

## ГРЕЧЕСКИЙ ГЛАГОЛ ΤΑΡΧΥΩ «ПОГРЕБАЮ» И МАЛОАЗИЙСКИЙ МИФ О ПОРАЖЕНИИ БОГА-ПОБЕДИТЕЛЯ

**П**роисхождение греч. τάρχυνω – «хороню, погребаю» стало в классической филологии XIX–XX вв. предметом разноречивых догадок, среди которых взяла верх мысль о связи этого глагола с малоазийской религиозной традицией. В предлагаемой статье я также принимаю эту связь, но при этом пытаюсь существенно переосмыслить ее характер по сравнению с привычной ее трактовкой в литературе.

### I

Восходящее еще к Г. Курциусу и В. Гельбигу сближение τάρχυνω (а также и родственных ему глосс τάρχανιον. ἐντάφιον – «погребальное одеяние»; τάρχανον. πένθος. κῆδος – «скорь, похороны»; ἐπιτάρχον. ἐπιτάφιον, ἐντάφιον – «надгробное; погребальное; саван»; возможно, также τέρχνεα. ἐντάφια – «похоронное шествие, надгробные жертвы») с терминами столь же неясного происхождения τάριχος – «соленье, мумия», τάρχευω – «засаливать, консервировать», «бальзамировать, «истощать», «мучить» решительно отвергнуто в авторитетных этимологических словарях Я. Фриска и П. Шантрена<sup>2</sup>. И отвергнуто по причине весьма веской – из-за отсутствия убедительных соприкосновений в античной словесности между употреблением τάρχυνω и идеей бальзамирования. Единственное предположительное исключение здесь мог бы составить контекст «Илиады» XV. 667–674. В этом месте Зевс велит Аполлону умастить тело погибшего Сарпедона амбросией и облачить его в «бессмертные одежды» (στ. 670 – χρῖσόν τ' ἄμβροσιν περὶ δ' ἄμβροτα ἔματα ἔσσον), чтобы затем переслать его с помощью божественных близнецов Сна и Смерти в Ликийю, «где его похоронят сородичи и сограждане – с погребальным холмом и стелой» (στ. 674–675: ἐνθα ἔ τάρχυσουσι κασιγῆτοι τε ἔται τε // τὺμβῶ τε στηλῆ τε). Но вполне очевидно, что если даже упоминаемые здесь «бессмертные одежды» вкупе с амбросией и могли бы иметь отношение к мумификации, то выражение τάρχυσουσι соотносится с совершенно иным моментом в посмертном ублажении героя, вплотную соседствуя со словами о насыпаемом холме и воздвигаемой стеле<sup>3</sup>.

Остроумной маргиналией промелькнула попытка О. Хоффмана сблизить этот глагол на корневом уровне (причем принимая для корня s-mobile) с глосса-

<sup>1</sup> Curtius G. Grundzüge der Griechischen Etymologie. Lpz, 1879. S. 729; Helbig W. Das homerische Epos aus den Denkmälern erläutert. Lpz. 1884. S. 42; Specht F. Der Ursprung der indogermanischen Deklination. Göttingen, 1947. S. 165 ff.; Boisacq E. Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Heidelberg, 1950. P. 944; Nilsson M. Geschichte der griechischen Religion. Bd 1. München, 1955. S. 375 f.

<sup>2</sup> Frisk H. Griechisches etymologisches Wörterbuch. Bd 2. Heidelberg, 1970. S. 858 f.; Chantraine P. Dictionnaire étymologique de la langue grecque. T. IV (I). P., 1977. P. 1095.

<sup>3</sup> Приверженец старой этимологии мог бы указать на глоссу Гесихия τάρχυνω. θάλπειν, ἐνταφιάζειν, но очень вероятно, что ἐνταφιάζειν здесь имеет более общий смысл «справлять похороны» (ср. ἐνταφιασμός – «погребение»), а вовсе не специальный смысл «бальзамировать», «обряжать умершего».

ми Гесихия  $\sigma\tau\omicron\rho\chi\acute{\alpha}\zeta\epsilon\upsilon\nu$ .  $\epsilon\iota\varsigma$   $\sigma\eta\kappa\omicron\upsilon\varsigma$   $\kappa\alpha\tau\alpha\kappa\lambda\iota\nu\epsilon\iota\nu$   $\tau\alpha$   $\beta\omicron\sigma\kappa\eta\mu\alpha\tau\alpha$  – «запирать скот в загонах»,  $\sigma\tau\omicron\rho\chi\acute{\alpha}\sigma\omega$ .  $\sigma\upsilon\gamma\kappa\lambda\epsilon\iota\sigma\omega$  – «замкну»,  $\epsilon\sigma\tau\omicron\rho\chi\acute{\alpha}\zeta\omicron\nu$ .  $\epsilon\kappa\lambda\epsilon\omicron\nu$  – «я заперал» или «они заперали»<sup>4</sup>. Ученый ссылался на погребальные камеры и пещерные гробницы бронзового века в Греции и приводил как семантическую параллель др.-англ. *burgean* – «хоронить» при др.-исл. *burgja* – «скрывать, прятать» (носителю русского языка здесь легко могла бы вспомниться наша пара этимологически тождественных глаголов *хранить* : *хоронить*, а украинцу – глагол *ховати* в обоих его значениях «прятать что-либо» и «хоронить покойника»). Но со стороны лингвистического сообщества эта попытка объяснять  $\tau\alpha\rho\chi\acute{\upsilon}\omega$  через «термин пастушеского словаря, не имеющий этимологии», поддержки не получила<sup>5</sup>.

Наибольший успех выпал на долю этимологии Р. Блюмеля и П. Кречмера<sup>6</sup>, возведших греч.  $\tau\alpha\rho\chi\acute{\upsilon}\omega$  как малоазийское заимствование к хетто-лувийской основе *tarḫu-*, представленной в хетт. *tarḫuili* – «геройский», *tarḫuilatar* – «сила» (специально – «мужская сила»), в хетто-лувийском прозвании грозового бога *Tarḫunt-*, в таких ликийских словоформах, как лик. *A trqqas* и лик. *B trqiz*, которые П. Мериджи в 1930-х годах толковал в смысле «богам» или «богов» (дат. и вин. пад. мн. ч.)<sup>7</sup>, далее в имени лидийского героя  $\tau\alpha\rho\chi\omega\nu$  или  $\tau\alpha\rho\kappa\omega\nu$ , во множестве позднеанатолийских антропонимов (которые отчасти приводятся ниже), в этрусских гентилициях анатолийского происхождения *Tarḫna*, *Tarxunies* (= лат. *Tarquinius*), а также и в названии итало-этрuscoго города Тарквиний. Разъясняя свою идею, Блюмель и Кречмер апеллировали к словам в «Илиаде» о почитании ликийца Сарпедона и его кузена Главка наравне с богами (II. 312–314) и вообще к многочисленным у Гомера случаям возведения тех или иных персонажей в божеский ранг (II. V. 78; X. 33; XII. 58; XIII. 218; XVI. 205), а Кречмер еще и к хеттскому стандартному выражению об умерших царях *DINGIR<sup>LM</sup>-iš kišat* – «сделался богом». По их догадке, достаточно одобрительно принятой Фриском и Шантреном, в греко-малоаз. (<лик.?)  $\tau\alpha\rho\chi\acute{\upsilon}\omega$  отразился мотив героического погребения с превращением усопшего в существо, наделенное сверхъестественной силой – в одного из богов или полубогов (= греч.  $\acute{\alpha}\nu\eta\rho\omega\acute{\iota}\zeta\omega$ )<sup>8</sup>.

В конце XX в. эту этимологию обстоятельно воспроизвел и развил Г. Надь. Он не ограничился тем, что истолковал применение  $\tau\alpha\rho\chi\acute{\upsilon}\omega$  к погибшему Сарпедону (II. XVI. 456–674) как свидетельство превращения героя в объект культа, но даже приписал Шантрелю отсутствующий у того перевод оборота

<sup>4</sup> Hoffman O. Griechische Wortdeutungen // Festschrift Adalbert Bezenberger. Göttingen, 1921. S. 81 ff.

<sup>5</sup> Chantraine. Op. cit. P. 1060. Глагол  $\sigma\tau\omicron\rho\chi\acute{\alpha}\zeta\omega$  объясняется как деноминатив от \* $\sigma\tau\omicron\rho\chi\omicron\varsigma$  или \* $\sigma\tau\omicron\rho\chi\eta$  («затвор»), см. Frisk. Op. cit. S. 804. Этимология И. Зубатого, сближавшего эту основу со слав. \*strogъ – «строгий», по праву отклонена Фриском за семантическую недостоверность. Но странно, что этимологам как будто не приходило на ум гораздо более реалистическое сближение ее со слав. \*stergti – «стеречь», \*storžь – «сторож», \*storža – «охрана», далее лит. sérgėti – «охранять», sárgas – «сторож». Последние формы обычно связывают с семантически более далеким греч.  $\sigma\tau\epsilon\rho\upsilon\omega$  – «люблю», но если последнее и содержит тот же корень, можно было бы думать о чередовании суффиксов \*ster-g-: \*ster-gh-.

<sup>6</sup> Blumel R. Homerisch  $\tau\alpha\rho\chi\acute{\upsilon}\omega$  // Glotta. 1926. 15. S. 78–84; Kretschmer P. Die Stellung der lykischen Sprache // Glotta. 1939. 28. S. 104 ff.

<sup>7</sup> Meriggi P. Der Indogermanismus des Lykischen // Germanen und Indogermanen. Festschrift für Hermann Hirt. Bd 2. Heidelberg, 1936. S. 261, 264, 280 ff.

<sup>8</sup> Frisk. Op. cit. S. 859 («...urspr. Bedeutung so mit “deifizieren, wie einen Gott ehren”(?)»); Chantraine. Op. cit. P. 1095 («...signifie originellement “faire un heros de, traitere comme un dieu”»).

ἐνθα ἔταρχύσουσι – якобы «...и там они будут считать его богом». Надь эффектно обыграл происхождение хеттской основы tarḫu- от корня со значением «преодоления, перехода», увенчивая свое толкование тарху́ω идеей преодоления смерти в культе<sup>9</sup>. На фоне популярности этой версии как-то стушевались – впрочем, высказанные довольно-таки предположительно и вяло – соображения Дж. Пульезе Каррателли насчет возможного отдаленного преломления в тарху́ω неких «хтонических» свойств и связей малоазийского громовержца Тархунта, или Тарху<sup>10</sup>. Между тем наличный лингвистический материал побуждает со стороны семантики поставить под сомнение самую исходную краеугольную посылку гипотезы Блюмеля–Кречмера, а именно применение терминов от основы tarḫu- в Малой Азии к классу сверхъестественных существ, в число которых мог бы войти усопший. Обсуждая эту версию и обнаруживая ее шаткость, я надеюсь показать, что идея Пульезе Каррателли способна обнаружить такую эвристическую силу, которую в ней едва ли предполагал и сам ее автор.

## II

Начну с того, что все малоазийские формы, привлекаемые для сравнения с тарху́ω, образованы от глагольной хетто-лувийской основы tarḫ- – «осиливать», «мочь», «побеждать» с вариантом taruḫ, вероятно, из \*trHu-: ср.-хетт. tar-aḫ-zi : tar-ru-uḫ-zi – «он осиливает», tar-aḫ-ḫa-an-zi : tar-ru-uḫ-ḫa-an-zi – «они осиливают», tar-aḫ-ḫi-ir : tar-ḫu-e-ir – «они осилили», также лув. ta-ta-ar-ḫa-an-du – «пусть сокрушат»<sup>11</sup>. Исходный индоевропейский корень, как уже упоминалось, имел значение «преодоления пространства», «выхода на предельный рубеж», см. др.-инд. fīrtha «переправа», пракрит. tuha – «берег», греч. τέρμα, τέρμων – «предел», τέρμιος – «предельный», τέρθρον – «конец, край», «смерть», лат. termen, terminus – «граница, пограничный знак», арм. t'arm – «острие», ср.-в.-нем. drum – «конец, острие», нем. Trümmer – «руины, развалины» (< «конечное состояние чего-либо»), алб. shtir – «переправляйся», хетт. tarḫu – «гвоздь, колышек», tarḫai- – «прибивать». Значение «победы, победной силы» у основы от этого корня развивают, кроме хетто-лувийских языков, также индоиранские языки, где механизм этого развития виден особенно отчетливо из сопоставления таких композитов, как ар-tur – «переходящий воды», но āji-tur – «побеждающий в битве»: см. др.-инд. tarati (вар. titarti, tīrati, tīryati, tarute) – «переходить, преодолевать, побеждать», tara, taras – «энергия, мощь», turvaṇi – «победный», tūrvi – «полный сил», tarutar – «победитель», авест. taurvan- – «одолевать», ср.-перс. tarvīnītan – «побеждать, мучить», осет. тæрын – «преследовать, гнать»<sup>12</sup>.

Близость хетто-лувийских и индоиранских образований обнаруживается не только в семантике, но и в деталях словообразования: в расширениях -Н-, -Н-у-

<sup>9</sup> Надь Г. Греческая мифология и поэтика. М., 2002. С. 176–178, 181.

<sup>10</sup> Pugliese Carratelli G. Тарху́ω // Archivio glottologico italiano. 1954. 39. Р. 79–82.

<sup>11</sup> Айхенвальд А.Ю., Баюн Л.С., Иванов Вяч.Вс. Материалы к реконструкции культурно-исторического процесса в древней Малой Азии // Исследования по эпиграфике и языкам древней Анатолии, Кипра и античного Северного Причерноморья. М., 1987. С. 156–160, там же о среднехеттской форме tar-ḫu-uz-zi.

<sup>12</sup> Pokorny J. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bd 1. Bern-München, 1959. S. 1074 ff. Любопытно, что в вырабатываемых смыслах «преследовать, сокрушать» и т.п. образования от этого корня конвергируют с рефлексам омонимичного \*ter-, представленного в др.-инд. trhati – «бьет, дробит, разламывает, вредит», слав. \*tǫzati – «терзать».

(они восстанавливаются для последней группы языков по особенностям древнеиндийской вокализации слогового сонанта), в цельнолексемном соответствии др.-инд. *turvanī* – «победный», вед. *turvan* – «победа», авест. *taurvan* – «побеждающий»: хетт.-лув. *Tarhuan* – каппадокийское женское имя начала II тыс. до н.э.<sup>13</sup>, формально идентичное хеттскому супину *tarhwan* – «чтобы победить». Все это позволяет говорить о хетто-индоиранской изоглоссе – похоже, изоглоссе эксклюзивной, поскольку иногда допускаемое ее продолжение в греч. *νέκταρ*, якобы из *\*nek'-trH-* – «побеждающий смерть», несмотря на яркую аргументацию П. Тиме<sup>14</sup>, остается сомнительным (едва ли не более правдоподобна интерпретация соотношения *амбросия* : *нектар* в духе сказочно-мифологических понятий о живой и мертвой воде<sup>15</sup>).

Далее, взглядыываясь в собственно анатолийский материал, мы видим, что многие из малоазийских именных форм, приводимых в параллель к *ταρχύω*, впрямь имеют характер теонимический или теофорный, однако во всех ясных случаях они относятся не к сообществу «сильных» демонов, богов или полубогов, но к единственной мифологической фигуре бога грозы – верховного божества хетто-лувийцев. Его обозначение как Бога-Победителя нам предстает в трех оформлениях: 1) просто *Tarhu-* (лув. иерогл. TRH-hu-s, вин. пад. TRH-hu-n в надписях из Топады, хетто-лувийские имена *Tarhu(w)-aššu* – «Благой для Тарху» или «Тарху-благ», *Tarhu-lara*, *Tarhu-mima*, *Tarhu-ziti* – «Человек (бога) Тарху», *Tarhu-riya* – «Данный (от) Тарху», возможно, лидийский эпитет Зевса *Ταρ(ι)γυ-ηνός* от топонима *Τάρρυα* < \**Tarhuwa* – «место (посвященное) Тарху», ср. итало-этрусское название Тарквиний как «посвященного Тарху» города; 2) *Tarhunt-* (лув. им. пад. *Tarhunza*, дат. пад. <sup>d</sup>IM-unti, в лувийской иероглифике им. пад. TRH-hu-za-s, т.е. *Tarhu(n)zas*, род. пад. TRH-hu-ta-s, resp. *Tarhu(n)tas*, хетто-лувийские личные имена *Tarhunda-ziti* – «Человек Тархунта», *Tarhunda-riya* – «Данный Тархунтом», *Tarhunda-radu*, *Tarhunda-wara*, *Tarhuntišša*, топоним *Tarhuntašša*, также позднеанатолийские личные имена: кар. *Тарковδαος*, лик. *Троковδας*, *Терковδας*, *Траковδας*, писид. *Тарковδας*, *Теркавδας* и т.д., сюда же продолжения старых композит в килик. *Тарковδημος*, *Тарковδιμωτος*, кар. *Троковδιμωτης* < \**Tarhunda-muwa*, \**Tarhunda-muwatta* – «Мощь Тархунта»; 3) основа *Tarhuna-*, обнаруживаемая в поздних хеттских именах из иероглифических надписей *Tarhunazi*, *Tarhunasi*<sup>16</sup>. Для оценки этих последних форм очень важны хеттские

<sup>13</sup> *Laroche E.* Les noms des hittites. P., 1966. P. 176.

<sup>14</sup> *Thieme P.* Studien zur indogermanische Wortkunde und Religionsgeschichte. В. 1952.

<sup>15</sup> *Рабинович Е.Г.* Мифологема нектара – опыт реконструкции // Палеобалканистика и античность. М., 1989. С. 112–114.

<sup>16</sup> *Laroche.* Les noms... P. 175–178; *idem.* Etudes de vocabulaire. VII // RHA. 1958. 63. P. 88–99; *Meriggi P.* Manuale di eteo geroglifico. II. Roma, 1967. P. 10, 24, 50, 73, 80, 114, 116, 126; *idem.* Hieroglyphisch-hethitisches Glossar. Wiesbaden, 1962. S. 120 ff. (не следует забывать, что Мериджи в этих трудах 1960-х годов использует ныне устаревшую транслитерацию знака для *za* как *i*); *Houwink ten Cate Ph.* The Luwian population groups of Lycia and Cilicia Aspera during the Hellenistic Period. Leiden, 1961. P. 126–128, 232–236; *Heubeck A.* Lydiaka. Erlangen, 1959. S. 32–35; *Zgusta L.* Kleinasiatische Personennamen. Prag, 1964. Все эти варианты именования Бога-Победителя принадлежат образованиям, составляющим рассмотренную выше хетто-индо-иранскую изоглоссу. Правда, в литературе известны попытки связать эти хетто-лувийские теонимические формы с кельтскими обозначениями «грома» и «громовержца» (кипр. *taran*, ирл. *torann*, др.-корн. *taran*, гальск. *Taranis*) (*Николаев С.Л., Страхов А.Б.* К названию бога-громовержца в индо-европейских языках // Балто-славянские исследования. М., 1987. С. 151), обычно возводимыми к звукоподражательному корню *\*ter-* – «звучать», ср.-ирл. *toim* – «плач», лит. *tària* – «говорит»,

написания имени бога грозы – им. пад. <sup>d</sup>IM-na-aš, род. пад. <sup>d</sup>IM-un-na-aš, дат. пад. <sup>d</sup>IM-un-ni. Э. Ларош, первоначально видевший здесь передачу западнохурритского прозвания громовника Тешуба Hummuni (также Hammanni, Namanna), якобы звучащую в хеттском как Humuna<sup>17</sup>, позднее пришел к мысли об отраженной таким образом собственно хеттской (несийской) форме Tarhuna-, эквивалентной лув. Tarhunt-<sup>18</sup>. Благодаря этому выводу Лароша разъясняются такие хеттские имена, как <sup>md</sup>U- paradu = Tarhuna-gadu, построенное аналогично Tarhunda-gadu, или <sup>d</sup>U-ni, равное капп. Tarhuni(a), также кил. Ταρκουννις, лик. Τροκουννις (сюда же, возможно, капп. Tarhunu)<sup>19</sup>.

Что касается некоторых древне- и позднеанатолийских антропонимов (например, капп. Tarhini, Tarhuala, кил. Ταρκινος, Ταρκος или Ταρκνις, Ταρκωρις resp. Τροκορις и др.), в их семантике можно сомневаться. Они также способны изначально указывать на связь их носителя с Богом-Победителем, как и выражать общее значение «победоносности», подобно каппад. Tarhuan с его индоиранскими эквивалентами. По-разному могут объясняться и упоминавшиеся уже хеттские лексемы tarhuili – «геройский» и tarhuilatar – «мужская сила»: то ли в качестве дериватов базисной основы tarhu- с семантикой героизма, то ли опять-таки на правах производных от теонима; на эту последнюю возможность способна указывать поразительно перекликающаяся с хеттской древнеиндийская смысловая модель Indra – имя царя богов ~ прилагательное indriya – «мощный, героический», существительное indriya – «сила, мощь», «чувственное наслаждение», «орган чувств». Главное здесь то, что, вопреки Блюмелю, Кречмеру и Надю, мы не обнаруживаем пока что намеков на какую-либо более широкую религиозно-мифологическую отнесенность основы помимо обозначения верховного божества – того самого, чей евгемеризированный образ мы вправе видеть и в лидийском Тархоне или Тарконе, якобы выведшем некогда этрусков-тирсенов из Малой Азии в Италию и там обустроившем этрусское двенадцатиградие (Herod. I. 94; Strabo. V. 2. 2).

Нам остается обратиться к положению дел в двух ликийских письменных языках или диалектах. Вопреки заявлениям А. Хойбека в конце 1950-х годов – будто бы «о точном значении лик. trq- нельзя сказать ничего определенного», но в любом случае «в ликийских текстах trq- не может быть личным именем»<sup>20</sup> – позднее форма trq(q)as в надписях ликийского А была надежно определена как имя бога в номинативе, идентичное лув. <sup>d</sup>Tarhunza. Этот смысл хорошо виден из контекстов вроде TL 93: ...mē ne trqas tubidi se muhāi huwedri – «...и его накажет Тархунт и объединенные (или “общинные”) боги» или TL 88 me ne itlehi

társka – «трещит», «гремит», слав. \*tortoriti и т.д. Если эта идея родства теонимов справедлива, мы должны думать либо о том, что древняя основа вторично конвергировалась с хетто-индоиранским именованьем «победителя», либо о феномене оформления в различных индоевропейских областях фонетически близких прозваний бога с различной этимологической мотивацией по разным диалектным группам. Во всяком случае эти соображения не противоречат реконструкции места прахетто-лувийцев в ближайший преданатолийский период их истории между праиндоиранцами и племенами древнеевропейской общности (*Gusmani R. Il lessico ittito. Napoli, 1968. P. 79; Гиндин Л.А. Население гомеровской Трои. М., 1993; Цымбурский В.Л. Этно- и лингвогенез Трои как преломление индоевропейской проблемы (к 75-летию со дня рождения Л.А. Гиндина) // Вопросы языкознания. 2003. № 3).*

<sup>17</sup> Laroche E. Recherches sur les noms des dieux hittites. P., 1947. P. 49.

<sup>18</sup> *Idem.* Etudes de vocabulaire. VII; *idem.* Dictionnaire de la langue louvite. P., 1959. P. 127.

<sup>19</sup> *Idem.* Les noms.... P. 176.

<sup>20</sup> Heubeck. Op. cit. S. 33 ff.

tubeiti tr̄m̄mili huwedri se tr̄q̄qas se māhāi huwedri – «...и его союз (?) ликийский со-обща накажет, и Тархунт, и боги объединенные»<sup>21</sup>.

Со свидетельствами ликийского В («милийского») дело обстоит несколько сложнее, что во многом обусловлено трудностями комбинаторной интерпретации обширного билингвистического текста Ксанфской стелы, в том числе ее «милийской» части (TL 44 c-d). Однако едва ли могут быть сомнения в том, что милийская конструкция ...tr̄q̄qiz sebuwedriz... masaiz (TL 44 d 14; 55, 5) представляет цельноформульный эквивалент к только что упомянутому обороту в ликийском А: ...tr̄q̄(q)as se māhāi/muhāi huwedri, выделяющему Тархунта среди ликийских богов, действующих как совокупная сила<sup>22</sup>. К тому же контексты TL 44 d 13–14 mepe stt/ (a) ni tr̄q̄qiz sebuwedriz mlat masaiz...; TL 55.5: ...tr̄(qq)iz cīcīcī seb(u)wedri(z) q̄lei masa(i)z в литературе неплохо истолкованы: первый в смысле «так постановляют (мн. ч.)»<sup>23</sup> Тархунт и объединенные... боги», второй же в значении вроде «...заключает (?) Тархунт и объединенные... боги» (сказуемое в ед. ч. согласовано с выдвинутым, как обычно, вперед именем Тархунта)<sup>24</sup>. Что касается таких мест, как TL 44 d11–12: ...mepe / ne tubidi urtu m̄ssq̄ tr̄q̄q(i)z... и TL d 44–45: ...kzzātāpe tr̄q̄q(i)z / tr̄m̄mile z̄mp̄de eseti kerigaz̄n, в них tr̄q̄qiz убедительно предстает подлежащим при формах глагола в 3-м л. сингуляриса настоящего (tubidi – «наказывает») и, видимо, прошедшего (z̄mp̄de) времени, поэтому собственное имя верховного бога здесь тоже вполне достоверно<sup>25</sup>. То же самое имя в дат. пад. обнаруживается в пассаже TL 44 d 17: ...me (pd)urade ericlebe tr̄q̄q̄nti, с правдоподобным переводом вроде «...и выделил (?) Геракл Тархунту...»<sup>26</sup> (лик. В. tr̄q̄q̄n(ti) = лув. иерогл. TRH-hu-ti).

Настоящее затруднение вызывают контексты TL c34–35 и c63–65. Первый имеет вид ...tr̄q̄qiz csepe mede z̄r/ppli k̄k̄bati qetbeleimis, второй – wiksabalaba met̄m̄me kbade lēm̄pe tunew̄ni sebere/pli sabaca qetbeleima tr̄q̄qiz t̄bisu seriye cabu/ra sebe masa (словоразделы здесь в нескольких случаях спорны). Похоже, что оба они представляют образцы «плохих» милийских контекстов, допускающих разные версии интерпретации, как лексической, так и грамматической. Гусмани в этих случаях, как и во всех иных, считает tr̄q̄qiz номинативом имени бога, но на связный перевод не притязает, а пассаж TL c64–65 заслужил с его стороны lamentацию насчет того, что здесь tr̄q̄qiz «in leider undeutbaren Ungebung heisst».

<sup>21</sup> Толкования этих мест см. *Carruba O.* Die satzeinleitende Partikeln in den indogermanischen Sprachen Anatoliens. Roma, 1969. S. 82–85; *Айхенвальд, Баюн, Иванов.* Ук. соч. С. 168.

<sup>22</sup> Это тождество Х. Педерсен отмечал как очевидное еще в середине XX в., когда интерпретация ликийских текстов пребывала на самой ранней ступени, а значения почти всех слов были или неясны, или представлялись неверно: *Pedersen H.* Das lykische Wort tr̄q̄qas // IF. 1954. 61. 1–2. S. 86.

<sup>23</sup> К генезису и возможной семантике ликийских глагольных форм на -ni см. различные мнения в: *Carruba O.* Die I und II Per. Plur. im Luwischen und Lykischen // Die Sprache. 1968. 14. S. 13–23; *Баюн Л.С., Орел В.Э.* Фригийско-анатолийские языковые отношения // Палеобалканистика и античность. С. 31.

<sup>24</sup> *Ševoroškin V.* Zur Erforschung des Milyischen // MIOF. 1971. 17. S. 209, 220; ср. *Gusmani R.* Die Nominalformen auf -z in Milyischen // Die Sprache. 1964. 10. S. 42.

<sup>25</sup> Попытку перевода этих мест см. *Korol'ev A., Ševoroškin V.* Lykische Wörter und Namen // AO. 1969. 37. S. 541; *Ševoroškin.* Op. cit. S. 210, 213, 220; *Айхенвальд, Баюн, Иванов.* Ук. соч. С. 168, 189; см. в последней работе на с. 159 о тождестве лик. В tr̄q̄qiz = хетт.-лув. Tarhunz < \*Tarhunts.

<sup>26</sup> *Королев А.А.* Хетто-лувийские языки // Языки Азии и Африки. Т. 1. М., 1976. С. 77.

В.В. Шеворошкин и А.А. Королев переводов тоже избегают, но толкуют в обоих случаях *trq̄qiz* как вин. пад. мн. ч. («богов»), выступающий прямым дополнением при *kikbati/kbade* – «почитает (почтил) (?)» и в первом случае согласованный с *qetbeleimis*. При этом *qetbeleima* в TL с64 разъясняется плохо<sup>27</sup>. Шеворошкин даже выдвигает по этому поводу гипотезу о переосмыслении в ликийском В *trq̄qiz* – «Тархунт» в смысле «боги» из-за звукового совпадения его исхода на -z из \*-nts (как в лув. клин. *Tarhunz(a)*, лув. иерогл. TRH-hu-za-s) с показателем плюралиса в этом языке (*masaiz* – «боги», *trmmiliz* – «ликийские, -их»), продолжаящем лувийский формант множественности -nz<sup>28</sup>. Л.С. Баюн в своем частичном переводе этих контекстов, расходясь с последними двумя авторами в понимании глагола *kba-* (по ее мнению, не «читать», а «окроплять»), вместе с ними полагает в *trq̄qiz* из обоих трудных пассажей аккузатив имени нарицательного. Но в отличие от Шеворошкина и Королева, по каким-то соображениям, возможно, связанным с предполагаемым согласованием, одно и то же слово она в первом случае переводит множественным числом («богов... окропляет»), а во втором – единственным («окропил... божество»)<sup>29</sup>.

Параллелизм конструкций *...kbade ...qetbeleima trq̄qiz... ~ ...trq̄qiz ...kikbati qetbeleimis* в самом деле заметен. Однако обязательно ли рассматривать здесь *trq̄qiz* как объект, полагая в ликийском В редкий семантический окказионализм на фоне обычного для хетто-лувийцев применения рефлексов основы *Tarhu-* к верховному богу? Или же синтагмы *kbade... trq̄qiz, kikbati... trq̄qiz* могут рассматриваться аналогично только что приводившимся *trq̄qiz c̄ic̄ic̄iti, tubidi... trq̄qiz, trq̄qiz... zmpde*, иначе говоря, как обозначения совершаемого богом действия (объекты которого в TL с34–35 и с63–65 выражались бы формами в аккузативе *qetbeleimis/qetbeleima*)?

Резюмируя, можно сказать, что в пяти достаточно ясных случаях *trq̄qiz*, дат. пад. *trq̄qn(ti)* в ликийском В (как и *trq̄(q)as* в ликийском А), относится все к тому же высшему Богу-Победителю, а в двух довольно «темных» местах из мильийской части Ксанфской стелы толкование этой формы проблемно. Во всяком случае пока что нет однозначных показаний в пользу того, что наряду с обычным словом для «бога» в лик. А *māhāi*, лик. В *masaiz*, родственным лув. *masana*<sup>30</sup>, эти языки знали также особое прозвание для группы богов или демонов, омонимичное имени Тархунта. Поэтому с хетто-лувийской стороны этимология Блюмеля–Кречмера не в состоянии получить сколько-нибудь внятной поддержки; в ее пользу могут быть приводимы либо *argumenta ex silentio*, либо *argumenta ex dubio*.

<sup>27</sup> *Gusmani*. Die Nominalformen auf -z im Milyischen. S. 94; *Ševoroškin*. Op. cit. S. 223; *Шеворошкин В.В.* К проблеме ликийского языка // Вопросы языкознания. 1968. № 6. С. 70; *Королев*. Ук. соч. С. 69, 74, 89.

<sup>28</sup> *Шеворошкин*. Ук. соч. Нельзя не отметить, что в своих переводах мильийских контекстов этот ученый трактует *trq̄qiz* в случаях очевидного сингулариса по-разному: то как имя личное («*Trq̄iz*», «*Tarhunt*» – «Тархунт»), то как нарицательное («*der Gott*», «*dem Gott*»). Конечно же, таким образом он намного облегчает себе в семантическом плане скачок к «плюральному» осмыслению той же формы (см. *Ševoroškin*. Op. cit. S. 209, 213, 219; *Шеворошкин*. Ук. соч. С. 70, 79).

<sup>29</sup> *Баюн Л.С.* Общелувийский глагольный тип (вопросы реконструкции) // Этногенез народов Балкан и Северного Причерноморья. М., 1984. С. 23.

<sup>30</sup> См. еще лик. В *ziwala* – «божество» в смысле «статуя божества, идол» (там же).

Перейдя теперь к греческой части того же сопоставления, мы должны выбрать между двумя возможными исследовательскими установками. Как и многие авторы, мы можем сделать упор на три гомеровских контекста, где присутствует греч. *ταρχύω* (II. VII. 85; XVI. 456, 674) и исключительно по ним пытаться воссоздать его смысловое поле. Многочисленные фиксации этого глагола у позднейших авторов – у Аполлония, Ликофрона, Квинта Смирнского и Нонна, в гомеровских и ликофроновских схолиях, в ряде стихотворных эпитафий из «*Anthologia Graeca*» и в подлинных надгробных надписях (всего около 60 контекстов по электронному «*Thesaurus linguae Graecae*» (TLG) в версии E) – при таком подходе расцениваются как вторичные, «вырожденные» и едва ли не бесполезные для анализа. Беда, однако, в том, что результаты «внутригомеровской» реконструкции оказываются крайне неоднозначны. Так, авторов, сблизивших *ταρχύω* с *ταριχεύω*, упоминание в II. XVI. 670 о «бессмертных одеждах» вполне могло окончательно убеждать в «мумификаторской» внутренней форме нашего глагола. Напротив, Блюмель с Кречмером и Надь выводили для него из упоминавшегося пассажа XVI. 456–457, 674–675 *ἔνθα ἔ ταρχύσουσι κασίγητοί τε ἔται τε τύμβω τε στήλῃ* коннотации «возвеличения», «почитания» и даже «обожествления». Тут можно бы вспомнить и строки II. VII. 77–86 (обсуждение условий предстоящего поединка Гектора с Аяксом), где троянцы в случае гибели своего героя намереваются предать его останки огню, а грекам надлежит в подобном же случае похоронить тело своего воителя в земле, причем форма от *ταρχύω* употребляется лишь применительно к павшему ахейцу: *ὦδε δὲ μυθέομαι, Ζεὺς δ' ἄμμι' ἐπιμάρτυρος ἔστω* // *εἰ μὲν κεν ἐμὲ κείνος ἔλη ταναῆκεῖ χαλκῶ* // ...*σῶμα δὲ οἴκαδ' ἐμὸν δομεναὶ πάλιν, ὄφρα πυρὸς με* // *Τρῶες καὶ Τρώων ἄλοχοι λελάχουσι θανόντα.* // *εἰ δὲ κ' ἐγὼ τὸν ἔλω...* // *τὸν δὲ νεκρὸν ἐπὶ νῆας εὐσσελμούς ἀποδώσω,* // *ὄφρα ἔ ταρχύσωσι κάρη κομόωντες Ἀχαιοί,* // *σῆμά τε οἱ χεύουσιν ἐπὶ πλατεῖ Ἑλλήσποντῳ*<sup>31</sup>. Чем это не повод – усмотреть в данном глаголе *terminus technicus* для трупоположения в противоположность кремации и в подкрепление этой догадки апеллировать к этимологии О. Хоффмана?

Сделать выбор между этими «имманентными» прочтениями пассажей «Илиады» невозможно, не обратясь к греческому узусу за ее пределами, не используя его хотя бы как необходимый комментарий к Гомеру. При этом просмотр всех контекстов, приводимых в TLG, обнаруживает, что *ταρχύω* всегда, без исключения, обозначает непосредственно погребение останков – чаще всего в земле (с акцентированным насыпанием надгробного холма или без упоминания об этом акте), изредка в каменной нише, как у Квинта Смирнского, когда троянцы кладут прах Пентесилеи «рядом с прочно воздвигнутой стеною в высокой башне, возле костей Лаомедонта (Posthom. I. 801 сл.: *τάρχυσαν εὐδμητον περὶ τεῖχος* // *πύργῳ ἐνὶ προύχοντι παρ' ὄστεα Λαομέδοντος*).

<sup>31</sup> В замечательном переводе Н.И. Гнедича: «Так говорю я, и Зевс уговора свидетель нам будет. // Если противник меня поразит сокрушительной медью //... Тело же пусть возвратит, чтоб трояне меня и троянки, // честь воздавая последнюю, в доме огню приобщили. // Если же я поражу... // Тело ж назад возвращу к кораблям обоюдovesельным. // Пусть похоронят его кудреглавые мужи ахейцы // И на берегу Геллеспонта широкого холм да насыплют».



Как уже говорилось, с бальзамированием ταρχύω в античности практически никак не увязывается<sup>32</sup>. Что же касается кажущегося его противопоставления кремации в VII песне «Илиады», то другие авторы такого впечатления отнюдь не поддерживают. Ликофрон скорбно упоминает (Alex. 368–369): ὑστάτην... ἐκ πυρός τέφρην || κρῶσσοῖσι ταρχυθεῖσαν) – «остатный... из костра пепел, // хоронимый в сосудах». Квинт Смирнский в одном ряду перечисляет как последнюю дань умершим «погребальный костер, и памятник, и похороны костей» (Posthom. V. 609 – πυρκαϊήν καὶ σῆμα καὶ ὄστεα ταρχύσασθαι). Зато совсем другая оппозиция оказывается в духе обычного узуса – антитеза акта, определяемого через ταρχύω, и выставления праха под открытым небом, в порядке ли специального «варварского» ритуала или в случае сознательного или нечаянного осквернения останков. Мы видим такую антитезу у Аполлония Родосского в том месте, где он противопоставляет два колхских обычая – вывешивание тел умерших мужчин на ветвях деревьев и засыпание покойных женщин землею (I. 203–209: ἀνέρας οἰχομένους... ἔστι θέμις... δένδρέων ἐξάλτειν ἕκασ ἀστεος... χθονὶ ταρχύουσιν θηλυτέρας). По-другому она же предстает в строках из Anthologia Graeca. 176 (ταρχύθην γὰρ ἐγὼ τὸ πρὶν ποτε, νῦν δ' ἀροτήρος χερσὶ σιδηρεῖη μ' ἐξεκύλισεν ὕνις), где первоначальное погребение усопшего в земле контрастирует с его надругательским извлечением на поверхность, когда по могиле проходит плуг некоего землепашца.

Очень нагляден, хотя и стоит несколько особняком, контекст Квинта (Posthom. III. 734–736), где наш глагол применяется даже не к самим костям Ахилла, о которых идет речь, но метонимически – к бычьему жиру, каковой помещают в урну с этими костями, чтобы «похоронить вместе с теплым медом» (ἐν δὲ βοῶν δημὸν θέσαν ἀθρόα ταρχύσασθαι // σὺν μέλιτι λιαρῶ).

Так же, как с иллюзорным противопоставлением мумификации, дело обстоит и с «обожествующим почитанием», с его постулированием в качестве внутренней формы для ταρχύω. Вслед за Гомером эллинистические поэты любят соотносить с этим словом идею обязанности живых перед покойными. Гомеровские слова насчет похорон с холмом и стелой как «данью надлежащей умершим» (II. XVI. 457–675: τὸ γὰρ γέρας ἐστὶ θανόντων) прямо отзываются ремаркой Ликофрона о погребенном пепле в урнах как о «праве умерших» (Alex. 369: ἢ θέμις φθίτων), а также и сентенцией Квинта: дескать, жечь погребальное пламя, ставить памятник и хоронить кости – значит «вершить то, что подобает смертным в отношении умирающих» (Posthom. V. 608: ἔρδειν ὄσσα βροτοῖσιν εὐφρονομένοις ἔοικε). В гомеровских схолиях термины ταρχεα (список А), ταρχυματα (В) и ταρχωα (Т) разъясняются в смысле τὰ νενομισμένα τοῖς νεκ-

<sup>32</sup> Я глубоко благодарен В.В. Мухановой, которая обработала для меня многочисленные данные, относящиеся в TLG к глаголу ταρχεύω. Очень надеюсь в будущем еще обратиться к этим материалам. Пока что вкратце картина такова. Из более 300 фиксаций ταρχεύω и ταρχος в «Тезаурусе» менее одной десятой связаны с погребальным обрядом или вообще с сохранением мертвого тела; контексты «соления» статистически господствуют. Но очень рано, прежде первых известных применений этого глагола к мумификации у Геродота (II. 67, 69, 86, 89; III. 10), он демонстрирует смысл «истощения, изнурения» в «Хозэфорах» Эсхила (ст. 296 о гонимом Эринниями, который «ужасно изнурен погибельной судьбой», κακῶς ταρχευθεντα μορῶ). Тем самым мы получаем смысловой спектр, который не пересекается с семантикой «сокрытия праха», базисной для ταρχύω, но концентрируется вокруг идеи «удаления соков и жизненных сил». Ср. русское этимологическое гнездо таких слов, как *вянуть, вялый, вялить* (мясо, рыбу).

ροῖς – «назначенное обычаем для мертвых» (А, Т) или более велеречиво ἅ τοῖς νεκροῖς πρὸς κηδεῖαν ὡς νενομισμένα ἐποίουν – «то, что делали как назначенное мертвым – для их погребения» (Б)<sup>33</sup>.

И однако эти привходящие коннотации (которые, конечно, могли бы перекрыться и с «ритуальной» частью более богатого смыслового поля ταριχεύω – чему, однако, подтверждения не видно) витают вокруг все того же базисного денотата «сокрытия покойника». В этом отношении более чем показателен пассаж Квинта (Posthom. VII. 656–658: ὡς ὄφελόν με χυτῆ κατὰ γαῖα κεκεῖθει... ὁ καὶ πέλει ἀνερί κῦδος // κηδεμονῆος εἰοῦ ὑπὸ χεῖρεσι ταρχυθῆναι – «Как должно, скрывает меня насыпанная поверх земля... // В этом и состоит честь мужа – быть погребенным руками своего свойственника-попечителя»). Ядровой семантикой для ταρχύω, как убеждаемся вновь и вновь, служит не какой-либо жест превозносящего почитания – вроде возгласа типа «О, славный! О, победоносный!», приравнивающего покойника к полубогу (гlossa ταρχανον. λευθος, κῆδος могла бы навести на такую мысль, но подкрепить ее опять-таки нечем) – а простейшее значение: удаление безжизненного тела с сопровождающими его аксессуарами от людей и солнечного света, в глубь земли или в каменную нишу-пещеру, с кремацией или без нее, с насыпанием холма и сооружением памятника или без них.

Получается, и в греческой своей части построение Блюмеля–Кречмера не смотрится доказательным, по крайней мере в том виде, как его сформулировали эти ученые, а за ними привыкли излагать и их последователи. У них по одну сторону сравнения находилось общее именование каких-то богов или демонов, а по другую – почитание мертвеца «как бога», и сближение выходило очень наглядным. Но мы, пересмотрев материал с обеих сторон, находим нечто совсем иное и на первый взгляд почти что несуразное: в хетто-лувийской Анатолии рассматриваемая основа сопрягается в религиозном аспекте с образом великого царя богов (все иные допущения крайне зыбки), а в греческом – она просто указывает на «утаение» останков, последнюю обязанность еще живых смертных перед уже умершими. Какая может быть связь между такими, чуть ли не полярно противоположными смыслами? Правдоподобна ли она вообще?

На мой взгляд, если бы мы всерьез захотели реабилитировать сближение греч. ταρχύω и анат. Тагхи-, нам бы имело смысл обратиться к одному мотиву, присутствующему в двух группах древнеанатолийских мифов о битвах бога грозы с противником-чудовищем, входящих в общеизвестные сказания об Иллуянке и Улликумми-Кункунуцци, – а именно, к мотиву поражения бога в его первой боевой встрече с антагонистом и к особенностям воплощения и разработки этого мотива в Анатолии средней и поздней бронзы.

#### IV

В свое время Дж. Фонтенроуз, широко используя в своем прославленном труде «Пифон» оба названных мифа – и об Иллуянке, и о Кункунуцци – ввел мотив «временного поражения героя» в свой реконструируемый вариант инва-

<sup>33</sup> В ταρχεα, ταρχωα проступают аблаутные рефлексy основы на -υ- \*ταρχυ: ср. в первом случае греч. ἄστυ – «город»: ἄστεια – «города», во втором – греч. πάτρως, -ωος – «дядя по матери» при лат. patruus с тем же значением. Я склонен думать, что эта основа была извлечена из глагола, т.е. имеет такой же вторичный характер, как и ее явно отглагольный синоним ταρχυματα. В глоссе ἐπιταρχον – «надгробное, погребальное», «саван» можно видеть ее тематическое переосмысление.

риант змеборческого мифа средиземноморских и индоевропейских народов<sup>34</sup>. Но нельзя не видеть, как в своей книге он во множестве случаев, по существу, подменяет вольно или невольно этот сюжетный ход стоящей за ним неизмеримо более универсальной топикой временной смерти бога или героя, а двусмысленная формулировка мотива «The Champion suffered temporary defeat or death» облегчает такую подмену. В результате под этот мотив в предлагаемой мифологической реконструкции оказываются подверстаны и искупительные претерпевания Аполлона после убийства Пифона, и умерщвление угаритского Бала богом смерти Муту, и вхождение Мардука в чрево сокрушаемой им Тиамат, и страдания шумерского Думмузи, и смерть Осириса от рук Сета, и лесные скитания Рамы, и последовательность битв Беовульфа сначала с Гренделем, а затем с его страшной матерью. На самом же деле среди всех реализаций этой глубинной топикой «временной смерти» ход с поражением бога-героя в первой битве и победой в существенно отсроченной второй предстает с достаточной ясностью лишь в мифах Малой Азии хеттского времени. Именно поэтому неоднозначно воспринимаются попытки таких видных ученых, как Б.М. Гаспаров и Л.А. Гиндин, использовать его напрямую в качестве инструмента для интерпретации некоторых восточнославянских эпических сюжетов<sup>35</sup>.

Надо сказать, что данного мотива мы не находим непосредственно в сохранившейся части хеттского повествования о рождении каменного великана Кункунуцци с хурритским прозвищем Улликумми от семени низложенного богом грозы (по-хурритски Тешубом, по-хеттски, вероятно, Тархунасом) бывшего мирового владыки Кумарби<sup>36</sup>. В «Песне об Улликумми» читаем о низвержении чудидцем вставших против него 70 богов во главе с богом-воителем «гремящим Аштаби» (III, col. 1, 8: te-et-hi-eš-ka-an-za <sup>d</sup>A[š-ta-bi-iš], ср. стк.1: <sup>d</sup>Aš-ta-bi-iš-kán, стк. 7: nu te-et-hi-eš-ki-iz-iz <sup>d</sup>Aš-d[a-bi-iš] – «и вот гремит бог Аштаби»), о бегстве прочих, покидающих свои обиталища божеств, в том числе и бога грозы, об их замысле – подрезать подножия Улликумми, растущего из плеча мирового ги-

<sup>34</sup> Fontenrose J. Python. A Study of Delphic myth and It's Origins. Berkeley–Los Angeles, 1959. P. 582.

<sup>35</sup> Так, в своем обсуждении поэтики «Слова о полку Игореве» Б.М. Гаспаров, комментируя мотив гибели Игорева войска на «третий день» битвы, на самом деле выстраивает свой особый миф «третьего дня» – среды как дня временного поражения (и гибели) Перуна в канун «дня четвертого» – четверга, который, посвящаясь во многих индоевропейских традициях богу грозы, оказывается якобы отмечен у славян восстанием Перуна и его победой в последней битве. В обоснование этой реконструкции приводятся лишь ссылки на универсальную функцию четверга как дня громовержца, на сообщение «Стоглава» о древнерусском обычае кликать мертвых в четверг на Страстной неделе, а также на поверье о среде – несчастливом дне. К сожалению, это одно из тех мест в замечательной книге Б.М. Гаспарова, которые дают поводы для упреков в возможной гиперинтерпретации (Гаспаров Б. Поэтика «Слова о полку Игореве». М., 2004. С. 143).

Л.А. Гиндин в посмертно опубликованной работе, прямо опираясь на Фонтенроуза, учитывает тот же мотив в некоторые русские былинные тексты, обычно рассматриваемые как контаминированные или просто испорченные (Гиндин Л.А. Детерминированность двух поединков Алеши Поповича и Добрыни со змеем в мифоритуальном освещении // Славяноведение. 2004. № 4. С. 72–80). А между тем, является ли этот ход универсалией на самом деле или малоазиатской инновацией, на сегодня еще большой вопрос.

<sup>36</sup> Транслитерацию и комментированный английский перевод этого памятника см. Güterbock H.G. The Song of Ullikummi // JCS. 1951. 5. P. 135–161; 1952. 6. P. 8–47; русский перевод в кн.: Луна, упавшая с неба. Древняя литература Малой Азии / Пер. Вяч.Вс. Иванова. М., 1977. С. 125–140.

ганта Убеллури, и в конце – о выезде громовержца на новое сражение, где он, судя по всему, должен был – в поврежденных строках – взять верх. Занимающий меня мотив восстанавливается только по греческой рецепции этого хеттохурритского мифа. Широко признанное влияние истории свержения Кумарби на греческий миф о Кроносе и Зевсе побудило ряд ученых усмотреть преломление истории рожденного скалой Улликумми – отпрыска Кумарби – в сюжете борьбы Зевса, низложившего отца, с порождением Земли – Тифоном<sup>37</sup>. Правда, классическая версия гесиодовой «Теогонии» (ст. 820–868) также ничего не говорит о временном поражении бога грома, как и «Песнь об Улликумми». Однако наибольший интерес у исследователей вызывает версия Аполлодора, где первое сражение противников разворачивается вблизи той самой сирийской горы Κάσιον, хетт. *Nazziya*, с высоты которой боги в «Песни об Улликумми» (II, col. 1, 23), испуганно смотрят на стремительное и страшное вырастание своего врага. И именно у Аполлодора (I. 6. 3) находим мотив, о котором идет речь.

По этому мифографу, Тифон, обвив Зевса и вырвав у него молнии, перерезал богу жилы на руках и ногах, а затем, «взвалив на плечи, перенес его через море в Киликию и войдя в Корикийскую пещеру, там положил. Таким же образом, отдельно поместил там и жилы (бога), завернув их в медвежью шкуру, и на страже поставил Дельфину-драконицу» (ἀράμενος δὲ ἐπὶ τῶν ὤμων διέκομισεν αὐτὸν διὰ τῆς θαλάσσης εἰς Κιλικίαν καὶ παρελθὼν εἰς τὸ Κωρυκίον ἄντρον κατέθετο. Ὁμοίως δὲ καὶ τὰ νεύρα κρύψας ἐν ἄρκτου δορᾷ κεῖθι ἀπέθετο, καὶ κατέστησε φυλάκα Δελφύνην δράκωναν)<sup>38</sup>. Гермес и Айгипан возвращают жилы изувеченному Зевсу, и тот во второй битве одолевает мирового узурпатора<sup>39</sup>.

<sup>37</sup> Güterbock. *The Song...* P. 145; Fontenrose. *Op. cit.* P. 211–215; Иванов Вяч.Вс. Древние культурные и языковые связи южнобалканского, Эгейского и малоазийского (анатолийского) ареалов // Балканский лингвистический сборник. М., 1977. С. 34 (с литературой).

<sup>38</sup> Издатели единодушно принимают в этом месте чтение Κιλικίαν вместо рукописного Σικελίαν из-за упоминания Корикийской пещеры, под которой, несомненно, следует понимать известную в античности пещеру вблизи мыса Корик (Κωρυκος), севернее киликийской р. Каликади, открытую в начале 1850-х годов П.А. Чихачевым (см. Ruge W. *Korykos* // RE. Hlbd. 22. Stuttgart, 1922. Col. 1452). Описка Σικελίαν явно возникла под влиянием последующего сообщения Аполлодора об окончательном поражении Тифона в Сицилии, где он, как полагали греки, был погребен под Этной.

В литературе встречается сопоставление имени чудовища Δελφύνη, сторожащего аполлодора Зевса в его погребении, с хетт. *Telipuna*, редким вариантом к *Telipinu* (*Telipi*), прозвищем скрывающегося в гневе от мира божества плодородия (Гиндин Л.А. Миф о поединке и мифология Аполлона (на материале I–III гомеровских гимнов // Славянское и балканское языкознание. Античная балканистика и сравнительная грамматика. М., 1977. С. 109). Но если эта связь существует впрямь, она должна предполагать очень глубокую мифологическую трансформацию. См. в той же работе такие палеобалканские параллели как Δελφύνη или Δελφύνης – имя змея (змеи?), убитого/ой Аполлоном – и имя нимфы Τελφουσα, вар. *Tilfoussa*, пытавшейся спорить с этим богом за обладание священным местом.

<sup>39</sup> Я не касаюсь здесь фантазии Нонна в его «Дионисиаках» на тему Аполлодора, где Кадм зачаровал Тифона игрой на лире с натянутыми вместо струн Зевсовыми сухожилиями и тем позволил обезоруженному Зевсу исхитить обратно свои перуны у забывшегося победителя (I. 150–535; II. 1–632). Неясно, как Зевс это проделал без сухожилий, но ведь так же непонятно, каким образом он смог у Аполлодора осилить Тифона без перешедших к тому молний. Сколько-нибудь интересен для меня в этом месте у Нонна только мотив рождения Тифона в Киликии, рисуемой, вслед за отрывочными указаниями Пиндара (Рyth. I. 16–17; VIII. 17), как место первой, успешной для мятежника схватки за власть над землей (I. 150, 259–261).

Этот рассказ Аполлодора наводит на мысль, что в Малой Азии бытовало сказание, по которому нынешний царь богов (хурритский Тешуб, хетто-лувийский Тархунт, Тархунас или Тарху), сокрушенный местным прототипом Тифона, претерпел изувечение и вслед за тем был похоронен в глубине земли до срока, когда смог подняться для окончательной победы над временным мироправителем. Благодаря Аполлодору можно даже предположить в эпизоде из «Песни об Улликумми» с победой чудища над «гремящим Аштаби» замену его торжества над носителем громов Тешубом-Тархунасом.

Возможно, более древнее воплощение того же мотива обнаруживает миф об Иллуянке, декламировавшийся на новогоднем празднике в Хаттусасе жрецом бога грозы, почитавшегося в хатто-хеттском Нерике<sup>40</sup>. В той версии этого мифа, которую А. Гетце за ее бурлескные образы каверзных богов полагал старейшей, налицо победа змея над богом «у города Кискилуса», однако практически отсутствует мотив второй и последней битвы. Вместо нее присутствует рассказ о пире, устроенном коварной богиней Инарой, где приглашенный змей со змеенышами упились допьяна, после чего любовник Инары человек Хупасияс связал бессильного змея, а явившийся в заключение громовержец его, пьяного и связанного, убил. Вторая, героическая версия, оцененная Гетце как более поздняя, огромное внимание уделяет подготовке второй битвы и ей самой. Побеждая, змей вырывает у бога глаза и сердце. А тот, изувеченный и изменивший облик, вступает в брак с дочерью человека – бедняка, чтобы родить сына, который, в свою очередь, жениясь на дочери змея и вернув жизненные органы богу-отцу, делает для того возможным торжество в последнем сражении «среди моря», где, оказавшись на стороне испепеляемого теста-змея, добровольно гибнет

<sup>40</sup> Сводную транслитерацию двух версий мифа см. *Laroche E. Textes mythologiques hittites en transcription // RHA. 1965. 1977. P. 5–12*; немецкий перевод: *Goetze A. Kleinasien. Munchen, 1933. S. 130 ff.*; русский перевод: Луна, упавшая с неба... С. 52 сл. Этимологическая неясность формы иллуанка(s), видимо, имени нарицательного, а не собственного (см. вин. пад. мн. ч. e-li-ya-an-ku-uš: *Otten H. Illuyanka // Reallexicon der Assyriologie. Bd 5. Lief. 1–4. B.–Lpz, 1976. P. 60*) сегодня уже не может давать повод расценивать этот миф как хаттское заимствование. К концу XX в. были предложены две новые индоевропейские трактовки этого прозвания для «чудища». Последняя принадлежит Дж. Катцу, сопоставившему иллуанка с латинской глоссой illa : σκόλης – «червь», далее лат. angu-illa – «угорь», якобы «змея-червь», и с греческим термином для «угря» – ἔγγ-ελυς. По Катцу, в греческом и латинском налицо композиты из тех же элементов, что и хетт. иллуанка (ср. вин. пад. ед. ч. e-li-ya-an-ku-un), но в другой последовательности (*Katz J. How to be a Dragon in Indo-European? // Mír Curad: Studies in honor Calvert Watkins. Innsbruck, 1958. P. 317–334*). На мой взгляд, эта идея не убедительнее догадки Вяч.Вс. Иванова и В.Н. Топорова, соотносивших иллуанка как именование «клыкастой» или «многожалой» твари по вычлениению мультипликативного суффикса ank- с лит. ūla – «шило», iitis – «клык, бивень», ūlinas – «шиловидный», ūlinti – «тыкать», а с другой стороны – с др.-инд. Aigav-ata, прозвищем слона Индры (*Иванов Вяч.Вс., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974. С. 134 сл.*). В то же время старая, идущая от П. Кречмера этимология иллуанка/u < \*ilui-ang(h)u- – «змея в иле, топи» (греч. ἰλλυς, слав. \*иль) сейчас может по-новому представить интерес в связи с открытой формой \*elluesar (Abl. elluešnaz в b 482/e III, 14) как обозначением некоего темного, хтонического места (об этом слове: *Katz. Op. cit. P. 324*), ср. глоссу Гесихия εἰλὺ.μελῶν – «черное, темное». Я не затрагиваю здесь обсуждавшихся параллелизм между мифами об Иллуянке и Тифоне (*Porzig W. Illuyankaš und Typhos // Kleinasiatiscchen Forschungen. I. 3. 1930. S. 379–387; Fontenrose. Op. cit. P. 122–124; Watkins L. Le dragon hittite Illuyankas et le géant grec Typhoeus // CRAI. 1992. P. 319–330*), не превосходящих, на мой взгляд, стандартной змеборческой схематики.

жертвой за отчужденную победу<sup>41</sup>. Вяч.Вс. Иванов и В.Н. Топоров, сопоставляя эти версии, оценили разделение мирового поединка на две схватки, первая из которых оказалась проиграна богом, как «существенную черту хеттского мифа»<sup>42</sup> – мнение совершенно справедливое, правда, с учетом внедрения того же мотива также и в южный (киликійско-сирийский) сюжет об Улликумми.

Очень важно, что возможные переклички с рассмотренными мифами обнаруживает известная хеттско-хурритская билингва о гибели города Эблы, сокрушенного, как считается, во второй половине XVII – начале XVI в. до н.э., в эпоху сирийских походов Хаттусиласа I и Мурсиласа I<sup>43</sup> – так называемый «Эпос об освобождении из плена» (Во 83/24 = КВо XXXII), а именно, его многократно обсуждавшиеся фрагменты 13 и 15<sup>44</sup>. Последний фрагмент с патетическим рассказом о мытарствах уподобившегося человеку(?) Тешуба, хеттского (Тархунаса), лишенного хлеба и одежды, а также золота и серебра для выкупа из плена, в который он попадает, и о верных ему благодетелях, которые, помогая гибнущему богу, возвращают его к жизни, Вяч.Вс. Иванов сопоставляет с евангельским контекстом Мф. 25, 35–36: «Ибо алкал Я, и вы дали Мне есть; жаждал, и вы напоили Меня; был странником, и вы приняли Меня; был наг, и вы одели Меня; был болен и вы посетили Меня: в темнице был, и вы пришли ко Мне». Уделяя особое внимание повторяющемуся в тексте утверждению DINGIR-us UN «Бог – человек!» (Vs. II. 12, 16), Иванов видит в «Эпосе об освобождении на волю» первооткрытие идеи страданий вочеловечившегося бога<sup>45</sup>. Однако, на мой взгляд, достаточно прозрачна прежде всего перекличка этого эпизода с той версией сказания об Иллуянке, где изуродованный и изменивший облик <sup>d</sup>IM-aš (Тархунас) женится на дочери бедняка.

Фрагмент 13, повествующий, как Тешуб попадает на пир к хозяйке подземного мира Аллани, осмыслялся толкователями по-разному – как в духе сакрального бракосочетания Земли и Неба (Э. Ной), так и в смысле одоления бога хтоническими силами наподобие участи Балу и Мардука (В. Хаас, И. Вегнер, Вяч.Вс. Иванов). Возможным ключевым моментом для понимания этого эпизо-

<sup>41</sup> Противоположную по сравнению с предложенной Гетце оценку относительной хронологии двух версий см. *Иванов Вяч.Вс.* Иллуянка // Мифологический словарь / Под ред. Е.М. Мелетинского. М., 1990. С. 238. Показательны колебания в этом вопросе Оттена, впрочем, воспроизводящего мнение Гетце (*Otten*. Op. cit.).

<sup>42</sup> *Иванов, Топоров*, Ук. соч. С. 134. Очень осторожное рассуждение этих авторов о возможном предомлении разными индоевропейскими традициями идеи некой первичной победы змея в представлении об огромных богатствах, коими он располагает к моменту столкновения с божественным противником, имеет характер сугубо гипотетический и мало к чему обязывающий.

<sup>43</sup> См. *Matthiae P.* Раскопки Эблы 1964–1982: итоги и перспективы // Древняя Эбла (Раскопки в Сирии). М., 1985. С. 7; *Otten H.* Blick in die alorientalische Geisteswelt Neufund einer hethitischen Tempelbibliothek // *Jahrbuch 1984 der Akademie der Wissenschaften zu Goettingen*. 1985. S. 54.

<sup>44</sup> Транслитерация с переводом: *Neu E.* Das hurritische Epos der Freilassung. I. Untersuchungen zu einem hurritisch-hethitischen Textensemble aus Hattusa. Wiesbaden, 1996. S. 220–227, 288–297. Обсуждение интересующих меня здесь мест из «Эпоса об освобождении из плена» помимо комментария в той же монографии Э. Ноя см. *Otten*. Op. cit. S. 56; *Neu E.* Das Hurritische. Eine orientalische Sprache in neuen Licht. Stuttgart, 1988. S. 15–17; *Haas V., Wegner W.* Рец. на кн.: Keilschrifttexte aus Boghazköi // *OLZ*. 1991. 86. S. 385 ff.; *Иванов Вяч.Вс.* К предыстории мудрости: хурритско-хеттский двуязычный эпический текст о Тешубе // ПОЛУТРОПОН. К 70-летию Вл.Ник. Топорова. М., 1998. С. 12–14.

<sup>45</sup> *Иванов*. К предыстории мудрости... С. 12.

да может быть то, что по правую руку от громовника на пиру Аллани садятся так называемые «прежние боги» (хурр. *amattena enna*, хетт. *karuileš šiuneš*)<sup>46</sup> – старое, низложенное поколение богов, ассоциирующееся в ряде хеттских текстов с бывшим мировым правителем Кумарби<sup>47</sup>. Их соседство с Тешубом (хеттским Богом-Победителем) в покоях царицы Нижнего Мира могло бы, думается, указывать на то, что и сам он в этой сцене предстает как царь, утративший власть, смененный другим владыкой.

Рассматривая эти памятники, я не решился бы разделить то заявление О. Герни, что для обеих версий истории Иллуянки – и с бурлескной попойкой у Инары. и с изувечением бога и самопожертвованием его сына – «примитивный характер... очевиден. Рассказы эти должны быть отнесены к фольклору и попыток возвысить их в литературном и религиозном направлении не было»<sup>48</sup>. Применительно к первой версии эти слова вряд ли оспоримы, но со второй дело, похоже, обстоит совсем иначе. С какого-то времени в традиции хетто-лувийской Малой Азии мотив поражения Бога-Победителя в первой битве с великим антагонистом, возможно, изначально вовсе не предполагавший отнятия у нынешнего верховного бога его могущества (как видим в рассказе о пире Инары, где Тархунас остается повелителем богов и они выступают с ним заодно при избиении связанного змея), соединяется с идеей, которую лучше всего можно было бы определить понятием кеносиса небесного царя, совлечения с него в интермедии между двумя битвами, из которых первая оказывается им проиграна, атрибутов власти, силы и славы. Эта тема кеносиса развивается в мифах Малой Азии по двум направлениям. Во-первых, это может быть временная смерть изувеченного бога и его «утаение», напоминающее погребение человека (если я правильно трактую фрагмент 15 эпоса о гибели Эблы, по этой линии мифологической эволюции мог оформляться и более традиционный вариант, с нисхождением Бога-Победителя, по примеру многих его ближневосточных собратьев, в Нижний Мир и присоединением его к когда-то свергнутым им «прежним богам»). Во-вторых, изменивший облик, изуродованный царь богов мог до поры попадать в человеческий Средний Мир, пребывая среди людей, претерпевая их судьбу, общаясь с бедняками, даже страдая от нехватки необходимого, спасаясь и выживая при поддержке людей-благотворителей. Разумеется, нельзя исключать, что идея кеносиса могла развиваться и помимо сюжетики «двух битв» – так дело и должно было обстоять, если не принимать моей трактовки кенотических эпизо-

<sup>46</sup> См. *Neu. Das hurritische Epos...* S. 222 ff.; хурритский контекст Vs. (25) *a-ma-at-tena e-en-na* <sup>d</sup>IM-ua-al-la (26) *na-ah-hu-uš ua-an-ti-in* эквивалентен хеттскому Vs. II (26) *karu-u-li-us-ma-za DINGIR<sup>MES</sup> uš* (27) <sup>d</sup>IM-aš ZAG-az a-ša-aš-ta, в переводе Ноя: «Die uralten Gotter aber liess sie zum Rechten des Wettrgottes sich setzen». Подлежащим здесь, по видимому, является имя Аллани. О гесиодовом *πρωτόισι θεοῖσιν* (Theog. 424) – определении не то титанов, не то каких-то божеств, ассоциируемых со свергнутым Зевсом титанами как о кальке с хетт. *karuileš šiuneš* см. *Иванов. Древние культурные и языковые связи...* С. 36.

<sup>47</sup> *Güterbock H. Kumarbi // Reallexicon der Assyriologie. Bd 6. Lief. 6–7. B.–N.Y., 1983. S. 327.* Остается неподтвержденной гипотеза о том, что это выражение могло применяться к представителям всех прежних божественных поколений, в том числе к бывшим мировым правителям Алалу, Ану, Эа и Кумарби (*Steiner G. Gott // Reallexicon der Assyriologie. Bd 3. Lief. 7. B.–N.Y., 1969. S. 551*).

<sup>48</sup> *Герни О. Хетты. М., 1987. С. 161.*

дов «Эпоса об освобождении из плена». Но нельзя не отметить тяготения этих топосов друг к другу, проявляемого ими избирательного сродства<sup>49</sup>.

В старейшем, по Гетце, варианте мифа об Иллуянке мотив «поражения в первой битве» реализуется в словесной форме следующим образом (цитирую по транслитерации Лароша): recto I (9) ma-a-an <sup>d</sup>IM-aš <sup>MUS</sup>II-lu-ya-an-ka-aš- ša INA URU Ki-iš-ki-lu-uš-ša ar-gu-ti-(i)-er (11) nu-za <sup>MUS</sup>II-lu-ya-an-ka-aš <sup>d</sup>IM-an tar-ah-ta – «(9) Бог грозы и змей-Иллуянка (10) возле города Кискилуса сразились. (11) И змей-Иллуянка бога грозы победил». Та же конструкция, которую имеем в последней строке, надежно восстанавливается и для интересующего меня второго варианта мифа (verso III) по сохранившимся остаткам строк: (3) <sup>MUS</sup>ii-[lu-ya-an-ka-aš-za <sup>d</sup>IM-an] (4) tar-ah-ta. Если имя бога грозы в этом древнем мифе впрямь звучало как \*Tarhunās – «Победитель» (ср. verso III. 17 со словами о сыне бога грозы, возвращающем отцу его сердце и глаза na-at IM-ni at-ti-iš-ši pi-e-da-aš – «и он их отдал богу грозы [=Tarhuni?], отцу своему»), то контекст, похоже, обретал характер броской звуковой игры: \*Illuyankas Tarhunān tarht(a) – «Иллуянка Бога-Победителя победил». В заключительную эпоху хеттской истории (XIII – начало XII в. до н.э.) мощное лувийское влияние, похоже, сказавшееся и в распространении формы теонима Tarhunt-, могло усугубить словесно-звуковую игру созвучием форм Tarhunt- и хетт. tarhant- («побежденный») – пассивного (по законам хеттского языка) причастия от tarh- – «побеждать, осиливать», каламбурным осмыслением прозвания Бога-Победителя как Бога-Побежденного (\*Illuyankas Tarhun(t)an tarht(a) > \*Tarhunz Illuyanki tarhanz – «Бог-Победитель, Иллуянкой (или эквивалентным ему персонажем) побежденный»).

Я полагаю, что прообразами греч. τάρχυνω – «я хороню», τάρχυνεται – «его хоронят», так же, как родственных терминов τάρχανων, τάρχάνιον, а может быть,

<sup>49</sup> Достаточно правдоподобно, что этот комплекс оформился в хеттской Малой Азии в первой половине II тыс. до н.э., коль скоро он реализуется и в обработке мифа, связанного с культом «Бога Грозы Нерика» и в эпосе, посвященном гибели Эблы где-то на стыке XVII–XVI вв. до н.э. Таким образом, его генезис приходится на время средней бронзы, отмеченное глубокими религиозно-идеологическими инновациями на всем Ближнем Востоке. Сразу же вспоминается «реформация» религии Осириса в пору египетского Среднего царства, когда участь бога с его страдальческой смертью и воскресением переосмыслиется в прототип судьбы каждого праведного египтянина. Столь же показательна глубоко исследованная Я. Ассманом «эклицианская теология» Среднего царства с ее мотивами теодицеи и особенно с идей «Жизни» и «Правды» (Маат) как энергийных манифестаций Бога-Всевадыки, стоящего над и за множеством богов (Ассман Я. Египет: Теология и благочестие ранней цивилизации. М., 1999. С. 253–280). При обсуждении этих явлений А.А. Немировский обратил мое внимание на идейное новшество, наглядно отличающее аморейскую Месопотамию от Месопотамии шумерской и староаккадской, – нарождающееся представление о справедливости как главном и неотъемлемом свойстве богов, по-разному проявляющееся в текстах «Законов» Хаммурапи Вавилонского и Липит-Иштара из Иссина и в претензиях, которые адресует богам ранняя старовавилонская теодицея XVIII в. до н.э. («Муж со стенанием...»). Таким образом, можно говорить о становлении в пору средней бронзы на пространстве от Египта до Северной Анатолии совокупности «мировых идей», без которых современное человечество столь же непредставимо, как без духовных прорывов, отметивших «осевое время» К. Ясперса (800–200 гг. до н.э.). Поэтому по аналогии с этим «большим осевым временем», чьи великие сюжеты разыгрываются от Греции и Палестины до берегов Тихого и Индийского океанов, я считаю возможным говорить о «ближневосточном» или «малом осевом времени» – относительно «малом» по пространству, охваченному этой констелляцией великих новшеств, включая малоазиатскую идею божественного кеносиса, – но не по их значению для будующего.



и τέρχουα<sup>50</sup>, были в Анатолии конца II – начала I тыс. до н.э. обозначения для погребального обряда (и вторично для некоторых его атрибутов, вроде савана), отсылающие к мифологической версии о похоронах Тарху, или Тархунта, или Тархунаса, разбитого в первом сражении с великим Противником. Эта версия восстанавливается по Аполлодору в привязке к лувийскому ареалу Южной Анатолии (сокрытие поврежденного тела бога его врагом в Корикийской пещере). Не исключено, что греч. τάρχῦω могло бы иметь за собой в указанной временной ретроспективе собственно хетто-лувийский глагол вроде \*tarhuwa(i) < \*trhuwa- – эвфемизм со значением «уподоблять/уподобляться Тарху», т.е. «погребать/быть погребенным», образованный от теонимической основы Tarhu- (точно так же, как хетт. LUGAL-uwai-, лув. иерогл. LUGAL-wa- – «царствовать» ср.р. hassuwai- – hassuwa- от hassu- – «царь», как хетт. huisuwai- – «жить, быть живым» от huisu- – «живой, свежий», как genzuwai- – «вести себя дружески» от genzuwa- – «дружество, любовь» и т.п.)<sup>51</sup>.

Греческие отражения этой основы можно усмотреть в форме у гомеровских схоластов τάρχῶα (см. выше) – совершенно беспрецедентном для греческого языка плюралисе среднего рода от редчайших основ на -ω(F), а также (с необычной реализацией слогового сонанта) в глоссе Гесихия τριχῶσαι. θάψαι – «хоронить», предполагающей \*τριχῶω < \*trhuwa – как вариант к τάρχῦω<sup>52</sup>.

Нужно иметь в виду, что гомероведением надежно устанавливаются связи создателя или, по аналитикам, одного из основных создателей «Илиады» с какими-то представителями малоазийской династии Главкидов, полугреков, полуликийцев (Herod. I. 147), зачиславшими в свою родословную героя Ликий Сарпедона<sup>53</sup>, который почитался в этой области как сын Зевса, т.е., собственно, малоазийского Тархунта. Поэтому, когда в «Илиаде» глагол τάρχῦω из трех случаев его употребления два раза применен к похоронам Сарпедона (XV. 456, 674), нельзя исключить, что его акцентировка была первоначально в этих случаях комплиментарно адресована членам этой фамилии, почитавшим себя с Тархунтом в свойстве и весьма способным к восприятию сцен героического похоронного обряда в свете Тархунтовой мифологии. Мыслимо и то, что засвидетельствованное эпосом использование этого глагола для обозначения обряда

<sup>50</sup> Своим вокализмом τέρχουα – «погребальная процессия», «похоронные жертвы, одяния и т.д.» вполне могла бы представлять такой же анатолийский локальный рефлекс слогового сонанта, как псид. Τερκωνδας, лик. Τερκωνδας при псид. Ταρκωνδας, Τρακωνδας ср. передачу еще лик. trm̄mili в греческом через Τερμίλοι, Τρεμίλοι. Однако глосса Гесихия στέρχουα. περίδειπνον. Ηλειοί – «поминальная трапеза» оставляет меня в недоумении своим анлаутом – она может быть какого-то иного происхождения.

<sup>51</sup> Friedrich J. Hethitisches Wörterbuch. Lief. 1–4. Heidelberg, 1952–1954. P. 64, 72, 107 ff.; Meriggi. Hieroglyphisch-hethitisches Glossar. P. 175. Н.В. Брагинская высказала мне серьезные сомнения насчет возможности образования от теонима глагола со значением «уподобляться такому-то богу». Однако я не вижу принципиальной типологической разницы между предполагаемым мною соотношением анат. Tarhu-: \*tarhuwa, греч. τάρχῦω и известной греческой моделью Βακχος : Βακχεῖον – «праздновать Вакховы празднества», «быть посвящаемым в Вакховы мистерии» (собственно «проникаться Вакхом, уподобляться ему»), скалькированной в лат. Bacchus: bacchor, -ari.

<sup>52</sup> Liddell H.G., Scott R. A Greek-English Lexicon. Oxf., 1940. P. 1825.

<sup>53</sup> См. Robert C. Studien zur Ilias. B., 1901. S. 404; Gruppe J. Griechisches Mythologie und Religionsgeschichte. Bd I. Munchen, 1906. S. 279, 328 f., 640, 647; Wilamowitz-Möllendorff U. von. Die Ilias und Homer. B., 1916. S. 305; Malten L. Homer und die lykischen Fürsten // Hermes. 1944. 79. S. 1–12; Schadewaldt W. Von Homers Welt und Werk. Lpz. 1944. S. 102 f.; Heubeck A. Die homerische Frage. Darmstadt, 1974. S. 166, 217.

над останками воинов, павших в битве, также первично могло опираться на матрицу мифа о временной смерти Тархунта-Тарху и помещении его тела в пещеру-могилу. И тем не менее вариативность форм, засвидетельствованных глоссами и схолиями, противоречит той мысли, что основа эта была известна грекам только через Гомера как элемент «эпического словаря»: из этих форм нам открывается многообразие живых контактов малоазийских греков с носителями хетто-лувийского религиозного наследия. Другое дело, что при усвоении этих слов греческим языком их мифологические отсылки оказались редуцированы, связь с центральной фигурой хетто-лувийского пантеона утерялась. Но принять такое вырождение легче, чем объяснить в рамках конструкции Блюмеля-Кречмера отсутствие у τάρχῦω коннотаций «обожествления» или «причисления к полубогам» – достаточно принять, как уже говорилось, что изначально речь шла не о культовом возвышении усопших до «сильных демонов», а соотнесение их участи с судьбой великого Бога-Победителя в его поражении, кеносисе... и может быть (о чем мы, к сожалению, ничего не знаем), в его торжестве. Если миф уподоблял мытарства царя богов (Аполлодорос Зевс, Тешуб-Тархунас «Эпоса об освобождении на волю») человеческому уделу, то в языке, наоборот, состояние умершего разъяснялось через претерпевания Бога-Победителя во временную его бытность Богом-Побежденным. Но с утратой промежуточных связей смысловое зияние между «триумфальным» именем Тарху и значением τάρχῦω оказывается зримой языковой моделью той взаимопереводимости космических полюсов «бессмертия – смерти», «силы – бессилия», «изобилия – нищеты», которую заключила в себе открывшаяся аناтолийцам бронзового века идея божественного кеносиса.

#### THE GREEK VERB ΤΑΡΧΥΩ «TO BURY» AND THE ASIA MINOR MYTH OF THE DEFEATED VICTOR GOD

V. L. Tsymbursky

In the 20th century linguists used to associate the Greek verb τάρχῦω «to bury» as a hypothetical loan-word from Asia Minor with derivatives of Hittite-Luvian root *tarh-* «to overcome», such as *tarhuili* «heroic» or the name of god of thunderstorm: Luv. Tarhu-, Tarhunt-, Hitt. Tarhuna- (written <sup>d</sup>U-na⇔), Lyc. A Trqqas, Lyc. B Trqqiz. The correlation is usually conceived as follows: Hitt.-Luv. is considered as the general word for «god» or «hero», and the Greek τάρχῦω as having the basic meaning of «to worship as god».

However, linguistic material makes this explanation doubtful. The author shows that Hitt.-Luv. *tarhu-* is used only to denominate the supreme god-thunderer, and the Greek τάρχῦω is never used in the meaning «to worship, to deify», but only in the sense of «to hide a corpse with its accessories from the sun and humans in earth or within a stone niche». A correlation between these meanings must be found if one maintains that derives from *tarhu-*.

Some light can be shed on this correlation by Asia Minor mythological plots (the myth of Illuyanka, «The Song of Ullikummi» and possibly some episodes of the Hittite-Hurrian «Epos der Freilassung»), in which Thunder-god, in his first battle with his antagonist – a dragon or a monster – is defeated, overthrown and injured, but wins the second battle. Of special importance is Apollodorus' account (I. 6. 3) of the battle between Zeus and Typhon in Syria and Cilicia, which goes back to these myths. According to the account, defeated Zeus (= Hurrian Teshub, Luvian Tarhu or Tarhunt, Hittite Tarhuna) was buried in a cave, where he remained for some time before rising for a new battle and triumph. The author thinks that Greek τάρχῦω could derive from the Hittite-Luvian verb *\*tarhuwa(i)-* «to make like / to become like Tarhu», i.e. «to bury / to be buried», referring to the mythological version of Tarhu's burial after his first battle with the great antagonist.