

ХЕТТСКИЙ СТРОИТЕЛЬНЫЙ РИТУАЛ

Написанный по-хеттски текст KUB XXIX, 1 представляет собой описание ритуала, осуществлявшегося при сооружении нового дворца¹. Основная копия — KUB XXIX, 1 — составлена в позднехеттский период, при царе Тудхалиясе IV. Однако целый ряд архаизмов языка KUB XXIX, 1, а также наличие его фрагментированного дубликата — древнехеттского «оригинала» KUB XXIX, 3² показывают, что ритуал, посвященный строительству нового дворца, впервые был записан в период Древнего царства. Как и некоторые другие строительные ритуалы, выявленные в царских архивах Богозкея³, KUB XXIX, 1 восходит к хаттской традиции и является, вероятно, переводом описания хаттского строительного обряда.

¹ См. *Schwartz B. A Hittite Ritual Text.*— *Orientalia*, N. S., 1947, v. XVI, f. 1, p. 23—55; *Güterbock H. G., Hamp E. P. Hittite suwaya.*— RHA, t. XIV, f. 58, 1956, p. 22—25; *Güterbock H. G. Hittite Mythology.*— In: *Mythologies of the Ancient World*, ed. by S. N. Kramer, 1961, p. 149; *Goetze A. Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, ed. by J. V. Pritchard. Princeton, New Jersey, 1955 (далее — ANET), p. 357—358; *Kammenhuber A. Die hethitischen Vorstellungen von Seele und Leib, Herz und Leibesinnerem, Kopf und Person.*—ZA, N. F., 1965, B. 23 (57), S. 196; *Archi A. Trono regale e trono divinizzato nell'Anatolia ittita.*—SMEA, 1966, f. 1, p. 108—112; *Иванов В. В. Луна, упавшая с неба.* М., 1977, с. 46—49.

² О датировке KUB XXIX, 1 и KUB XXIX, 3 см. *Kammenhuber. Die hethitischen Vorstellungen...*, S. 195; *idem. Die Sprachstufen des Hethitischen.*—ZVS, 1969, B. 83, H. 2, S. 259. О соотношении копии KUB XXIX, 1 и фрагментов KUB XXIX, 2, 3 (HT 38) см. *Laroche E. Catalogue des textes hittites.* P., 1971, № 414. Ср. также KBo XXI, 22, который, как установлено Г. Оттенем (см. KBo XXI, «Inhaltsübersicht», S. IV), частично совпадает с KUB XXIX, 1 и составлен «in älterem Duktus».

³ Ср. хаттские ритуалы, посвященные закладке фундамента нового царского дома (412/b + : см. *Friedrich J. Zu einigen altkleinasiatischen Gottheiten.*—JKF, 1952—1953, B. II, S. 146; *Laroche E. Etudes de vocabulaire VI.*—RHA, 1957, t. XV, f. 60, p. 9; *Kammenhuber A. Das Hattische.*—In: *Handbuch der Orientalistik, Altkleinasiasische Sprachen*, 1. Abt., 2. B., 1. und 2. Absch., Lief. 2, Leiden/Köln, 1969; *Иванов. Луна, упавшая с неба*, с. 44) и установлению во дворце нового засова — KUB II, 2 (*Kammenhuber. Das Hattische*; *Schuster H. S. Die protohattisch-hethitisches Bilinguen*, I.—*Documenta et Monumenta Orientis Antiqui*, XVII, Leiden, 1974; *Иванов. Луна, упавшая с неба*, с. 44—45).

Составной частью обрядов, связанных с хаттской традицией, обычно являлось «рассказывание» мифа. Подобно этим обрядам, KUB XXIX, 1 включает в себя обрядовый диалог царя с Троном. В основе ритуала и диалога царя с Троном — мотив обновления, нового «рождения» царя, соотношенный с возведением нового дворца. В связи с этим мотивом представляет интерес, в частности, диалог царя и Трона, называемого *халмасуитта*. В древнейшей хеттской надписи царя Анитты, в хеттских и хаттских ритуальных текстах халмасуитта фигурирует в качестве одной из важнейших богинь пантеона. В других текстах халмасуитта — хеттский сакральный престол. Название его (и соответственно имя Трона — богини), как и культ халмасуитты, были заимствованы у хаттов⁴.

В описании диалога царя и Трона халмасуитта предстает перед нами как сила, враждебная царю, которую правитель стремится изгнать из своей страны в область, отведенную Трону (KUB XXIX, 1, 1, 10—20):

«[Затем царь] говорит Трону: „Приди! Мы пойдем (с тобой). Ступай ты за горы! Ты [н]е станешь человеком моего рода. Ты не станешь моим свойственником. [Сою]зник 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—бог 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»⁵. Положительная оценка Трона подчеркнута и в нижеследующих строках мифа (KUB XIX, 1, 1, 23—25):

«Мне, царю, из моря Трон принес власть и (царскую) повозку⁶. (Мне) же страну моей матери⁷ открыли и меня назвали лабарной-царем».

Представляют интерес и следующие строки диалога (KUB XXIX, 1, 1, 28—38):

⁴ Ср. анализ функций трона халмасуитты — *Archi*. Trono regale e trono divinizzato..., p. 83 s., 107 s.

⁵ «Союзник» (aga-) буквально «взаимник-друг», — это «древний термин, обозначающий людей, связанных между собой взаимными обязательствами, подкрепленными обрядом»: *Иванов*. Луна упавшая с неба, с. 261; об употреблении aga- в хеттских текстах ср. *Friedrich J., Kammenhuber A.* Hethitisches Wörterbuch, 2. Aufl., Lief. 3, Heidelberg, 1978, S. 219—224.

⁶ Повозка ^{giš}huluk/ganni-, или колесница ^{giš}GIGIR, являлась одним из важнейших символов царской власти. На повозке, колеснице на весеннем празднике *антаницим* (название луковичного огородного растения) и осеннем празднике *нунтариясдо* (букв. «спешка») царь и царица совершали поездку по наиболее важным культовым центрам страны. К использованию повозки и колесницы для передвижений на празднествах ср., в частности, KUB XX, 96; Vs III, 12—21; KUB X, 18, Vs 1, 24—27; KBo XI, 43, 1, 21; в последнем тексте говорится о царской золоченной повозке, ср. *Otten H.* Ein hethitisches Festritual.— *StBoT*, 13, 1971, S. 21, Anm. 7; о функции «соездок» по территории см. *Ардвинба В. Г.* Хеттский праздник хассумас.— ВДИ, 1981, № 4.

⁷ Ср. ANET, p. 357 и not. 2; *Archi*. Trono regale e trono divinizzato..., p. 109; *Neu E.* Der Anitta-Text.— *StBoT*, 18, 1974, S. 125; *Иванов*. Луна, упавшая с неба, с. 46. Некоторые исследователи считают предпочтительнее чтение в стк. 24 не annas-mas, а DINGIR-na-as-ma-as «(страна) моих богов»(?), ссылаясь на параллели из IBoT I, 30 и KUB II, 2, II, 43, см. *Kammenhuber*. Die hethitischen Vorstellungen..., S. 197, Anm. 77. В обоснование перевода «страну моей матери открыли» можно, в частности, указать на этимологическую связь омонимов хет. has-/hes- «открывать» и has-«родить», «рождать» (ср. *Berman II.* A Hittite Ritual for the Newborn.— *JAOS*, 1968, v. 92, № 3, p. 467). «Открытие» (has-) дворца, пифоса с зерном или напитком в описаниях хеттских празднеств символизировали наступление («рождение») нового дня, нового сезона. Поэтому не исключено, что «открытие страны — матери» — это открытие лона, рождение царя. И следующую за этой фразой строку можно было бы перевести: «И меня, лабарну-царя, они к себе позвали».

«Под небом вы (деревья) зеленеете. Лев спал с вами, леопард спал с вами, медведь же взбирался на вас⁸. 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 (друг)? Вручи мне это дерево и его я разрежу!⁹. Трон отвечает царю: «Разрежь его, разрежь! Бог 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, в которой они находятся, отбросить прочь болезни, которые могут быть внутри их. Когда же царь входит во дворец, Трон зовет Орла (KUB XXIX, 1, I, 51—53 и II, 1—10):

«...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 вместе) они держат полные веретена⁹».

В диалоге царя и Трона царь — защитник своей страны и своего дома. Он «наместник» богов. Они сделали его лабарной-царем, они содействуют ему. Царю принадлежит 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». Это противоборство царя и Трона в целом напоминает собой «сражение» царя с богиней, воспроизводившееся в конце четвертого (или пятого) дня празднества согласно одному недавно изданному Г. Оттенем¹⁰ хеттскому тексту, связанному 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-де 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...».

Кроме «сражения» царя с Хепат, в котором жрец играл роль божества¹¹, противоборство царя и Трона может быть также сопоставлено с «состязаниями», «соперничествами», воспроизводившимися на хеттских празднествах. Так, на весеннем празднике антахшум, когда царь ехал из города Тахурры в столицу Хаттусу, телохранители *мешеди* состязались друг с другом в беге. И тот, кто побеждал, хватал за узду коней колесницы¹². На весеннем празднике *килам* упоминается награждение

⁸ Значение «взбираться на», хет. ark-³ «mount», «cover» (и производного от него имени arkiyes «testicles») независимо друг от друга установлено К. Уоткинсом (Watkins C. The Indo-European Family of Greek «orxis»; Linguistics, Poetics and Mythology. — Indo-European Studies, II, 1975, p. 505—525) и Я. Пухвелем (Puhvel J. Lexical and etymological Observations on Hittite ark-. — JAOS, 1975, v. 95, № 2, p. 262—264); значение хет. слова arkiyes и его и.-е. истоки впервые верно отмечены Х. Берманом (Berman. A Hittite Ritual ..., p. 468).

⁹ О значении ^gishulali- «прялка», ^gishuesu- «веретено» ср. Oettinger N. Die militärischen Eide der Hethiter. — StBoT, 22, 1976, S. 64—66.

¹⁰ КВо XXI, 34, I, 59—II, 3 (с дополнениями по неопубликованному Во 6871) см. Otten H. Kampf von König und Gottheit in einem hethitischen Ritualtext. — BM, 7, 1974, S. 139—142.

¹¹ Ibid. S. 140, Anm. 3; см. также о возможном сходстве функций жреца в сцене «сражения» и в диалоге KUB XXIX, 1; в этом последнем роль Трона, видимо, мог играть какой-нибудь служитель.

¹² KUB X, 18, I, 14—16; ср. Ehelolf H. Wettlauf und szenisches Spiel im hethitischen Ritual. — Sitzungsber. der Preuss. Akad. der Wiss., Phil.-Hist. Klasse. B., 1925, S. 268; Watkins C. Syntax and Metrics in the Dypylon Vase Inscription. — Indo-European Studies, II, 1975, p. 435.

«воинской одеждой» гонцов, занявших первое и второе места¹³. В перечне обрядов царя в *xeste* («Каменном доме», мавзолее правителя) и в помещении *тарну* на празднике антахшум говорится о подготовке для поездки «беговых лошадей»¹⁴. В этой связи Г. Гютербок обратил внимание на свидетельство другого хеттского текста о награждении того, кто одержал победу в конном состязании (KBo IX, 91, Rs. B₄)¹⁵.

Состязания имели место и на других хеттских ритуалах. Они рассмотрены в статьях А. Арки. Так, на одном весеннем празднике служители разламывали хлеб, наполняли каким-то хмельным напитком сосуды (в форме животных), ели и пили. Затем участники ритуала состязались перед божеством, веселили бога¹⁶. Состязание этих людей передается сочетанием *hulhuliya tisk-* (в котором *hulhuliya-* связано с итеративным глаголом *hulhuli- < hullāi-* «бороться, сражаться»)¹⁷. Такое состязание, происходившее перед божеством, украшенным вепком (из листьев), описано и в другом весеннем празднике¹⁸.

Состязания на празднествах обозначались также глаголом *zahhiya-* «сражаться, воевать» (при *zahhāi-* «битва»), т. е. соотносились с настоящим военным сражением (ср. «Анналы» хеттских царей). В частности, в описании одного упомянутого выше весеннего праздника (KUB XXV, 23, II, 8) говорится, что люди «сражаются (и) веселят (бога)»¹⁹.

На празднике (*x*)*исува*, связанном с хурритской традицией, три (?) музыканта кланялись перед богом и, «как в битве» (*zahhias iwar*) «сражались с (??) богом Грозы». Музыканты пели при этом песню сражения и играли на музыкальных инструментах двух видов²⁰.

Исключительный интерес представляет собой описание другого сражения, происходившего на осеннем празднике²¹:

«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».

¹³ IBoT I, 13, V, 14—18; см. Güterbock H. G. Religion und Kultus der Hethiter.— Neuere Hethiterforschung.— In: Historia, Einzelschriften, H. 7, Wiesbaden, 1964, S. 49, Anm. 63; Archi A. Note sulle feste ittite, I.— RSO, v. LII, fasc. I—II, 1978, p. 21—22.

¹⁴ KBo X, 20, II, 13; III, 8; см. Güterbock H. G. An Outline of the Hittite AN. TAN. SUM Festival.— JNES, v. XIX, 1960, № 2, p. 82, 83; *idem*. Religion und Kultus, S. 49, Anm. 63, 64; Archi. Note..., p. 22, not. 10.

¹⁵ Güterbock. Religion und Kultus..., S. 64, Anm. 52; ср. Archi. Note..., p. 22.

¹⁶ KUB XXV, 23, I, 20—22; см. Archi A. Fêtes de printemps et d'automne et intégration rituelle d'images de culte dans l'Anatolie Hittite.— Ugarit-Forschungen, 1973, B. 5, p. 26.

¹⁷ Archi. Fêtes..., p. 82, not. 26.

¹⁸ KUB XVII, 35, II, 24—27; Archi. Fêtes..., p. 26.

¹⁹ *Ibid.*, p. 27, not. 84.

²⁰ KBo XV, 52 + KUB XXXIV, 116, V, 3—8; см. Archi. Fêtes..., p. 27, not. 83.

²¹ KUB XVII, 35, III, 9—15; первые это описание было введено в научный оборот Г. Элольфом (*Ehelolf*. Wettlauf und szenisches Spiel..., S. 270). Впоследствии к нему обращались многие исследователи. Среди различных точек зрения привлекает к себе внимание мнение А. М. Золотарева (высказанное в неопубликованной части его работы «Дуальная организация первобытных народов и происхождение дуалистических космогоний», гл. XII книги «Пережитки дуальной организации в античном мире», рукопись, архив Института этнографии; о точке зрения А. М. Золотарева любезно сообщил мне В. В. Иванов) и В. В. Иванова о дуалистическом характере этого обряда; см. Иванов В. В. Дуальная организация первобытных народов и происхождение дуалистических космогоний [рец. на кн.: Золотарев А. М. Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964].— СА, 1968, № 4, с. 278 сл.; *он же*. Двоичная символическая классификация в африканских и азиатских традициях. — НАА, 1969, № 5, с. 115; *он же*. Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от *aśva* «конь» (жертвоприношение коня и дерево *aśvattha* в древней Индии).— В кн.: Проблемы истории языков и культуры народов Индии. М., 1974, с. 134—135.

Таким образом, противоборство царя и Трона и «состояния» на празднествах близки друг другу вследствие отраженного в них соперничества, столкновения двух сторон. В то же время при общем сходстве²² специфика противоборства царя с Троном (и частично «сражения» царя с Хепат) заключается в том, что он представлен в диалогической форме, со сменой вопросов и ответов. Диалогическая форма «поединка» позволяет рассматривать его как драматизированное, сценическое действие (с участием нескольких «актеров» — царя и, вероятно, других лиц, игравших роли Трона, Орла, Очага), разыгрывавшееся в ритуале.

Для исследования противоборства царя и Трона, представляющего собой обрядовое сценическое действие, важно и то, что в его описании принадлежащая Трону «область», именуемая «морем»²³, противопоставлена «области» царя, расположенной *над* «морем»; в свете хеттской космографии²⁴ — это противопоставление между «нижним миром» и «средним миром» (населенным людьми). С этой структурой мифологического пространства в сюжете диалога царя и Трона соотносены царь и Трон (царь приурочен к среднему, а Трон — к нижнему миру). Соотнесение Трона с нижним миром прослеживается, в частности, в том, что он, согласно описанию KUB XXIX, 1, принес царю знаки власти «из моря».

Противопоставление царя и среднего мира Трону и нижнему миру и связанные с ним мотивы обнаруживают определенное сходство с основной сюжетной схемой хеттского мифа о борьбе бога Грозы со Змеем и реконструированного В. В. Ивановым и В. Н. Топоровым индоевропейского текста о боге Грозы и Змее²⁵.

Противоборствующие стороны в диалоге KUB XXIX, 1 — царь и Трон — видимо, заменяют собой бога Грозы и Змея. То, что царь заменял собой бога Грозы, выступал в качестве гонителя Змея, может быть объяснено связью царя с богом Грозы²⁶, которая прослеживается в хеттских, главным образом ритуальных, текстах и, в частности, в KUB XXIX, 1. Царь — «наместник» бога Грозы, важнейший символ плодородия и благополучия коллектива.

²² Состязания, соперничества и другие «игры» на празднествах можно рассматривать, в частности, как акты, направленные на стимуляцию и регенерацию продуктивных сил космоса в критические периоды жизни как индивида, так и всего коллектива, прежде всего весной и осенью, ср. *Heesterman J. C. The Ancient Indian Royal Consecration*, Mouton's — Gravenhage, 1957, p. 133, 156; ср. также с. 56 о сексуальном символизме состязаний; для сопоставления с функцией состязания интересно то, что хеттский осенний праздник назывался «спешкой» и, видимо, проходил в форме быстрой езды.

²³ Словом «морем» (хет. *aruna*, см. *Puhvel J. The Sea in Hittite Texts.* — In: *Studies Presented to Joshua Whatmough on his 60 Birthday*. Mouton's — Gravenhage, 1957, p. 225—237) обычно назывались, в частности, в «Анналах» хеттских царей, большие озера, например, оз. Ван, и иногда в сочетании с прилагательным «большой» — Черное и Средиземное моря (ср. данные древнехеттской молитвы 205/s: *Ottén H. Der Weg des hethitischen Staates zum Grossreich.* — *Saeculum*, 1964, В. 15, Н. 2, S. 117, Anm. 8). «Море» в KUB, XXIX, 1 — подземный Океан; Орел, исполняя просьбу Трона, отправился к «морю» и увидел там в зеленой роще богинь Нижнего мира; к связи «морья» Океана с подземным миром; ср. хеттский миф об исчезновении божества Солнца (см. *Laroche E. Mythologie anatolienne. Textes mythologiques hittites en transcription*, 1 partie. — *RHA*, 1965, t. XXIII, fasc. 77, p. 79—80; *Иванов*. Луна, упавшая с неба, с. 54). Подземный мир в хеттских текстах часто именуется также «черной землей», ср. в этой связи миф об исчезновении бога Грозы города Нерика (*Haas V. Der Kult von Nerik.* — *Studia Pohl*, 4, Roma, 1970, S. 142—144); о подземном (погустороннем) мире ср. также *Puhvel J. Hittite annas šiwarz.* — *ZVS*, 1969, В. 83, Н. 1, p. 60; *idem*. *Meadow of the Otherworld in Indo-European Tradition*, *ibid.*, p. 65.

²⁴ Ср. *Ардзинба В. Г. Заметки к текстам хеттских ритуалов.* — *ВДИ*, 1977, № 3, с. 124—127.

²⁵ *Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей.* М., 1974, с. 4—136 сл.

²⁶ Ср. *Ардзинба В. Г. Хаттские истоки социальной организации древнехеттского общества.* Автореф. дис. на соискание уч. ст. канд. ист. наук. М., 1971, с. 10 сл.; *он же*. Рец. на кн.: *Ottén H. und Souček V. Ein hethitisches Ritual für das Königspaar.* Wiesbaden, 1969. — *ВДИ*, 1973, № 3, с. 201 сл.

Роль царя как противника Трона — Змея может быть сопоставлена с выявленными, в частности, в древнеиндийских ритуальных текстах представлениями о царе как змеборце²⁷. 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 обеих версиях хеттского мифа о борьбе бога Грозы со Змеем. В первой версии мифа Змей приходил на пир, устроенный Инарой, «из дыры» (=входа в подземный мир, хет. hattessar). Согласно второй версии, чтобы сразиться со Змеем, бог Грозы отправлялся к «морю», т. е. к тому месту, где обитал Змей; ср. также мифологический текст KUB XXXIII, 108, II, 15—19²⁸, в котором упомянуто сражение Бога Грозы с обожествленным морем — ^dAruna.

Замена Змея Троном может объясняться 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 сидение в виде змеи или, более вероятно, на нем были изображены змеи.

Трон, по форме напоминающий собою змею, был характерен, например, для Элама. На наскальном памятнике из Курангана «на продольной стене площадки изображена, судя по короне с рогами, божественная супружеская чета. Мужскому божеству, очевидно Хумпану, тронном служит сиденье, похожее на катушку из змей. Левой рукой бог держит голову змеи»²⁹. На другом эламском рельефе из Накш-и Рустама, вблизи Персеполя в Южном Иране, созданном на тысячу лет раньше рельефа со змеями из Курангана, также сохранились «следы двух тронных сидений, представляющих свернутых змей»³⁰.

Изображение змеи на троне (или трон в виде змеи) в целом может объясняться тем, что наряду с отрицательной функцией для змея характерна отмечаемая во многих традициях связь с плодородием. Представляет интерес то, что в одном хеттском оракульном тексте³¹ прослеживается связь змеи с царем: «Змея с именем царя вошла в царский дом»³². Характерно и то, что в этом и параллельных оракульных текстах змеи соотношены с домашним очагом и речь в них идет о «жизни» и «долгом будущем»³³. На положительную функцию змеи указывает то, что Трон назван «союзником» царя и что именно он доставил царю символы власти.

В KUB XXIX, 1 противоборство царя и Трона представлено в диалогической форме со сменой вопросов и ответов. В такой же форме следы индоевропейского мифа сохраняются во многих текстах на разных языках. «Диалогическая форма со сменой вопросов и ответов, где повторяется мотив укрывания, позволяет думать о древнем игровом аспекте ритуа-

²⁷ См. Hocart A. M. Kingship. L., 1927, p. 26, 71; *idem*. Kings and Councillors. Cairo, 1936, p. 152, f.; ср. Heesterman. The Ancient Indian Royal Consecration, p. 50, 52, 95; Иванов, Топоров. Исследования в области славянских древностей, с. 34, 123.

²⁸ См. Otten. Kampf..., S. 141; о деифицированном море ^dAruna в хеттских текстах см. Puhvel. The Sea in Hittite Texts, p. 231.

²⁹ Хинц В. Государство Элам. М., 1977, с. 48.

³⁰ Там же, с. 49.

³¹ См. этот текст Kümmel H. M. Ersatzrituale für den hethitischen König.— StBoT, 3, 1967, S. 29.

³² См. Иванов В. В. Заметки о типологическом и сравнительно-историческом исследовании римской и индоевропейской мифологии.— Труды по знаковым системам, IV. Тарту, 1969, с. 45, прим. 4.

³³ KUB XXII, 38 (CTH № 575), I, 5: nu tál-al-dan-ni-es SIG₅-ru MUŠ GUNNI-is-kan wa-as-du-li pa-it «Источник пусть исцелится! Змея очага к пустоте ушла»; стк.7: ... ta-ma-[i]s-ma-kán MUŠ GUNNI-is 8 IS-TU E. LUGAL pa-ra-a- ú-it na-as-kán la-ah-la-hi-mi pa-[it] «... другая же змея очага вышла из дворца, и она в возбуждении уш[ла]; ср. KUB XVIII, 6, IV, 3: ... na-as-kán TI-an-ni pa-it (4) na-as-kán A-NA MU. KAM. HI.A GÍD. DA pa-it «... и она к жизни ушла, и она к долгим летам ушла».

ла, во время которого могла разворачиваться драматизированная версия мифа»³⁴.

Сходство с индоевропейским мифом обнаруживают и наиболее характерные эпизоды диалога царя и Трона. Так, для этого последнего, как уже было отмечено выше, характерен эпизод изгнания Трона «за горы», «внутрь горы» и изгнание его из страны, которая принадлежит «наместнику» бога Грозы — царю. Этот эпизод в целом может быть сопоставлен с преследованием Змея богом Грозы в индоевропейском мифе. Кроме общего сходства этих эпизодов может быть отмечено 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»³⁵. С этими эпизодами может быть сопоставлено изгнание Трона «за горы», «внутрь горы», а также «разрезание» (срезание) дерева царем.

В диалоге царя и Трона царь освобождает из подземного мира деревья, под которым инаходятся домашние и дикие 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)»³⁶.

При сопоставлении этих эпизодов обращает на себя внимание то, что деревья, освобождаемые царем из подземного мира, по существу, 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 диалоге же царя и Трона дается описание недугов царя, которые можно рассматривать как свидетельства «одряхления» правителя или даже, с некоторой натяжкой, его ритуальной «смерти» (KUB XXIX, 1, II, 17—22):

«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 да возьмите!».

За этими строками следует описание обращения к «большой звезде» (= «большому солнечному божеству») и горам. Далее (KUB XXIX, 1, II, 30—34) говорится, что царь идет на гору, поднимает «большое солнечное божество», молится и совершает другие действия. Они завершаются строками, в которых описан царь, освободившийся от всех недугов (KUB XXIX, 1, II, 32—38):

«...Страдание (у царя) отобрал, [...] отобрал (у него), недуг (у него) отобрал, [страх отобрал, боязнь отобрал, болезнь сердца отобрал, болезнь у него отобрал, старость у него отобрал, а мужскую силу возвратил ему, боевую силу возвратил ему».

Этот образ царя связывается в ритуале с возвращением его ранее утерянных и как бы разобщенных частей существа (KUB XXIX, 1, II, 39—48):

«Приди ты, Орел³⁷ (И) лети! Одна вещь у меня пропала. К месту вечного огня лети! И принеси мне кинуби!»³⁸
Внутрь кинуби зуб льва,
зуб барса вложи! И их держи!

³⁴ Иванов, Топоров. Исследования в области славянских древностей, с. 104.

³⁵ Там же, с. 5.

³⁶ Там же.

³⁷ К функции Орла в KUB XXIX, 1 ср. древнехеттский ритуал для царя и царицы, в котором Орел фигурирует в качестве вестника к богу Грозы и богу Солнца (см. Otten, *Souček. Ein althethisches Ritual...*, S. 30—31).

³⁸ К этим строкам ритуала (KUB XXIX, 1, II, 39—41) ср. KBo XXI, 22, Vs. 9'...] × e-hu ha-a-ra-as i-it 10'...] na-as-ta ki-nu-u-pí ra-ra-a i-it 11'...] u-da «... Приди, Орел! (И) лети!...И к кинуби лети!...Принеси!». Значение kinub/p точно не известно. Возможно, что это какой-то горшок (ср. lappiyas ginubi «горшок (?) для жара» — KUB XVII, IV, 21). Роль кинуби как хранилища для вложенных в него частей существа,

И их собери! И сделай из них одно! И их в сердце человека вложи! И душа
и сердце царя
да будут собраны (воедино)!
И пусть бог Солнца и бог Грозы заключат дружбу с царем!
И слово их да будет единым!»

Царь ранее *утерял* части своего существа, теперь он их вновь *обретает*. Эти части должны быть собраны в *единое целое*. Обретение частей существа³⁹, соединение их в единое целое может быть сопоставлено с описанием из второй версии мифа о борьбе бога Грозы со Змеем. После сражения бога Грозы со Змеем бог потерпел поражение и лишился своего сердца и глаз. Когда же бог Грозы возвратил себе сердце и глаза, «тогда на прежний лад свое существо он вновь восстановил»⁴⁰.

Обретение прежнего облика является одной из целей как мифа о борьбе бога Грозы со Змеем, так и хатского праздника Нового года *суруллия*, на котором «рассказывали» этот миф; ср. также связь мотивов покоя и процветания страны в описании первой версии мифа о борьбе бога Грозы со Змеем⁴¹ и того же мотива в связи с обретением прежнего облика в молитвах Мурсилиса II: «Пусть процветает, пусть покоится (и) обретает прежний лад»⁴².

«Старость» или даже ритуальная «смерть», утеря частей существа, с одной стороны, и освобождение от недугов, обретение частей существа («прежнего лада») — с другой, соотносены с противоборством царя и Трона, воспроизводили «обновление», новое «рождение» царя.

На «обновление», новое «рождение» царя указывают как формулы типа (KUB XXIX, 1, II, 48—51) «... Бог Солнца и бог Грозы, страну вновь вручите царю! Годы ему они вновь обновили, страх (почитание?) обновили» или (KUB XXIX, 1, III, 6—8): «Бог Солнца и бог Грозы царя вновь пересчитали и его во второй раз взрастили, пределы лет его они не установили», так и описание «собрания» (=«шира») богов на вершине горы, которое веселит царя (KUB XXIX, 1, III, 1—5) и выглядит как новое признание царя, обновление его «дружбы» с богами. «Обновление» царя, видимо, воспроизводится и в обряде изготовления статуи правителя (KUB XXIX, 1, II, 52—54): «Образ его из олова они сделали, голову его из железа сделали, глаза его орлиные сделали, зубы же его львиные сделали». Об аналогичном обряде речь идет и в упомянутом выше KBo XXI, 22, Vs. 25'—27' (частично параллельном KUB XXIX, 1)⁴³:

соотнесение утери и возврата кинуби (ср. также в мифе о Камрусепе — KUB XVII, IV, 16 l arpiya-wa-mu-kan ginubi-mi [...]x «Мой (?) кинуби для жара мне...», (21) l arpiyas ginubi mer-ta... «Кинуби (мой) для жара пропал...»; см. транслитерацию; *Laroche. Mythologie anatolienne*, 167; ср. также во фрагменте другого мифа — KBo XII, 81, Vs. (?) II, 3' ...] na-at-ta ki-e-nu-ri (?) «... (Разве) нет кинуби?») с обретением «прежнего лада», «обновлением» царя напоминает, с одной стороны, вложение одного ритуального символа в другой, описанное в хеттских текстах и в русских сказках о Батше Бессмертном (см. *Иванов, Топоров. Исследования...*, с. 35) и с другой стороны — связь этих символов, в частности, в сказках о Кацее, с жизнью и смертью Кацея; ср. также мотив живой воды в русских сказках и мотив цветка, растущего на дне моря, обретение которого способствует вечной молодости в «Эпосе о Гильгамеше» («О все выдавшем»), пер. И. М. Дьяконова. М. — Л., 1961, с. 81.

³⁹ Ср. также KBo XXI, 22, Vs. 14'—17' «...И то, что душа... лабарны-царя желает, и то внутрь ее принесено да будет! И то, что душа... тавананны-царицы желает, и то внутрь ее принесено да будет!».

⁴⁰ KBo III, 7, III, 20: *Laroche. Mythologie anatolienne*, p. 70; *Иванов, Топоров. Исследования...*, с. 121.

⁴¹ KBo III, 7, I, 5—8: *Laroche. Mythologie anatolienne*, p. 66; см. *Иванов В. В. Из истории индоевропейской лексики клинописного хеттского языка. — Переднеазиатский сборник*, I. М., 1961, с. 311; *Иванов, Топоров. Исследования...*, с. 118.

⁴² VBoT 121, 6—7; KUB XIV, 12, I, 11; II, 14; см. *Friedrich J. Zum hethitischen Lexikon. — JCS*, 1947, v. I, № 4, S. 278.

⁴³ См. KBo XXI, 22, Vs. 25'—27' (и совпадающее с ним описание в KUB XX, 54 + KBo XIII, 122, Rs. 6—9) — *Neu E., Otten H. Hethitisch «Mann», «Mannheit». — IF*, 1972, V. 77, H. 2/3, S. 182.

«... Образ его новый, грудь его новая, [голова] его новая, мужская сила у него новая, [зуб]ы его львиные, г[лаза его ор]линые (и) он погл[я]дывает по-[ор]линому».

Обряд изготовления статуи, которая тождественна телу царя, может быть сопоставлен с типологически сходными обрядами освящения статуи, засвидетельствованными на Цейлоне, в Индии, Кампучии. Они завершались вставлением в статую или открытием глаз, символизирующим собой «рождение» (статуи, отождествленного с ней существа — бога, человека)⁴⁴.

Следовательно, сопоставление последнего эпизода индоевропейского мифа, когда в результате победы бога Грозы появляется вода (идет дождь)⁴⁵, с новым «рождением» царя в KUB XXIX, 1 представляется возможным потому, что «обновление» царя, как и высвобождение воды, в конечном счете связано с плодородием. В то же время необходимо подчеркнуть, что, несмотря на совпадение схемы и некоторых существенных эпизодов диалога царя с Троном и и.-е. мифа о борьбе бога Грозы со Змеем, перед нами две разные традиции, которые могут сопоставляться друг с другом типологически, так как диалог царя с Троном отражает хаттскую традицию. Различие этих традиций прослеживается, в частности, в том, что хаттский обрядовый диалог в отличие от и.-е. мифа включен в ритуал сооружения нового дворца.

Включение диалога царя и Трона, завершающегося описанием нового «рождения» царя, в ритуал строительства нового дворца, не является случайным. Царь, выступая в функции Громовержца, брал верх в противоборстве с Троном—Змеем и тем самым как бы рождался вновь⁴⁶. «Рождение» царя воспроизводилось, в частности, и в обряде изготовления статуи, тождественной его телу. Видимо «рождение» царя воспринималось как акт творчества, созидания, равнозначный воздвижению дворца (т. е. царя «делали» точно так же, как «делали» (возводили) из отдельных частей, соединяя и друг с другом, дворец).

В связи с сопоставлением «рождения» царя и воздвижения дворца привлекает к себе внимание то, что строительство дворца описано так же, как и изготовление статуи царя: перечисляются основные части дворца, в нем устанавливается новый очаг — дар богов, украшенный медью и железом (KUB XXIX, 1, III, 37—40). Вокруг очага рассаживаются боги, «господа дома», царь, царьца, свойственники, внуки и правнуки и др. (KUB XXIX, 1, III, 41—IV, 3). К очагу приносят жертвы (KUB XXIX, 1, IV, 4—8). Устанавливают кострецы (павья косточка, часть ноги), высаживают виноградную лозу, различные породы деревьев (KUB XXIX, 1, IV, 9—25), символизирующих начало жизни⁴⁷ — «рождение» царя, воз-

⁴⁴ См. *Nasari. Kings and Councillors*, p. 237—238; ср. рассказ об ослеплении Гора Сетом и т. п. о символике мотива «глаза» — *Иванов, Топоров. Исследования...*, с. 126—130.

⁴⁵ В связи с мотивом воды в и.-е. мифе ср. обращение царя к богу Грозы с просьбой о дожде в KUB XXIX, 1, I, 26—27; KUB XXIX, 3, Vs. 6—8 и сл. (ср. об этих строках ритуала: *Kammenhuber A. Materialien zu einem hethitischen Thesaurus. Lief. 3. Heidelberg, 1976, S. 81*) и описание возведения (обновления) источников для воды (хет. *wattaru*), которые охраняются (статуями) барсов (КВо XXI, 22, Rs. 36'—45'); к мотиву воды (дожда) в хеттских ритуалах ср. также миф о борьбе бога Грозы со Змеем: «Когда в городе Нерике дожди уничтожились» и «гора Цалияну желала (просила) дождя»: КВо III, 7, II, 22, 25; см. *Laroche. Mythologie anatolienne*, p. 68—69; *Иванов, Топоров. Исследования...*, с. 9, 131.

⁴⁶ Ср. «победу» царя над Троном с убийством Змея богом Грозы в хеттском мифе и сопоставление *убийства* Змея и *рождения* Индры, см. *Heesterman. The Ancient Indian Royal Consecration*, p. 28, 52.

⁴⁷ К сопоставлению «рождения» царя, воздвижения нового дворца и высаживания виноградной лозы, деревьев ср. рубку виноградной лозы на 12-й день хеттского царского погребального ритуала (KUB XXX, 19 + 20 + 21 + 22 + KUB XXXIX, 7, I, 55—57; см. транслитерацию и перевод: *Otten H. Hethitische Totenrituale. B., 1958, S. 34*): «Затем человек его (умершего) рода берет серебряный топор весом в 20 сиклей и рубит виноградную лозу. Кравчий же втыкает (остроконечный) жертвенный кувшин

движение дворца. Со специфическими качествами этих символов — костреца (символа вечности), деревьев (в том числе вечнозеленого дерева еуа) сопоставляются долгие лета, благополучие царской четы, их потомства.

Равнозначность «рождения» царя и воздвижения нового дворца является в уподоблении структуры сооружавшегося дворца со структурой человеческого тела и космоса. Так, в строительном ритуале воздвижению дворца посвящены, в частности, три абзаца, отделенные друг от друга горизонтальной чертой (KUB XXIX, 1, III, 13—24):

«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 пивом *марнувой*, двадцать закусовых хлебцев, двадцать хлебцев в форме зуба, пятьдесят толстых хлебов... Когда же плотник идет рубить дерево *испаруцци* для *искисаны*, то из дворца он берет двадцать хлебцев 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 этих абзацах продукты, видимо, предназначались для жертвоприношения. 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. Поскольку каждый абзац завершается перечнем продуктов, вероятно, что три жертвоприношения могли быть связаны с сооружением трех значимых частей дворца: *инассы*, *искисаны*, *фундамента*. К сожалению, нам известно точное значение только последней части дворца — фундамента. 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 в описании хеттских мифов часто выступает в качестве знака верхнего мира⁴⁸. Кроме того, не исключена связь слова *искисана* (^giskis(s)a-na-) с хеттским *iskisa-* «спина»; в этом случае оно может означать «позвоночный столб», «каркас».

Предполагаемая трехчастность дворца может быть сопоставлена с встречающимся в одном хеттском тексте представлении о «частности» царя. Мы имеем в виду хеттский текст (хаттско-хеттской) билингвы, составленный древнехеттским дуктом. В нем испрашивали долгие лета лабарне-царю и его *корням* — *телу* — *зеленой* (макушке)⁴⁹. Причем интересно,

в землю и голосит, а женщина таптара начинает оплакивать (мертвого)». Глагол стк. 57 *kalgalinai-(k)gal-inai-*, который мы перевели «голосить» в отличие от условного перевода Г. Отгена (Hethitische Totenrituale, S. 35 f.) «петь» (в какой-то форме), видимо, образован от основы, встречающейся и в названии хеттского музыкального инструмента *galgalturi* «цимбаль» или «трещотки». Основа хеттского названия инструмента *galgal-turi* (к суффиксу *-turi* ср. *uk-turi* «место сожжения трупов») этимологически тождественна общеславянскому **golgol-* (образование с удвоением): Иванов В. В. Отражение в балтийском и славянском двух серий индоевропейских глагольных форм. Автореф. дис. на соискание уч. ст. докт. филол. наук. Вильнюс, 1978, с. 9.

⁴⁸ Ср. *Ардзинба*. Заметки..., с. 126.

⁴⁹ КВо XVII, 22, Rs. III,

10' la-ba-ar-na-as su-ur-ki-is-s[e]-et

11' te-e-ga-as-se-et ù-e-mi-ya-a[n(-)

12' la-ah-hu-ur-nu-uz-zi-ya-an t[e]?

В *te-e-ga-*, по-видимому, описка (вместо *tu-e-ga*) или это вариант произношения. В связи с этим описанием царя ср. упомянутый выше обряд высаживания виноградной лозы, видимо, представляющий аналогичное магическое действие. В этом обряде рост лозы сопоставляется с «произрастанием» царской четы (KUB XXIX, 1, IV):¹³nu^gis GESTIN-as ^gis^gma-ah-la-an ti-an-zi Kl. MIN ^gis^gGESTIN-wa ¹⁴ma-ah-ha-an kat-ta su-ur-ku-us sa-ra-a-ma-wa ¹⁵ma-ah-lu-us si-i-ya-iz-zi LUGAL-us SAL. LUGAL-sa kat-ta ¹⁶sur-ku-us kat-ta-ma ^gis^gma-ah-lu-us si-i-ya-an-du «И они устанавливают виноградную лозу (и) так (говорят): „Как виноград выпускает вниз корни, (а) вверх лозы, (так)

что «верхняя часть» царя — зеленая (макушка) обозначается словом *lahhurnuzzi-*, которое употреблено в хеттском описании образа мирового дерева как наименование верхней части дерева⁵⁰. Для «корней» царя использовано то же слово, которым обычно обозначались корни растений (хет. *surka-*). «Трехчастность» царя может быть также сопоставлена с представлением о 12 частях человека, жертвенного животного, года и космоса, отраженным в других хеттских и хетто-лувийских ритуалах⁵¹.

Таким образом, строительный ритуал *KUB XXIX, 1* (и включенный в него обрядовый диалог) показывает тождество телесного = материального и космического. Он может рассматриваться как ритуал «рождения» (созидания) царя—дворца—космоса⁵² и призван обеспечить плодородие и благополучие коллектива.

царь и царица вниз корни, а вверх (в тексте букв. «вниз»... В. Г.) лозы да выпускают!»,». В стк. 16, видимо, описка. Вместо необходимого по смыслу *sara* «вверх» стоит *katta* «вниз».

⁵⁰ См. *Ардзинба. Заметки...*, с. 120 сл.

⁵¹ Ср. *он же. Хеттский праздник хассумас*. Ср. также в хеттском обряде для новорожденного (*KBo XVII, 61 — Vermap. A Hittite Ritual...*, p. 466 f) сопоставление «девяти членов» новорожденного (мужского пола) с частями жертвенного козла. Этот обряд завершился разделением на части козла (тождественного новорожденному) и сжиганием какого-то образа из дерева.

⁵² Попытка Ш. Бин-Нун (*Bin-Nun S. The Tawananna in the Hittite Kingdom. Heidelberg, 1975, p. 148—149*) рассматривать обрядовый диалог царя и Трона в *KUB XXIX, 1* как отражение реальных исторических событий — борьбы между хеттскими и хаттскими царями — представляется крайне сомнительной.

HITTITE BUILDING RITES

V. G. Ardzinba

The author analyses a description of these rites in which is reproduced the ritual dialogue between the king and the Throne (*KUB XXIX 1; CTH 414*). In *KUB XXIX 1* the principal elements are the description of the «contest» between king and Throne and, connected with this, the relationship of king and Throne to various «spheres» of cosmological space; also the rites attending the preparation of the king's statue, the setting up of the hearth (= altar), the setting out of trees and grapevine, and the like. These and many other features of the rites performed and the dialogue between the king and the Throne, which, as described in this document, resembles a ritual stage performance, lead the author to conclude that *KUB XXIX 1* shows the identity of the bodily-material with the cosmic. It may be regarded as a «birth» (creation) ritual of the king-palace-cosmos, intended to ensure the fertility and well-being of the community.