mešALAN.ZÚ UGULA lú.mešMUḪALDIM 15 lú.mešḥa-a-pí-e-eš (9)*[...]*1/5 lú.mešUR.BAR.RA 1 SAL gišBAN 3 'sal.meš*i*-wa-an-te-eš (10)*[...]*'sa*i*?*i*-wa-an-da-an 'salḥar-wa-an-da-an-za kap-pa-a-li-d*a*? (11)*[...]*iš-ḥu-uz-zi-an-za gišGA.ZUM iš-ḥu-uz-zi-aš-ša (12)*[...]*kán 1 ta-az-zi-il-li-iš ar-ta (13)*[...]*ki-*i*š-ša-ri-iš-ši nindamu-u-ri-ya-la-aš ne-e-x*[...]* (14)*[...]*x x ar-ta za-a-u KÙ.BABBAR ḥar-zi 30 UDU.NITÁ.MEŠ 3*[0...]* (15)*[...]*ḥi-lam-ni ḥa-an-da-a-an-te-eš.

85 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).

86 Ср. KUB X, 66, VI, (8) LÚ dIM-aš lu¹hapiya²... (9) re³hutezzi ta-an... (10) /p/í-ran LUGAL-i mena⁴h⁵anda (11) /t/agan·šeš/zí «Человек бога Грозы ведет человека хапи... и его...». Напро⁶тив царя на [зе]мле он спи⁷т».

87 Перевод условный, так как логограмма gišGA.ZUM значит «гребень». Следующее за логограммой слово išhuzziāšš-a (род.п., ед.ч.), видимо, определение к слову, которое стояло в отсутствующей части строки.

88 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-hu-te-iz-zi (11) ta LUGAL-un·šu-up-pí-ah¹hi /wa/ -tar 3-ŠU h²é-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 ст. 8); в стк. 9 – išpárnuzi ta malti.

89 KUB 42, 93, Vs., (4) ma-a-an LÚ dU LUGAL-un.

90 KUB XX, 15, (2) /ma(?) -a(?) -a/ n(?) LÚ dU LUGAL-i h¹/i-(in-ga-zi) (3) /LÚ/ gišPA tar-kum-ya-iz-zi... (4) ...x LÚ dU gišGEŠTIN.<HAD>.DU.<A...>.

91 KUB XXV, 14, I, (5) /...-a/ š-kán nam-ma LÚ dU (6) é¹ha-²/i-in-tu-u-wa-aš an-da tar-na-an- <zi?> (7) ta SAL.LUGAL a-ni-ya-zi.

92 KUB XX, 18, VI(?), (13) /GIM-¹an lu-uk-kat-ta ha-aš·ša-an-zi (14) /na-a/ š-ta LÚ dU an-da tar-na-an-zi (15) ...x LUGAL-uš 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) /-NA/ hur:sag/x x x/ ša-ra-a a-ra-an-zi (4) LÚ dIM x x x-kán tar-ni-iš-ká/n-zi (5) lu¹pal-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.

93 Ср. гл. šurriya¹h- «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».

94 KUB XI, 30, III (?), (21) DINGIR-LUM-kán KÁ.GAL kat-ta a-ri (22) LÚ dU ha-lu-kán tar-na-i lu¹/pal-wa-tal-la-aš (23) pal-wa-iz-zi LUGAL-uš ^{na4} /hu-wa-ši-ya (24) ti-ya-zi 3-e ir-ha-iz-zi... (25) hur:sagDa-a-ha d¹ha-aš-ma/i-ú (26) GIŠ dINANNA.TUR lu¹.meš²hal-li/ya-ri-eš (27) ŠIR-RU lu¹ALAN.ZÚ /me-ma-i (28) lu¹pal-wa-tal-la-aš pal/wa-a-iz-zi (29) lu¹ki-i-ta/aš hal-za-a-i.

95 KUB XXXVI, 89, Rs., (62) /I/ hu-u-uz-zi-ya-aš LÚ d(?)U ne-pí-ši ha-lu-qa-an tar-na-i (63) /k/ a-a-ri-wa-mu ka-a-ri dU uruNe-ri-ik zi-ik-ka₄-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. /Haas, 1970, с. 157/.

96 В данном контексте неясно значение гл. kari (2-е л., ед.ч., повелит. наклонение). В хеттском существуют два глагола с основой kariya-: «накрывать, укутывать» и «исполнять просьбу». Это последнее значение Ф. Хаас [Haas, 1970, с. 157] предлагает (под вопросом) для kari в приведенном контексте. Однако не исключено, что kari может быть от kariya- «накрывать, укутывать». В этой связи обращает на себя внимание то, что в известном хеттском мифологическом тексте, в котором говорится о яблоне, стоящей над источником (KUB XXVIII, 6; см. /Forrer, 1922, с. 239; Friedrich, 1932, с. 6; Дунаевская, 1961, с. 72; Kammenhuber, 1969, с. 491/), яблоня «кровоточит» (сочится), возможно, высыхает от жары. Богиня солнца города Арины, увидев это, накрывает яблоню своей «блестящей одеждой». Поскольку просьба

Хуцци обращена к богу Грозы, не исключено, что *karí* значит «укрыть от жары» и соответственно просьба принести с собой благо означает принести дожди.

97 Ср. «страна (область) Хахарва» в другом ритуале с призывами к богу Грозы города Нерика, осуществлявшемся людьми бога грозы Тахпурили и Таттой: KBo XVI, 81, I, 4 [Haas, 1970; с. 308].

98 См. KUB XVII, 10, IV, (4) ^dIM-aš le-e-la-ni-ya-an-za ú-iz-zi na-an LÚ ^dIM (5) a-ra-a-iz-zi ... ([Laroche 1965, с. 987; ср. здесь же аналогичные контексты в связи с божествами МАḪ – KUB XXXIII, 46, I, 8; с божеством и богиней (царицей) Асмуникал – KUB XXXIII, 21, IV, 16-19).

99 KUB VII, 13, Vs., (29) ^dU-aš kar-pí-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 [...].

100 KBo 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 pí-di na-aš-ma-kán É-ri (3) [an-da-a]n GUL-aḫ-zi na-aš a-ki ...; ср. [Neu, 1970, с. 46].

101 Ср. KUB XXVIII, 82, I, 10 – parkunuškizzi «он делает ритуально чистым»; стк. 20 – parkunuddu «пусть он сделает ритуально чистым»; ср. статью Э. Лароша [Laroche, 1957, с. 14], в которой этот ритуал называется «ритуалом очищения».

102 См. KUB XXVIII, 82, I, (12) [...ida]lu rapreššan.

103 IBoT III, 98, I, (22-24) ukturiyaš-šan AN.BAR palḫiš kitta ištappulli-ššit-šutiyaš n-at-kán ištapu AN.BAR-aš-šan tarmuš walḫandu. См. [Laroche, 1957, с. 14].

104 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 позв]вите, и железный нож [пусть он возьмет?]» [Laroche, 1957, с. 14].

105 KUB XXVIII, 82, II, (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.ḫl.A-aš (11) INIM.MEŠ-ar ki-iš-ša-an me-ma-i.

106 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 счету» от числительного *da* – «два». Об оппозиции вода-огонь здесь и в других ритуалах ср. ниже.

107 Ср. KUB XXVIII, 82, II, (8-9) *watar para laḫuwa-*; (11) *meta-*; KBo XX, 10, I, (11-12) [wa]tar 3-šU ḫi(n)k-; išparnu-; mald-; KUB XII, 29, I(?), (4-5) *watar* (глагол фрагментирован); (5) *išparnušk-*; (6) *uddanišk-*. Примечательно в иерархии действий с водой помешение 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) [...i]š-pár-nu-uš-ki-iz-zi (6) [...]x x ud-da-ni-iš-ki-iz-zi; стк. 4-5 см.: [Meriggi, 1960, с. 90].

108 Ср. употребление гл. *rapraḫš-* «разбрызгивать» в ритуале человека бога Грозы Татты (HT 95, 8, 10).

109 KUB XXV, 23a, (1) dU $h\acute{e}$ -e-u-wa-aš /-NA URU-ŠU $l\acute{u}\acute{u}$.HÚB-aš-kán piš-šu-i-še-ir ar-ta-ri TE-ŠI DÙ-ri (2) nu-kán LÚ dU uru $h\acute{a}$ -ak-miš-ša-az kat-ta pa-iz-zi 3 NINDA UP-NI 1 dug $h\acute{a}$ -<ni>-iš-ša-aš KAŠ (3) IŠ-TU É-ŠU pí-e-da-i 1 UDU.GE₆LÚ.MEŠ URU-ŠU $l\acute{u}\acute{u}$.HÚB pí-ya-an-zi (4) na-an-kán LÚ dU BAL-an-ti ^{na4}ZI.KIN-ši $h\acute{u}$ -u-kán-zi-šu-up-pa (5) $h\acute{u}$ -e-ša-u-wa-az zé-e-an-ta-az ti-ya-an-zi.

110 Ср. Bo 2710, (5) paššui-šer tianzi [Haas, 1970, с. 214].

111 KUB XVII, 29, II, (3) \mathcal{L} ...LÚ dU DUG KA.DÙ da-a-i (4) \mathcal{L} ... \mathcal{J} x-ra-za $h\acute{a}$ -an-da-iz-zi nu A-NA DINGIR.MEŠ EZEN DÙ-zi (5) \mathcal{L} ... \mathcal{J} -zu-an $h\acute{a}$ l-za-a-i (6) \mathcal{L} ka-ru- \mathcal{J} ú-ma-šu-me-en-za-an $h\acute{u}$ -u $h\acute{h}$ - $h\acute{a}$ $h\acute{a}$ -an-ni-iš (7) at-ti-e-eš an-ni-iš ir- $h\acute{a}$ -aš-ša KASKAL-aš-ša ud-da-ni (8) na- $h\acute{h}$ - $h\acute{a}$ -an-te-eš e-šir nu ZAG-an KASKAL-an-na Ú-UL (9) ku-iš-ki pár-aš-zi A-NA dIM ZAG. $h\acute{h}$.A-uš gi-e-nu (10) KASKAL-aš-ma-aš-ši uzUGAB nu ma-a-an ZAG-an ku-iš-ki (11) pár-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 \mathcal{L} pár-aš- \mathcal{J} zi nu dU -an (13) uzUGAB da-ri-ya-nu-z \mathcal{L} i ...- \mathcal{J} u LÚ.MEŠ dU (14) kiš-an e-šir ma- \mathcal{L} ... \mathcal{J} -ki (15) pár-aš-ša-an-da-an x \mathcal{L} ... \mathcal{J} x-an $gishKÁ$ -az (16) $h\acute{a}$ -ap-pu-ut-ri-ya- \mathcal{L} an-ta(?)... \mathcal{J} x-an (17) ku-iš UKÚ-aš x \mathcal{L} ... \mathcal{J} x-du (18) /-NA $gishAPIN$ \mathcal{L} ... \mathcal{J} (19) na-an-ša-an LÚ dU ... \mathcal{J} . В стк. 7-8 употреблена архаичная сакральная формула (uddani nahhant-eš-/pahšanuwant-eš-) «в деле ... быть (очень) осторожным», встречающаяся в наставлении, относящемся к «большому котлу (=отхожему месту)» (см. KUB XXXI, 100. R's. 8-10), в предписаниях для служителей храма [см. Иванов, 1962a, с. 268-270]. В связи с текстом KUB XVII, 29, II, 9 и сл. см.: [Güterbock, 1957, с. 358]; стк. 6-7 ср. также: [Friedrich-Kammenhuber, 1975-1978, с. 72].

112 Гл. *paršnā-*, *paršnā-* «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» [Sommer, 1949, с. 374-378].

113 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...» [Иванов, 1963, с. 322].

114 *rabi simmiltim*, хет. EN $gishKUN_4$. О функции «главы лестницы» по данным «каппадокийских табличек» см. [Гиоргадзе, 1966, с. 81-94].

115 Bo 2445, Rs., (12) \mathcal{L} ... \mathcal{J} ša-ra-a IŠ-TU $gishKUN_5$ KÙ.BABBAR ú-at-ten (13) \mathcal{L} ... \mathcal{J} -ta-az $h\acute{u}$ -it-ti-ya-an-te-eš e-eš-ten (14) \mathcal{L} ...I- \mathcal{J} NA É.DINGIR-LIM-KU-NU ú-wa-at-ten. См. Landsberger and Güterbock, 1937-1939, с. 56; ср. здесь же KUB XXXVI, 67, II, (28) na-aš-kán šašti-šer IŠ-TU $gishKUN_5$ pait «И он в гнездо по лестнице поднялся». Ср. также другую строку мифа о Гурпаранцах – KUB XVII, 9, I, (16-17) ...na-aš-za-kán /-NA $gishKUN_5$ šara ešat... «...И он сверху на лестницу сел...». Отраженный 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 орел.

116 KUB XVII, 8, IV, (19) nu-wa-za nepiša $gishKUN_5$ 9 karlan \mathcal{L} ... \mathcal{J} ; [Laroche, 1965, с. 167].

117 KUB XVII, 18, III, (8) \mathcal{L} ... \mathcal{J} x namma-kán EN.SISKUR.SISKUR IŠ-TU $gishKUN_5$ šara (9) \mathcal{L} ... \mathcal{J} A-NA 'sal.mešŠU.GI GIM-an uttar nu QA-TAM-MA DÙ-an-zi (10) \mathcal{L} ... \mathcal{J} -ma $h\acute{u}$ išwanduš

EGIR-*pa arun-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).

118 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 становится, 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 нем целыми оставляют"» [Крейнович, 1973, с. 441]. Аналогичный обряд воздвижения дерева для будущего шамана характерен и для нивхов Амура [Крейнович, 1973, с. 446].

119 KBo XX, 32, III, (10) *ma-a-na-aš-ta LUGAL SAL LUGAL-ri NIN DINGIR-ya GAL-ri.A [ar-pa-an-zi] (11) GIŠ dINANNA.ri.A ha-az-zi-an-zi ar-kam-mi wa-al-ha[an-zi] (12) lú ha-a-pí-ya-aš tar-ku-wa-an-zi.*

120 Bo 2599 II, (8) *ma-a-na-aš-ta ha-an-te-ez-zi-aš-mi-iš[(9) LUGAL-i ha-an-ta-it-ta pí-e-di-i[š-mi-pát] (10) ku-un-ni 1-šU wa-ha-an-zi.* Транслитерация по: [Г. Оттен — «Обзор» к KBo XX].

121 Ср. KBo XX, 26, 19-20; ср. также KUB XXVIII, 97, II, (7) *UGUB-li-ya 1-šU wa-ha-an-zi; (17) ku-un-ni 1-šU wa-ha-an-zi.* Не исключено, что этот текст параллелен KBo XX, 26. В «Каталоге» Э. Лароша он значится среди фрагментов хеттских праздников (CTH 670).

122 KBo XX, 26, (23) *[...pe]di-šmi-pát tuwan 1-šU [waḥanzi] (24) [...tuw]anna 1-šU waḥanzi;* ср. KBo XX, 32, III, (14) *ta .pedi-šmit tuwanna 1-šU waḥanzi.*

123 Ср. KUB XXVIII, 97, II, (10) *lú.meš ha-a-pí-an ka-ni-na-an-te-eš (11) [tar-ku-an-zi ki-iš-šar-ta] ar-pa-an-zi GUB-la-az (12) [... me-ma-]i ha-at-ti-li.*

Нясно *-(a)n* в *lú.meš hapian*. Ср. стк. 4 *lú.meš ha-a-pí-e-eš*. Ср. также KBo XXI, 90, Vs., (23) *...nu kaninanteš tarkuanzi.*

124 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) [hu?]ya?-an-zi «[...3]атем они [танцу]ют согнувшись и по трое [бе]гут(?)».*

125 KBo XI, 44, III, (6) *EGIR-šU-ma lú.meš hapiya (7) 2-šU tarkuiškanz[iz] (8) UŠ-GI-EN giš waršami[iz] (9) walahḫanz[iz] (10) na-at-za ešanta.* В *UŠ-GI-EN* вместо знака *uš* стоит *iš*.

126 KBo XI, 44, III, (1) *EGIR-š[uz]-ma GAL lú.meš hapi[ya] (2) UŠ-GI-EN na-an LÚ gišpa (3) x giš waršamit uzu[ur?]* (4) *2-šU walahzi (5) GAL lú.meš hapiyaš-za eša.*

127 KBo X, 27, III (CTH 649), (8) *[L]UGAL-uš-kán pí-ra-an ar-ha pa-iz-z[iz] (9) ma-a-an LUGAL-uš pí-ra-an wa-aḫ-nu-zi (10) NIN DINGIR-ma ša-ra-a /-NA É kuš kur-ša-aš (11) pa-iz-zi pí-ra-an dKán-ti-pu-it-ti-ya-aš (12) kuš kur-ša-aš i-ya-at-ta (13) lú.meš ha-a-pí-e-eš ú-nu-wa-an-t[e-eš] (14) [iz]-ya-an-ta LÚ.MEŠ uruA-nu-nu-wa [SÌR-]RU (15) [sal] -meš zi-in-tu-ḫi-ya-aš EGIR-an [SÌR-]RU (16) [lú-]meš ar-kam-mi-ya-li-eš giš ar-kam-mi (17) [g]al-gal-tu-u-ri GUL-aḫ-ha-an-ni-eš-kán-zi.* К стк. 13 ср. V, (29) *... lú.meš hapeš unuwante[iz] (30) [pi]an-šet iyanta LÚ.MEŠ uruAnunuwa (31) [SÌR-]RU sal.meš zintuḫiyas EGIR-šU SÌR-RU.*

128 Ср. KBo X, 27, III, (24) $\text{L} \dots \text{J}$ NIN.DINGIR lú.meš₃ha-a-pí-aš-ša $\text{L} \dots \text{an}$ (25) LGI -
zi UD.KÁM-ti /-NA É lú.meš₃ha-a- $\text{L} \dots \text{pí}$ -aš; ср. также III, 32-33.

129 См. KUB XX, 90, IV, (4) $\text{L} \dots \text{Z}$ i-it-ha-ri-ya-an TUŠ-aš e-ku-zi (5) $\text{L} \dots \text{a}$ -še-eš-šar ar-
ta wa-ar-pí-ya-an-zi; ср. (15)... a-še-eš-šar ar-ta túg₃ši-ik-nu-uš (16) pí-eš-ši-ya-an-zi
wa-ar-pí-an-zi...; ср. KBo X, 27, II, 15-warrianzi. В этих контекстах описания празд-
ника выражение kiššari rianzi «в руку дают», видимо, относится к членам собра-
ния. Ср. KUB XX, 90, IV, (6)... lú.meš₃ha-pí-ya-aš (7) $\text{L} \dots \text{túg}$ ši-ik-nu-uš pí-eš-ši-ya-an-zi
(8) $\text{L} \dots \text{K}$ 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-ni pí-eš-ki-iz-zi
(12) a-še-eš-na-za A-NA NIN.DINGIR UŠ-KI-EN (13) NIN.DINGIR me-na-aḥ-ha-an-da QA-
TAM pí-eš-ki- $\text{L} \dots \text{iz}$ -zi.

130 KBo XX, 32, III, (7) parašnawaš-kán uizzi LUGAL SAL.LUGAL $\text{x} \dots \text{J}$ (8) aku-
wanzi NIN.DINGIR-aš-ša ekuzi GIŠ d₃INANNA.ḪI.A₇ (9) lú.meš₃ḫalliyareš ŠÌR-RU 1
NINDA.KUR₄.RA-a $\text{L} \dots \text{n}$ (paršiyanzi) L .

131 СТН 738; сюда входят семь еще 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, видимо, относятся KBo XXI, 91 (в котором упомянуты: NIN.-
DINGIR – стк. 3, 8; d₃Tetešḫari – стк. 10, девушки цингухи – стк. 7, 9), а также
KBo X, 27 (СТН 649), KBo XI, 44, 47 (СТН 670).

132 Графика названия этого города Da-ú-i-ni-ya (KUB XI, 32, II, 10) является
древнехеттской, ср. «Обзор» к KBo XX.

133 KUB XI, 32, III, (5) nu lúSANGA DINGIR-LU $\text{L} \dots \text{M}$ (6) ša-ra-a da-a-i (7) nu ḡiš₃ḫu-lu-
ga-an-ni-in (8) pa-ra-a wa-aḥ-nu-wa-an-zi (9) nu-za-kán NIN.DINGIR e-ša-ri (10) nu /-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.meš₃zi-in-tu-ḫi-ya-aš-ma-aš-ši (15) EGIR-pa-an ki-i ŠÌR ŠÌR-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.meš₃zi-en-tu-ḫi-ya-aš (20) ḫal-za-a-i e-ma-mu-ri-iš-ta (21) i-ya-an-ni
wu₃-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-ha-an-ma NIN.DINGIR (25) /-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 $\text{L} \dots \text{M}$ ср. IV, 1.

134 uddanašša EN.ḪI.A букв. «господа дела (= слова)».

135 KUB XI, 32, IV, (1) nu lúSANGA DINGIR-LUM ša-ra-a da-a-i (2) na-an-kán ḡiš₃ZA.-
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
ḡiš₃ḫu-lu-ga-an-ni (6) e-ša-ri (7) pí-ra-an-ma LÚ ḡiš₃PA DINGIR-LIM (8) ḫu-u-i-ya-an-za
(9) nu /-NA ḡiš₃TIR ḡiš₃u-ḫu-ru-uš-ša (7) (10) pa-iz-zi (11) sal.meš₃zi-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 /-NA ḡiš₃TIR a-ri (16) nu ḡiš₃ZA.LAM.GAR a-pí-ya-ya tar-na-an (17) na-aš-ta NIN.
DINGIR (18) ḡiš₃ḫu-lu-ga-an-na-az-za (19) kat-ta ú-iz-zi (20) nu-kán lúSANGA DINGIR-LUM
(21) ŠÀ ḡiš₃ZA.LAM.GAR pí-e-da-i (22) NIN.DINGIR-aš-kán AMA.DINGIR-LIM $\text{L} \dots \text{ya}$ (23) an-
da pa-a-an-zi (24) nu 1 MÁŠ.GAL IŠ-TU $\text{x} \dots \text{J}$.

136 Там же, V, (2) k $\text{L} \dots \text{u}$?-it?-m $\text{L} \dots \text{a}$?-an NIN.DINGIR (3) /-NA É d₃Te-te-iš-ḫā-pí (4) na-a-wí
a-ri (5) nu-kán pí-ra-an pa-ra-a (6) lúSANGA DINGIR-LUM an-da pí-e-da-i (7) na-an-kán
EGIR-pa ḡiš₃ZAG.GAR.RA-ni da-a-i (8) ma-aḥ-ha-an-ma NIN.DINGIR (9) /-NA É d₃Te-te-eš-

ḥa-pí a-ri (10) /n/ a-aš-kán ḡiḥu-lu-ga-an-na-za (11) /kat-/ ta ú-iz-zi (12) /nu-/ kán /-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 ḥal-zi-ya (16) /nu DINGIR.MEŠ/ ḥu-u-ma-an-te-eš (17) /a-ku-wa-a/ n-na ir-ḥa-a-iz-zi (18) /ma-aḥ-ḥa-a/ n-ma-aš-ša-an (19) /ŠA d/ e-te-iš-ḥa-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.ḤI./ A SA₅ ḥa-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).

137 DINGIR.MEŠ ḥumanteš — им. пад. общ. рода вместо вин. пад.; по-видимому, смешение функций падежей.

138 «Сестра бога» облачалась в одеяния красного цвета и согласно KBo X, 27, III, 30 (TÚG./ŠA₅ waššan ḥarzi); IV, 38 (TÚG.SA₅ waššiyazi).

139 KUB XXV, 51, IV, (8) nu-kán NIN.DINGIR éar-za-na-aš (9) an-da pa-iz-zi 'sal-meš zi-in-tu-ḥi-γ/a-aš/ (10) EGIR-pa /-NA É.DINGIR-LIM pa-a-an-zi (11) lu-uk-kat-ti NIN.DINGIR wa-ga-an-na (12) ú-e-ik-zi nam-ma-aš-kán (13) uruḥa-at-tu-ši pa-iz/-zi/.

140 Ср. pangauí akuanna pianzi, pangauí kišri pianzi (KBo XIX, 161, I, 8, 13, 19, 23); pangauí /šar/ ranzi (KBo XIX, 163, II, 40).

141 См. KBo XIX, 163, III, (26) /š/ a-an-ḥa-an-zi-kán ki-iš-ša-ra-aš wa-a-tar pí-an-zi; KBo XIX, 161, I, (14) šanḥanzi-kán ŠU.MEŠ-aš watar pianzi; KBo XXI, 90, Vs., (8) NIN.-DINGIR-aš para uizzi na-aš eša kišraš watar pianzi...

142 dLAMA dḥapantaliya — KBo XIX, 161, I, 6; II, 1; ср. KBo XIX, 163, III, 14; dZA.-BA₄.BA₄ dTundurmiš(an) — KBo XIX, 161, I, 9; II, 6; KBo XIX, 163, III, 20; dUTU-AM SIG₅ — KBo XIX, 161, II, 19; KBo XIX, 163, III, 41; dKattahḥa — KBo XIX, 163, III, 5.

143 См. KBo XXI, 90, Vs., (20) /x tarkuzi NIN.DINGIR DUMU.MEŠ É.GAL ḥarkanzi; (22) N/IN.DINGIR A-NA DINGIR-LIM menahḥanda tarkuiškizzi-pát; ср. KBo X, 27, III, (21) ta NIN.DINGIR-an DUMU.MEŠ É.GAL-TIM appanzi (22) n-ašta anda tarkuwanzi.

144 KBo XXI, 90, Vs., (12) NIN.DINGIR ara/i/ x É.ŠÀ paizzi nu-za šiunaš aniyatta dai.

145 В хеттских ритуалах встречаются также двоичные противопоставления: приготовленный (жареный или вареный) — сырой, вода — огонь, сторона (край) — середина, а также противопоставления символов разного цвета.

Признаки жареный (вареный) — сырой связаны с ритуальным мясом жертвенного животного. Обычно мясо жареное (вареное) и сырое посвящалось одному и тому же божеству (ср. KUB XXXVI, 89, Vs., 7; /Haas, 1970, с. 142/), но его, по-видимому, клали с противоположных сторон от статуи божества или символизировавшей его стелы (ср. KUB XXV, 23a, 3-5, в котором мясо черной овцы жареное (вареное) 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; /Haas, 1970, с. 159/) или в иной последовательности: грудка, плечевая часть, голова, ноги (KUB XXVIII, 1, I, 15-16; /Haas, 1970, 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. Отчетливые следы

того же противопоставления видны в обряде ритуала Папаникри, совершаемом двумя хаттскими жрецами (букв. «двумя хаттами») [см. Sommer und Ehelolf, 1924]: «И (один) хаттский (жрец) приносит внутрь (помещения) ягненка, и семь раз он несет (ягненка) вокруг семи огней и кладет его на колени женщины: *капра*. 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 (=ворожеей)» (КUB XXIV, 9, 1, 39-52 и др.; см. [Riemschneider, 1957, с. 141-147]; о функциях *sa1šU.GI* в связи с параллелями из индоевропейской традиции ср.: [Топоров, 1963, с. 28-37; Топоров, 1968, с. 284-297]). Целью этого ритуала являлось «перенесение (посредством различного цвета нитей — В.А.) какого-то недуга или магической нечистоты на использовавшиеся в ритуале фигурки, представлявшие пострадавшего» [Riemschneider, 1957, с. 141]. В нем, видимо, желтый и голубой цвета как ритуально нечистые противопоставлялись белому — ритуально чистому.

На связь желтого, голубого и черного (темного) цветов с признаком «ритуально нечистый» указывает и ряд других данных хеттских текстов, в частности ниже следующие строки из описания ритуала Туннави: «Те, которые сделали его темным, сделали/желтым, осквернили его» [Goetze and Sturtevant, 1938, с. 14; Riemschneider, 1957, с. 144]. В другом контексте того же ритуала говорится о ритуальной нечистоте голубого цвета: «Смотри! Я беру у него от заклятого слова (возникшую) черноту и голубизну. По (причине) заклятого слова он стал черным, стал голубым» [Goetze and Sturtevant, 1938, с. 14; Riemschneider, 1957, 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, посвященного изгнанию неблагоприятного (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!» (КВо IV, 2, 1, 44-46; [Kammenhuber, 1964-1965, с. 214]).

Символы с противоположным цветом в качестве элементов двоичного противопоставления предстают, в частности, в одном ритуале в связи с двумя хлебами под названием *тунатту*: «Два хлеба *тунатту* (весом) в две меры, из которых один белый, другой красный» (КUB II, 5, II, 26-27). Два хлеба красного и белого цветов встречаются и в ритуале, совершавшемся у источника (КUB XX, 99, II, 13-14; ср. также *giš puriš/puriyaš* в АВВАЯ «белый хлеб» в хеттских ритуальных текстах с типично древнехеттским дуктом: КВо XX, 4, IV?, 6; КВо XX, 8, Vs.?, 5, 11). В этом ритуале использование хлебов разного цвета, видимо, соотносено с двумя разными ритуальными объектами: каменной стелой бога Грозы (КUB 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 соотношением разных цветов в другом хеттском ритуале. Здесь в связи с шерстью белого и красного цветов фи-

гурируют царь и царица: IBoT II, 94, VI (CTH 669), (11)LUGAL SAL.LUGAL SÍG BABBAR SÍG SA₅ (12)kar-za-na-az da-aš-kán-zi (13)ta ta-ru-up-ra-an-zi (14) tu-uš pí-tu-lu-uš (15) e-šá-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 нее делают нити» (стк. 13-15 см. [Kammenhuber, 1973, с. 1007]).

На вероятное соотнесение в этом ритуале шерсти белого цвета с царем, а шерсти красного – с царицей указывают строки родственного текста: IBoT II, 96, V, (5)nu PA-NI SAL.LUGAL 2 DUMU É.GAL (6)pár-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-ra-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)^{lú}ALAN.ZÚ a-ħa-a ħal-za-a-i (15)lú^lpal-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 дает главному над сыновьями дворца скрученную белую шерсть, тот один раз скручивает шерсть и отдает ее царю. Царь дважды (скручивает) шерсть и вращает (ее над?) приспособлением для сучения нити. Человек цланцу "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) черная», которую приносили для жертвоприношений из дворца вместе с медом, сыром, сычугом, фруктами и т.п.).

Еще чаще встречаются символы трех 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 черного цветов (KUB XXVIII, 4, I, 4; см. [Laroche, 1965, с. 747; ср. также KUB XVII, 8, IV, 4 – «шерсть красного, черного, желтого (зеленого) цветов»; [Laroche, 1965, с. 167]).

В ритуале Папаникри говорится о двух сосудах *кримли*, обернутых красной, голубой и черной шерстью [Sommer und Ehelolf, 1924, с. 14-15]. С желтой, голубой и белой шерстью, как мы видели выше, совершала ритуал и старая женщина (=ворожея).

В связи с символикой трех цветов обращает на себя внимание ритуал (KUB X, 91, II, 2-6; см. [Garstang and Gurney, 1959, с. 11; Otten, 1964, 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 síg⁹pít-tu-la-aš [SA₅] (13)1 síg⁹pít-tu-la-aš BABBAR 1 síg⁹pít-tu-la-aš (ZA.GÌN?) (14)nu-uš-ši ħar-ša-na-al-li i-e?/(-iz-zi?) (15)1? GAL 1 tú⁹ku-ri-eš-šar pí-ra-an kat-ta [...] (16)na-an KASKAL-ši i-e-iz-zi 3 ⁹iš⁹BAN/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 шер-

стяной нити (и) третьей [(голубой)] шерстяной нити он д[е]лает для него венки. Один(?) сосуд, одну ленту перед (ним) [...] и готовит(?) его в дорогу. Три сто[ла...], один слева, два лапи, 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 GUV-laz «другой (лапи) — слева»; значение «лапи» неизвестно).

Три цвета — красный, белый, голубой (черный) — в этих ритуалах, быть может, символизируют три части вертикальной структуры космоса: небесный, земной и подземный миры. Но в силу отсутствия достаточно надежных данных это предположение гипотетично. Тем не менее в пользу гипотезы может свидетельствовать хеттский ритуал вызывания духов. В этом ритуале прослеживается соотношение трех цветовых символов (белого, красного и голубого) с определенными духами (ср. об этом ритуале в связи с символикой трех божеств, соотношенных с тремя священными животными и с тремя социальными функциями [Dumézil, 1966, с. 413; ср. Ivanov, 1968, с. 98; Иванов, 1969а, 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.: Szabó, 1968, с. 12]: «[Если вновь кровь (?) божества Солнца и бога Грозы] они успокаивают, то они следующее берут: голубую [шерс]ть, красную шерсть, [белую шерсть, чер]ную шерсть, желтую шерсть».

Шерсть пяти цветов встречается и в других ритуалах (ср. шерсть красная, голубая, черная, желтая и белая [Kronasser, 1963, с. 8]; шерсть белая, голубая, красная, желтая, черная — VBoT 58, IV, 22-23; [Lagache, 1965, с. 86]).

Исключительный интерес представляет символика пяти цветов в древнехеттском ритуале, посвященном очищению царя и царицы от «боли, страдания и страхов» (KBo XVII, 5, IV, 14-17; [Otten und Souček, 1969, с. 36]): «Если [б]оль, страдания и стра[х] (хи у ца)ря и царицы [(я бе)ру, то мне царица дает пять маленьких нитей: одну белую, одну черную, одну красную, [одну] зе[леную (желтую)] и одну голубую шерстяную (нить). И внизу (стоит) дерево, пять ветвей у него. [М] (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 определенно рассматривать как образ мирового дерева, четыре ветви которого сориентированы по сторонам света и которым, возможно, соответствуют следующие четыре цвета: белый, черный, красный, зеленый (желтый), 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 определенные цветовые символы, но и конкретные животные, божества и т. п. (ср. о возможной связи символики цветов: белого, черного и красного с животными в хеттском ритуале 119/II [Иванов, 1969а, с. 30, примеч. 92]). В связи с этим представляет интерес то, что в древнехеттском ритуале грозы [Neu, 1970], в обрядах, посвященных богу Грозы, использовались жертвоприношения черного цвета: «черный хлеб» (KBo XVII, 74, I, 37, 38, 52, 53; II, 48, 51, 54 и др.), «кислый черный хлеб» (там же, III, 15, 27, 34, 39 и др.), «девять черных овец» (там же, I, 44; ср. также

«черный бык», и «черная ояца» в ритуале KUB XXXIV, 69+70, I, 17 (Otten, 1955, с. 391, примеч. 5/), а также сосуды для жертвоприношений черного цвета: «черный сосуд для напитка валхи» (KBo XVII, 74, II, 1), «черный 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 черным цветом (и другими, связанными с ним признаками).

В качестве элементов двоичного противопоставления в других хеттских ритуалах часто выступали *передняя*, лицевая сторона объекта жертвоприношения (хет. *piran* «перед») и его *боковая* сторона (хет. *tapuṣza* «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 (Neu, 1970, с. 207: «Надсмотрщик над поварами обходит помещение храма, и по одному разу перед очагом (=алтарем), 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, ištarna peda-*, а противоположного ему обозначения – хет. *tapuṣza, araḥza*. 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) *ḥašši ištarna pidi dai...* «и он кладет (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 ḥa-aš-ši-i iš-tar-na* (5) *pí-di 1-ŠU da-a-i* (6) *gišDAG-ti 1-ŠU gišAB-ya 1-ŠU* (7) *ḥa-aš-ši-kán an-da 1-ŠU* (8) *ḥa-at-tal-wa Giš-ru-i 1-ŠU* (9) *nam-ma ḥa-aš-ši-i ta-pu-uš-z[а]* (10) *1-ŠU d[а-a-i]* «Вновь же на место в середине очага (=алтаря) он один раз кладет (жертвы), трону – один раз, окну – один раз, внутрь очага (=алтаря) – один раз. Затем сбоку от очага (=алтаря) он один раз к[ладет] 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.GÌN]* (9) *[GEŠTIN-]ni-it šu-un-na-i LUGAL-i pa-a-[i]* (10) *LUGAL-uš-ša-an še-ir ar-ḥa 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-ḥu-u-wa-a-i LUGAL-uš 2 NI[ND]A.KUR₄.RA 1/M-ZA pá[š]-i-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[ет] царю. Царь совершает жерт[венное возлияние] и отдает (сосуд) сыну дворца, и [сын дворца] с обратной стороны очага (=алтаря) с одной стороны один раз и с [дру]гой сто[роны один раз] возливает. Царь два толстых кислых хлеба раз[ламы-

вает], и сын дворца на [...] приготовленное [...] с одной стороны один раз и с другой стороны один раз кладет».

Противопоставление разных сторон очага (=алтаря) и выделение середины, центра по своей структуре идентично оппозиции правый-левый в других ритуалах (ср. [Josephson, 1972, с. 66]: «[И] справа и слева они разводят огонь, [а] посередине 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. [Otten, 1971, 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 четырех углов – стран света; ср. выше ритуал, в котором царица вешала на дерево пять нитей разного цвета (5=4+1).

146 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. Neu, 1968, с. 10]); 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.

147 KUB X, 75, I, (5)[n]am-ma 3 ninda pář-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.

148 IBoT II, 80, I, (4)EGIR-an-da-ma LUGAL-uš 1NINDA.KUR₄.RA K[U] (5)A-NA dHal-ki pář-ši-ya na-an A-NA D[UMU É.GAL]/(6)pa-a-i DUMU É.GAL-ma-an-kán dHal-ki-ya[š] (7)ZAG.GAR.RA-ni ZAG-az A-NA NINDA.KUR₄.RA IM-Z[A] (8)še-ir da-a-i (9)LUGAL-uš 1 NINDA.KUR₄.RA IM-ZA A-NA dHal-ki-ya (10)pář-ši-ya na-an A-NA DUMU É.GAL pa-a-i (11)DUMU É.GAL-ma-an-kán dHal-ki-ya-aš (12)iš-ta-na-a-ni GÜB-la-az da-a-i. К восстановлению стк. 6 dHal-ki-ya[š] см. стк. 3 этого текста: dHal-ki-yaš iš-tanani[š].

149 Противопоставления правый–левый встречаются в ряде других ритуалов хурритского происхождения. См. KUB 41, 8, II, (7)ZAG-za A-tar harzi GÜB-la-za-ma uddār harzi «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. [Otten, 1961, с. 125 и сл.]). См. KUB XII, 11, III(?) (CTH 628), (7)nu lúSANGA uzuNÍG.GIG uzuŠÀ ZAG-it kiššarit (8)kuit harzi na-at-šan dugahrušhi ì-iz (9)an-da dai GÜB-li-it kiššarit (10)kuit uzuNÍG.GIG uzuŠÀ harzi na-at-šan ì-x[š] 9išlahhūri dai «И печень, сердце, которые жрец держит правой рукой, он кладет внутрь сосуда *ахруски* с маслом. Печень же и сердце, которые он держит левой рукой, он кладет в сосуд *лаххури* с мас[лом?..]»; ср. также KUB 41, 53, IV, 7-10.

150 KUB XX, 59, IV, (10)nu-uš-ša-an LUGAL-uš A-NA NINDA.KUR₄.RA IM-[ZA] (11)QA-TAM da-a-i na-an ma-a-an UGULA lúMUHALDIM (12)ma-a-an lúHAL pář-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 1 NINDA.KUR₄.RA IM-ZA (16) LUGAL-uš QA-TAM da-a-i (17)nam-ma-an pář-ši-ya na-an-ša-an (18)A-NA dDam-ki-na ZAG.GAR.RA-ni (19)GÜB-la-za da-a-i.

151 KUB XX, 38. Vs., (5)6(?) LÚ.MEŠ uruKi-li-iš-ša-ra ú(1wa-an-zi) (6)ar-ša-ni-iš-mi gi-en-zu x... (7)u-u-la-li-ya-an-ta lúGU/DÚ... (8)ar?-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-ah-ja-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 GÙB-li-ya 1-ŠU (wa-ja-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 GÙB-li-ya (20)1-ŠU hu-u-ya-an-zi lú/GUDÚ (21)pí-e-di-iš-ši ZA/G-na 1-ŠU(?)

152 KUB XXXIII, 67, I, 26-31. Перевод по транслитерации Э. Лароша (Laroche, 1965, с. 136). Как отмечено В.В. Ивановым и В.Н. Топоровым (Иванов и Топоров, 1974, 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 башмак 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 (Иванов и Топоров, 1974, с. 269) примеры из других традиций с меной левого и правого.

153 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 uruHa(t-ti-ya ZAG-aš) wa-al-la-aš i-wa-ar (7)(ar-li-ip) ti-ya. См. (Laroche, 1965, с. 140).

154 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 gi/ŠTUKUL.

155 ABoT 14, III (5) gišŠÚ.A-ji ZAG-an ŠA dU ù gišTUKUL (6) ZAG-na-aš ŠA dU...

156 ABoT 1 I, (8)para(?)-at-šan I-NA É lú.mešŠÀ.TAM SAL.LUGAL (9)pa/nzi n-ašta iŠ-TU É-TIM GAL (10)kuit ŠA dU haršannaš (11)dugharšialli É.ŠÀ-ni anda (12)ta-at-kán kinuwanzi nu dugharšial/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) (принесен) во внутреннее (сакральное) помещение. И перед сосудом справа они ставят один стол».

157 É.GAL lúABUBITI ZAG-naš GÙB-laš – KUB XXXVIII, 19, 24; см. (Archi, 1973a, с. 216 и сл.).

158 KUB XXIX, 8 – ритуал новохеттского периода. Он входит в серию хурритских ритуалов itkalzi (=хет. aiš šurriyahhuwaš «(ритуал) очищения рта» (ср. Naas und Wäfler, 1974, с. 218). Хурритское происхождение ритуала KUB XXIX, 8 прослеживается, в частности, в том, что в тексте встречаются большие отрывки на хурритском языке. Однако в нем 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, разожженными по разные стороны от ворот (KUB XVII, 28, IV, 51-52), ритуал, посвященный установлению нового засова (KUB II, 2).

159 По мнению Ф. Хааса и М. Вэфлера, ритуал KUB XXIX, 8, I, 11-27, связан с Язылыкая [Haas und Wäfler, 1974, с. 216-219]. В статье этих авторов даны также транслитерация и перевод KUB XXIX, 8, I, 11-27.

160 KUB XXX, 19+20+21+22+XXXIX, 7, I (36)na-aš-ta ALA/M IŠ-TU 9išGIGIR a-ša-an-na-aš kat-ta da-an-zi na-at-kán/ (37)9išZA.LAM.GA/R-aš an-da pí-e-da-an-zi na-an-ša-an A-NA 9išGU.ZA GUŠKIN a-še-ša-an-zi/ (38)ma-a-an SAL-z/a-ma na-an-ša-an 9išha-aš-ša-al-li-ya-aš a-še-ša-an-zi/. См. [Otten, 1958, с. 34].

161 Ср. аналогичные обряды в погребальном ритуале KUB XXX, 24, II, 12-16; KUB XXXIX, 14, IV, 4-6 [Otten, 1958, с. 60, 82]. См. здесь же соотнесение кремированных останков мужчины (царя) с 9išŠÚ.A.AN, а останков женщины (царицы) — с 9išharšalli-: KUB XXX, 15 + KUB XXXIX, 19, Vs., 7-9 [Otten, 1958, с. 66]. См. также 9išŠÚ.A DU «трон бога Грозы» в KUB 42, 91, II, 8, 10, 24; III, 3. Согласно древнехеттскому ритуалу (КВо XX, 10, I, 7; II, 4), на трон 9išŠÚ.A садилась царь. В ритуале KUB XII, 5, проводившемся царицей в городе Самухе, на стул 9išhašša - ставили статую богини Иштар города Гамининги (KUB XII, 5, I, 11-12). Ср. также ритуал KUB XXXII, 108, Vs., 5, 7, совершавшийся царицей для матерей-богинь (MAH.HI.A), в котором также фигурирует 9išhaššali-.

162 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; [Brock, 1959, 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).

163 К оппозиции царь(=небо) — царица(=земля) ср. KUB XXXVI, 97, Rs., 15-18. Ср. также соотнесение Неба и Земли соответственно с мужским (an) и женским (in) началами в древнекитайской традиции [Сычев, 1972, с. 144-150]; ср. также соотнесение царей с Небом, а цариц — с Землей в других традициях [Hocart, 1936, с. 62-66].

164 См. KUB XXXIV, 129, 2, 7, 12, 17 (SAL.LUGAL-ša natta); ср. другие обряды, посвященные богу Грозы и богу Уасецили (КВо XI, 51, III, 12-13; КВо XXI, 94, III, 15-16; КВо X, 25, I, (17)...LUGAL-uš huppari (18)šipanti SAL.LUGAL-ša Ú-UL (19)šipanti).

165 Ср. KUB XI, 18, IV, (34-36)LUGAL-uš GUB-aš DU DUwašezali aškaz ekuzi SAL.LUGAL-ma ešzi; ср. то же в IV, 15-16.

166 KUB XXV, 15, Rs., (6)I-NA UD.3.KAM man haššanzi kušNÍG.BÀR-ašta uššianzi nu-kán LUGAL-uš (7)I-NA É.DU₁₀.ÚS.SA-pát andan éhalintuwaš-ma-aš-kán para Ú-UL uiz/z/i (8)SAL.LUGAL A-NA DU₁₀UTU uruArinna 1 GUD.ÁB ŠE 8 UDU.HI.A-ya ši/pa/nti...

167 KUB 41, 41, V(?) (7)maḥhan-ma LUGAL-uš KÁ.GAL-aš manin/k/uhhi (8)lúALAN.ZÚ lúkitašš-a LUGAL-i (9)piran huiyanteš (10)maḥhan-ma-kán lúALAN.ZÚ lúkitašš-a(?) (11)KÁ.GAL-aš anda aranzi lúALAN.ZÚ (12)aha halzai lúkitaš halzai (13)LUGAL-uš-kán KÁ.GAL(?)x SAL.LUGAL uruKatapi (14)handaizzi...

168 КВо IV, 9, II, (42)nu-uš-ša-an LUGAL-uš 9išDA/G-ti ti-ya-zi (43)SAL.LUGAL-ma É.ŠÀ-na pa-iz-zi.

169 KUB XI, 35, I, (13)LUGAL-uš-kán I-NA É.DU₁₀.ÚS.SA ú-iz-zi (14)ta-aš éha-li-entu-u-wa-aš (15)pa-iz-zi (16)LUGAL SAL.LUGAL-kán éha-li-entu-u-wa-aš (17)ú-wa-an-zi ta-at I-NA É lú.mešMUḤALDIM (18)pa-a-an-zi.

- 170 *giš*ḥaḡra как «груда дерева» (?) см.: [Otten und Souček, 1969, с. 39]. Согласно ранее высказанной точке зрения, *giš*ḥaḡra – «алтарь» (?) [Friedrich, 1952-1954, с. 59].
- 171 *kullupri* «серп»; ^{na}ARÀ «жернов» [Otten und Souček, 1969].
- 172 KUB X, 21, III, 13-14 [Ср. Goetze, 1951, с. 69]. Ср. также KUB 41, 55, Vs., (9) ŠA LUGAL 1 *giš*BANŠUR-at; KBo X, 25, II, (2)na-an-kán A-NA *giš*BANŠUR (3)SAL-LUGAL dai...
- 173 См. [Neu, 1970, с. 32]; ср. также KUB 43, 25 (с «типично древнехеттским дуктом»), IV, (15) ʾxU 1 *giš* BANŠUR SAL.LUGAL «...ʾ и один стол царицы». В отсутствующей части строки, скорее всего, следует реконструировать *giš*BANŠUR LUGAL «стол царя».
- 174 KBo XV, 16, II, (2)2 TA-PAL *giš*GIGIR-TI.ḥI.A ŠÀ-BA [1-EN ŠA LUGAL (3)1-EN-ма ŠA SAL.LUGAL nu ANŠE.KU/R.RA ŠA GIŠ tu-u-ri-ya-an-te-eš (4)še-ra-aš-ša-an ʾi ʾEŠ ŠA GIŠ a-r[а-an-ta-ri]. См. этот текст: [Otten, 1958, с. 129; Kümmel, 1967, с. 7. 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. [Kümmel, 1967, с. 136].
- 175 ABoT 14, III, (8)dUTU-Š/-za kuwari ezenKI.LAM (9)iyazi GAL LÚ.MEŠ *giš*BANŠUR-ya (10)ŠA LUGAL kuin EZEN É dḥalkiyaš (11)eššuwani tianzi.
- 176 Там же III, (20)/-NA UD.2.KAM-ма LÚ.MEŠ *giš*BANŠUR ŠA SAL.LUGAL (21)/-NA É dNISABA A-NA dNISABA (22)EZEN-an iyanzi...
- 177 Там же IV, (23)SAL.LUGAL éšiyannaš kuiš (24)ŠA É SAL.LUGAL na-an GAL lú.meš[... (25)SAL.LUGAL essai...
- 178 Там же, IV, (17)ŠA lú.mešwalḥiyaš kuiš (18)SAL.LUGAL éšiyannaš (19)na-an lú.mešÉ.GAL A-BU-BI-TI GÜB-laš eššanzi.
- 179 Там же, V, 2 и далее, а так же: (7)-yʾa EZEN.ḥI.A zenandaš (8)[lú.meš]É.GAL A-BU-BI-TI ZAG-naš (9)[...ʾx-edaš-ма-kán A-NA EZEN.ḥI.A GAL.ḥI.A (10) 11(?)EZEN.MEŠ ITU ašnumanzi.
- 180 KBo XIII, 241, Rs., 13 – lú.mešÉ.GAL dUTU-Š/-; Rs., 16 – lú.mešÉ.GAL SAL.LUGAL. См. [Archi, 1973a, с. 213].
- 181 lúUGULA.10 SAL.LUGAL «надсмотрщик над десятью (людьми) царицы» (KUB XIII, 35, I, 9, 35; см. [Friedrich, 1928, с. 53]); lúŠÀ.TAM SAL.LUGAL (KUB XXX, 53, I, 13; см. [Otten, 1951, с. 225]); É lú.mešŠÀ.TAM SAL.LUGAL (KBo X, 23, II, 29; KUB XXXII, 108, Rs.4; ABoT 1, I, 2, 8; см. [Archi, 1973a, с. 213, примеч. 24]).
- 182 KBo XV, 39, Vs., 4...ʾ É lúSANGA LUGAL.
- 183 Ср. É.GAL dUTU-Š/ (KUB XXVIII, 12, III, 5; ср. II, 18; HT 2, I, 2). Подробный перечень текстов, в которых упоминается дворец царя и дворец царицы, приведен в работе А. Арки [Archi, 1973a].
- 184 É ʾ-NU-UT SAL.LUGAL (KBo XX, 7, Rs?, 5; ср. [Archi, 1973a, с. 214, примеч. 29]).
- 185 KBo V, 7, Rs., 52-53 – GAL lúiš ZAG-az. GAL lúiš GÜB-la[ʾz, GAL lú.mešSIPAD ZAG-az. GAL lú.mešSIPAD GÜB-laš [Goetze, 1952, с. 2; Riemschneider, 1958, с. 354]; ср. lú.mešSIPAD.UDU GÜB-laš – IBoT III, 71, I?, 7 [Archi, 1973a, с. 225].
- 186 GAL UKU.UŠ (lú.mešUKU.UŠ)ZAG-naš GÜB-laš; см. перечень текстов и их датировку: [Goetze, 1952, с. 2-3].

187 lú.mešNA.KAD ZAG-aš GÙB-laš (KBo XIV, 142, I, 64; II, 2; см. [Archi, 1973a, с. 224]); ср. GAL NA.KAD GÙB-laš (KUB XXVI, 43; см. [Goetze, 1952, с. 3]).

188 IBoT I, 36, II, (9)² lú.meššUKUR.DUGUD-ma-kán LUGAL-i me-na-aḥ-ḥa-an-da ZAG-aš a-ra-ḥan-ta (10) ḡiššUKUR.ḤI.A Ú-UL ḥar-kán-zi nu-uš-ma-aš lúšUKUR.GUŠKIN ZAG-aš ar-ta(?) (11) ḡiššUKUR.GUŠKIN GAR.RA-ya ḥar-zi šA ḡiššUKUR-ma DUMU É.GAL ḡGÙB-la-az ar-ta(?). К реконструкции строк см.: [Jakob-Rost, 1966, с. 182 и сл.].

189 IBoT I, 36, III, (23) ma-a-an DUMU É.GAL-ma EGIR-an-da me-mi-an ú-da-i na-aš GÙB-la-az-pát (24) ḡTU DUMU.MEŠ É.GAL EGIR-an-da ú-iz-zi...

190 Там же, III, (27) lúME-ŠE-DU-ya ku-iš EGIR-an-da pa-iz-zi na-aš ZAG-aš ḡTU lúME-ŠE-DI (28) EGIR-an-da pa-iz-zi...

191 Там же, II, (26) lúME-ŠE-DI-ma ku-iš ḡišGU.ZA ḥar-zi na-aš ḡišḥu-lu-ga-an-ni ḡišDUBBIN ḡGÙB-ḡi (27) šA ḡiššUKUR DUMU É.GAL ták-š/a-an i-ya-an-na-i ma-a-ḥ-ḥa-an-ma-aš SAG.DU (28) éka-a-aš-ka-aš-t/ep-a/z a-ri na-aš ḡišú-i-du-ú-li-ya EGIR-an ḡti-y/a-zi. Реконструкции см.: [Jakob-Rost, 1966, с. 184]. О том, что мешеди, который соотносился с тронном, шествовал у левого колеса повозки, свидетельствуют и строки 10-12 (IBoT I, 36, IV).

192 Уидумла, по-видимому, название какой-то части задней стороны кузова повозки.

193 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 сарканти, наряду с «господами» (BE-LU-TIM) и «надсмотрщиками над тыючей» имел право проходить через большие ворота; см. [Jakob-Rost, 1966, с. 180 и сл.].

194 IBoT I, 36, III, (21) araš-a-kán šarkantin EGIR-an arḥa paizzi (22) na-aš šarkantin arḥza ZAG-aš iyannai.

195 Там же, IV, (23a) ḡka/r-šū-wa-ša ku-iš lúME-ŠE-DI na-aš šA ḡišGIGIR ZAG-aš ḡišDUBBIN me-na-aḥ-ḥa-an-da UŠ-GI-EN lúQAR-TAP-PU-ma GÙB-la-aš ḡišDUBBIN me-na-aḥ-ḥa-an-da UŠ-GI-EN.

196 Ср. KUB IX, 2, IV, (5) ḡ...ḡUD.KAM-ti I-NA É LUGAL šara (6) ḡx x x-zi nu-za ḡumanza warapzi (7) na-aš I-NA É.GAL-LIM šara QA-TAM-MA paizzi. В статье А. Арки [Archi, 1973a, с. 212] предложена реконструкция глагола в стк. 6 ḡuw/aḡnz/i «они приходят». На основании этого контекста автор также предположил, что «дом царя» и «дворец» употреблены как синонимы.

197 Ср. KUB XX, 19, III, (13) ḡLUGAL-uš-kán I-NA É ḡšÀ šara paizzi «[Царь] идет вверх [во внутреннее (сакральное) помещение]».

198 См. šara – IBoT 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» [Топоров, 1973, с. 286-297].

199 IBoT I, 36, I, (36) nu-šši tezzi duḡkaltiya-wa kattan paimi... «И ему он говорит: "Вниз, к котлу (=отхожему месту), мол, я пойду..."».

200 Там же, I, (45)... lúME-ŠE-DI-ma kuiš-šehuna paizzi (46) ḡUTU-š-i-šan-za karpaizzi nu-ššan-šeḡunašša uttar I-NA É.GAL-LIM ari (47) ZI-it-ma-aš-kán para Ú-UL paizzi... Согласно этим строкам предписания, «дело šehur» (šehur «моча») мешеди

совершали во дворце. Однако в предшествующих строках этого текста (см. примеч. 199) говорится о том, что мешеди идет к отхожему месту «вниз». Поэтому мы считаем возможным предположить, что в стк. 46 (IBoT 1, 36, I) отсутствует ирреальное слово *mān* «если»: «...! (Тот) мешеди [же], кто по нужде идет, (за ним) Солнце(=царь) следит. И (если) справит нуж[ду] во дворце, то он (мешеди) по своей воле за (пределы дворца) не уйдет». Предложенная трактовка стк. 45-47, видимо, может быть сопоставлена с предписанием, касающимся царя и отхожего места (ср. гл. III, § I).

201 Ср. роль входа (дверей) как пути преодоления границы своей и чужой территории в описании структуры пространства в восточнославянской свадьбе [Байбурин и Левингон, 1978, с. 94 и сл.].

202 Данные хеттской традиции, касающиеся вечнозеленого дерева *euā*, как символа жреческих обязанностей, сопоставлены [см. Иванов, 1974, с. 87 и сл.] с арауканскими обычаями, по которым «некогда дерево *gewe* было знаком подразделения племени, воздвигавшимся наподобие флага; позднее же дерево *gewe* устанавливали лишь у дома шаманки; ср. обряды Бенина, где перед домом сажали дерево *иктими* – символ женского божества Отау». Ср. также обряд установления дерева для человека, который готовился стать шаманом, у нивхов Сахалина и Амура [Крейнович, 1973, с. 441, 446].

203 Согласно предписанию для мешеди, большими (царскими) воротами не имели права пользоваться подавляющее большинство должностных лиц, например мешеди и сыновья дворца. Они проходили на территорию дворца через специальные боковые ворота (хет. *lušdani(ya)* - ; см. IBoT 1, 36, I, 60-61). Лишь некоторые придворные, например мешеди с *саркант*, надсмотрщик над послами (?), господа, надсмотрщики над тысячей, проходили во дворец через большие ворота (см. IBoT 1, 36, I, 61-63; ср. в этой связи: [Jakob-Rost, 1966, с. 171, 178 и сл.].

204 IBoT 1, 36, II, (16) GAL DUMU.MEŠ É.GAL-ma-an QA-AZ-ZU ḫar-zi LUGAL-uš-ša-an ḡišḫu-lu-ga-an-ni (17) e-ša lú.meššUKUR.DUGUD-ma ḫi-in-kán-ta nam-ma-at pí-d-d/a-an-z/i (18) na-at pí-ra-an ḫu-ya-an-zi... Реконструкцию этих строк см.: [Jakob-Rost, 1966, с. 182 и сл.].

205 Там же, II, (23)... ma-a-aḫ-ḫa-an-m/a/x (24) ḡišḫu-lu-ga-an-ni-iš pa-ra-a i-ya-an-na-i GAL DUMU.MEŠ É.GAL-m/a EGIR-an??x (25) ḫi-in-ga-ri nu LUGAL EGIR-pa A-NA GAL ME-ŠE-DI ḫi-ik-zi [Jakob-Rost, 1966, с. 184].

206 Там же, IV, (18) ma-a-aḫ-ḫa-an-ma-kán LUGAL-uš ḡišḫu-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 ḫi-ik-zi...; (23)... ma-a-na-aš-ta ḡišGIGIR-za-ma ku-wa-pí an-da pa-iz-zi (24) na-aš-ta ma-a-aḫ-ḫa-an LUGAL-uš ḡišGIGIR-za kat-ta ti-ya-an-zi nu GAL ME-ŠE-DI LUGAL-i EGIR-an-da IT-TI lú.mešME-ŠE-DI UŠ-GI-EN. Реконструкция стк. 24: [Jakob-Rost, 1966, с. 200].

207 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. Brandenstein, 1943, с. 4, 6]. Перед богиней же города Лапана – Иаиа справа и слева лежали две горные овцы из дерева,

покрытые свинцом. Здесь же упомянуты орел, покрытый свинцом, два металлических жезла, два сосуда из бронзы [см. Brandenstein, 1943, с. 14].

208 См. [Brandenstein, 1943, с. 4, 6, 8, 14, 18, 22, 61, 63-64]; ср. о данных этих текстов: [Ардзинба, 1975, с. 264-266]. Ср. также серебряный сосуд в правой руке хаттской богини Хатепуны и еще одной богини, имя которой не сохранилось, и бога Исхасхурия и простой сосуд в руках бога Иаиа [см. Brandenstein, 1943, с. 9, 13, 15]. С левой рукой согласно погребальному ритуалу (см. Во 3826, III, (10):..] GÙB-la-za šU-za 9iškal-mu-uš; [Ottén, 1958, с. 112] связан кривой авгурский посох (кал-мус).

209 Наиболее крупными городами-государствами Малой Азии были Канеш (Канес), Бурушхаттум (поздняя Пурусханда), Кушар/Кушара (Куссара хеттских документов), Амкува, Хаттуш (поздняя Хаттуса) и некоторые другие [см. Гиоргадзе, 1966, с. 81, примеч. 3]. Эти царства могли иметь сходную структуру государственного аппарата и одинаковый уровень общественного развития [Гиоргадзе, 1966, с. 83].

210 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 [Гиоргадзе, 1966, с. 107, примеч. 117]. Иначе рассматривает этот и некоторые другие факты П. Гарелли [Garelli, 1963, с. 214].

211 Существование женщин-соправительниц предполагается и для ранней истории средневекового Конго: [Орлова, 1968, с. 204, 239].

212 Следует отметить, что место кандаки в иерархии объясняется И.С. Кацнельсоном [Кацнельсон, 1970, с. 346, 349] ее положением как матери «живого бога» — царя и пережитками матрилинейности.

213 E'saba (или Asaba) «защитник» и E'siki (или Erisiki) [Palau Marti, 1960, с. 57]. К правой стороне приурочены также «министры» Ira, Ijuno, к левой — Alalutop, которые играли важную роль в выборе и смещении царя [Palau Marti, 1960, с. 58]; ср. также соотнесение с правой стороной царя-царицы Ida, а с левой — фаворитки царя Ramu [Palau Marti, 1960, с. 59].

214 В древнем Тибете к правой стороне царя был приурочен главный шаман, а к левой — «министр» (дядя царя по материнской линии) [см. Tucci, 1955, с. 199-200]; ср. этот факт в связи с другими параллелями: [Иванов и Топоров, 1974, с. 285 и сл.].

215 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».

216 Быть может, не случайно упоминание главного виночерпия Хаттусили и войска в древнехеттской хронике (ВоТУ 30 (= XXVI, 71), 10-13; см. [Schuler, 1965, с. 185 и сл.]).

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- ВДИ — «Вестник древней истории». М.
СА — «Советская археология». М.
НАА — «Народы Азии и Африки». М.
АвоТ — Ankara Arkeoloji Müzesinde bulunan Boğazköy Tabletleri. İstanbul, 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 — См. Sommer und Falkenstein, 1938.
HT — King L. Hittite Texts in the Cuneiform Character from Tablets in the British Museum. L., 1920.
IBoT — İstanbul Arkeoloji Müselerinde bulunan Boğazköy Tabletlerinden seçme metinler. İstanbul. 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 – G ö t z e 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

- Абрамян, 1977. — Абрамян Л. А. О некоторых особенностях первобытного праздника. — СЭ. 1977, № 1.
- Абрамян, 1977а. — Абрамян Л. А. К вопросу о реконструкции первобытного праздника. — «Вестник Ереванского университета». 1977, № 3 (33).
- Аджинджал, 1969. — Аджинджал И. А. Из этнографии Абхазии. Сухуми, 1969.
- Алексеев, 1976. — Алексеев В. П. К происхождению бинарных оппозиций в связи с возникновением отдельных мотивов первобытного искусства. — Первобытное искусство. Новосибирск, 1976.
- Антонова, 1977. — Антонова Е. В. Антропоморфная скульптура древних земледельцев Передней и Средней Азии. М., 1977.
- Аракелян, 1975. — Аракелян А. В. Назначение сооружения «arkiu» по данным хеттских текстов. — «Вестник общественных наук АН АрмССР». 9, 1975.
- Ардзинба, 1971. — Ардзинба В. Г. Хаттские истоки социальной организации древнехеттского общества. Автореф. канд. дис. М., 1971.
- Ардзинба, 1973. — Ардзинба В. Г. [Рец. на:] Otten H. und Souček V. Ein althethitisches Ritual für das Königspaar (StBoT. N. 8), Wiesbaden, 1969. — ВДИ. 1973, № 3.
- Ардзинба, 1975. — Ардзинба В. Г. Двоичные символы в хеттских ритуальных текстах и функции хеттских придворных. — Древний Восток. I. М., 1975.
- Ардзинба, 1975а. — Ардзинба В. Г. [Рец. на:] Haas V. Der Kult von Nerik. («Studia Pohl», 4), Roma, 1971. — ВДИ. 1975, № 1.
- Ардзинба, 1977. — Ардзинба В. Г. Заметки к текстам хеттских ритуалов. — ВДИ. 1977, № 3.
- Ардзинба и Баюн. — Ардзинба В. Г., Баюн Л. С. К проблеме символических функций хеттского царя (в печати).
- Байбурин и Левингон, 1978. — Байбурин А. К., Левингон Г. А. К описанию организации пространства в восточнославянской свадьбе. — Русский народный свадебный обряд. Л., 1978.
- Бахтин, 1965. — Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и ренессанса. М., 1965.
- Бернштам, 1978. — Бернштам Т. А. Девушка-невеста и предбрачная обрядность в Поморье в XIX — начале XX в. — Русский народный свадебный обряд. Л., 1978.
- Богатырев, 1971. — Богатырев П. Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1971.
- Бонгард-Левин и Ильин, 1969. — Бонгард-Левин Г. М., Ильин Г. Ф. Древняя Индия. М., 1969.
- Васильков, 1972. — Васильков Я. В. К реконструкции ритуально-магических функций царя в архаической Индии. — Письменные памятники и проблемы культуры народов Востока. М., 1972.

- Васильков, 1974. — Васильков Я.В. Происхождение сюжета Кайратапарвы (Махабхарата, 3. 39-45). — Проблемы истории языков и культуры народов Индии. М., 1974.
- Васильков, 1979. — Васильков Я.В. «Махабхарата» и потлач (этнографический субстрат эпического сюжета). — Санскрит и древнеиндийская культура. I. М., 1979.
- Велецкая, 1978. — Велецкая Н.Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978.
- Гиоргадзе, 1965. — Гиоргадзе Г.Г. «Текст Анитты» и некоторые вопросы ранней истории хеттов. — ВДИ. 1965, № 4.
- Гиоргадзе, 1966. — Гиоргадзе Г.Г. *Rabi simmiltim* «каппадокийских табличек». — ВДИ. 1966, № 4.
- Гиоргадзе, 1969. — Гиоргадзе Г.Г. Хетты и хурриты по древнехеттским источникам. — ВДИ. 1969, № 1.
- Гиоргадзе, 1973. — Гиоргадзе Г.Г. Очерки по социально-экономической истории Хеттского государства. Тб., 1973.
- Грантовский, 1960. — Грантовский Э.А. Индо-иранские касты у скифов. — XXV Международный конгресс востоковедов. Доклады делегации СССР. М., 1960.
- Гуревич, 1967. — Гуревич А.Я. Свободное крестьянство феодальной Норвегии. М., 1967.
- Гуревич, 1968. — Гуревич А.Я. Богатство и дарение у скандинавов в раннем средневековье. — «Средние века». Вып. 31. М., 1968.
- Гуревич, 1970. — Гуревич А.Я. Проблемы генезиса феодализма в Западной Европе. М., 1970.
- Давиденков, 1947. — Давиденков С.Н. Эволюционно-генетические проблемы в невропатологии. Л., 1947.
- Довряло, 1971. — Довряло Г.И. Некоторые хеттские ритуальные и мифологические тексты в свете этнографии (К вопросу об этимологии термина *rabi simmiltim*). — V Всесоюзная сессия по древнему Востоку. Тезисы докладов. Тб., 1971.
- Дунаевская, 1961. — Дунаевская И.М. Принципы структуры хеттского протохеттского глагола. — Переднеазиатский сборник. Вопросы хеттологии и хурритологии. М., 1961.
- Дунаевская, 1964. — Дунаевская И.М. Протохеттский именной суффикс косвенного дополнения. — ВДИ. 1964, № 4.
- Дьяконов, 1978. — Дьяконов И.М. Хуррито-урартский и восточно-кавказские языки. — «Древний Восток». 3. Ер., 1978.
- Жирнова, 1978. — Жирнова Г.В. Некоторые проблемы и итоги изучения свадебного ритуала в русском городе середины XIX — начала XX в. — Русский народный свадебный обряд. Л., 1978.
- Иванов, 1957. — Иванов В.В. Происхождение и история хеттского термина *rapku-* «собрание». — ВДИ. 1957, № 4; 1958, № 1.
- Иванов, 1961. — Иванов В.В. Из истории индоевропейской лексики клинописного хеттского языка. — Переднеазиатский сборник. Вопросы хеттологии и хурритологии. М., 1961.

- Иванов, 1961а. - Иванов В.В. К этимологии русского *пасти*. - Сборник статей по языкознанию памяти М.В.Сергиевского. М., 1961.
- Иванов, 1962. - Иванов В.В. К анализу абхазских народных игр. - Симпозиум по структурному изучению знаковых систем. М., 1962.
- Иванов, 1962а. - Иванов В.В. Культ огня у хеттов. - Древний мир. В честь акад. В.В.Струве. М., 1962.
- Иванов, 1963. - Иванов В.В. [Переводы хеттских текстов в кн.:] Хрестоматия по истории Древнего Востока. Под ред. В.В. Струве и Д.Г.Редера. М., 1963.
- Иванов, 1964. - Иванов В.В. Разыскания в области анатолийского языкознания. 1. Возможное отражение индоевропейского названия «вечности» в хеттском языке. - Проблемы индоевропейского языкознания. М., 1964.
- Иванов, 1965. - Иванов В.В. Общеиндоевропейская, праславянская и анатолийская языковые системы. М., 1965.
- Иванов, 1968. - Иванов В.В. Дуальная организация первобытных народов и происхождение дуалистических космогоний [рец. на: А.М. Золотарев. Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964]. - СА. 1968, № 4.
- Иванов, 1968а. - Иванов В.В. Комментарий II. - Е.Д. Поливанов. Избранные работы. Статьи по общему языкознанию. М., 1968.
- Иванов, 1968б. - Иванов В.В. Эволюция знаков-символов. - Тезисы летней школы по историчным моделирующим системам. 3. Тарту, 1968.
- Иванов, 1968в. - Иванов В.В. [Предисловие и перевод «Завешания» Хаттусили]. - В.Замаровский. Тайны хеттов. М., 1968.
- Иванов, 1969. - Иванов В.В. Двоичная символическая классификация в африканских и азиатских традициях. - НАА. 1969, № 5.
- Иванов, 1969а. - Иванов В.В. Заметки о типологическом и сравнительно-историческом исследовании римской и индоевропейской мифологии. - «Труды по знаковым системам». 4. Тарту, 1969.
- Иванов, 1969б. - Иванов В.В. Использование для этимологических исследований сочетаний однокоренных слов в поэзии на древних индоевропейских языках. - «Этимология. 1967». М., 1969.
- Иванов, 1972. - Иванов В.В. Об одном типе архаичных знаков искусства и пиктографии. - Ранние формы искусства. Под ред. Е.М. Мелетинского. М., 1972.
- Иванов, 1973. - Иванов В.В. Из заметок о строении и функциях карнавального образа. - Проблемы поэтики и истории литературы. Саранск, 1973.
- Иванов, 1974. - 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.
- Иванов, 1975. - Иванов В.В. Происхождение семиотического поля славянских слов, обозначающих дар и обмен. - Славянское и балканское языкознание. Проблемы интерференции и языковых контактов. М., 1975.
- Иванов, 1975а. - Иванов В.В. Реконструкция индоевропейских слов и текстов, отражающих культ волка. - «Известия отделения литературы и языка АН СССР». 1975, № 5.

- Иванов, 1976. — Из семиотических комментариев к клинописным хеттским текстам. — «Philologia Orientalis». IV. In memoriam acad. G.V.Tsereteli. Tbilisi, 1976.
- Иванов, 1976а. — Иванов В.В. Проблемы истории металлов на Древнем Востоке в свете данных лингвистики. — «Историко-филологический журнал». 1976, № 4 (75).
- Иванов, 1977. — Иванов В.В. Луна, упавшая с неба. М., 1977.
- Иванов, 1978. — Иванов В.В. Гомер. греч. Δειμός τε Φόβος τε : хат. tauwa_a tur/wi_i. хет. nahšaratt-— weritema-. — «Античная балканистика». З. М., 1978.
- Иванов, 1978а. — Иванов В.В. Отражение в балтийском и славянском двух серий индоевропейских глагольных форм. Автореф. док. дис. Вильнюс, 1978.
- Иванов, 1978б. — Иванов В.В. Разыскания в области анатолийского языкознания 3–8. — «Этимология. 1976». М., 1978.
- Иванов, 1978в. — Иванов В.В. Чет и нечет. Ассиметрия мозга и знаковых систем. М., 1978.
- Иванов и Топоров, 1965. — Иванов В.В., Топоров В.Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965.
- Иванов и Топоров, 1970. — Иванов В.В., Топоров В.Н. К семиотическому анализу мифа и ритуала (на белорусском материале). — Sign. Language. Culture. The Hague — Paris, 1970.
- Иванов и Топоров, 1974. — Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974.
- Инал-ипа, 1965. — Инал-ипа Ш.Д. Абхазы (Историко-этнографические очерки). Изд. 2. Сухуми, 1965.
- Календарные, 1977. — Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы (конец XIX — начало XX в.). Весенние праздники. М., 1977.
- Канева, 1965. — Канева И.Т. Спряжение шумерского глагола на материале шумерских героико-эпических текстов. — Переднеазиатский сборник. 2. Дешифровка и интерпретация письменностей древнего Востока. М., 1965.
- Кацнельсон, 1970. — Кацнельсон И.С. Напата и Мероэ — древние царства Судана. М., 1970.
- Кобищанов, 1972. — Кобищанов Ю.М. «Полудье» в Тропической Африке (К вопросу о формах отчуждения прибавочного продукта в раннефеодальных обществах). — НАА. 1972, № 4.
- Кочакова, 1968. — Кочакова Н.В. Города-государства йорубов. М., 1968.
- Крейнович, 1973. — Крейнович Е.А. Нивхгу. М., 1973.
- Крюков, 1968. — Крюков М.В. Социальная дифференциация в древнем Китае (Опыт сравнительно-исторической характеристики). — Разложение родового строя и формирование классового общества. М., 1968.
- Кудрявский, 1904. — Кудрявский Д. Исследования в области древнеиндийских домашних обрядов. Юрьев, 1904.
- Левада, 1965. — Левада Ю.А. Социальная природа религии. М., 1965.
- Липец, 1969. — Липец Р.С. Эпос и Древняя Русь. М., 1969.
- Матье, 1956. — Матье М.Э. Хеб-Сед (Из истории древнеегипетской религии). — ВДИ. 1956, № 3 (57).

- Менабде, 1965. — Менабде Э. А. Хеттское общество. Тб., 1965.
- Орлова, 1968. — Орлова А. С. История государства Конго XVI-XVII вв. М., 1968.
- Пропп, 1963. — Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. Л., 1963.
- Ригведа, 1972. — Ригведа. Избранные гимны. Перевод, комментарий и вступительная статья Т. Я. Елизаренковой. М., 1972.
- Рифтин, 1979. — Рифтин Б. Л. От мифа к роману. Эволюция изображения персонажа в китайской литературе. М., 1979.
- Романов, 1978. — Романов В. Н. Древнеиндийские представления о царе и царстве. — ВДИ. 1978, № 4.
- Сычев, 1972. — Сычев Л. П. Традиционное воплощение принципа инь-ян в китайском ритуальном одеянии. — Роль традиций в истории и культуре Китая. М., 1972.
- Сычев Л. и Сычев В., 1975. — Сычев Л. П., Сычев В. Л. Китайский костюм. Символика. История. Трактовка в литературе и искусстве. М., 1975.
- Стратанович, 1978. — Стратанович Г. Г. Народные верования населения Индокитая. М., 1978.
- Томсон, 1958. — Томсон Дж. Исследования по истории древнегреческого общества. Т. 1. Доисторический эгейский мир. М., 1958.
- Томсон, 1959. — Томсон Дж. Исследования по истории древнегреческого общества. Т. 2. Первые философы. М., 1959.
- Топоров, 1963. — Топоров В. Н. Хеттская *saššu.gi* и славянская баба-яга. — «Краткие сообщения Института славяноведения АН СССР». Вып. 38. М., 1963.
- Топоров, 1964. — Топоров В. Н. К реконструкции некоторых мифологических представлений (на материале буддийского изобразительного искусства). — НАА. 1964, № 3.
- Топоров, 1965. — Топоров В. Н. Заметки о буддийском изобразительном искусстве в связи с вопросом о семиотике космологических представлений. — «Труды по знаковым системам». Т. 2. Тарту, 1965.
- Топоров, 1968. — Топоров В. Н. О некоторых особенностях хеттских ритуалов с участием *saššu.gi* в связи с параллелями из других традиций. — «Ученые записки Тартуского государственного университета». Вып. 201. Труды по востоковедению. 1. Тарту, 1968.
- Топоров, 1971. — Топоров В. Н. О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева». — «Труды по знаковым системам». Т. 5. Тарту, 1971.
- Топоров, 1973. — Топоров В. Н. К семье анатолийск. *kat(a)*, др.-греч. *katá*. — «Этимология. 1971». М., 1973.
- Топоров, 1975. — 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.
- Тульцева, 1978. — Тульцева Л. А., Вьюнишники. — Русский народный свадебный обряд. Л., 1978.
- Фрейденберг, 1978. — Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. М., 1978.

- Фрэзер, 1980. — Фрэзер Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. М., 1980.
- Хинц, 1977. — Хинц В. Государство Элам. М., 1977.
- Шаревская, 1964. — Шаревская Б. И. Старые и новые религии Тропической и Южной Африки. М., 1964.
- Шаскольский, 1964. — Шаскольский И. П. Проблемы периодизации истории скандинавских стран. — «Скандинавский сборник». В. Таллин, 1964.
- Шибутани, 1969. — Шибутани Т. Социальная психология. М., 1969.
- Шилейко, 1925. — Шилейко В. К. Богазкёйские фрагменты в собрании Н. П. Лихачева. — «Известия Российской Академии истории материальной культуры». Т. 4. Л., 1925.
- Штернберг, 1936. — Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936.
- Этимологический, 1979. — Этимологический словарь славянских языков. Под редакцией О. Н. Трубачева. Вып. 6. М., 1979.
- Юшков, 1936. — Юшков С. Эволюция дани в феодальную ренту в Киевском государстве в X-XI веках. — «Историк-марксист». Кн. 6, 1936.
- Янковская, 1968. — Янковская Н. Б. Клинописные тексты из Кюльтепе в собраниях из СССР. М., 1968.
- Akurgal, 1961. — Akurgal E. Die Kunst der Hethiter. München, 1961.
- Akurgal, 1964. — Akurgal E. Die Kunst der Hethiter. — Neuere Hethiterforschung. Wiesbaden, 1964 («Historia». Einzelschriften. H. 7).
- Akurgal, 1970. — Akurgal E. Ancient Civilization and Ruins of Turkey. Istanbul, 1970.
- Alp, 1940. — Alp S. Untersuchungen zu den Beamtennamen im hethitischen Festzeremoniell. Lpz., 1940 («Sammlung Orientalischer Arbeiten». H. 5).
- Alp, 1947. — Alp S. La désignation du Lituus en Hittite. JCS. Vol. 1, 1947, № 2.
- Alp, 1967. — Alp S. Die Libationsgefäße «Schnabelkanne» und «armförmiges Gerät» und ihre hethitischen Bezeichnungen. — TTK, Bell. T. 31, 1967, № 124.
- Archi, 1966. — Archi A. Trono regale e trono divinizzato nell'Anatolia ittita. — SMEA. Fasc. 1., 1966.
- Archi, 1973. — Archi A. Fêtes de printemps et d'automne et réintégration rituelle d'images de culte dans l'Anatolie Hittite. — UF. Bd 5, 1973.
- Archi, 1973a. — Archi A. L'organizzazione amministrativa ittita e il regime delle offerte culturali. — OA. Vol. 12, fasc. 3, 1973.
- Archi, 1978. — Archi A. Note sulle feste ittite. 1. — RSO. Vol. 52, fasc. 1-2, 1978.
- Beidelman, 1966. — Beidelman T. O. Swazi Royal Ritual. — «Africa». Vol. 36, 1966, № 4.
- Bin-Nun, 1975. — Bin-Nun Sh. R. The Tawananna in the Hittite Kingdom. Heidelberg, 1975.
- Bin-Nun, 1976. — Bin-Nun Sh. R. The Offices of GAL.MEŠEDI and Tuḫkanti in the Hittite Kingdom. — RHA. T. 31, (1973), 1976.
- Bittel, 1964. — Bittel K. Einige Kapitel zur hethitischen Archäologie. — Neuere Hethiterforschung. Wiesbaden, 1964 («Historia». Einzelschriften. H. 7).
- Bittel, 1969. — Bittel K. The Excavations of 1967 and 1968. — «Archaeology». Vol. 22, 1969, № 4.

- Bittel, 1970. — Bittel K. Hattusha: the Capital of the Hittites. N.Y., 1970.
- Bittel, 1976. — Bittel K. Great Temple of Hattusha-Boğazköy. — AJA. Vol. 80, 1976, № 1.
- Bossert, 1944. — Bossert H. Th. Ein hethitisches Königssiegel. B., 1944 (IF. Bd 18).
- Brandenstein, 1943. — Brandenstein G.-G. von. Hethitische Götter nach Bildbeschreibungen in Keilschrifttexten. Lpz., 1943.
- Brentjes, 1968. — Brentjes B. Von Schanidar bis Akkad. Leipzig-Jena-Berlin, 1968.
- Brock, 1959. — Brock N. van. Substitution rituelle. — RHA. T. 17, fasc. 65, 1959.
- Casabona, 1966. — Casabona J. Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en Grec de l'origin à la fin de l'époque classique. Aix-de-Provence, 1966.
- Cassirer, 1925. — Cassirer E. Philosophie der symbolischen Formen. T. 2. Das mythische Denken. B., 1925.
- Cornelius, 1969. — Cornelius F. Das hethitische AN.TAH.ŠUM^(SAR)=Fest. — Actes de la XVII^e Rencontre Assyriologique Internationale. Bruxelles, 1969.
- Çiğ, 1973. — Çiğ M. Neuere Studien über die keilschriftlichen Dokumente an der Tontafelsammlung des Archäologischen Museums zu Istanbul. — Festschrift Heinrich Otten. Wiesbaden, 1973.
- Darga, 1969. — Darga M. Über das Wesen des huwaši-Steines nach hethitischen Kultinventaren. — RHA. T. 27, fasc. 84-85, 1969.
- Das Gupta, 1975. — 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).
- Dennett, 1968. — Dennett R. Nigerian Studies or the Religions and Political System of the Yoruba. L., 1968.
- Dumézil, 1966. — Dumézil G. La religion romaine archaïque. P., 1966.
- Ehelolf, 1925. — Ehelolf H. Wettlauf und szenisches Spiel im hethitischen Ritual. — SPAW. 1925.
- Ehelolf, 1927. — Ehelolf H. Zum hethitischen Lexikon. — KIF. Bd 1, H.1, 1927.
- Ehelolf, 1930. — Ehelolf H. Zum hethitischen Lexikon. — KIF. Bd 1, H. 3, 1930.
- Ehelolf, 1936. — Ehelolf H. Hethitisch-akkadische Wortgleichungen. — ZA, N.F. Bd 9, H. 1-4, 1936.
- Eichner, 1969. — Eichner H. Hethitisch wešš-/waššiya-. — MSS. H. 27, 1969.
- Eliade, 1965. — Eliade M. Rites and Symbols of Initiation. The Mysteries of Birth and Rebirth. N.Y., 1965.
- Fa-hsien, 1957. — Fa-hsien. A Record of the Buddhist Countries. Transl. by San Shih Buddhist Institute. Peking, 1957.
- Forrer, 1922. — Forrer E. Die Inschriften und Sprachen des Hatti-Reiches. — ZDMG. N.F. Bd 1, H. 2, 1922.
- Forrer, 1938. — Forrer E. Quelle und Brunnen in Alt-Vorderasien. — «Glotta». Bd 26, H. 3/4, 1938.
- Forrer, 1940. — Forrer E. Das Abendmahl im Hatti-Reiche. — Actes du XX^e Congrès International des Orientalistes. Bruxelles, 1938. Louvain, 1940.

- Friedrich, 1925. — Friedrich J. Aus dem hethitischen Schrifttum. — AO. 24, 1925, № 3.
- Friedrich, 1928. — Friedrich J. Reinheitsvorschriften für den hethitischen König. — MAOG. Bd 4, H. 1, 1928.
- Friedrich, 1930. — Friedrich J. Staatsverträge des Hatti-Reiches in hethitischer Sprache. T. 2. Lpz., 1930.
- Friedrich, 1932. — Friedrich J. Kleinasiatische Sprachdenkmäler. B., 1932.
- Friedrich, 1947. — Friedrich J. Zum hethitischen Lexikon. JCS. Vol. 1, 1947, № 4.
- Friedrich, 1952-1954. — Friedrich J. Hethitisches Wörterbuch. Heidelberg, 1952-1954.
- Friedrich, 1959. — Friedrich J. Die hethitischen Gesetze. Leiden, 1959.
- Friedrich, 1966. — Friedrich J. Hethitisches Wörterbuch. 3. Ergänzungsheft. Heidelberg, 1966.
- Friedrich — Kammenhuber, 1975-1978. — Friedrich J. — Kammenhuber A. Hethitisches Wörterbuch. Zweite völlig neubearbeitete Auflage auf der Grundlage der edierten hethitischen Texte. Lief. 1-3. Heidelberg, 1975-1978.
- Garelli, 1963. — Garelli P. Les Assyriens en Cappadoce. P., 1963.
- Garstang, 1929. — Garstang J. The Hittite Empire. L., 1929.
- Garstang and Gurney, 1959. — Garstang J., Gurney O. R. The Geography of the Hittite Empire. L., 1959.
- Gaster, 1950. — Gaster T.H. Thespis (Ritual, Myth and Drama in the Ancient Near East). N.Y., 1950.
- Götze, 1929. — Götze A. Madduwattas. Lpz., 1929.
- Götze, 1933. — Götze A. Die Annalen des Muršiliš. Lpz., 1933.
- Götze, 1957. — 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.).
- Goetze, 1947. — Goetze A. [Рец. на: IBoT 17]. — JCS. Vol. 1, 1947, № 1.
- Goetze, 1947a. — Goetze A. The Priestly Dress of the Hittite King. — JCS. Vol. 1, 1947, № 2.
- Goetze, 1951. — Goetze A. Contributions to Hittite Lexicography. — JCS. Vol. 5, 1951, № 2.
- Goetze, 1952. — Goetze A. Hittite Courtiers and their Titles. — RHA. T. 12, fasc. 54, 1952.
- Goetze, 1955. — Goetze A. Hittite Dress. — Corolla linguistica. Festschrift Ferdinand Sommer. Wiesbaden, 1955.
- Goetze, 1955a. — Goetze A. — Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament. Ed. by J.B. Pritchard. 2nd ed. Princeton, New Jersey, 1955.
- Goetze, 1956. — Goetze A. The Inventory IBoT I, 31. — JCS. Vol. 10, 1956, № 1.
- Goetze, 1957. — Goetze A. The Roads of Northern Cappadocia in Hittite Times. — RHA. T. 15, fasc. 61, 1957.
- Goetze, 1962. — Goetze A. [Рец. на: KBo X7]. — JCS. Vol. 16, 1962, № 1.
- Goetze, 1968-1969. — Goetze A. [Рец. на:] O. Carruba. Das Beschwörungsritual für die Göttin Wišuriyanza. Wiesbaden, 1966. — JCS. Vol. 22, 1968-1969, № 3-4.

- Goetze and Sturtevant, 1938. — Goetze A. (in cooperation with E.H. Sturtevant).
The Hittite Ritual of Tunnawi. New Haven, 1938.
- Gurney, 1970. — Gurney O.R. The Hittites. L., 1970.
- Gurney, 1977. — Gurney O.R. Some Aspects of Hittite Religion. Ox., 1977.
- Güterbock, 1951-1952. — Güterbock H.G. The Song of Ullikummi. — JCS.
Vol. 5, 1951, № 4; vol. 6, 1952, № 1.
- Güterbock, 1954. — Güterbock H.G. The Hurrian Element in the Hittite
Empire. — Cahiers d'Histoire Mondiale. 2, 1954.
- Güterbock, 1956. — Güterbock H.G. The Deeds of Šuppiluliuma as Told by
his son Muršili II. — JCS. Vol. 10, 1956, № 4.
- Güterbock, 1957. — Güterbock H.G. [Рец. на:] Friedrich J. Hethitisches
Wörterbuch. Heidelberg, 1952. — «Oriens». Vol. 10, 1957, № 2.
- Güterbock, 1959. — Güterbock H.G. Gedanken über das Wesen des Gottes
Telepinu. — Festschrift Johannes Friedrich, Heidelberg, 1959.
- Güterbock, 1960. — Güterbock H.G. An Outline of the Hittite AN.TAH.ŠUM
Festival. — JNES. Vol. 19, 1960, № 2.
- Güterbock, 1961. — Güterbock H.G. The North-Central Area of Hittite
Anatolia. — JNES. Vol. 20, 1961, № 2.
- Güterbock, 1961a. — Güterbock H.G. Hittite Mythology. — Mythologies of
the Ancient World. Ed. by S.N. Kramer. N.Y., 1961.
- Güterbock, 1964. — Güterbock H.G. Lexicographical Notes II. — RHA. T. 22,
fasc. 74, 1964.
- Güterbock, 1964a. — Güterbock H.G. Religion und Kultus der Hethiter. —
Neuere Hethiterforschung. Wiesbaden, 1964 («Historia». Einzelschriften.
H. 7).
- Güterbock, 1964b. — Güterbock H.G. Sargon of Akkad Mentioned by Hat-
tušili I of Hatti. — JCS. Vol. 18, 1964, № 1.
- Güterbock, 1964c. — Güterbock H.G. A View of Hittite Literature. — JAOS.
Vol. 84, 1964, № 2.
- Güterbock, 1969. — 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).
- Güterbock, 1970. — Güterbock H.G. Some Aspects of Hittite Festivals. —
Actes de la XVII^e Rencontre Assyriologique Internationale. Bruxelles, 1970.
- Güterbock, 1971. — Güterbock H.G. The Hittite Palace. — Le Palais et la
Royauté. Actes de la XIX^e Rencontre Assyriologique Internationale. P., 1971.
- Güterbock and Hamp, 1956. — Güterbock H.G., Hamp E.P. Hittite šuwaya-. —
RHA. T. 14, fasc. 58, 1956.
- Haas, 1970. — Haas V. Der Kult von Nerik. Roma, 1970 («Studia Pohl», 4).
- Haas, 1977. — Haas V. [Рец. на:] Szabó G. Ein hethitisches Entsühnungsritual
für das Königspaar Tudhaliya und Nikalmati. Heidelberg, 1971. — OLZ. Jg.
72, 1977, № 1.
- Haas und Wäfler, 1974. — Haas V., Wäfler M. Yazilikaya und der Crosse
Tempel. — OA. Vol. 13, fasc. 3, 1974.
- Heesterman, 1957. — Heesterman J.C. The Ancient Indian Royal Consecra-
tion. Mouton, 's-Gravenhage, 1957.
- Hillebrandt, 1897. — Hillebrandt A. Ritual, Literatur, vedische Opfer und

- Zauber. — «Grundriss der indo-arischen Philologie und Altertumskunde». Bd II, H. 2. Strassburg, 1897.
- Hocart, 1927. — Hocart A.M. Kingship. L., 1927.
- Hocart, 1936. — Hocart A.M. Kings and Councillors. Cairo, 1936.
- Hocart, 1950. — Hocart A.M. Caste. L., 1950.
- Hoffner, 1972. — Hoffner H.A. [Рец. на:] Houwink ten Cate. The Records of the Early Hittite Empire (c. 1450-1380 B.C.). İstanbul, 1970. — JNES. Vol. 31. 1972, № 1.
- Hoffner, 1973. — Hoffner H.A. Studies of the Hittite Particles I. — JAOS. Vol. 93, 1973, № 4.
- Hoffner, 1974. — Hoffner H.A. Alimenta Hethaeorum. Food Production in Hittite Asia Minor. New Haven, 1974 («American Oriental Series». 55).
- Hoffner, 1974a. — Hoffner H.A. The ARZANA House. — Anatolian Studies Presented to H.G. Güterbock. İstanbul, 1974.
- Holy, 1968. — Holy L. Social Stratification in Rwanda. — Social Stratification in Tribal Africa. Praha, 1968.
- Imparatti, 1977. — Imparatti F. Le istituzioni del ^{na4}hekur e il potere centrale hittita. — SMEA. Fasc. 18, 1977.
- Ivanov, 1968. — Ivanov V.V. [Рец. на:] Dumézil G. La religion romaine archaïque. Paris, 1966. — «Information sur les sciences sociales». 7, 1968, № 5.
- Jakob-Rost, 1961-1963. — Jakob-Rost L. Zu den hethitischen Bildbeschreibungen. T. 1-2. — MIO. Bd 8, H. 2, 1961; Bd 9, H. 2/3, 1963.
- Jakob-Rost, 1966. — Jakob-Rost L. Beiträge zum hethitischen Hoffzeremoniell. MIO. Bd 11, H. 2, 1966.
- Jakob-Rost, 1966a. — Jakob-Rost L. Zu einigen hethitischen Kultfunktionären. — Or. Vol. 35, fasc. 4, 1966.
- Jakob-Rost, 1974. — Jakob-Rost L. Zu ^{lu}tazzelli-. — AoF. 1, 1974.
- Josephson, 1972. — Josephson F. The Function of the Sentence Particles in the Old and Middle Hittite. Uppsala, 1972.
- Kammenhuber, 1955. — Kammenhuber A. Die protohittisch-hethitisches Bilinguis vom Mond, der vom Himmel gefallen ist. — ZA. N.F. Bd 17(51), 1955.
- Kammenhuber, 1959. — Kammenhuber A. Protohittisch-Hethitisches. — MSS. H. 14. 1959.
- Kammenhuber, 1961. — Kammenhuber A. Nominalkomposition in der altanatolischen Sprachen des 2. Jahrtausends. — ZVS. Bd 77, H.3/4, 1961.
- Kammenhuber, 1964-1965. — 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.
- Kammenhuber, 1969. — Kammenhuber A. Das Hattische. Altkleinasiatische Sprachen, Leiden/Köln, 1969 («Handbuch der Orientalistik», 1. Abt., 2. Bd, 1 und 2. Absch., Lfg. 2).
- Kammenhuber, 1969a. — Kammenhuber A. Die Sprachstufen des Hethitischen. — ZVS. Bd 83, H. 2, 1969.
- Kammenhuber, 1971. — Kammenhuber A. Hett. haššuš 2-e ekuzi «Der König trinkt zwei». — SMEA. Fasc. 14, 1971.

- Kammenhuber, 1971a. — Kammenhuber A. Das Verhältnis von Schriftduktus zu Sprachstufe im Hethitischen. — MSS. H. 29, 1971.
- Kammenhuber, 1972. — Kammenhuber A. *Περὶ ἡθ. ΚΒο XVII*. — Or. Vol. 41, fasc. 2, 1972.
- Kammenhuber, 1973. — Kammenhuber A. Materialien zu einem hethitischen Thesaurus. Lfg. 1/2. Heidelberg, 1973.
- Kammenhuber, 1976. — Kammenhuber A. Die hethitische Göttin Inar. ZA. Bd 66, 1. Hbd, 1976.
- Kammenhuber, 1976a. — Kammenhuber A. Inar. RIA. Bd 5, Lfg. 1/2, 1976.
- Kammenhuber, 1976b. — Kammenhuber A. Materialien zu einem hethitischen Thesaurus. Lfg. 3. Heidelberg, 1976.
- Kammenhuber, 1978. — Kammenhuber A. Materialien zu einem hethitischen Thesaurus. Lfg. 7-8. Heidelberg, 1978.
- Kees, 1912. — Kees H. Der Opfertanz des ägyptischen Königs. Lpz., 1912.
- Klengel E. und Klengel H., 1968. — Klengel Evelin und Horst. Die Hethiter und ihre Nachbarn. Lpz., 1968.
- Korošec, 1974. — Korošec V. Einiges zur inneren Struktur hethitischer Tempel nach der Instruktion für Tempelleute (KUB XIII, 4). — Anatolian Studies Presented to H.G. Güterbock. İstanbul, 1974.
- Košak, 1976. — Košak S. The Hittite Nuntariyashas-Festival (CTH 626). — "Linguistica". T. 16, 1976.
- Kronasser, 1963. — Kronasser H. Die Umsiedelung der schwarzen Gottheit (Das hethitische Ritual KUB XXIX, 4). Wien, 1963.
- Kümmel, 1967. — Kümmel H.M. Ersatzrituale für den hethitischen König. Wiesbaden, 1967 (StBoT. H. 3).
- Kümmel, 1973. — Kümmel H.M. Gesang und Gesanglosigkeit in der hethitischen Kultmusik. — Festschrift Heinrich Otten. Wiesbaden, 1973.
- Landsberger und Güterbock, 1937-1939. — Landsberger B., Güterbock H.G. Das Ideogramm für *simmiltu* («Leiter, Treppe»). — AfO. Bd 12, 1937-1939.
- Laroche, 1947. — Laroche E. Études «protohittites». — RA. 41, 1947.
- Laroche, 1947a. — Laroche E. Hattic Deities and their Epithets. — JCS. Vol. 1, 1947, № 3.
- Laroche, 1947b. — Laroche E. Recherches sur les noms des dieux hittites. P., 1947.
- Laroche, 1957. — Laroche E. Études de vocabulaire VI. — RHA. T. 15, fasc. 60, 1957.
- Laroche, 1962. — Laroche E. *Περὶ ἡθ. ΚΒο X*. — OLZ. Jg. 57, 1962, № 1/2.
- Laroche, 1965. — Laroche E. Textes mythologiques hittites en transcription. 1 partie: Mythologie anatolienne. — RHA. T. 23, fasc. 77, 1965.
- Laroche, 1966. — Laroche E. Les Noms des Hittites. P., 1966 («Études linguistiques». 4).
- Laroche, 1968. — Laroche E. Correspondences lexicales hittites, latines et grecques. — «Revue de Philologie, de Littérature et de l'Histoire ancienne», T. 42, fasc. 2, 1968.
- Laroche, 1969. — Laroche E. Les noms anatoliens du «dieu» et leurs dérivés. JCS. Vol. 21 (1967). 1969.

- Lesky, 1927. -- Lesky A. Ein ritueller Scheinkampf bei den Hethitern. -- «Archiv für Religionswissenschaft». Bd 24, 1. Abt., 1927.
- Meriggi, 1960. -- Meriggi P. Sur quelques fragments rituels hittites. -- RHA. T. 18, fasc. 66-67, 1960.
- Monte-Tischler, 1978. -- Monte G.F. del und Tischler J. Die Orts- und Gewässernamen der hethitischen Texte. Wiesbaden, 1978 («Répertoire Géographique des Textes Cunéiformes». Bd 6).
- Neu, 1968. -- Neu E. Interpretation der hethitischen mediopassiven Verbalformen. Wiesbaden, 1968 (StBoT. H. 5).
- Neu, 1970. -- Neu E. Ein althethitisches Gewitterritual. Wiesbaden, 1970 (StBoT. H. 12).
- Neu, 1974. -- Neu E. Der Anitta-Text. Wiesbaden, 1974 (StBoT. H. 18).
- Neu und Rüster, 1975. -- Neu E., Rüster C.H. Hethitische Keilschrift-Paläographie II. Wiesbaden, 1975 (StBoT. H. 21).
- Otten, 1942. -- Otten H. Die Überlieferungen des Telepinu-Mythus. Lpz., 1942.
- Otten, 1950. -- Otten H. Die Gottheit Lelvani der Boğazköy-Texte. -- JCS. Vol. 4, 1950, № 2.
- Otten, 1951. -- Otten H. Ein Beitrag zu den Boğazköy-Tafeln im archäologischen Museum zu Ankara. -- BiOr. Jg. 8, 1951, № 6.
- Otten, 1953. -- Otten H. Luvische Texte in Umschrift. Berlin, 1953.
- Otten, 1955. -- Otten H. [Рел. на: IBoT III]. -- OLZ. Jg. 50, 1955, № 8/9.
- Otten, 1956. -- Otten H. Ein Text zum Neujahrsfest aus Boğazköy. -- OLZ. Jg. 51, 1956, № 3/4.
- Otten, 1958. -- Otten H. Hethitische Totenrituale. B., 1958.
- Otten, 1959. -- Otten H. Fußbekleidung bei den Hethitern. -- RLA. Bd 3. Lfg. 2, 1959.
- Otten, 1959a. -- Otten H. Ritual bei Erneuerung von Kultsymbolen hethitischer Schutzgottheiten. -- Festschrift Johannes Friedrich. Heidelberg, 1959.
- Otten, 1961. -- Otten H. Eine Beschwörung der Unterirdischen aus Boğazköy. -- ZA, N.F. Bd 20, 1961.
- Otten, 1964. -- Otten H. Die Religionen des alten Kleinasien. -- «Handbuch der Orientalistik», hrsg. von B. Spuler. Bd VIII/1. Lief. 1, 1964.
- Otten, 1964a. -- Otten H. Der Weg des hethitischen Staates zum Großreich. -- «Saeculum». Bd 15, H. 2, 1964.
- Otten, 1967. -- Otten H. Zur Datierung und Bedeutung des Felsheiligtums von Yazilikaya -- ZA N.F. Bd 24(58), 1967.
- Otten, 1971. -- Otten H. Ein hethitisches Festrival. Wiesbaden, 1971 (StBoT, H. 13).
- Otten, 1971a. -- Otten H. Materialien zum hethitischen Lexikon. Wiesbaden, 1971 (StBoT. H. 15).
- Otten, 1974. -- Otten H. Kampf von König und Gottheit in einem hethitischen Ritualtext. -- BM. 7, 1974.
- Otten, 1976. -- Otten H. Bemerkungen zum Hethitischen Wörterbuch. -- ZA, Bd 6, 1 Hbd, 1976.
- Otten, 1976a. -- Otten H. [Рел. на:] Haas V. -- Wilhelm G. Hurritische und luvische Riten aus Kizzuwatna. Hurritologische Studien 1 (=«Alter Orient und Altes Testament», Sonderreihe. Bd 3), 1974.-ZA. Bd 65, Hbd 2, 1976.

- Otten und Souček, 1969. – Otten H., Souček V. Ein althethitisches Ritual für das Königspaar. Wiesbaden, 1969 (StBoT. H. 8).
- Otten und Siegelová, 1970. – Otten H., Siegelová J. Die hethitischen Guls-Gottheiten und die Erschaffung der Menschen. – AfO. Bd 22, 1970.
- Otten und Rüter, 1972. – Otten H., Rüter Ch. Hethitische Keilschrift-Paläographie. Wiesbaden, 1972 (StBoT. H. 20).
- Otten und Rüter, 1977. – Otten H., Rüter Ch. Textanschlüsse und Duplikate von Boğazköy-Tafeln (41-50). – ZA, Bd 67, 1. Hbd., 1977.
- Oettinger, 1976. – Oettinger N. Die militärischen Eide der Hethiter. Wiesbaden, 1976 (StBoT. H. 22).
- Palau Marti, 1960. – Palau Marti M. Essai sur la notion de roi chez les yoruba et les aja-fon. P., 1960.
- Peyer, 1961. – Peyer H.C. Das Reisekönigtum des Mittelalters. – «Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte». Bd 51, H. 1, 1961.
- Popko, 1975. – Popko M. Zum hethitischen ^(kuš)kurša-. – AoF. 2, 1975.
- Popko, 1976. – Popko M. Anatolische Schutzgottheiten in Gestalt von Vliesen. – AcAn. 22 (1974), 1976.
- Puhvel, 1957. – Puhvel J. The Sea in Hittite Texts. – Studies Presented to Joshua Whatmough. Mouton, s'-Gravenhage, 1957.
- Puhvel, 1969. – Puhvel J. Hittite annaš-šiwaz. – ZVS. Bd 83, H. 1, 1969.
- Puhvel, 1969a. – Puhvel J. Meadow of the Otherworld in Indo-European Tradition. – ZVS. Bd 83, H. 1, 1969.
- Puhvel, 1975. – Puhvel J. Lexical and Etymological Observations on Hittite ark-. – JAOS. Vol. 95. 1975, N 2.
- Rattray, 1923. – Rattray R.S. Ashanti. Ox., 1923.
- Rattray, 1932. – Rattray R.S. The Tribes of the Ashanti Hinterland. Vol. 1-2. Ox., 1932.
- Rau, 1957. – Rau W. Staat und Gesellschaft im Alten Indien. Wiesbaden, 1957.
- Riemschneider, 1957. – Riemschneider K. Hethitisch «gelb/grün». – MIO. Bd 5, H. 2, 1957.
- Riemschneider, 1958. – Riemschneider K. Die hethitischen Landschenkungs-urkunden. – MIO. Bd 6, H. 3, 1958.
- Rosenkranz, 1973. – Rosenkranz B. Kultisches Trinken und Essen bei den Hethitern. – Festschrift Heinrich Otten. Wiesbaden, 1973.
- The Sacred, 1966. – The Sacred Books of the East. Transl. by J. Legge. P. 4. Delhi, 1966.
- Schuler, 1965. – Schuler E. von. Die Kaškäer. B., 1965.
- Schuster, 1974. – Schuster H.S. Die protohattisch-hethitischen Bilinguen. 1. Einleitung, Texte und Kommentar. T. 1. Leiden, 1974 («Documenta et Monumenta Orientis Antiqui». 17).
- Singer, 1975. – Singer I. Hittite ḫilammar and Hieroglyphic Luwian *ḫilana. – ZA. Bd 65, 1. Hbd, 1975.
- Sommer, 1949. – Sommer F. Hethitisch paršnā- und paršnā-. – ArOr. Vol. 17, 1949.
- Sommer und Ehelolf, 1924. – Sommer F. und Ehelolf H. Das hethitische Ritual des Pāpanikri von Komana. Lpz., 1924 (BoSt. H. 10).
- Sommer und Falkenstein, 1938. – Sommer F. und Falkenstein A. Die hethitisch-akkadische Bilingue des Ḫattušili I (Labarna II). München, 1938.

- Souček, 1963. — Souček V. Randnotizen zu den hethitischen Feldertexten. — MIO. 8, H.3, 1963.
- Strehlow, 1965. — Strehlow T. G. H. Culture, Social Structure, and Environment in Aboriginal Central Australia. — Aboriginal Man in Australia. Sydney, 1965.
- Sturtevant, 1934. — Sturtevant E. H. Hittite Text on the Duties of Priests and Temple Servants. — JAOS. vol. 54, 1934, № 4.
- Sturtevant and Bechtel, 1935. — Sturtevant E., Bechtel G. A Hittite Chrestomathy. Philadelphia, 1935.
- Szabó, 1968. — Szabó G. Ein hethitisches Entsühnungstritual für das Königspaar Tudhaliya III/II und Nikalmati. München, 1968.
- Tischler, 1977. — Tischler J. Hethitisches Etymologisches Glossar. Lfg. 1. Innsbruck, 1977.
- Tucci, 1955. — Tucci G. The Sacral Character of the Kings of Ancient Tibet. — «East and West». Year 6, 1955, № 3.
- Ünal, 1974. — Ünal A. Hattušili III. Bd 1-2. Heidelberg, 1974.
- Vries, 1970. — Vries J. de. Altgermanische Religionsgeschichte. Bd 1. B., 1970.
- Watkins, 1970. — 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.
- Watkins, 1975. — Watkins C. The Indo-European family of Greek ὄρχις : Linguistics, Poetics and Mythology. — IES. 2, 1975.
- Watkins, 1975a. — Watkins C. The Indo-European Word for «Tabu». — IES. 2, 1975.
- Watkins, 1975b. — Watkins C. Reflexes on Laryngeals in Certain Morphological Categories in the Indo-European Languages of Anatolia. — IES. 2, 1975.
- Watkins, 1975c. — Watkins C. Syntax and Metrics in the Dypylon Vase Inscription. — IES. 2, 1975.
- Werner, 1954. — Werner R. Zur Stellung des Luwischen unter den altanatolischen Sprachen. — OLZ. Jg. 49, № 7/8, 1954.
- Wilson, 1959. — Wilson M. Communal Rituals of the Nyakyusa. New York, Toronto, 1959.

УКАЗАТЕЛЬ ГЕОГРАФИЧЕСКИХ НАЗВАНИЙ

- Абхазия 169; 192
 Аладжа-Хююк 49-52
 Алиса 33
 Алишар 149
 Анатолия 17, 55
 Ангулла 31-33
 Анкара 3, 7
 Анкува (Амкува) 18, 30, 31, 33, 37, 48,
 128, 144, 149, 171, 221
 Анунува 30, 31, 33, 129
 Апаса 100
 Аринна 10, 11, 13, 16, 18-21, 24, 25, 43,
 62, 65, 67, 69, 94, 106, 123, 138, 139,
 148, 162-164, 166, 172, 185, 205, 216,
 217
 Арцава 100
 Ассирия 152
 Аххиява 193

 Богазкей 3, 51, 115, 161
 Бурушхаттум (Пурусханда) 221
 Бююккале 28, 48, 145, 181

 Ваттарва 32, 176
 Восточное Средиземноморье 3

 Гявуркале 50

 Даха 78, 104, 123, 171
 Дахаста 104, 124
 Дурмитта 10, 146

 Евразия 33

 Ибадан 150
 Имеретия 169, 192
 Истухила 18, 37

 Кавказ 168, 191
 Кайсери 55
 Канес (Канеш) 149, 221
 Карахна 30, 32, 33
 Картапаха 128
 Касайя 11
 Кастама 10
 Катапа 9, 18, 19, 26, 58, 128, 139, 144,
 148
 Каттила 30, 32, 33
 Килиссара 31, 134, 177
 Кискилусса 86
 Кищуватна 39, 178
 Куваннани см. Медная
 Куливисна 83-85, 204

 Куссара (Кушар/Кушара) 221
 Кызыл-Ирмак 4, 19
 Лаваса 100
 Лала 84, 124
 Лаллупия 173, 180, 183, 185
 Лихцина 63, 84
 Луманхила 32

 Макилла 31, 176
 Малатья 86
 Малая Азия 3, 4, 6, 34, 154, 193, 221
 Маса 80, 81, 193
 Мателла 11, 20, 24, 58, 163, 172, 173, 185
 Медная 14, 17
 Месопотамия 133
 Минуция 39

 Ненасса 32, 33
 Нера 34, 124
 Нерик 6, 15, 19, 20, 25, 26, 28, 32, 55,
 83, 84, 89, 90, 104, 124, 136, 194, 204,
 206
 Нирханта 19

 Пала 3
 Пентайя 109
 Передняя Азия 33
 Пискурунува 15-17, 65, 109, 166
 Питамма 193

 Рас Шамра (Угарит) 151, 196

 Салампа 128
 Самуха 137, 217
 Санахуитта 11
 Северная Анатолия 10, 19
 Сиддуени 109
 Средиземное море 89
 Стамбул 3, 161
 Сукция 32, 176
 Суреста 111

 Тавиния 10, 32, 33, 128, 130-132, 212
 Таккипунаса 31
 Тамининга 217
 Тамисара 31
 Татасуна 10, 18
 Татиска 19
 Тауриса 14, 15, 17, 165
 Тахурпа 9, 13, 19, 24, 48, 58, 79, 138,
 144, 172
 Типпува 9, 19

- Тиссарулия 31
 Туванува 30, 32, 33
 Тудхалия 109
 Турция 7
 Тухумияра 72-74, 177, 189
 Тухуппия 10, 146

 Уаргатау 130, 132
 Уваттарва 32
 Уриста 25, 26
 Уриятум 17, 167
 Утахцума 154

 Фирактин 55

 Хаджилар 35
 Хаитта 166
 Хайаса 8
 Хаккура 37
 Хакмара 18
 Хакмис 26, 125, 153
 Халванна 37
 Хальпа 12, 25
 Харга («Белая») 109
 Харран 19
 Харранасса 17
 Хархарна 32
 Хассува 106, 154
 Хаттуса 3-5, 9, 11-14, 18-21, 25, 28, 31-33, 35, 37, 39, 46, 58, 60, 70, 79, 112, 128, 131, 132, 136, 139, 142, 144-146, 148, 153, 163, 172, 177, 178, 181, 184, 212, 221
 Хаттуш 221; см. Хаттуса
 Хатенцува 10, 145, 146
 Хаттарина 14
 Хатти 66, 80, 81, 99, 117, 135, 151, 164, 165, 193
 Хахарва 124, 206
 Хахха 53
 Хисасхапа 48, 144
 Хисурла 19, 134
 Хиясна 10
 Хуписна 30, 32, 33
 Хурма 154

 Цалияну 28
 Цапатискува 10, 146
 Цахалукка 204
 Центральная Анатолия 7, 19
 Циккурка 32
 Цинирнува 32, 33
 Цинхура 31-33, 75
 Ципланда 11, 18, 19, 25, 40, 57, 62, 70, 78, 136, 139, 148, 167, 204
 Цитхарунува 124
 Цицимара 30
 Чатал-Хююк 35

 Элам 96
 Язылыкая 11, 50, 51, 181, 217

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Аапи 69
 Алайя 134
 Альп С. 184, 188, 190, 198
 Аммуна 153
 Анитта 33, 87, 99
 Анцили 184
 Аринити 40, 41, 47
 Арки А. 172, 218, 219
 Арнили 111, 201
 Арнуванда 143
 Аскалия 154
 Асмуникал 25, 143, 206

 Баюн Л.С. 55
 Берман Х. 193
 Бин-Нун Ш. 98, 153
 Биттель К. 3, 181
 Бог войны — Царь страны (хат. Вурункат-те) 12, 25, 40, 58, 74, 117, 193
 Бог Грозы 12; 13, 21, 23, 25, 27, 28, 30, 40, 46, 49, 57, 58, 62, 63, 67, 70, 76, 80, 82, 83, 86-88, 91, 94, 95, 97, 98, 100-107, 112, 114, 116, 121-126, 135-139, 148, 164, 165, 167, 180, 193, 195, 198, 199, 203-206, 211-214, 216, 217
 Бог Грозы военного лагеря 64
 Бог Грозы города Куливисны 83-85, 204
 Бог Грозы города Лихдины 63
 Бог Грозы города Нерика 15, 20, 25, 83, 84, 89, 90, 104, 124, 136, 194, 204, 206
 Бог Грозы города Хальпы 12, 25
 Бог Грозы города Ципланды 11, 25, 40, 57, 70, 136, 167
 Бог Грозы Дождя 26, 125
 Бог Грозы дома 63
 Бог Грозы Зерна 26
 Бог Грозы леса 165
 Бог Грозы пихассасси 13, 138, 148, 164
 Бог Грозы Хатти 9, 13, 66, 164, 165
 Бог День 12
 Бог Зерна 12, 30, 89, 117, 133, 134, 141
 Бог Солнца 12, 24, 62, 65, 68, 137, 172
 Богиня Солнца города Аринны (хат. Вурунсему) 13, 16, 18, 24, 43, 65-67, 69, 94, 106, 136, 138, 139, 148, 164, 205, 216, 217
 Богиня-защитница 12, 66, 104, 119, 173, 193, 220
 Богиня-защитница города Тауриса 165
 Богиня-защитница города Хатенцувы 145, 146
 Богиня-защитница города Цапатискувы 146
 Богиня Царица (Катахха) 18, 21, 40, 41, 45
 Божество защиты руна 25
 Божество защиты царя 40
 Божество Солнца 9, 10, 12, 16, 17, 40, 46, 53, 65, 88, 89, 106, 107, 123, 132, 135, 162, 167, 170, 213, 215
 Боссерт Г. 153
 Бранденштейн Г. 203
 Валанни 25
 Вефлер М. 217
 Винклер Г. 3

 Гарелли П. 150, 221
 Герни О. 72, 78, 161
 Гётце А. 18-20, 152, 178, 183, 196-198
 Гильгамеш 93
 Гиоргадзе Г.Г. 31, 174, 221
 Гор 109
 Грозный Б. 3
 Гуревич А.Я. 192
 Гурпаранцаху 207
 Гютербок Г. 9, 11-13, 18-20, 25, 28, 39, 40, 43, 47, 48, 76, 79, 84, 120, 161, 163, 172, 178, 203

 Дамкина 134
 Дудухепа 25
 Дух ворот 12
 Дух лба 140, 148
 Дьяконов И.М. 24

 Земная богиня Солнца 133
 Зингер И. 173, 175, 181
 Золотарев А.М. 81

 Иаиа 220, 221
 Иванов В.В. 61, 63, 72, 81, 87, 93, 193, 203, 216
 Имдугуд 93
 Импалури 118
 Инал-ипа Ш.Д. 192

- Инанна 62, 70, 72, 73, 75, 120-123, 128, 130, 188
 Инара 10, 25, 31, 77, 86, 95
 Ирсиры 118
 Испудасинара 154
 Истустаия 12, 88, 107
 Исхасхурия 221
 Иццистану 62
 Ишпутахшу 153
 Иштар 69, 217
 Иштар города Хаттарины 14
 Калимма 14, 165
 Каммама 177
 Камменхубер А. 11, 23, 33, 163, 174, 198, 201, 203
 Камрусепе см. Катахципури
 Кантитуитти 129, 132
 Кантуцили 107, 180
 Каппарияму 10
 Кармахили 14, 25
 Каску 82
 Катахципури (хет. Камрусепе) 82, 91
 Кацнельсон И.С. 221
 Кищцува 153
 Кленгель Х. 177, 193
 Кудрявский Д. 191
 Кулитта 69, 220
 Кумарби 115, 117, 118, 203
 Кюммель Г. 67
 Ландсбергер Б. 120
 Ларош Э. 15, 45, 72, 127, 161, 181, 187, 196, 200, 206, 208, 209, 216
 Лелвани (бог) 12
 Лелвани (богиня) 12
 Лелли 153
 Лилит 93
 Лихачев Н.П. 3, 76, 161
 «Любовь» («Благость») 14, 165
 Маддуватта 154
 Мардук 64
 Менабде Э.А. 37, 38
 Мецулла 12, 16, 24, 62, 66, 167, 172
 Мияданципа 91
 Мосс М. 192
 Муваталли 65, 143
 Мукисану 203
 Муллияра 154
 Мурсили I 106, 153
 Мурсили II 8, 11, 19, 21, 26, 28, 100, 108, 145, 149, 154
 Нигмеда 151
 Никалмати 25, 213
 Нинагта 69, 102
 Ной Э. 36
 Нуванца 154
 Оттен Г. 28, 90, 128, 161, 167, 184, 198, 199, 202, 209
 Папаия 12, 88, 107
 Папаникри 211, 212
 Педерсен Х. 207
 Пейер Г. 169
 Пирва 178
 Прабабка (Ханнаханна) 84, 91, 92
 Пухвель Я. 69, 89, 187, 195
 Романов В.Н. 38, 181
 Салавани 14, 165
 Сепуру 122
 Сет 109
 Сигелова Я. 90
 Соколов А.Е. 192
 Солнечная богиня Земли 127
 Сулинкатти 83, 147
 Суппилулиума I 8, 23, 90, 151, 153, 154
 Сурра 30
 Тавананна 25, 145, 149
 Такити 203
 Таккеха 105
 Тасмису 203
 Тасхапуна 18
 Татта 123, 206
 Таурит 25, 62, 69, 73, 104, 186
 Тахаста 104
 Тахпурили 123, 206
 Телепину (божество) 21, 40, 68, 76-78, 83, 84, 89-91, 122, 216
 Телепину (царь) 60, 117, 153
 Тетесхапи 22, 24, 128, 130, 133
 Тешуб 137, 148, 165, 216
 Титиутти 105
 Топоров В.Н. 85-87, 95, 216
 Тудхалия III/II 213
 Тудхалия IV 50, 55
 Тудхалия 143
 Туннави 44, 211
 Тухасаил 25
 Уасецили 62, 70, 105, 138, 217
 Уахиси 73, 105
 Улликумми 115, 117, 118, 203
 Умарапси 69

- Уоткинс К. 68, 195
Уххациги 100
- Фа Сянь 171
Форрер Э. 3, 63, 64, 193
Фридрих И. 201
- Хаас Ф. 123, 166, 184, 205, 217
Халмасуитта (см. трон) 40, 87, 194
Халпацити 154
Хани 154
Ханну 12, 13, 25, 46, 58
Хантили 153
Хапанталия 10
Хасамили 14, 15, 17, 40, 165, 167, 168
Хасмаиу 123
Хатепуна 221
Хаттуса-Инара 154
Хаттусацити 154
Хаттусили, главный виночерпий 153, 221
Хаттусили, священнослужитель 177
Хаттусили I 53, 60, 83, 106, 117, 149
Хаттусили III 11, 36, 55, 143, 153, 154
Хепат 97, 137, 148, 203, 216
Хенти 25
Химмуили 154
Хистерман Д. 22, 46
- Хокарт А. 47
Хоффнер Г. 7, 8, 39, 66
Хуккана 90
Хумпан 96
Хупасия 86, 87
Хуцция 123, 124, 206
- Цалияну 193
Цапарва 12, 25
Цаппас 12
Цида 153
Циди 154
Цилипури 40, 72, 82
Цинваселли 153
Цитхария 10, 18, 19, 21, 37, 132, 145, 146
Цищасу 25
Цукки 134
Цулия 111, 119, 201
Цулия (божество) 14, 25, 199
Цуру 153
- Шаррума 51
- Эа 134
Эваришатуни 154
Эттингер Н. 64
- Якоб-Рост Л. 35, 203

УКАЗАТЕЛЬ УЧАСТНИКОВ РИТУАЛОВ

- абубити* 11, 136, 142, 149, 163
аланцу 10, 15, 29, 56, 57, 62, 66, 70, 72-74, 105, 114, 115, 120-122, 139, 146, 212
аркамияла 57, 72, 129
 блудницы 42, 43, 105, 121
 брадобрей 41, 115, 118-120, 132
 виночерпий 116, 153, 154, 221
 возничие 143, 149
 воины (войско) 64, 67, 123, 143
 волчьи люди 31, 33, 34, 75, 122, 129
 глухой 125
 «господа» (сановники) 17, 167
 дочери царя 59
 женщина бога Грозы 104
 жрец(ы) 18, 25, 27, 31, 37, 40, 41, 43, 44, 52, 53, 55, 56, 60, 64, 69, 72, 97, 105, 112, 113, 116, 117, 127, 129-131, 136, 137, 142, 146, 173, 177, 185, 193, 204, 211, 215
ивант 122
 изготовители кирпичей 41
кантиккпи 104, 193, 199
катра 211
кита 16, 57, 62, 70, 73, 74, 105, 123, 139
 кравчий 16, 40, 61, 110, 112, 114-116, 120, 132, 153, 202, 203
 кузнец(ы) 29, 31-33, 40, 115, 173, 203
 кучер 149
 львиные люди 34
 люди подарка 31, 37, 177
 маг(и) 13, 14, 24, 65, 134, 165
 мать бога (-жрица) 56, 131, 135
 медвежьи люди 34
 мешеди 9, 10, 16, 29, 36, 37, 44, 48, 53, 57, 60, 79, 102, 112-114, 143-145, 147, 148, 153, 163, 173, 182, 198, 202, 219, 220
миналли 31
 музыкант(ы) 30, 57, 61, 69, 72, 80, 113, 118, 189, 199
пархувала 177
 певцы 30, 57, 65, 66, 70, 72, 73, 114, 188, 189
 плугари 40, 43
 повар(а) 15, 17, 102, 110, 115-117, 121, 122, 134, 167, 193, 214
 помазанник 27, 41, 99, 134, 180, 193
 привратник(и) 49, 145, 146
 ремесленники 60, 185
сахтарили 72, 138
 сестра бога 22, 24, 31, 56, 61, 128-133, 182, 210
 слепой (слепцы) 37, 41, 42, 129
 смотритель 27
 смотритель птиц 31
 собачьи люди 34-37
 «старая женщина» (=ворожея) 14, 211, 212
 старейшины 57, 185, 191
 стольник(и) 15, 17, 40, 110, 113, 116, 117, 141, 148, 167
 сын(овья) дворца 9, 10, 15, 18, 25, 29, 30, 53, 57-60, 101, 112-115, 119, 123, 125, 133, 134, 141, 143, 147, 153, 163, 182, 184, 198, 202, 212, 214, 220
 сын дворца — копьеносец 30, 113, 143, 149
 танцор 16, 29, 57, 58, 76, 78, 114
таптара 115
тахьяла 116
тацелли 41; см. также помазанник
 ткач(и) 212
 тяжеловооруженный копьеносец 143, 147
 управляющий 30-33, 176, 177
халлияра 72, 123, 130
хамина 122
хати 27, 31-33, 74, 75, 122, 128, 129, 186, 205
харвант 122
хацгара 81, 191
хацциви 122
 хлопальщик(и) 15, 30, 57, 62, 70, 73, 74, 114, 123, 204, 212
 царевич 5, 13, 18, 39-42, 45-47, 59, 180, 182, 214
 царица *passim*
 царь *passim*
цилипурияталла 193
цимпумпури 31
цинтухи 27, 75, 129-132, 134, 209
цитти 57, 122
 чашник(и) 31, 60, 110, 154, 176
 человек бога Грозы 31, 82, 102, 121-126, 180, 199, 204-206, 212
 человек внутреннего помещения 29, 41, 142, 148
 человек жезла (герольд) 20, 30, 31, 35, 40, 60, 113, 117, 118, 129, 130, 151-154, 203
 человек золотого копья 149, 153
 человек копья 36, 40
 человек *хесты* 12

ПРЕДМЕТНО-ТЕРМИНОЛОГИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ

- адупли* 53, 85
аланцана 197
алтанни 91, 92
антахшум (растение) 7, 11, 13, 14, 17, 46, 165, 166, 172
антахшум (ритуал) 5, 6, 8-15, 18, 19, 21, 22, 24-26, 31, 35, 36, 43, 45, 57, 58-60, 65, 79, 112, 116, 118, 136, 138-141, 144, 161-163, 171, 173
 антропоморфные хлебцы 66
аппа 111
аркамми 57, 62, 71, 72, 121, 128, 129, 188
архиу 29, 166
арцана 21, 40, 41, 45, 131
асуса 30, 146
аха 10, 29, 57, 74, 121, 139, 146, 174, 212
ахрусхи 215
 баран 30, 33, 67, 70, 101, 165, 214
 барс (леопард) 29, 30, 33, 88, 103, 105, 106, 174
 «большое собрание» 9-11, 18, 21, 27, 39, 58-62, 79, 101, 129, 162, 163, 172, 184-186
бурзиту 165, 166
 бык 11, 14, 21, 29, 31, 36, 40, 47, 63, 67-70, 88, 93, 108, 115, 164, 165, 185, 202, 207, 214, 217
вагата 36
вахи 93
валхи 12, 14, 17, 60, 67, 77, 167, 214
валхиял 110, 140
вакшур 63
варсама 128, 129
 венки 53, 80, 182, 197, 213
 веретено 88, 195
 верх-низ 144, 145
 весы 107
 вино 9, 14, 17, 25, 27, 31, 32, 35, 36, 43, 60, 64, 67, 68, 77, 89, 93, 115, 117, 165, 172, 176, 185, 193, 203, 214
 внешний-внутренний 145, 147-149; см. также мирской-сакральный
 вода 15, 43, 103, 105, 120, 125, 202, 206, 210, 211, 215
 (воз)рождение (обновление) 22, 28, 46, 47, 97, 102, 108, 109
 волк 30, 63
 волосы 53, 111, 119
 ворота 10, 11, 16, 29, 30, 35, 38, 39, 49, 51, 58, 78, 104, 131, 137, 139, 144-147, 216, 219, 220
 восхождения 9, 15-17, 65, 166
вуруллия 5, 6, 8, 26-28, 43
галама 118
галгалтани 119
галгалтури 57, 62, 71, 121, 129
 голова 41, 44, 63, 68, 69, 115, 210
 головной убор 49, 51-56, 181, 182
 грудинка 40, 68, 69, 210
данна 17, 165
даханга 136, 148
 дерево *еуа* 109, 126, 127, 146
 дождь 26, 28, 82, 102, 103, 105, 125, 193, 206
 дом (помещение) для омовений 21, 28, 40, 41, 45
 дом повара 21, 40, 45
дупау 147
 жезл (посох) 50, 103, 105, 113, 118, 122, 129, 204
 железо 30, 32, 33, 109, 125, 129, 140, 148, 173, 174, 206
 жернов 140, 148, 218
 замыкание зимы и отпирание весны 85
 засовы 15, 17, 66, 117, 193, 200, 214, 216
 змеи 27, 28, 86, 87, 95-98, 107, 109
 змея 92, 93, 96, 196, 197
 зооморфные хлебцы 66
инасса 93, 94
иппи 91, 92, 196
иппицинара 71, 72, 202
иримпи 212
исгарух 115
искисана 93, 94
испантуци 116
испаруци 93
 источник (водоем) 9, 14, 15, 91, 92, 103-105, 125, 167, 195, 197, 199, 205, 211
истухха 57
калмус 15, 59, 101-103, 184, 198, 221
 «каменный дом» 11, 12, 163

- капану* 92
капалли 122
каскастипа 48, 143, 147, 181
катапуцна 29, 140, 148
килам 5, 6, 22, 28, 30-35, 38, 39, 45, 49, 54, 79, 101, 120, 141, 174, 197
киплил 110
коза 68
козел 14, 35, 37, 41, 43, 67-69, 125, 131, 165, 199
козленок 32
колесница (повозка) 9-13, 15, 16, 19, 21-24, 29, 30, 47, 57, 58, 79, 88, 97, 110, 111, 122, 130, 131, 137, 140, 143, 144, 147, 162, 163, 166, 171, 194, 198, 212, 218, 219
колесо 24, 143, 219
колесование 126, 207
копье 29, 30, 59, 100, 101, 113, 119, 145, 146-148, 173, 174, 184,
корова 16, 17, 63, 67-69, 84, 94, 139, 217
коровай, коровайный обряд 67
коострец 135
кремация 70, 217
кровь 44, 63, 64, 69, 213
кулумурсия 14
кункулияти 196

лаххури 215
лаххурнуци 94
лев 30, 33, 35, 63, 88, 91, 103, 105, 106, 109, 200
лестница 52, 126, 127, 207
лопатка 68, 69
лошадь 21, 63, 67, 79, 89, 202
лули 91, 92
луци 36, 37

мари 57, 184
марнува 13, 27, 32, 40, 41, 60, 67, 68, 77, 93, 104, 105, 121, 123, 199
масло 17, 25, 78, 107, 215
мелкит 32, 33, 35, 122, 128
месса, касмесса 59, 113, 202
медведь 30, 33, 88, 103
мед 17, 68, 172, 177, 212
мировое дерево 92-94, 126, 127, 207, 208, 213
мирской—сакральный 145-149
молоко 41, 42, 67, 117
мугна 124
музыка 29, 30, 57, 62, 69, 70, 72, 121, 128, 129, 138
мукар 57
мушкену 178

нагота 29, 104, 124
ноги 68, 69, 135, 210
ногти 44, 53, 119
нунтарияста 5, 6, 18, 19, 21, 22, 24-26, 31, 37, 45, 46, 54, 57-59, 79, 101, 118, 134, 138, 171

облачение в «одежду божества» 55, 183
облачения (одеяния) 10, 13, 28, 29, 49-56, 131, 134, 162, 181-183, 193, 211
облачения в шкуры (маски) животных 34, 35, 43, 69
обувь 29, 50-55, 111, 118, 134, 182, 183, 216

объезды (поездки) см. «хождения по кругу»
овца 11, 13, 14, 16, 26, 31, 32, 37, 40, 57, 63, 67-69, 84, 88, 89, 91, 93, 94, 125, 139, 164, 165, 195, 202, 210, 213, 214
огонь (костер) 60, 67, 91, 125, 185, 196, 206, 210, 211, 215, 216,
окно 15, 17, 117, 214
олень 16, 17, 65, 166
орел 84, 88, 89-92, 109, 123, 196, 207, 221
очаг (=алтарь) 15, 17, 41, 60, 66, 105, 117, 134, 136, 148, 214, 215
панкус 60, 61, 72, 73, 104, 132, 189, 199, 202
партуни 140, 148
пасандал 110
пахота 42
пение 30, 66, 70, 72-74, 104, 130-132, 189
печень 32, 40, 41, 68, 69, 215
пиво 14, 25, 30-32, 37, 40-43, 67-68, 89, 104, 125, 165, 176
«пир» («еда», «трапеза») 31, 33, 36, 40-42, 45, 76-78, 86
пляска «по-барсовски» 29, 34, 35
побои 102, 128, 129
подарки (дары, угощения) 31-33, 35-39, 165, 177, 191, 192
поросенок 67
постамент 15, 17, 66, 84, 131, 134, 212
правый—левый 133-137, 142, 143, 147-149, 215
прием гостя 76, 78, 79, 191, 192
причастие 17, 40, 46, 59, 61, 64, 66, 70, 130, 132, 167, 191
пунники 17, 165, 166
пуруллия см. *вуруллия*
прядение 88, 107, 195, 212

- прялка 88, 195
 птица 31, 140, 201
 пчела 84-86, 90-93, 196
 раздевание, разувание как наказания 53, 145
 размол, растирание зерна 25, 41, 42, 140
 распечатывание и запечатывание сосуда 12, 25, 26, 49, 135, 136, 172
 (ритуально) чистое мясо 41, 68, 69, 164, 212
 рубка виноградной лозы 115, 203
 руно 10, 17, 65, 91, 129, 145, 146, 162, 214
 «рынок» 38, 39, 146
 сало 117, 117
 сарама 32, 117
 сархант 143, 144, 219, 220
 свинья 67, 68
 свинка 217
 «свинья тростника» 30, 33
 связывание и развязывание природы 91
 секну 29, 173
 сепакхи 29, 46, 54, 180, 193
 сердце 68, 87, 215
 серп 140, 148; 218
 серьги 10, 29, 50-54, 182
 сипарти 105
 сисияма 91, 92
 «состояния», «соперничества» 9, 79-81, 96, 97, 162, 193
 стела 9, 10, 13, 14, 62, 104, 125, 162, 164, 165, 210
 суррал 110
 сурухха 113
 сыр 31, 177, 212, 213
 сычуг 177, 212, 213
 тавал 17, 60, 67, 181, 185
 такарма 40, 41
 талая талаята 130, 131
 танцы 29, 34, 35, 57, 74-76, 121, 128, 133, 134
 тапарвасу 101, 102, 118, 198
 таппал 110
 тарну 10, 13, 79, 164
 тарсан 44, 59, 184
 тарсипияла 111
 телипури 20, 35
 теоморфные хлебцы 66
 ткань для колен 58, 59, 113, 114, 141
 «ткань копья» 59, 113, 184
 трон 15, 17, 29, 54, 59, 61, 66, 78, 87, 88, 95-97, 101, 109, 117, 136, 141, 143, 148, 162, 184, 185, 194, 198, 214, 217, 219; см. также Халмасуитта тунапту 211
 туннакесна 10, 49
 туххуессар 173
 уидулиа 143, 219
 фрукты 35, 212
 хайя хайля 105
 халентува 9, 10, 13, 21, 27-30, 48, 49, 54-58, 65, 103, 112, 123, 136, 140, 142, 148, 162, 164, 167, 181, 184
 хали 32
 хариулли 116
 харси 198
 харсиял 110
 харсиялли 17, 172
 харцацу 17
 хасгала 56, 131
 хассумас 5, 6, 22, 39-43, 45-47, 68, 69, 129
 хатаури 8, 13, 46
 хеста 11, 12, 27, 32, 41-43, 45, 79, 163, 180
 хисува 22, 129
 хлеб (жертвенный) 9, 10, 12, 13, 15, 17, 25, 27, 30, 32, 37, 40-42, 61, 63, 64, 66-70, 93, 102, 114-119, 122, 125, 130, 132-134, 164-166, 172, 173, 178, 181, 185, 199, 211, 214
 «хождение по кругу» 18-24, 27, 28, 40, 45-47, 79, 129, 131, 132, 167, 168-171, 180, 215
 хуллара 29
 хунцинара 71, 72, 202
 хуппара 91, 92, 196
 хурутел 165, 166
 хухупал 71, 72, 121
 царство как плоть 23, 44, 99, 119
 царь в функции Солнца 23, 49
 цау 122
 цахурти 121, 203
 цинар, цинир 71, 113, 202
 цувалувал 140, 148
 цунни 18
 цуппал 110
 человеческое жертвоприношение 67, 80, 81, 108
 Числа
 три 24, 90, 93, 94, 175, 212, 213
 четыре 23, 24, 65, 213, 215
 пять 24, 213

семь 23, 211
восемь 24, 35, 139
девять 23, 89, 127, 213
двенадцать 23, 41-44, 46, 47, 204
тринадцать 43, 44, 66

шатер 9, 130, 131, 140
шерсть 53, 56, 82, 177, 212, 213
шкура 31, 69
щенок 67, 68
ягненок 11, 25, 67, 69, 84, 139, 211

Summary

The monograph «Rites and myths of Ancient Anatolia» by V.G. Ardzinba analyses some of the most important Hittite «royal» festivals (AN.TAḪ.ŠUM, nuntariyašḫa, w/purulliya, KI.LAM, ḫaššumaš), that is, the rites performed under the guidance and with direct participation of the king and the queen (and often – the prince). Examining the royal holidays, the author uses the data of the ritual sacrifices (SISKUR), injunctions (iṣḫiul – «contract»), as well as some typological correlations.

The first chapter deals with the investigation of itineraries of the king and the queen and the rites performed by the regal couple during the royal progress. The study is based on well-known publications concerning the festivals AN.TAḪ.ŠUM and nuntariyašḫa and descriptions of these rites published in the autographies (CTH N 604-625; 626; CTH 1. Suppl.).

These itineraries bring forth a supposition that the tours of the royal couple to different towns could represent the touring of the whole territory of the Hittite kingdom. Evidently, the «tours» could be also performed symbolically. The touring of the territory by the royal couple, as well as the «tours» of the sacred fleece are compared with the «going round» (weḫ-, irḫāi-/arḫāi-) the temples, ḫalentuwa and «ritual places» at the holidays of AN.TAḪ.ŠUM and nuntariyašḫa, rites of ḫaššumaš, KI.LAM, (ḫ)išuwa and, in their turn, with universal ceremonies of the «going round» or «circling» that occur in various cultural traditions. On the whole, performing his royal progress over the country, modelling the Universe and identified with the ruler's «body», the king evidently reproduced the rotation of cosmic powers and the «birth» of a new season (alteration of seasons), thus functioning for the Sun.

Among other common traits of AN.TAḪ.ŠUM and nuntariyašḫa, the author analyses, in particular, the «opening» (unsealing) of the pythoses (dugḫaršiyalli-) in spring during AN.TAḪ.ŠUM (and other spring holidays) and their «filling up» in autumn. It is supposed that these rites symbolized the «opening» (the «birth») of the season of spring and rain, as well as its «closing» (that is, the coming of probable hunger and dearth of fodder).

The rite w/purulliya, as well as the myth connected with it, were regarded as a means to «protect» the country. The ensuring of this «protection» by the king with the help of the rite apparently reproduced the rebirth both of the country and the king, which was the necessary condition of fertility and prosperity of the community.

In particular a description of the rite KI.LAM draws attention to offerings by people from different Hittite towns (these offerings are described, for example, in *MELKĪT* records) as well as to reciprocal «gifts» consisting of food, cloth and garments. These offerings and reciprocal «gifts» are compared with the exchange between the king and his subjects, described in a number of other Hittite ritual and law texts. The author draws a conclusion about the similarity of the practice described in Hittite texts and the custom of «gift exchanges» prevalent among the natives of America, Australia and Oceania, – the custom, main features of which were traced among the Scandinavians of the early mediaeval period, and the Slavs.

The use of some sacred animals' figurines in the rite KI.LAM (as well as the panther-like dances) together with the data of other Hittite texts are regarded as evidence of the initially totemistic sources of this rite. On the whole, the rite

KLAM is characterized as spring festival of the «exchange» between the king and his subjects, aimed at the growth of fertility.

In a section dealing with the rite *ḫaššumaš* (CTH N 633), the author compares its characteristic features such as the grinding and milling of corn, the rite performed by the team of bulls, etc., with the Hittite and the other typologically similar rites. He arrives at the conclusion about the spring character of the holiday *ḫaššumaš* and draws attention to a specific role played by the number *twelve* in the rite (twelve gods, twelve *sal.meš*KAR.KID, twelve priests, twelve *lú.meš*APIN, LAL), and the role of the prince as the leader of the rite. The «twelve gods» are used here to determine the number of the parts of the whole («all the gods»), as a symbol of the twelve months of the year. The functions of the prince in *ḫaššumaš* and other Hittite rites are compared with those of the king's son (substituting his father) in the ancient Indian rite *rājasūya* («birth of the king»), representing a striking typological analogy of *ḫaššumaš*. The role of the prince as leader of *ḫaššumaš* is explained by the fact that in this rite he functions as king, the king, so to speak, reborns in his son. The author concludes that *ḫaššumaš* is most closely connected with rites of consecration and can be interpreted as the festival of «rebirth» (or «opening») of the king, the New Year and cosmos.

In the second chapter the author makes an attempt to determine the structure (that is, the most general fixed elements) of the royal festival. In this connection he makes a supposition that the opening of *ēḫalentuwa* at dawn and the appearance of the king imitated the «opening» (or «birth») of the day and the appearance of the Sun (=king). The arraying of the ruler in the «garment of the deity» is explained by the general belief that the king became a god not only after his death, but performed the functions of deity during his lifetime, particularly in the rite.

It is supposed, that the central ceremony of the «royal» festival was constituted by the «great assembly» (*šalli ašeššar*). That was the name for the rite commencing with the seating of the king (or the royal couple) on the ritual throne. The author describes the characteristic actions connected with *šalli ašeššar*. Main actions, related to the «great assembly», offerings to the king and reciprocal gifts described in a number of texts, display certain similarity with elements of guest reception custom. This similarity allows to interpret the «great assembly» as a rite of reception of the guest – king. The guest-king simultaneously functioned as the host, offering reception to gods and other participants of the assembly. Such an interpretation of the «great assembly» suggests that the tours of the Hittite king over his kingdom's territories during AN.TAḪ.ŠUM and *nuntariyašḫa*, combined with the duty of organization of the rite, could have some common sources with the ruler's (or king's) progress through his country, with participation in the feasts (aimed at collecting food and other tributes), characteristic for mediaeval societies.

In connection with the principal element of the «great assembly» – the «feast» – the author considers the actions of «contest» or «rivalry» performed for the purpose of stimulation and regeneration of cosmic powers during the most crucial periods in the life of an individual or the whole community, mainly in spring and autumn. This chapter also analyses a number of Hittite myths. It is supposed that the myth about a vanished deity was previously included into the royal spring rite. This opinion is based, in particular, on the comparison of the function of the bee in the Hittite myths and in Russian spring children songs (*vesnianki*). In this tradition (as well as in many others), the bee is closely connected with the beginning of spring. Hunger and dearth of fodder, on the one hand, – and the return of fertility connected with rebirth of the deity, on the other, characteristic for the Hittite myths, should have the same meaning as image of winter and spring, reflecting the same phenomena in Russian *vesniankas* (cf. the opposition of the season of cold, winter, darkness and barrenness, – and the season of warmth, light and harvest).

The author examines in detail the myth about the fight of the Storm-god with the Serpent (illuyanka-), as well as the dialogue between the king and the Throne, connected with the rite of erecting the new palace (KUB XXIX 1). The inner structure of these narratives is compared with the structure of other similar Hittite texts which reflect Hittite cosmological notions concerning the triple structure of the Universe. These cosmological notions are in their turn connected with the triple structure of the «world tree», the significant elements of which are represented by *gišlah-hurnuzzi-* (the «greenery» or the «green crown»), *ištarna peda* («the middle part») and *giškapanu-* (the bottom, possibly the «roots» of the tree) in KUB 43, 62, III, 2-7. Three parts of the vertical cosmos structure and the world tree respectively correspond to the bird (the eagle), the bee and the snake (or the «bearded snakes»). The world pattern identical to cosmos can also be traced in the construction of the Hittite palace comprising the three parts (KUB XXIX 1, III, 13-24): *gišinašša-gišiškišana-* (possibly connected with the Hittite *iškiša-* «spine», bearing a meaning of something like the «framework») – *šamanu-* «foundation»; and in the triple structure of the king's body (KBo XVII, 22, III, 10-12): *gišlahhurnuzzi-* «green (crown)» – *tuegga* «body» – *giššurku* «root».

The opposition of the Hittite king and the middle world to the Throne and the neither world, as well as the related motives in the narrative about the king and the Throne are compared with the principal pattern of the plot and the most characteristic episodes of Hittite and reconstructed Indo-European myths about the fight of the Storm god with the Serpent.

The third chapter analyses the functions of the Hittite king, queen and their «councillors» in the rite. The author investigates correlation of the king with the Storm god in the function of the country's «defender» (Hittite *paḫš-*, *paḫšaš-*). Some aspects of this function are reflected in particular by the attributes, relating to both the Storm god and the king. The author makes a supposition in favour of the identity of the Storm god's arms – *giškalmi-*, *giškalmišana-* («bludgeon», or «club») and the king's attribute *giškalmu-š*, which possibly played the role of the phallic symbol. The king probably used this attribute to «evoke» rain.

The chapter studies the king's relation to water (rain or brook), the sacred animals – the lion (or the panther), and the Storm god. These rites are regarded as evidence, that the king and the queen represented the symbols of fertility. The assumption is strengthened by the data of the king's «substitution» rites, and the rite KUB XXIX 1. In the rite KUB XXIX 1 the «rebirth» of the king was represented by the following functionally equivalent actions: the victory of the king over the Throne, where the king performed the functions of the Storm god, while the Throne as his adversary – the Serpent; the instalment of the hearth (-the altar) – KUB XXIX 1, III, 37-40), planting of the vine or the evergreen tree eye and so on (KUB XXIX 1, IV, 13-25), and erecting of a new palace, which judging by its vertical structure symbolized the creation of cosmos. The «rebirth» of the king was also presented by making of his statue (KUB XXIX 1, II, 52-54), which was identified with his body. This rite is compared with typologically similar rites, in which erection of the statue was completed by inserting the eyeballs, symbolizing the «birth» that of the statue, the god identified with it, the human being, and cosmos. In connection with the role of the king as a symbol of fertility, the author investigates the injunctions, determining the functions of the king himself, his councillors, priests and other participants of the rite.

Further he analyses the functions of the royal «councillors» in the rite and singles out the dual classificational characteristics «that are consciously significant for the rites and myths... from the point of view of the members of the communities, using these sign systems» /Ivanov, Toporov, 1974, p. 259/. The chapter establishes correlation between the notions the «right», «auspicious (fortunate)», the «male», – and the «left», «inauspicious (unfortunate)», the «female». According to structure of

the rite, the notions – the king, the Storm god, etc., are correlated with the «right», while the queen, the Sungoddess of the town Arinna, etc. – respectively, with the «left».

The councillors of the royal couple (among them – DUMU.MEŠ É.GAL, LÚ.MEŠ gišBANŠUR, lú.meš walḫiyaš, lú.meš ABUBITI etc.) also corresponded to the general opposition of the king and the queen. The above-mentioned fact probably accounts for the opposition of the Hittite courtiers on the principle – «right–left», «external–internal» which goes back to basic ritual opposition, «profane»–«sacred».

The correlation of the king with the «profane»–«military» («right», «external») function, and the queen, with the «sacred» («left», «internal») one, could be explained by the assumption of V.V. Ivanov, according to which, the Hittite society preserved the archaic opposition between the king and the queen – Tawananna, functioning as the element of the dual power system. The traces of this survival are to be found, in particular, in the «conflicts» between Hattušili I and Tawananna, as well as between Muršili II and Tawananna in the New Hittite Kingdom. In this connection the author makes use of the data concerning the status and functions of the rulers and their female counterparts in some of the cities-states of the Asia Minor, as well as of some typological parallels, corresponding to the Hittite royal pair – the king and the queen – Tawananna.

The Conclusion presents some general observations concerning the functions of the Hittite «royal» festivals.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	3
Глава I. Хеттские сезонные царские ритуалы	
§ 1. Многодневные сезонные праздники «объезда»	7
§ 2. Сезонные праздники	26
Глава II. Некоторые характерные признаки структуры хеттского «царского» праздника	
§ 1. Начало праздника	48
§ 2. Основной обряд праздника – «большое собрание»	58
§ 3. Основные действия (функции) в обряде «большое собрание»	62
§ 4. Повествование мифа в ритуале	81
Глава III. Функции царя, царицы и других участников ритуала	
§ 1. Хеттский царь и царица – сакральные символы коллектива	99
§ 2. Функции «помощников» царя и царицы в ритуале	112
§ 3. Сопоставление царя, царицы и «помощников» в ритуале с мирской- военной (правой, внешней) функцией и сакральной (левой, внутрен- ней) функцией	134
Заключение	155
Примечания	161
Список сокращений	222
Библиография	224
Указатель географических названий	238
Указатель имен	240
Указатель участников ритуалов	243
Предметно-терминологический указатель	244
Summary	248

Владислав Григорьевич Ардзинба

РИТУАЛЫ И МИФЫ ДРЕВНЕЙ АНАТОЛИИ

*Утверждено к печати
Институтом востоковедения
Академии наук СССР*

Редактор *Н.Г. Михайлова*. Младший редактор *Т.Н. Толстая*
Художник *Э.Л. Эрман*. Художественный редактор *Б.Л. Резников*
Технические редакторы *Г.А. Никитина, Е.А. Пронина*. Корректор *Т.А. Алаева*

ИБ № 13965

Сдано в набор 25.05.81. Подписано к печати 08.02.82. А-04031.
Формат 60х90/16. Бумага типографская № 1. Гарнитура литературная.
Печать высокая и офсетная. Усл.п.л. 15,75. Усл. кр.-отт. 16,0. Уч.-изд.л. 18,62.
Тираж 3500 экз. Изд. № 4822. Тип. зак. 276. Цена 1 р. 40 к.

Главная редакция восточной литературы издательства "Наука"
Москва К-45, ул. Жданова, 12/1
3-я типография издательства "Наука". Москва Б-143, Открытое шоссе, 28