

ДРЕВНЯЯ АНАТОЛИЯ



АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

ДРЕВНЯЯ АНАТОЛИЯ



ИЗДАТЕЛЬСТВО "НАУКА"
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
МОСКВА 1985

Р е д к о л л е г и я

Акад. Б.Б.ПИОТРОВСКИЙ (председатель), д.ф.н. Вяч. Вс.ИВАНОВ,
к.и.н. В.Г.АРДЗИНБА

Сборник посвящен проблемам ранней истории и культуры одного из древнейших очагов цивилизации Востока. Настоящее издание представляет собой первый опыт их комплексного исследования. История и культура древней Анатолии воссоздаются учеными различных специальностей: хеттологами, индоевропеистами, кавказоведами — на основе памятников письменности и материалов археологии. Освещаются проблемы языков, мифологии, религии, материальной культуры. Книга вносит существенный вклад в изучение истории и культуры древнего Востока.

Д $\frac{0502000000-106}{013(02)-85}$ 83-85

© Главная редакция восточной литературы
издательства "Наука", 1985.

ПРЕДИСЛОВИЕ
(От редколлегии)

Древняя Анатолия была перепутьем, где перекрещивались дороги, которые вели к основным центрам цивилизации эпохи после неолитической революции: сиро-месопотамским и иранскому, кавказским и балканским. В самой Анатолии возник один из древнейших очагов культуры, в свою очередь повлиявший на каждый из соседних. Культурные центры Анатолии не утратили своего значения и после образования на ее территории ранних городов-государств и торговых центров (так называемых староассирийских колоний) на рубеже III и II тысячелетий до н.э., а затем после образования Хеттского царства — одного из крупнейших государств древнего Востока, сыгравшего во II тысячелетии до н.э. важную роль в судьбе всего Восточного Средиземноморья, а тем самым и в мировой истории. Культурные традиции отдельных центров, входивших в состав Хеттского царства, продолжались и после его падения, вплоть до античного времени, когда цивилизация таких культурных центров, как Лидия, служила промежуточным звеном между Востоком и Грецией.

Сборник включает результаты исследований советских специалистов по различным аспектам цивилизации Анатолии: по ее материальной и духовной культуре, истории, языкам. Такая комплексная работа оказывается возможной благодаря тому, что за последние годы у нас в стране сложился коллектив ученых, деятельно занимающихся изучением разных сторон истории и культуры древней Анатолии. В частности, наши лингвисты (младшего поколения) добились новых интересных результатов в изучении большой группы языков СССР (так называемых северокавказских, включающих как западную — абхазо-адыгскую подгруппу, так и восточную — нахско-дагестанскую), которые, по-видимому, оказываются связанными с некоторыми из древних языков Анатолии. Эти сравнительно-исторические исследования представляют интерес как для дальнейшего изучения истории языков и культуры самой Анатолии, так и для более широких языковых и культурных сопоставлений. Они могут также оказаться существенными для выяснения этногенеза и путей миграции народов, говоривших на некоторых из наиболее распространенных языков всего ближневосточного ареала. В частности, в свете этих последних гипотез по-новому ставится и вопрос о контактах древней Анатолии с другими средиземноморскими ареалами (вплоть до западных — иберийских), что сопряжено с разработкой зускоаро (баскско) — кавказской гипотезы. Новые лингвистические сопоставления оказываются полезными и для сравнения с гипотезами, выдвинутыми нашими археологами.

Многие из излагаемых авторами сборника гипотез могут уточняться в ходе дальнейших исследований, но уже сейчас представляется необходимым познакомить с ними возможно более широкий круг читателей, что, безусловно, может способствовать более широкому обсуждению новых точек зрения.

Сборник подготовлен сектором идеологии и культуры Древнего Востока Института востоковедения АН СССР.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ СОКРАЩЕНИЯ

- ВДИ — "Вестник древней истории".
- ВЛУ — "Вестник Ленинградского университета".
- ВМУ — "Вестник Московского университета".
- ВЯ — "Вопросы языкознания". М.
- ИИЯИМК — "Известия Института языка и истории материальной культуры". Тбилиси.
- ИКЯ — "Иберийско-кавказское языкознание". Тбилиси.
- НАА — "Народы Азии и Африки". М.
- ПИЯ — "Проблемы индоевропейского языкознания".
- СА — "Советская археология". М.
- СМОПШ — "Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа". Тифлис.
- ССКГ — "Сборник сведений о Кавказе". Тифлис.
- УЗКБНИИ — "Ученые записки Кабардино-Балкарского научно-исследовательского института". Нальчик.
- УЗЛУ — "Ученые записки Ленинградского государственного университета".
- УЗМУ — "Ученые записки Московского государственного университета".
- ААА — "Annals of American Anthropology".
- АААШ — "Acta Antiqua Academiae scientiarum hungaricae". Budapest.
- АпОr — "Analecta Orientalia". Roma.
- АОr — "Archiv Orientální". Praha.
- АJPh — "American Journal of Philology".
- АrOF — "Archiv für Orientforschung".
- AS — "Anatolian Studies".
- BO — "Bibliotheca Orientalis. Leiden.
- BSL — "Bulletin de la Société de linguistique de Paris".
- BSOAS — "Bulletin of the School for Oriental and African Studies".
- CRAIBL — "Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres". Paris.
- IF — "Indogermanische Forschungen".
- JAOS — "Journal of the American Oriental Society". New York — New Haven.
- JARCE — "Journal of the American Research in Egypt".
- JCS — "Journal of Cuneiform Studies". New Haven.
- JHS — "Journal of Hellenic Studies".
- JIES — "Journal of Indo-European Studies".
- JNES — "Journal of Near Eastern Studies". Chicago.
- MSFOu — "Mémoires de la Société Finno-ougrienne". Helsinki.
- MVAG — "Mitteilungen der Vorderasiatisch-Aegyptischen Gesellschaft". Berlin.

- OLZ — "Orientalistische Literaturzeitung". Leipzig.
- PPS — "Proceedings of the Praehistoric Society".
- RAAO — "Revue d'assyriologie et archéologie orientale". Paris.
- REA — "Revue des études anciennes".
- RHA — "Revue hittite et asianique". Paris.
- SMEA — "Studi Micenei ed Egeo-Anatolici".
- ZA — "Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete".
Hrsg. von C. Bezold. Strassburg.
- ZDMG — "Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft".
Leipzig, Wiesbaden.

Л. С. Бажан

НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ РЕКОНСТРУКЦИИ
ОБЩЕАНАТОЛИЙСКОГО ГЛАГОЛЬНОГО СТРОЯ

Общеанатолийский глагол, как это можно заключить на основании данных исторических языков, характеризовался наличием грамматических категорий лица, числа, времени, наклонения и залога, получивших более или менее регулярное формальное выражение в словоизменительной системе [26, с. 366 сл.]. Исследования показали, что для анатолийского глагола было релевантным противопоставление двух серий глагольных форм, соответствующих хеттским спряжениям на *-mi* и *-hi*, и которые оказалось возможным соотнести с греческо-армяно-индоиранскими длительными и аористическими корнями¹. Однако некоторые явления глагольной парадигматики лувийской подгруппы анатолийских языков ставят под сомнение возможность проецировать хеттский глагольный тип на все периоды анатолийской диалектной общности.

В настоящей статье рассматриваются отдельные аспекты общелувийского глагольного словоизменения и делается попытка определить его место по отношению к хеттской глагольной системе.

В реконструкции двух типов спряжения в общелувийском обычно исходят из противопоставления лувийских медиальных и активных форм презенса и императива (лув. *-tari/-ari*, иер. *-ti/-i* и др.) [10; 19, с. 577]², ликийских императивов на *-du* и *-u* и нескольких презентных форм типа лик. *A sijēni* 'лежит', 'покажется'³. В письменный период лувийских языков старая оппозиция двух спряжений прослеживается не очень отчетливо; в позднелувийском (ликийском) она отражается в отдельных реликтовых формах *hi*-спряжения, тогда как основная масса глаголов имеет показатели спряжения на *-mi*⁴.

Особая проблема встает при анализе глагольного словоизменения в милийском диалекте ликийского языка, сохранившем ряд архаизмов на различных уровнях, которые нельзя не учитывать при внутренней реконструкции.

"Милийская проблема" сводится к следующему. Отношения в системе милийского глагола в целом основаны на тех же оппозициях, что и в системе хеттского глагола. Так, в частности, категория времени строится на противопоставлении граммем презенса и претерита. Однако анализ распределения милийских презентных и претеритных форм выявил интересную закономерность, не находящую аналогий в хеттском: у определенной группы милийских глаголов презенс образуется от редуцированной, а претерит — только от нередуцированной основы⁵. Учитывая ограниченный объем милийского материала (сохранилось всего два милийских текста, или около 500 словоформ) и специфику поэтического жанра (оба текста — метриче-

ские), естественно поставить вопрос о том, не объясняется ли отмеченный факт условиями стихотворного размера либо тем, что редуцированные формы претерита до нас просто не дошли? До недавнего времени предполагалось, что отсутствие редуцированных форм претерита в мильйском является случайным. Мильйская глагольная редупликация описывалась как средство образования итеративов-интенсивов [35, с. 28], или итеративов-дуративов [33, § 28], иными словами, она была *a priori* отнесена к хеттскому типу⁶. Между тем анализ материала показал, что мильйские факты, выступающие как стройная, логически взаимосвязанная система, совершенно не укладываются в хеттские рамки; более того, они в определенном смысле меняют традиционные представления относительно не только мильйского, но и общеанатолийского глагольного словоизменения. Прежде чем перейти к рассмотрению мильйских фактов, представляется целесообразным вкратце остановиться на индоевропейской глагольной редупликации с точки зрения ее формального выражения и места в глагольном слово- и формообразовании⁷.

В индоевропейских языках представлена глагольная редупликация двух типов: (а) формообразовательная, иначе морфологическая (презентная, перфектная и т. д.), и (б) словообразовательная, иначе экспрессивная⁸. В историческое время морфологическая редупликация наряду с другими морфологическими средствами используется для оформления той или иной видо-временной категории. Для морфологической редупликации характерна полная или удлинненная ступень корня у атематических основ (гомер. βιβάζ < *βίβημι 'шагать', 'ступать', скр. *ji-gā-ti*; скр. *si-ṣak-ti* 'следует') и нулевая либо редуцированная ступень корня у тематических основ (греч. [ζω, лат. *sīdo* < **si-sdō* 'сажать', 'сидеть'). Гласный слога удвоения выступает обычно как *i* в презенсе⁹ и как *e* главным образом в перфекте¹⁰.

Редупликация второго типа — экспрессивная — чаще оказывается связанной не с видо-временными категориями, но с категорией характера действия, типологически сопоставимой с семитскими породами. Ей свойственно сквозное спряжение, т. е. она обычно присутствует во всех временах и наклонениях данной лексемы¹¹. Ступень огласовки корня аналогична огласовке при морфологической редупликации; гласный слога удвоения воспроизводит корневой либо является какой-то его ступенью: др.-инд. *dē-diṣ-te* (атематическая основа) 'указывает' авест. *daē-dois-t*; др.-инд. *vān-vṛt-a-ti* (тематическая основа) 'вертится' [41, с. 74].

Экспрессивная редупликация передает следующие значения: 1) каузативное (др.-инд. *siktā-* 'обращать внимание', 'замечать' < *sit-* 'являться', 'видеть', 'воспринимать' [5, с. 146]; хетт. *halihla-* 'позорить', 'порочить' < *halāi-* 'становиться на колени'); 2) интенсивное (др.-инд. *mimāti*, греч. μέμνηα 'блещет'; ст.-слав. ГЛАГОЛѢЖ, хетт. *galgalināi-* 'петь'¹²; сюда же относятся и многие другие глаголы, обозначающие производство звуков); 3) итеративное (др.-инд. *ṣiṣrate* 'течет' [непрерывно, о жертвенных возлияниях]); 4) многократное (др.-инд. *jiḡāte* 'ходит', 'шагает')¹³; 5) длительно-дистрибутивное (хетт. *lelhwāi-* 'мыть', 'смывать' при наличии множества объектов) [34, 227]; 6) длительно-результативное (хетт. *tittija-* 'основывать [вновь и вновь]', 'закладывать [города]')¹⁴; 7) хабитативное (гомер. γέγεθε 'радуется

[обычно]', но γεθεῖ...νῦν 'радуется... [сейчас]'¹⁵). Очевидно, что некоторые из перечисленных значений оказывается возможным дифференцировать лишь в контексте, иными словами, эти значения присущи не той или иной глагольной лексеме, а ее отдельным употреблениям. Для нас, однако, важен тот факт, что все эти значения передаются посредством редупликации.

Оба типа редупликации — морфологическая и экспрессивная — сохраняют определенное функционально-семантическое сходство, но при этом первая связана с синтагматической реализацией некоторой оппозиции, а вторая относится к сфере парадигматики. Важно отметить, что редупликация как языковое явление, независимо от степени своей семантической насыщенности, не ограничена ни в лексико-грамматическом, ни в ареально-лингвистическом плане. Она засвидетельствована в генетически различных языках (по преимуществу архаичных) и у различных частей речи¹⁶. В индоевропейских языках редупликация (по крайней мере морфологическая) является преимущественно глагольной, хотя не исключено, что в некоторых именных формах удвоение могло выполнять ту же функцию, что и, например, в шумерском, ср. лувийский дат.-мест. падеж *hartuwahartuwati* 'правнукам' (формально — ед. число, видимо, с собирательным значением) при лув. иер. *hartuwa* 'правнук'; лув. *wawala* 'потомство' < **wal-wala*¹⁷; лик. *māmre* 'люди' < **ma-mr-* и т.д.

Возвращаясь к поставленному вопросу о характере миллийской глагольной редупликации, рассмотрим, в первую очередь, как соотносятся между собой по значению формы с редупликацией и без нее в тех немногочисленных случаях, когда обе эти формы засвидетельствованы у одного и того же глагола. Сравним следующие примеры: *kudi pubrati pere medije tike xartitasi* <si> *xrbblata trqqtasi* (ТЛ 44, с 61-62) 'когда осквернит... кто-либо алтарь *x.* (адъектив) таркунов'; *aka herikle se haxlaxa pabrati kbide hri xrtawatahi eve tabāna terā ijāna* (ТЛ 44, а 51-53) 'подобно Гераклу и Ахиллу, гонит¹⁸ Кавн царский к Т. (топоним?) ионийское войско'; *se de kerī trisu qñātbiṣu prete laxadi xreṭēni* (ТЛ 44, с 51-52) 'и вот в К. трижды двенадцать раз он гнал боем врага'.

Можно предположить, что в первых двух примерах удвоенные презенсы *pubrati*, *pabrati* передают интенсивное/многократное действие, однако в третьем примере действие в гораздо большей степени обладает этими же характеристиками (что подчеркивается лексически — выражением "трижды двенадцать раз"), но тем не менее глагол не содержит редупликации. Здесь может возникнуть предположение, что миллийский, подобно хеттскому, где удвоенные глагольные формы не употребляются с количественными наречиями, стремится к устранению избыточности¹⁹. Этому допущению противоречат примеры типа мил. *trqqtiz-kke-pe mede xpli*²⁰ *xixbati qetbeletimis* (ТЛ 44, с 34-36) 'и богов *q.* (определение, вин. падеж мн. числа) *m.* семь раз окропляет'. Можно видеть, что в миллийском редуплицированная глагольная форма свободно сочетается с обозначением количества, поэтому предположение об избыточности редупликации в *prete* оказывается несостоятельным.

В контексте ТЛ 44, с 33-36, на который мы ссылались выше, удвоенный презенс *xixbati*, несомненно, передает многократное действие, но в других предложениях такое же многократное действие выражается посредством неудвоенного претерита, например, *wixsabala-ba... xbade... trqqtiz tbiṣu seriḡe kabura*

sebe masa (TL 44, с 63-65) 'а Виксабала ... окропил ... божество дважды, а также *k.* и *m.* (оба раза - вин. падеж)'²¹.

Другие милийские презенсы с редупликацией, не имеющие внутри этого диалекта параллельных форм (если такие формы засвидетельствованы в ликийском А, они будут рассмотрены в соответствующем разделе), могут быть интерпретированы различно.

Вероятно, в контексте *nike dexi mutala apñ tadi tetbeti labra* (TL 44, d 33-34) 'и сильный *m.* (nomen agentis) посредством г. да не разобьет/повредит стелу!' презенс выступает в функции прохибитива с интенсивным удвоением. Аналогичное значение присутствует, судя по всему, и в контексте *neki relesi kixrāti xiwālā* (TL 55, 7) 'да не разобьют божество двора (?)'²². В следующем примере два действия с одним и тем же видовым оттенком передаются в одном случае посредством нередуплицированного, а в другом - редуплицированного презенса: *sebe pasbā natrī*²³ *slati xusttedi sebe xñtabu sebe ñte labra trujeli gazati tbb* (TL 44, с 32-34) 'и войско *n.* (nomen agentis) благословляет и руководство и на стеле по-милийски высекает следующее'.

Рассмотренные данные свидетельствуют о том, что милийская глагольная редупликация, в очень малой степени связанная с характеристикой действия²⁴, выполняет определенную грамматическую функцию, формируя презентные основы у некоторого ограниченного класса глаголов. Для раскрытия сущности этого явления необходимо установить, как соотносятся между собой милийские глаголы с редуплицированным презенсом и родственные им индоевропейские глагольные формы.

1. Мил. *títbe-*, *tetbe-*, лик. А основа претерита *tebe-* 'повреждать', 'наносить ущерб'; 'разбивать': и.-е. **d^heb^h-*, **d^heb^h-eu-* 'beschädigen, verkürzen, betrügen' [37, с.240]. В милийском это тематический глагол с нулевой ступенью корня и гласным *i* в слоге удвоения²⁵. В хеттском этот же корень сохранился в прилагательном *tepu-* 'маленький', 'малый' [41, с.62]; глагол представлен только суффиксальными образованиями: *tepaueš-* 'становиться маленьким', *tepa^hahh-* 'делать малым', 'уменьшать' и др. В греческо-индоиранском презентные формы этого глагола содержат носовой элемент: др.-инд. *dabhnoti* < **d^heb^h-n-eu-ti* 'вредить'; 'причинять боль', 'ранить'; 'обманывать', греч. ἀτέυω 'повреждать' [37, с.240]. Данный глагол восходит ко второй серии индоевропейских глагольных форм, о чем свидетельствует структура греческо-индоиранской презентной основы, образованной с помощью носового аффикса²⁶.

2. Мил. *nēnije-* 'вести' (тематический глагол с редуцированной ступенью корня): и.-е. **nei-*, *neiə-*, *nī-* 'führen' [37, с.760]. В хеттском ему соответствует глагол *hi-* спряжения *tāi-*, *ne-* 'вести', 'направлять', с редупликацией *nanna-* 'гнать', 'вести'; 'идти'. Этот глагол в греческо-индоиранском относится к числу аористических: к формам от др.-инд. *tī-* 'вести' первичные окончания не присоединяются, со вторичными образуется корневой аорист, др.-инд. *antam* [4, с.65, 71].

3. Мил. *zaza-* 'бить, высекать (на камне)'²⁷, лик. А претеритная основа *ha-*²⁸: и.-е. **sei(H)-*, *seH₁* [7, с.87 сл.; 37, с.890] находит соответствие в хеттском глаголе *hi-* спряжения *šai-* 'сеять'; 'вдавливать', 'отпечатывать', с редупликацией *šišša-*²⁹.

4. Мил. *xixba-* 'окреслять', 'орошать' (тематический глагол с нулевой огласовой корня), мил. и лик. А основа претерита *xba-* восходит к общеанатолийскому и общеиндоевропейскому названию воды, анат. **Har-*, и.-е. **H^op-*. В и.-е. эта основа дала различные именные производные, ср. лит. *ùpà*, латыш. *upe* 'река' и др. [39, с.45]. Структура основы милийского глагола и тот факт, что старый ларингал передается в нем посредством знака *x*³⁰, свидетельствуют о том, что мил. *xixba-* восходит к **He-(o)p-* и соотносится со второй серией глагольных форм.

5. Мил. *pabra-* 'гнать', *pupra-* 'осквернять', мил. и лик. А претерит *pre-* 'гнать': и.-е. **per-H-* 'бить'; 'гнать, нанося удары', ср. хетт. *parḥ-* 'гнать'³¹. Хетт. *paprahḥ-* 'осквернять', родственный мил. *pabra-*, относится к классу глаголов с ларингальным показателем, первоначально принадлежавших ко второй серии форм. Наряду с возможностью отнесения мил. *pabra-* и *pupra-* к одному корню, чему не препятствует семантика основ, следует учитывать и тот факт, что хетт. и лик. *p-* могли отражать любой и.-е. лабиал: как **p*, так и **b^h*. Поэтому не исключено, что в действительности перед нами два разных корня. Один из них, анат. **parḥ-*, может быть продолжением и.-е. **p^{er}-H-*, тогда как другой в порядке гипотезы можно связать с и.-е. **b^{ho}/e^r-H-* 'бить', 'ударять'; 'оскорблять'. Семантическое и формальное сходство корней **p^{er}-H-* и **b^{ho}/e^r-H-* могло привести к их контаминации в тех языках, где этому способствовали фонетические факторы (например, позиционное неразличение и.-е. глухих и звонких аспират). Независимо от того, какой из двух и.-е. корней — **p^{er}-H-* или **b^{ho}/e^r-H-* — послужил источником для анат. **parḥ-*, связь всех трех со старыми глаголами второй серии для достаточно древнего (общеиндоевропейского) периода представляется несомненной³².

6. Мил. *kixra-* 'разбивать', 'разламывать'³³ находит соответствие в хетт. глаголе *ḫi-* спряжения *ḫarra-* 'разбивать', 'раскалывать'; 'размалывать'. Анат. **hor-* восходит к праформе **H^or-*, с которой, вероятно, связаны хетт. *ḫar-š-* 'разрывать'; 'пахать' и *ḫar-p-* 'отделять', 'разделять'. В качестве гипотезы можно предположить связь анат. **hor-(p/s)-* с и.-е. **H^or-* 'разбивать', 'измельчать', который в языках с развитой сельскохозяйственной терминологией приобрел более узкое техническое значение, связанное с пахотой: греч. *ἀρῶν*, ст.-слав. *орати*, лит. *ár̃ti, ariù, ariau*, тож. *āre* 'плуг'³⁴.

Рассмотренный материал позволяет прийти к следующему заключению: все милийские глаголы, противопоставляющие редуцированный презенс нередуцированному претериту, восходят ко второй серии индоевропейских глагольных форм. При этом они связываются либо непосредственно с хеттскими глаголами на *-ḫi*, либо с глаголами других индоевропейских языков, принадлежность которых ко второй серии очень вероятна. Таким образом, в милийском мы наблюдаем явление, параллельное тому, что имеет место в языках аугментного ареала — греческом, индоиранском, где аористические глаголы могут присоединять первичные окончания только к редуцированной основе, тогда как аорист образуется от основы без редупликации. Параллелизм между милийским и греческо-индоиранским распространяется также на структуру основ некоторых архаичных глаголов второй серии, которые в древнейших формах презенса имеют нередуцированную основу [9, с.13 сл.].

1. Мил. *da-* 'давать'³⁵: и.-е- **doH₂-*, мил. 3-е л. мн.ч. императива *đutu* < **doH₂-tu*. В качестве исходной формы для пра-милийского восстанавливается нередуцированная атематическая основа второй серии. Аналогичную структуру имеет и.-е. **doH₂-* в наиболее древних ведических текстах, ср. вед. *dāti* [4, с. 71].

2. Мил. *ta-*, *dāi-*, лик. А *ta-*, *tī-* 'ставить', 'помещать': и.-е. **dheH-*. В парадигме глагола *ta-* редуцированных форм нет (ср. вед. *dhā-tī* [38, § 311; 4, с. 71] при более позднем *dadhāti*). Редуцированная основа отмечена у милийского причастия *tidhta* < **dhēdhant-*, которое стоит в контексте, где говорится о приношении даров: *pijanawa* [...] *tidhta xbađe* (TL 55, 4) '(когда) дары [...] (были) положены, он (их) окропил'. Вероятно, удвоенная основа передает здесь многократно-результативное действие подобно хетт. *tittijant*³⁶. И.-е. **dheH-* отражается в милийском как нередуцированный атематический глагол второй серии. Заслуживает внимания лик. А сгматическая основа *tas-* 'помещать', 3-е л. мн.ч. наст. вр. *tasīti* с и.-е. показателем форм второй серии *-s*³⁷.

Неудвоенный презенс засвидетельствован в милийском у старого глагола второй серии *mla-*, лик. А *mlt-* 'молить', 'заклинать': и.-е. **me/ol-*, ср. мил. *mlati* (3-е л. ед.ч. наст. вр., нередуцированная основа), лик. А *mltaimi mrbānada* 'молитвенная речь'. Возможно, в прамилийском этот корень содержал суффикс *-d-* (общий для хеттского, древнеармянского, балто-славянского), ср. лик. А *mltt-* в приведенном выше примере, а также лик. А имя деятеля *mlatrazā* 'заклинатель (?)'.

Закономерно встает вопрос: какое место занимает милийская модель противопоставления двух классов глаголов в обшлувийской и праанатолийской глагольной парадигматике, ограничена ли она только милийским ареалом или имела более широкое распространение как территориально, так и хронологически? Для ответа на этот вопрос оказалось необходимым привлечь данные лувийских языков как более древних (лувийского клинописного и иероглифического), так и поздних (ликийского А)³⁸.

ЛУВИЙСКИЙ КЛИНОПИСНЫЙ

Редуцированные глагольные основы появляются только в презенсе и в императиве; в претерите они не засвидетельствованы³⁹. В некоторых презентных формах редуциация имеет, вероятно, экспрессивный характер и вызвана необходимостью передачи одного из следующих значений:

1) множественность объектов, [*i-ti-i/l-h[a-ji-t/i]* *ma-al-ḫa-aš-ḫa-aš-ši-iš E/N-aš ta-pa-ru da-a-ta-ri-ja-ma-an* [*ḫi-ru-un* (KUB XXXII 9 + XXXV 21 Vs 16-17) 'смывает совершающий обряд'⁴⁰ яд, проклятие, клятву...'];

2) значение хабитатива, [*a/n-ni-iš ku-wa-ti p̄ar-na-an-za ma-ad-ḫu-u(-)* [*p/a-ap-par-ku-wa-at-ti ta-a-ti-iš pa-wa-ti-ja/(-)*]. *-ti-ja-ti* (KUB XXXV 103 Vs II 15-17) 'подобно тому как мать дома ... (обычно) очищает, а отец ... -ет'.

В то же время есть случаи, в которых презентная редуциация едва ли может рассматриваться как экспрессивная, например: *u-ra-az* ^{DU}*TU-az ta-ti-in-zi* DINGIR^{meš} *-in-zi* ^{DE}*A-aš-ḫa-ḫa-na-an-za-ta ku-wa-at-ti an-da ḫu-u-i-na-i ma-an la-la-an-ti* (KUB IX. 31 Vs II 30-32) 'великий бог Солнца, боги-отцы, в дома бога За если он победит, то его возьмут'.

В лувийском клинописном в императиве редулицированные глагольные основы помимо присущего этому наклонению оттенка интенсивности передают и некоторые другие значения, свойственные экспрессивным формам:

1) множественность объектов, [la-la-]i-du-ut-ta ta-a-pa-ru ta-ta-ar-ri-ja-an-ma-an [/hi-i-ru-u/n (KUB XXXII 14 + XXXIV 62 9-10) 'пусть возьмет яд, проклятие, ..., клятву';

2) многократность действия, da-a-i-na-ti [ma-]al-li-i-ti [a-]a-t/i/ e-le-el-ħa-an-du DINGIR^{meš}-in-zi (KUB IX 6 + XXXV 39 Vs II 3-4) 'маслом, медом пусть смеют боги...';

3) интенсивно-многократное действие, la-a-la-i-du-ut-ta pa-ap-ra-ad-du-ut-ta [m/a-an-na-ku-na-a-ti d/a-a-u-ua-aš-ša-an-za-ti] XII-ta-a-ti ħa-ap-pi-ša-a-ti (KUB XXXV. 20 Vs 8-10) 'пусть возьмет это, пусть изгонит это, короткими..., из двенадцати частей тела'.

Часто, однако, рядом с редулицированными формами встречается императив без редуликации, ср.: ku-iš-tar ma-al-ħa-aš-ša-aš-ša-an-za-an EN-ja a-ad-du-wa-la a-an-ni-ti a-an DINGIR^{meš}-in-zi a-ah-ħa na-a-ta-at-ta ta-ta-ar-ħa-an-du ū-i-it-pa-ni-im-pa-an ū-i-da-a-in-du a-du-wa-an an-na-a-an pa-a-ta-an-za du-ū-wa-an-du (KUB IX, 6 + XXXV, 39, Vs III, 25-29) 'кто совершающему обряд зло причинит, его боги, подобно тростнику, пусть сломают, и его... пусть отведут, и его ему (?) под ноги пусть положат'. В этом примере лишь первый глагол, tatarħ-, содержит редуликацию, тогда как два других, несмотря на экспрессивный характер действия, имеют неудвоенную форму⁴¹.

О факультативности использования удвоенной основы при передаче интенсивно-многократного действия свидетельствуют еще несколько примеров: ta-pa-a-ru-wa hi-i-ru-ū-ta ta-ta-ri-ja-an-na a-a-aš-ša-ti e-el-ħa-a-du (KUB IX 6 + XXXV 39 Vs II. 13-14) 'яды, клятвы, проклятия изо рта пусть он смоеет'; [t]a-an-ta-al-li-ja-an-za ū-i-ta-an-ta-al-li-ja-an-za [p/a za-aš pa-ra-ad-du a-ar-ra-az-za ħa-a-ū-i-iš (KUB XXXV 43 Vs II 9-10) t], u. (объекты, вни. пад. мн. числа) эта а. овца⁴² да изгонит!'

В претерите, как уже отмечалось, глагольная редуликация отсутствует, независимо от характера протекания действия. Так, неудвоенный претерит регулярно употребляется как при одном, так и при множестве объектов, ср. KUB XXXV 8 Vs I 4-5: [/]. ma-na-a-ħa a-ad-du-wa-li[-in] [/]-li-in zi-ti-in 'я произнес (?) злого..., ...-го человека'. Единственный раз (KUB XXXV 42 7) появляется редулицированный претерит la-latta 'он взял', однако в дубликате поставлен неудвоенный претерит: i-pa-la-a-ti-du-wa-an ħu-i-/n/u-wa-ah-ħa a-du-ut-ta i-pa-la-a-ti-en la-at-ta i-šar-ū-i-la-t/i-p/a-du-wa-an ħu-u-i-nu-wa-ah-ħa a-du-ut-ta at-tu-wa-li-in a-/a/t-ta-aš-ta-ri-in la-at-ta (KUB XXXV 43 Vs II 16-18) [ср. la-a-la-at-ta (42 7)] 'слева я ее (овцу) заставил бежать, и у него (совершающего обряд) она взяла "левое", и справа я ее заставил бежать, у него она взяла злой страх'. Употребление редулицированной основы в данном примере трудно объяснить экспрессивным характером действия (в этом случае следовало бы ожидать ее появления у всех глаголов данного фрагмента). Не исключено, что структура некоторых лувийских форм определялась требованиями метрики. В целом же строгого распределения удвоенных и неудвоенных основ в зависимости от степени экспрессивности передаваемого действия на лувийском материале обнаружить не удается. В то же время отсутствие редулицированных претеритных форм едва ли можно считать случайным (см. ниже о лувий-

ском иероглифическом), хотя крайняя малочисленность надежных примеров не позволяет утверждать, что противопоставление редуплицированного презенса нередуплицированному претериту было релевантным у некоторого класса глаголов в письменный период лувийского языка. Однако тот факт, что все лувийские редуплицированные глагольные формы соотносятся со старыми глаголами второй серии⁴³, дает основания отметить определенный параллелизм глагольной парадигматики мильийского и клинописного лувийского языка.

ЛУВИЙСКИЙ ИЕРОГЛИФИЧЕСКИЙ

В этом языке отсутствуют какие-либо ограничения, накладываемые на структуру основы. Как в презенсе и императиве, так и в претерите широко употребляются редуплицированные глагольные формы. В ряде случаев редупликация вызвана необходимостью передать хабитативное, многократное, интенсивное действие, например: *kwa-nk USA u-sa-nk USA u-sa-n I : U wa-wa-ti-III : HAWA ha-wa-ti^{ka}sa-s¹-r-la-wa/i* 'и для него (букв. его) год за годом одного быка и трех овец буду приносить в жертву' [30, с.50]⁴⁴; *wa-ta⁶ kna-ik QU-ti-i-ha kpi-ja-pi* (или *pi-pi-ja*) 'и не давай это никому!'

В то же время в аналогичных контекстах могут встретиться и нередуплицированные формы, например: *XII-ha-wa-ak, LA-la-ti-i-n s²-u-na-ha* 'и 12 ... я ...-л'; *wa-ma-za CCC CCC . : TA-i-za pi-ta* 'и дал им 600(?) лошадей'⁴⁵; *APA-r^o-ta-pa-wa : WAWA s¹-r-la-ti* 'а в будущем быков и овец принесет в жертву' [30, с.112]; *WAWA XV . : HAWA ka-n^o-pu-ja^uru II 70-n^ozi 222a-za 333a-i-li-s² pi-mi-n* 'быка (и) 15 овец городу Канопу ... дано'.

Нередуплицированные основы имеют явную тенденцию появляться при числовом выражении многократности действия, а также часто — при указании количества актантов: *a-wa^{ka} r-hu-ka-ja^{ka} KU-125-pa-ja-ha VIII-wa⁷-i-za kpi-ja-tu* 'богу Кархухе и богине Купапе пусть он даст восемь...'; *IX...pi-i* 'девять... дай!'. Ср. также приведенные выше фрагменты.

В более ранних лувийских иероглифических надписях [31] надежные примеры редуплицированных глаголов единичны, однако, судя по всему, картина была аналогична той, которая наблюдается в поздних памятниках: *a-wa 310a-i 301b KAT(?)x y 5234c 234d 234e (m)u-ki-z-r (KAT)y 234b-427 ta-ta-ta-nu-zi* '...возведены' (перевод первой части фрагмента неясен; в конце — перечисление нескольких объектов и причастие с редуплицированной основой); *...1/25? 220c ka-359c-n^o ixa QU-i-s-ha su-su-ta* '...и который (всегда) наполнял' [31, с.328]; но: *wa-n-a su-wa-ha XXX(?) SAL? XXXX(?)wa-x-ti* 'и его я наполнил тридцатью... и сорока...' [31, с.329].

Рассмотренный лувийский иероглифический материал свидетельствует о следующем: (а) в этом языке отсутствует грамматическое противопоставление редуплицированных и нередуплицированных глагольных основ; (б) можно отметить тенденцию к предпочтительному использованию редуплицированных основ, если действие характеризуется как интенсивное, многократное, хабитативное (кроме количественных характеристик — здесь чаще используются нередуплицированные основы); (в) так как в перечисленных в пункте (б) случаях возможны и глаголы без редупликации, надо полагать, что в иероглифическом лувийском употреблении последней было относительно факультативным.

В ликийском А редупликация засвидетельствована только в презенсе и императиве; в претерите она отсутствует. Некоторые ликийские А презенсы с удвоенной основой передают интенсивное действие, ср. *āka herikle se haxlaza pabrati xvide hri xñtawatahi ewe tabāna terā ijāna* (TL, 44, b 50-52) 'подобно Гераклу и Ахиллу гонит царский Кавн к Т. (топоним?⁴⁶) ионийское войско'.

Множественное, повторяющееся действие выражено посредством редуплицированного презенса в двух фрагментах трилингвы из Ксанфа: *sei pibiti uhazata ada 100 ŋti tllaxñta arñna* (TR, 18-19) 'и дает (вносит) ежегодную плату 12 1/2 в казну Ксанфа' [18, с. 277]⁴⁷; *se sñmati addazas epide arawka hāti kñmētis mei pibiti siñlas* (TR, 21-22) 'и ...-т затем свободным (гражданам), (чтобы они) пожертвовали освященных (ритуально чистых) животных'⁴⁸ и ему платили силки'. Ср. аналогичный пример: ... *lei sñma pibijeti xurxazē kumezeine uhazata xawā trisñni* (TL 44, b 44-45) '... он дает для очищения. Ежегодное приношение — 30 быков'.

Было бы, однако, преждевременным утверждать, что глагольная редупликация в ликийском А аналогична хеттской, так как, с одной стороны, удвоенный презенс используется и при выражении однократного, нейтрального с точки зрения экспрессивности действия, а с другой стороны, множественное действие передается с помощью не удвоенного претерита. Рассмотрим следующие фрагменты: *ebeññe pññawā me ne pññawatē ijamara terswailehñ tideimi malijahi wedrēññehi ax/s/ātaza me pibijeti pññezi se tteri adaije mei ne ŋta wātā pibijeti tare ebehe* (TL 149, 1-5) 'эту гробницу (букв. строение), ее построил Иямара, сын Терсикла, городской а., (находящийся под покровительством) Афины, и (если) даст домочадец (какой-нибудь) и (или) город плату, то ему передаст Иямара эту гробницу на участке'; *se delin-tātē teteri sojepewētññēi hññmada ttaraha me xbaite zā ewe wesñtēdi qñtati se pigrēi* (TR, 12-15) 'и предоставили (поставили?) город и периеки освобождение от налогов для городских h., и чтобы они орошали землю, которую обрабатывает Кесентеди и Пигрени'. В первом примере единичность объекта передачи *wāta* исключает предположение о множественном или хабитативном действии, а во втором множественное, длительное действие 'чтобы (постоянно) орошали' выражено с помощью не удвоенного претерита. Нередуплицированный претерит при множественном действии поставлен и в контексте *me pijañā ... turñme* (TL 149, 13) 'и я дал ... четыре (жды)'

Представляет интерес сопоставить содержательно близкие контексты, где временные различия подчеркиваются противопоставлением основ: претерит — *ebeññe xurā me ti pññawatē ebelimi* (...) *se pije/te miñti* (TL 58, 1-2) 'эту гробницу построил Сбелими ... и дал погребальной коллегии ...'; *ebeññe xurā me ti pññawatē ida maxaza* (...) (...) *sei pijete pijatu miñti* (TL 57, 3-5) 'эту гробницу построил Идамакса... и ему дала p. (участок?) погребальная коллегия'⁴⁹;

презенс — *mei ne ŋta wātā pibijeti* (TL 149, 4-5) 'и ему гробницу передаст'.

Рассмотренные факты позволяют заключить, что глагольная редупликация в ликийском А едва ли отражает некоторую грамматическую оппозицию, так как ни регулярного соотношения между удвоенным презенсом и старыми глаголами второй серии, ни какого-либо иного, обнаружить не удается⁵⁰. В некоторых

случаях очевиден экспрессивный характер редуцированных презентных форм. В то же время очень важно подчеркнуть абсолютное отсутствие редуцирования даже в тех случаях, где интензивно-многократный характер действия не подлежит сомнению.

Анализ глагольной редуцирования в лувийских языках показывает, что круг значений ее обширен и не всегда легко определим. В него входят как аспектуальные значения (интензивное, итеративное, дистрибутивное и др.), так и временные (связь с системой презенса); в отдельных случаях значения пересекаются. С точки зрения роли редуцирования в глагольной парадигматике хетто-лувийские языки можно представить себе в виде определенной последовательности, на одном полюсе которой оказывается хеттский язык с чисто видовой редуцирующей (а также, возможно, и лувийский иероглифический), а на другом — милыйский, где редуцирование используется для передачи временных противопоставлений, маркируя один из классов глагольных основ. Промежуточное положение занимают лувийский клинописный и ликийский А, в которых, несмотря на довольно широкое использование экспрессивной редуцирования, существуют ограничения на сочетаемость редуцированных основ с граммемой претерита, что приближает эти языки к милыйскому типу.

Если попытаться дать ареальную характеристику рассмотренному явлению, то можно заметить, что возрастание роли редуцирования во временных оппозициях усиливается в юго-западном направлении и достигает высшей точки на побережье, в Южной Ликии, а уменьшение ее (одновременно с возрастанием ее роли в видовых оппозициях) происходит в северо-восточном направлении. Эти факты с большой степенью вероятности позволяют восстановить картину эволюции данного явления.

Отсутствие временной (морфологической) редуцирования на севере, юго-востоке и в центральной части анатолийского ареала (хеттском, лувийском иероглифическом) говорит о том, что она развилась не в общеанатолийском, но лишь в некоторых из лувийских диалектов, распространенных на юго-западе анатолийского ареала. Последнее с определенностью указывает на то, что юго-западная лувийская модель редуцированного презенса является результатом развития, параллельного тому, что имело место в греческом ареале, и проходившего в условиях диалектного контакта, который некогда существовал в этом регионе. Образование данной изоглоссы, объединяющей часть лувийской диалектной области с греческим, относится к достаточно раннему периоду, предшествовавшему созданию лувийских клинописных памятников. Для этого периода (хронологически соотносимого, вероятно, с рубежом III-II тысячелетий до н.э.) можно допустить существование хеттского и палейского языков в местах, близких к исторически засвидетельствованным [6], нескольким лувийским диалектам в центральной и юго-западной Анатолии и одного или нескольких восточно-лувийских диалектов, сохранивших ряд грамматических особенностей, свойственных обеим группам.

В период, последовавший за распадом хетто-лувийской диалектной общности, глагольное словоизменение хетто-лувийских языков строилось по одной из двух моделей. В основе первой модели ("хеттской") лежало противопоставление двух типов спряжений; во второй модели ("западно-лувийской") было релевантным противопоставление длительных и аористических кор-

ней. Согласно исследованиям последних лет, обе эти модели продолжают индоевропейские, при этом вторая, известная в языках аугментного ареала (греческом, индоиранском, отчасти в армянском) [9, с.12 сл.] и западно-лувийском, является хронологически более поздней и восходит ко времени, непосредственно предшествующему отделению греческого и индоиранского.

Рассмотренное в настоящей статье явление еще раз заставляет задуматься над тем, не является ли условностью понятие "обхетто-лувийский" уже для III тысячелетия до н.э. Характеристика взаимодействия двух хетто-лувийских моделей глагольного словоизменения могла бы принять более конкретный вид, если бы западно-лувийский тип был исследован в сопоставлении с греческо-индоиранским на разных стадиях их эволюции. В полном объеме, однако, задача пока еще остается нерешенной.

Примечания

¹ Вопрос о соотношении хеттских глаголов на *-ti* и *-zi* с длительными и аористическими корнями греческо-армяно-индоиранского ареала и вопрос о двух сериях индоевропейских глагольных форм впервые поставлены В.В.Ивановым [8]. Идея о наличии в индоевропейском двух типов спряжения была высказана еще Х.Педерсеном [36, с.301 сл.]. По мнению Х.Педерсена, противопоставление двух индоевропейских спряжений строилось по признаку переходности-непереходности.

² Иная точка зрения у Э.Лароша [28, с.141]. Автор обходит молчанием лувийские формы, в которых можно видеть следы старой оппозиции.

³ О возможном отражении двух типов спряжений в ликийском см. работы П.Мериджи [29, с.274] и Х.Педерсена [35, с.18].

⁴ Тенденция к выравниванию по *ti*-спряжению затронула и хеттский глагол (особенно в новохеттский период), однако отношения внутри хеттской глагольной парадигматики не подверглись серьезной перестройке.

⁵ Это правило, подчеркиваем, в претерите не знает исключений. В настоящем времени некоторые глаголы данного типа имеют неудвоенные дублетные формы, которые получают объяснение ниже.

⁶ О глагольной редупликации в хеттском языке см. работу Н. ван Брок [17, с.119-165]. Что касается вопроса о возможном метрическом характере мильийской презентной редупликации, то он едва ли заслуживает серьезного рассмотрения: в мильийском были другие, более простые способы сохранить необходимое для размера количество слогов (в частности, редукция либо восстановление безударного гласного).

⁷ Из обширной литературы см. работы Х.Хирта [24, с.6-15], Е.Куриловича [27, с.86 сл.], Й.Тишлера [42].

⁸ В другой терминологии — нормальное и усилительное удвоение [11, с.196 сл.].

⁹ Но у некоторых архаичных глаголов слог удвоения в презенсе содержит *e: др.-инд. *da-dhā-*, лит. *de-dū* и др. Ср. еще др.-инд. презенсы с удвоением на *a*, *e*, *i*; *u* (*jagarti*, *juhōti*) [1, с.284 сл.]. Следует отметить, что др.-инд. презенс *jagarti*, по мнению Я.Вакернагеля, образован от перфекта *jagāra* [43, с.308]; поэтому др.-инд. *a* или *ā* в слоге удвоения из *e, *ē в презенсе могут быть вторичными.

¹⁰ Присутствие в перфекте *i* и *u* на месте *e* отмечается у основ, содержащих эти же гласные в корне, ср. лат. *tutudi* [15, с.56]. Эти факты могут указывать на то, что у ряда глаголов перфект формировался по модели экспрессивного удвоения.

¹¹ Редупликация у древнеиндийских презентных основ типа *уци-* 'отвращать', *ббхар-* 'нести' (см. о них в статье Т.Я.Елизаренковой [5, с.144

сл.) также в зависимости от контекста приобретает значение характеристики действия.

¹² Имеется в виду пение, сопровождаемое плачем или воплями. О значении этого глагола см. работу Н.А.Мкртчяна [12, с.78 сл.]. О хетт. *gal-gal-* в составе именной формы *galgalturi-* см. также работу О.Р.Герни [22].

¹³ Многократное значение связывается с повторением однократного действия, тогда как интеративное — с повторением длительного действия [14].

¹⁴ Этот хеттский глагол рассматривается Н. ван Брок в известной работе, посвященной хеттской глагольной редупликации [17]. См. также работу В.Дресслера [20].

¹⁵ У древнегреческих перфектов типа γέυεθα 'радоваться', μέρονα 'желать' соответствующие презентные формы либо отсутствуют, либо являются вторичными [13, гл. I]. Согласно мнению И.А.Перельмутера, такие аномальные перфекты изначально были нейтральны по отношению к временным противопоставлениям. Последнее хорошо согласуется с точкой зрения, по которой перфект восходит ко второй серии индоевропейских глагольных форм, так как для этой серии не удается восстановить временных оппозиций.

¹⁶ Ср. шумерский глагол со значением многократного действия *mu-gin-gin* 'ходил (неоднократно или взад и вперед)'; шумер. мн. ч. *lù-lù* 'люди' от *lù* 'человек' [25, § 92; 3, с.59, 77 сл.].

¹⁷ Этот же корень представлен в лув. *u(wa)lanti-* 'мертвый' из **h₂woł-ont-*, ср. тох. *laft-*. Во многих языках наблюдается аналогичное семантическое развитие: "умирать" → "мертвый" → "смертный", "человек".

¹⁸ Лик. *pubra-* 'осквернять', *pabra-*, *pre-* 'гнать' могут восходить к одному и тому же корню, рефлексы которого по анатолийским языкам сохраняют семантическую близость: хетт. *paprai-* 'оскверняться', *parh-* 'гнать'; лув. *parattant-* 'ритуальная нечистота', *papra-* 'гнать', 'изгонять'.

¹⁹ Относительно тенденции к устранению избыточности такого рода в хеттском см. у Ван Брок [17, с.155].

²⁰ Мил. *appli* из **sēptm-li*, ср. хетт. *šipta-* 'семь' < **sēptŋ*. Лик. *z* < **s* рядом с *z*.

²¹ Менее показателен контекст *pijanawa... tidhta xbade* (TL 55, 4) 'дары ... принесенные он оропил', где объект к *xbade* выражен именем среднего рода множественного числа, так как подобные формы нередко осмысливаются как нерасчлененное целое и трактуются грамматически как единственное число.

²² Мил. *neki* из *ni + eki/eke*, ср. лув. запретительное *ni-š* 'да не...', н.-е. **nē*. Мил. адъектив *relesi* < **erele/arala* 'относящийся к *ara-* можно связать с лид. *aara-* 'двор', тогда (e)*relesi stwala* будет означать 'божество двора'.

²³ Одно из предложенных толкований этого слова — "предводитель", "вождь" (др.-инд. *netr*). Вяч. Вс. Иванов допускает, что мил. *patri* может быть связано с егип. *ntr* 'бог'. В трилингве из Ксанфа милийскому *patrbbijemi* соответствует греч. Ἀπολλοβότος.

²⁴ К приведенным примерам экспрессивного презенса можно добавить мил. каузатив *kikiti* в *traqiz ki kikiti sebu wedriz qlei mavaiz* (TL 55, 5) 'Тархунт его поразит и городские/общинные боги в святилище'. Мил. *kiki* (из н.-е. **ghei-* 'зять', 'быть пустым') содержит тот же корень, что и хетт. *ki-nu-* 'насилственно открывать', 'взламывать' [21, с.110], но эти глаголы используют разные модели каузатива: в хеттском — суффикс *-nu-*, в милийском — редупликацию основы. (Каузативная редупликация известна и в хеттском, например, глагол *dudduxarāi-* 'разбивать', 'разламывать' по значению аналогичен хетт. *duxar-n-āi* — с каузативным суффиксом [17, с.142].)

²⁵ Гласный *e* в *tetbeti* объясняется, вероятно, ярко выраженной в ликийском тенденцией к гармонии гласных.

²⁶ В индоиранском существовало несколько способов образования "длинных" основ от старых аористических корней (редупликация основы, но-

совой аффикс и т.д.). Др.-инд. 9-й класс глаголов на *-na/-ni-* находит соответствие в др.-хет. глаголах *hi-*спряжения с носовым суффиксом [9, с.257 сл.].

²⁷ Для прамилийского восстанавливается форма **si-sja-* (<**si-sja-*), которая закономерно дает **zi-za-* с развитием группы "si + гласный a" в *za* (ср. "поглощение" *i* в вин. пад. ед. ч. посессивов на *-za* < **sin*) и последующим уподоблением гласного слога удвоения корневому.

²⁸ Этот лик.А глагол стоит в контексте, где говорится о жертвоприношении, *me ubi hatē kbijētē* (TL 44, с 4) 'и быка забили к.' (лик. *kbijētē* = хетт. *kappijant-* 'малый', 'маленький', *uba* из общелув. **uḫma* 'бык'). Иная интерпретация у П.Мериджи [32], которая основана на малоубедительных фонетических сопоставлениях.

²⁹ Неоднократно отмечалось, что хетт. *šišša-* может быть нередуцированной основой с суффиксом *-šš-* [17, с.124, 159; 7, с.88, 142]. Тем не менее нельзя полностью исключить и возможность того, что хетт. *šišša-* содержит редуцированную основу. В этом случае модель этого глагола была бы параллельна хетт. *titta-nu-* 'ставить', 'устанавливать' < *dai-*, и.-е. **dheH*.

³⁰ А не *q*, который обычно появляется перед старыми гласными переднего ряда.

³¹ В ликийском ларингал, находясь в контакте с *r*, подвергался ассимиляции последнему и исчезал. Это имело место в последовательности *VrHV*, где *r* не был слогообразующим. В группе же *CrH* ларингал, как правило, сохранялся, так как лик. **r* фонетически реализовался как *rʷ* и непосредственного контакта *r* и *H* не возникало [2, с.15].

³² В балто-славянских языках этот индоевропейский глагол с начальным звонким придыхательным относится к атематическим глаголам первой серии (праслав. **bortī*, лит. *bárti*, *barù* 'ругать', 'бранить', ср. лат. *ferire* 'бить', 'ударять', 'толкать' [16, с.213 сл.]. В то же время его огласовка может указывать на то, что в этих языках данный глагол первоначально принадлежал ко второй серии и лишь позднее стал образовывать формы по первой серии [40, с.43, сл.; 9, с.186].

³³ От этого глагола следует отличать милийский глагол высказывания *xra-*, *qre-*, не имеющий редуцированных форм. Мил. *xra-* восходит, видимо, к и.-е. **keiH-* (греч. κηροξ 'глашатай', лат. *carmen* 'песня', скр. *kīrtis* 'слава', 'весть'). Начальный ларингал в милийском (вместо *k*, нормально отражающего и.-е. **k*) объясняется, вероятно, рефлексом исчезнувшего корневого ларингала **H*.

³⁴ Соотношение анат. **Ha-*:тох. *ā*: запад. и.-е. **ā* позволяет восстановить этот индоевропейский корень с начальным ларингалом.

³⁵ В других ливийских языках родственный ему глагол имеет значение "брат": лув. *la-*, *lala-*, иер. *ta-*; но ср. лид. *dāw* 'дано', лув. *da-dduwar* 'дается'.

³⁶ Ср. хетт. URUDIDL.II.A GAL.GAL^{TIM} *tittijanteš ešir* 'большие города (вновь и вновь) основаны были' [17, с.142].

³⁷ *xurā ebēnnē me nadē hri ximma* *nēne ehbije mei ntepi tasnti ēnehi hri-ximma* (hi) *eedēšnewē* (TL 89, 1-2) 'эту гробницу, ее сделал Хрикама для своих племянников, и туда (пусть) поместят родственника (?) матери Хрикамы'. Из контекста видно, что лик. *tas-* не является итеративом.

³⁸ Памятники лувийского клинописного языка относятся к эпохе Хеттского Нового царства (XIV-XIII вв. до н.э.), иероглифического — к X-VIII вв. до н.э., ликийского А — к V-IV вв. до н.э.

³⁹ Единственное исключение — лув. *lalatta* 'он взял' (KUB XXXV, 42, 7), однако в дубликate (XXXV, 43, Vs II, 16-18) дважды употреблена нередуцированная форма *latta* (см. ниже).

⁴⁰ Букв. "господин ритуала" [28, с.97].

⁴¹ У лув. *wida-* известна параллельная основа *wiwida-* 'уводить', 'от-

водить'. В период составления текстов особых различий между ними не существовало.

⁴² Согласно Э.Парошу, лув. *arazza* — "épithète de mouton" [28, с.36].

⁴³ Лув. *elelhai-* 'мыть', 'смыть': хетт. *lahu(wā)i-*; лув. *tammana-* 'говорить': хетт. *temāi-*; лув. *papparkiwai-* 'очищать': хетт. *parkiwāi-*; лув. *pīpīšša-* 'давать': хетт. *pe-/pāi-*; лув. *tatarh-* 'ломать', 'разбивать': хетт. *tarh-* 'побеждать' (*m*-спряжение, но судя по наличию ларингального элемента, видимо, старый глагол на *-hi*), лув. *wiwida-* 'вести': хетт. *uda-*

⁴⁴ При передаче лув. иер. знаков мы придерживаемся новых чтений, выдвинутых в научной литературе сравнительно недавно [23].

⁴⁵ П.Мериджи понимает форму Та-*i-za* как "collettivo ntr. sg." (в его транслитерации — Та-*a-i* [30, с.109]), однако в действительности перед нами нормальный лув. вин. пад. мн.ч. общ. рода на *-(n)z-*.

⁴⁶ Значение выводится комбинаторно. Возможно также возведение к и.-е. **deya-* 'место'; ср. балканскую топонимическую основу *-dava-*, *-daba-* и др.

⁴⁷ Перевод Э.Пароша [18] и дает ему Ксанф в качестве ежегодной платы... представляется менее адекватным, так как лик. *whazata* обозначает, как правило, то, что передается отдельным человеком какому-то официальному органу, а не наоборот.

⁴⁸ Лик. *xddaza-* обозначает объект жертвоприношения и связывается с глаголом *qtti-/xtta-* 'приносить в жертву'. Здесь, видимо, имеются в виду жертвенные животные, так как для глагола *hāti*, управляющего винительным падежом *xddazas*, комбинаторно устанавливается значение 'бить; забивать (жертву)' (TL 44, с. 4) и др. К этимологии ср. хетт. *ša(i)-*, *šija-* 'бить', 'впечатывать'; 'запечатлевать'.

⁴⁹ Речь идет о покупке(?) у владельца одной из частей гробницы (в тексте — *ētri xpa* 'внутренняя гробница').

⁵⁰ В частности, целый ряд ликийских А глаголов, восходящих к анат. спряжению на *-hi* (лик. А *ha-* 'бить', 'забивать': хетт. *ša(i)-* 'впечатывать' и др.), не имеют редупликации в презенсе.

Сокращения

авест.	— авестийский	латыш.	— латышский
анат.	— анатолийский	лик.	— ликийский
вед.	— ведийский	лит.	— литовский
гомер.	— гомеровский	лув.	— лувийский клинописный
греч.	— греческий	мил.	— милыйский
др.-инд.	— древнеиндийский	скр.	— санскрит
и.-е.	— индоевропейский	ст.-слав.	— старославянский
иер.	— лувийский иероглифический	тох.	— тохарский
лат.	— латинский	хетт.	— хеттский
		шумер.	— шумерский

KUB — Keilschrifturkunden aus Boghazköi. Berlin, 1921 и сл.

TL — Tituli Lyciae. — Kalinka E. Tituli Asiae Minoris. I. Wien, 1901.

TR — La roche E. La stèle trilingue récemment découverte au Létôon de Xanthos. Texte lycien. — CRAI. 1974.

Литература

1. Барроу Т. Санскрит. М., 1976.
2. Баян Л.С. Позднеанатолийские языки как источник по хетто-лувийской письменной истории. — ВДИ. 1980, № 2.
3. Дьяконов И.М. Языки древней Передней Азии. М., 1967.
4. Елизаренкова Т.Я. Аорист в "Ригведе". М., 1960.

5. Елизаренкова Т.Я. Значение основ презенса в "Ригведе". — Языки Индии. М., 1961.
6. Иванов В.В. Анатолийский язык. — Древние языки Малой Азии. М., 1980.
7. Иванов В.В. Общеиндоевропейская, праславянская и анатолийская языковые системы. М., 1965.
8. Иванов В.В. О методах изучения истории индоевропейского языка и его диалектов. — Соотношение синхронного анализа и исторического изучения языка. М., 1960.
9. Иванов В.В. Отражение в балтийском и славянском двух серий индоевропейских глагольных форм. Автореф. докт. дисс. Вильнюс, 1978.
10. Иванов В.В. Типология и сравнительно-историческое языкознание. — ВЯ. 1958, № 5.
11. Мейе А. Введение в сравнительное изучение индоевропейских языков. М.-Л., 1938.
12. Мкртчян Н.А. Редупликация глаголов в хеттском и армянском. — Древний Восток. 2. Ереван, 1976.
13. Перельмутер И.А. Общеиндоевропейский и греческий глагол. Л., 1977.
14. Ульянов Г.К. Кратное значение удвоенных основ. — РФВ. 1903, т.49.
15. Эрну А. Историческая грамматика латинского языка. М., 1956.
16. Этимологический словарь славянских языков. Т.2. Под ред. чл.-корр. АН СССР О.Н.Трубачева. М., 1975.
17. Brock van N. Les thèmes verbaux à redoublement du hittite et le verbe indo-européen. — RHA. 75, 1964.
18. Carruba O. Commentario alla trilingue licio-greco-aramaica di Xanthos. — SMEA. 1977, XVIII.
19. Davies A.M. The Luwian Languages and the Hittite *hi* Conjugation. — Szemerényi Festschrift II. Heidelberg, 1980.
20. Dressler W. Pluralität im Indogermanischen. Wien, 1968.
21. Friedrich J. Hethitisches Wörterbuch. Heidelberg, 1952.
22. Gurney O.R. Some Aspects of Hittite Religion. — The Schweich Lectures of the British Academie. 1976. Oxford, 1977.
23. Hawkins J., Morpurgo-Davies A., Neumann G. Hittite Hieroglyphs and Luwian: New Evidence for the Connection. Göttingen, 1973.
24. Hirt H. Indogermanische Grammatik IV. Heidelberg, 1932.
25. Jestin R. Le verbe sumérien. Paris, 1943. (compl. 1944).
26. Kronasser H. Etymologie der hethitischen Sprache. Wiesbaden, 1965.
27. Kurylowicz J. The Inflectional Categories of Indo-European. Heidelberg, 1964.
28. Laroche E. Dictionnaire de la langue louvite. Paris, 1959.
- 28a. Laroche E. La stèle trilingue récemment découverte au Létdon de Xanthos: le texte lycien. — CRAI. 1973, I.
29. Meriggi P. Der indogermanische Charakter des Lykischen. — Festschrift H.Hirt. II. Heidelberg, 1936.
30. Meriggi P. Manuale di eteo geroglifico. P. 2. Testi. Roma, 1967.
31. Meriggi P. Manuale di eteo geroglifico. Testi neoetei. Testi antichi. Roma. 1975.
32. Meriggi P. Über die Xanthosstele. — Mélanges Pedersen. Heidelberg, 1959.
33. Neumann G. Lykisch. — HdO. 1969, 2.
34. Otten H. Ein Beitrag zu den Boghazköy — Tafeln Archäologischen Museum zu Ankara. — BiOr, 1951, VIII, № 6.
35. Pedersen H. Lykisch und Hittitisch. København, 1945.

36. Pedersen H. Zur Frage nach der Unverwandtschaft des Indoeuropäischen mit dem Ugrofinnischen. — MSFOu. № 68, 1933.
37. Pokorny J. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Wien, 1959.
38. Renou L. Grammaire de la langue védique. Lyon, 1952.
39. Stang Ch. Ergänzungsband, Addenda und Corrigenda zur "Vergleichenden Grammatik der Baltischen Sprachen". Oslo, 1975.
40. Stand Ch. Das slavische und baltische Verbum. Oslo, 1942.
41. Sturtevant E. Comparative Grammar of the Hittite Language. Philadelphia, 1951.
42. Tischler J. Reduplikation in Indogermanischen. Wiesbaden, 1976.
43. Wackernagel J. Indisches und Italisches. — KZ. Bd 41, 1907.

М.Л. Хачикян

ЗАМЕТКИ ПО ХУРРИТСКОЙ И УРАРТСКОЙ
ГРАММАТИКЕ — II

Хурритская дентальная фрикативная фонема \bar{s}/\bar{z}^1 (граф. \check{s}/z в слоговой клинописи) обозначается в угаритском квазиалфавитном письме знаками \bar{s} , \bar{z} (№ 14, по Э.Ларошу [4, с.527]) и разновидностью последнего (с дополнительным вертикальным клином — № 11, по Э.Ларошу [4, с.527]). Последние два знака соответственно обозначаются как \bar{z}_1 и \bar{z}_2 .

Знак \bar{z}_2 отражает как позиционно глухой (ср. $U/E\bar{z}_2hr = =U/E\check{s}hara$, \bar{z}_2kl и др.), так и позиционно звонкий (ср. $tr\bar{z}_2um = =tar\bar{z}iwan'ə^2$, формы на $-ae-\bar{z}$) варианты фонемы \bar{s}/\bar{z} . Причем в формах на $-ae-\bar{z}$ он чередуется со знаками \bar{s} и \bar{z}_1 , которыми отмечаются соответственно звонкий и глухой варианты фонемы. Это позволяет предположить, что знак \bar{z}_2 отражает менее звонкий, чем отмечаемый знаком \bar{z}_1 , но более звонкий, чем передаваемый знаком \bar{s} , аллофон фонемы \bar{s}/\bar{z} . Кроме того, отсюда следует, что фонема \bar{s}/\bar{z} в позиции между сонантами, а также в абсолютном конце слова (например, $tar\bar{z}iwan'ə$, $-ae-\bar{z}$) произносилась с меньшей степенью звонкости, чем в окружении двух гласных (например, $e\bar{z}_1n = e\check{z}en'ə$), в позиции же после гласного, но перед согласным ($U/E\check{s}hara$) — с большей степенью звонкости, чем в начальной позиции (присутствие звонкого \bar{z}_2 , вместо ожидаемого \bar{s} в слове \bar{z}_2kl следует объяснить, по всей вероятности, влиянием конечного гласного предшествующего слова. Примером может служить озвончение глухого \bar{s} в составном имени $Ea\bar{z}ar'ə$, вызванное конечным гласным первой части этого имени.

В урартском языке показатель транзитивности $-u-$ присутствует во всех формах совершенного вида индикатива. Единственной засвидетельствованной формой без этого показателя является вводящая прямую речь форма $aliya$ (граф. $a-li$, $a-li-e$, $a-li-i$), интерпретируемая нами как безвидовая форма 3-го лица единственного числа II (эргативного)³ спряжения, с показателем транзитивности $-i(-)$ (ср. этот показатель в хурритском и в ирреальных наклонениях, за исключением финалиса, в урартском) и с субъектным показателем 3-го лица единственного числа I спряжения $-ya$ [ср. $-(y)a$ в хурритском] [2]. Это дает основания предположить, что суффикс $-i(-)$ служил показателем транзитивности в безвидовых формах глагола, а $-u-$ — в формах совершенного вида.

Суффикс $-u-$ наряду с $-i(-)$ известен также наиболее архаичному "уркешскому" диалекту хурритского (язык надписи Тишадала, далее — Urk.) [5, с.1-20], например форма I спряжения совершенного вида $pa\check{h}a\check{s}tum$ ($-m$ — показатель субъекта транзитивного действия, соответствует $-b$ в других диалектах и $-b\check{a}$ в урартском) и $ta\check{s}pi$ — возможно, безвидовое транзитив-

ное причастие. Форму *tašpi* можно интерпретировать и как безвидовую форму I спряжения транзитивного глагола с субъектным показателем *-m(e-)* (ср. *paḥāṭum*), присоединенным не к глаголу, а к относительному местоимению *(y)e-me-ni*.

Как противопоставлялись видовые формы безвидовым в интранзитивном глаголе, неясно за отсутствием примеров.

Остальные диалекты хурритского сохранили только один показатель транзитивности *-i(-)* независимо от вида. Показателем же "совершенного" вида здесь является суффикс *-δā-*, известный "уркешскому" диалекту, как и урартскому языку.

Хурритскому и урартскому известны три различные конструкции предложения: 1) эргативная, рассматриваемая как модель транзитивного предложения, например: хурр. *paš-ithīf-uā... ti-me andā kulḏāa* (Mit. I, 83^b) 'мой посол ... это слово сказал', ур. *yešē⁵ ina pila kadivē* [1, passim] 'я построил этот канал'; 2) абсолютная, квалифицируемая как модель интранзитивного предложения, например: хурр. *ēnif-uwē aṭē ūnetta* (<^{*}*ūn-ed-t-a*) (Mit. III, 21) 'жена моего брата придет', ур. *ḫaldina uštabē* [1, passim] 'Халди выступил (в поход)'; 3) эквативная, с предикатом, выраженным именем (со связкой или без нее), например: хурр. *Tiādal endan* UR.KEŠ^{K1} (Urk. 1-3) 'Тишадал — жрец Уркеша', ур. *qiwranā qulḏinā māno* [1, passim] 'земля была бесплодной', SAL *Taririḫinēle tīnē* [1, 111, 3, 6] 'Таририхинеле — имя (его)'.

Частным случаем последней является конструкция с предикатом, выраженным причастной формой глагола. В урартском засвидетельствованы случаи только с адъективированным стативным причастием, например: URU^X/E.GAL *agun-o-nē māno* [1, passim] 'город х/крепость был(а) укреплен(а)'. В хурритском предикатом в подобной конструкции является транзитивное причастие (интранзитивное причастие по форме совпадает с интранзитивным глаголом), например: *ēnif-ē ūdaman pašḏāi* (Mit. I, 49-50) 'мой брат мне прислал', *undoman ēnif-e-n paš-oš Manen-ān* (Mit. II, 107) 'далее мой брат послал Мане'.

Хурритскому, кроме того, известна конструкция со стативным глаголом *mān-* 'быть' в сочетании с причастной формой, например: (а) *Keliyaš tašenewē it'um'ā mānān ḫil'i* (Mit. III, 92-93) 'Келия сообщил о прибытии подарка', (б) *ēnif-wadan ayū(e)-ša... mān'ā⁵al'ān... ūn'ok'al'ān* (Mit. IV, 1-3) 'к моему брату ... не приходят'. Подлежащее при транзитивном причастии в такой конструкции стоит в эргативе, из чего следует, что мы имеем дело не с разновидностью именной конструкции, а с эргативной [см. пример (а)] или с абсолютной [см. пример (б)] со сложной глагольной формой, включающей глагол *mān-*, вероятно, усиливающий или подчеркивающий значение формы (ср. англ. *they do come*).

В хурритском засвидетельствованы два типа придаточного определительного предложения. Предложения типа (а) образуются посредством относительного местоимения *iya//e-* (восходящего к вопросительному местоимению **iyē* 'что') в сочетании с личным несамостоятельным местоимением 3-го лица [*-ma//e-* в единственном числе, *-l'a//e-* во множественном] и энклитической *-ni(n)* и присоединяемого к глаголу номинализатора/соотносителя *-ā⁵*. Являясь разновидностью определения, придаточное определительное согласуется с определяемым именем главного предложения (антецедентом), присоединяя флексию

последнего к номинализованному посредством частицы \bar{e} глаголу, например: *iyal'enin Ardadamaē ... tiwena tãnbãv'ena* (Mit. IV, 52) 'те дела, которые сделал Ардадама'.

В том же случае, когда антецедентом является имя с нулевой флексией, необходимость в номинализации глагольной формы отпадает и частица \bar{e} отсутствует⁶, например: *iyemanin... Maneē'an ku'eda* (Mit. IV, 27) 'то, что Мане скажет'.

Предложения типа (б) образуются только посредством соотносителя-номинализатора \bar{e} без относительного местоимения. Хотя в засвидетельствованных примерах флексия антецедента нулевая (он является субъектом интранзитивного глагола), соотноситель-номинализатор \bar{e} присутствует, являясь единственным показателем придаточного предложения⁷, например: *aštin ... širav'ē* (Mit. IV, 33-34) 'жену, которая подходит (сердцу моего брата) ...'.

Возможно, по этому типу образуется относительное предложение с интранзитивным глаголом, в то время как по типу (а) — с транзитивным.

В урартском языке придаточное определительное образуется при помощи относительного местоимения *alə* [восходящего к указательному местоимению, ср. *hal'ə* '(именно) тот' в "укрешском" диалекте]. Согласование с антецедентом происходит путем присоединения его флексии к относительному местоимению, не к глаголу, в связи с чем в урартском нет необходимости в номинализации глагола, например: *alušē inē DUB-te pituli/e* [1, *pas-sim*] 'тот, который эту надпись уничтожит'.

Засвидетельствованное в "уркешском" диалекте сочетание *emēni tašpi* (Urk., 11-12, 21-22) 'тот, который разрушит' можно объяснить двояко: если верно предположение, что *tašpi* — безвидовая форма I спряжения с субъектным показателем $-m(e)$, вынесенным вперед и присоединенным к относительному местоимению *(y)e-* (см. выше), то это сочетание следует считать придаточным определительным предложением типа (а), если же *tašpi* — транзитивное причастие, то речь идет уже не об относительном предложении, а об определительной синтагме, в которой именное ("причастное") определение вводится относительным местоимением, выполняющим функцию определенного артикля [3, с. 208-223].

Примечания

¹ Противопоставление по голосу в хурритском не фонематично. Оно свойственно только ненапряженным согласным в противоположность напряженным, которые всегда глухие. Звонкими являются согласные в окружении гласных и/или сонантов. (О наличии в хурритском противопоставления по признаку напряженности/ненапряженности см. работу Х.Тляя [6]).

² Точкой над знаком справа отмечается напряженный характер фонемы.

³ II (эргативным) спряжением мы называем тип, по которому спрягаются только транзитивный глагол, с субъектными показателями, восходящими к possessивным местоимениям, и объектными, тождественными субъектным показателям I ("причастного") спряжения, формы которого образуются присоединением к так называемой "причастной" форме глагола (основе с показателями транзитивности/интранзитивности/состояния) личных несамостоятельных местоимений, выполняющих функцию субъекта.

⁴ Mit. — митанийское письмо (на хурритском языке).

⁵ Символом \bar{e} здесь обозначена урартская фонема, соответствующая хурритскому интердентальному \bar{e} и \bar{v} в иноязычных передачах и отражаемая в графике знаком \bar{e} .

⁶ Аналогичная картина наблюдается в генитивном определении с определительно-соотносительной частицей *-nə*, ср., например: *ḫēnif·wə-ne-ḫ* *ḫti-ḫ* (Mit. III, 7) 'жена (эрг.) моего брата', но *ḫēnif·wə aḫtə* (Mit. III, 21) 'жена (абс.) моего брата'.

⁷ В данном случае частица *-ḫə* выступает в функции определителя в отличие от типа (а), где она выполняет номинализующую функцию.

Л и т е р а т у р а

1. Меликишвили Г.А. Урартские клинообразные надписи. М., 1960.
2. Хачикян М.Л. Заметки по хурритской и урартской грамматике. — Древний Восток. 4. Ереван, 1983, с.174-178.
3. Benveniste E. La phrase relative, problème de syntaxe générale. — Problemes de linguistique générale. Gallimard, 1966.
4. La Roche E. Le hourrite de Ras Shamra. — Ugaritica. 5. Paris,
5. Parrot A., Nougayrol J. Un document de fondation hourrite. — RA. 42, 1948.
6. Thiel H.J. Die phoneme des Hurrischen und ihre historische Entwicklung. — Das hurritologische Archiv des Altorientalischen Seminars der Freien Universität Berlin. [1975].

ОБ ОТНОШЕНИИ ХАТТСКОГО ЯЗЫКА К
СЕВЕРОЗАПАДНОКАВКАЗСКИМ

Давно высказывавшаяся гипотеза о родстве хаттского языка с северозападнокавказскими¹ в настоящее время представляется возможным обосновать благодаря увеличению числа опубликованных и изученных хаттских текстов (а также архаичных хеттских, представляющих собой переводы и пересказы хаттских) и уточнению северокавказских реконструкций.

1. Местоименные субъектно-объектные личные и притяжательные морфы в именных и глагольных словоформах. Хатт. личн. мест. 2-го л. ед. ч. *we*- 'ты' (пишется *ú-e(-)*), например, в заключительной части хаттско-хеттского двуязычного строительного обряда (KUB. II 2+) в хаттском сакральном тексте (KUB XXVIII 18, Vs II 17) в предложении *ú-e gi-iz-qa-a en-te-e-íp* 'ты, Трон, встаешь = возвышаешься' [32, с.7]² соответствует каб. *yə*, ад. *o-*, абх., абаз. *ya-*, уبخ. *wə-* (*wo:-*), о.-вост.-кавк. **u3*³, хурр.-ур. *we-*. Родственный этому личному местоимению объектный и субъектный префикс 2-го л. ед. ч. *u-* выступает в глагольных формах типа хатт. *u-n-ku-bi* 'тебе говоря' в строительном обряде [91, с.143, 146].

Поскольку в северозападнокавказских языках, как и в хурритском (в посессивном спряжении, типологически весьма близком к структуре абхазо-адыгского глагола), личные показатели в глаголе совпадают с притяжательными морфами, представляется целесообразным отождествить *u-* как глагольный префикс с аналогичным именным, до сих пор остававшимся без функционального истолкования. Этот префикс соответствует каб., адыгей. *y-* (*u-*), абх., абаз. *y-*, уبخ. *w-* (*-ə-*, *-o:-*) и хурр. суф. *-u-* с теми же функциями.

В форме, графически переданной как *i-tu-ú-e* [*i-t-f-e*] 'мы едим' [91, с.93], хаттский субъектный префикс 1-го л. мн. ч. *-t-*, следующий за объектным *i-*, соответствует префиксу 1-го л. мн. ч.: абх.-ад. **t:a* > каб. *m-/ð-*, ад. *m-*, хурр. суф. 1-го л. мн. ч. *-t'-i-lla-* (: 3-го л. мн. ч. *-lla*). Архаизм **t* в 1-м л. мн. ч. доказываемся наличием енисейских соответствий⁴, позволяющих возвести фонему этого типа к общесеверокавказско-енисейскому.

Представляется вероятным на основании той же типологической схемы соотнесения личных префиксов с притяжательными, что притяжательный префикс *t(e)-* с (возможно, эксклюзивным?) значением 1-го л. мн. ч. (родственный адыгей. *m-*, каб. *du-*) следует выделить и в таких именных притяжательных конструкциях, как *te-wiri* 'наша (?) страна' (*te-e-wu_u-u-ri* [KUB XXVIII 18 Vs. 11]). Возможно, что подтверждение дает и билингва KUB XXVIII 1, где начальное *t* в *ta-at te-ú-up* (Rs IV 32)

можно соотносить с хетт. *ú-i-e-eš-pat* 'мы сами' (Rs. IV, 33); *z-at* в строке 35 — с хетт. *naš* 'нас' и глагольной формой 1-го л. мн. ч. на *-eni* в строках 36-37. В этой билингве устанавливается соответствие между хатт. *ta-ap (-at) ... ta-a-ḫa-a-i-e-it* — хетт. ... *e-ni na-aš ḫa-a-ma-al-li-ya-zi* 'мы ... нас делают цветущими, как яблоня' в строках 35, 37 (ср. семантически сходную метафору в хеттском ритуале (KUB XXIX 1). Этим подтверждается не только употребление *ta-* в качестве начального префикса 1-го л. мн. ч. в глаголе (*ta-ḫawit; ḫawit*), но и вхождение других вышеотмеченных соответствий в тех же строках 35-37 в целую систему форм 1-го л. мн. ч. с начальным *t-*.

Понимание форм типа *ip-wilašni* 'ваш (?) хлеб', *ip-wa-alip* 'ваш(и?) язык(и)', *ip-wi-warak* 'ваш (?) тронный зал' (= акк. *uḫakkū*) основано на их употреблении в тексте KUB XXVIII 40, где формам с начальным (*ip-* предшествуют падежные формы DINGIRMES-*un* (хатт. *wa-šḫar/w-un*), 'богов'. Соответственно в хаттском *ip-wilašni* 'ваш (богов) хлеб' противопоставляется *ip-wilašne* 'твой хлеб' по числу. В данном случае оправдывается высказанное выше предположение о совпадении в хаттском притяжательных префиксов имени с субъектно-объектными префиксами глагола. Выделенный в приведенных формах притяжательный префикс *ip-* совпадает с аналогичным префиксом 2-го л. мн. ч. субъекта — *-ib-* в форме *te-ib-ku-un-ku-ḫ-ḫi-wa* 'да будут он (они) (ради нас *-te?*) живы (сохранены живыми и здоровыми), благодаря вам (боги)' [91, с.126] — формула, повторяющаяся в хаттской молитве о царе, царице, их потомстве, войске и детях (KUB XXVIII 75 II 14 + 103 Vs 2-5). Структура хаттских ритуальных текстов симметрична: молящиеся называют себя в 1-м л. мн. ч., богов — во 2-м л. мн. ч.

Написание хаттского притяжательного и субъектного префикса 2-го л. мн. ч. *ip-* в богазкёйской клинописи аналогично написанию функционально сходного (и в конечном счете, вероятно, ему родственного) хурритского притяжательного суффикса 2-го л. ед. ч. *-ib-* (*-ip-*) в формах типа хурр. *tī-šī-ib-* 'твое сердце', *e-ni-ib* 'твой бог', *ke-e-eš-ḫe-eb* = *kešḫi-b* 'твой трон' (в угаритской алфавитной записи *gšḫ-p*) и т. п. Сходство представляет существенный интерес потому, что, как давно замечено, в передаче губных фонем типа *-wa_a- [fa]*, *-wi_i- [fi]*, которые в хаттском и хурритском отличались от хеттского, хаттская и хурритская богазкёйская клинопись имеют много общих черт. Возможно, что и использование знака *-ip-* (*ib-*) для передачи фонемы *v* объединяет хурритскую клинописную традицию с хаттской; могли ли при этом писцы, знакомые с обоими языками, заметить и функциональное сходство аффиксов, сказать трудно, но это не представляется невероятным (и было бы наиболее древним свидетельством подхода, близкого к сравнительно-историческому; напомним, как далеко заходило функциональное отождествление сходных хаттских и хурритских божеств в эпоху позднего хеттского религиозного синкретизма, в известной мере предвосхищающих выводы сравнительной мифологии).

Сходство хаттского с хурритским простирается и на суффиксальное использование аффиксов, написание которых требовало знака *-ip-* в глагольных формах с теми отличиями, что в хаттском возможно и префиксальное употребление, а хурритский, более последовательно агглютинативный, использует данный аффикс только в функции показателя лица, выражая чи-

сло с помощью особого аффикса — \bar{s} -. В хаттском обнаружено значительное число глагольных форм 2-го л. (ед. и мн. ч.), с окончанием $-ip$ ($-ib$) типа $mi\bar{s}ib$ 'приходи(те)', ($imi\bar{s}a$ 'приди') [91, с.95-96], $imal\bar{h}ib$ 'ему этого не клади(те)' (в тексте строительного обряда), $hai-wa-ib$ 'ты пришел в мой дом'. Для выяснения их истории может быть существенным сравнение с хурритским, где сходное по написанию (и вероятному произношению) глагольное окончание $-ip$ ($-iv$) характеризовало форму 2-го л. ед. ч. глаголов посессивного ("первого") спряжения, суффикс которого в ед. ч. совпадают с притяжательными местоименными морфами. Если эта функция, представленная и в хаттском суффиксе (но не префиксе!), и в хурритском, является первоначальной, то наиболее простым было бы типологическое сравнение с фонетической историей адыгского префикса 2-го л. ед. ч. $n/\bar{b}/nI-$ (в позиции перед согласным), восходящего к тому же $*u-$, что и приведенные выше другие северокавказские морфы 2-го л. ед. ч. [45, с.152, § 109в]⁵. Но в хурритском появление функции мн. ч. у суффикса оправдано присоединением плюрализатора $*-\bar{s}$ - (функционально сходного с плюрализатором $*-e-$ в индоевропейском), тогда как аналогичное развитие в хаттском (если оно подтвердится) семантически менее ясно (возможно, однако, что суффиксальное оформление характерно для форм мн. ч., образовавшихся позднее, чем формы ед. ч., как и в хурритском). Можно ли использовать для сопоставления восточнокавказские суффиксы 2-го л. мн. ч. с начальным губным согласным типа анд. $b-i\bar{w}d\bar{e}$, працев. $*\bar{w}e\bar{w}n\bar{x}$, пока менее ясно; вторичное развитие $-p/-v$ (как в кабардинском) из северозападнокавказского лабиализованного спиранта $*\bar{z}_w$ (о.-вост.-кав. $*\bar{z}wV$, мест. 2-го л. мн. ч.) маловероятно, потому что в других позициях такие фонемы дают в хаттском иное отражение с сохранением спирантной компоненты (см. ниже). Но остается еще выяснить, как (из одного источника — или может быть двух разных?) возникло различие $u-$ и $(i)u-$ в качестве хаттских префиксов 2-го л. соответственно ед. и мн. ч.

Если описанные функции притяжательных (и отчасти субъектно-объектных) префиксов $-u-$ (2-го л. ед. ч., ср. суффикс 2-го л. ед. ч., мн. ч. $-ip?$), $-t-$ (1-го л. мн. ч.), $ip-$ (2-го л. мн. ч.) установлены правильно, то аналогичный притяжательный префикс 1-го л. ед. ч. можно искать, исходя из этимологического подхода, в формах с $e\bar{s}$ - типа $(e)\bar{s}-alip$, $\bar{s}(e)-alep$ 'мой (?) язык' ($e\bar{s}-\bar{s}a-a-li-e-ip$ 'мой = царя (хаттский) язык' в билингве KUB XXVIII 1. Rs. IV 29; ср. в 10, 31 хетт. $tetir$ 'они сказали'), $\bar{s}(e)-titatina$ 'мои камни фундамента', $(e)\bar{s}-w\bar{w}ir$, $\bar{s}(e)-w\bar{w}ir$ 'моя (?) страна' (ранее префиксу приписывали чаще всего функцию мн. ч., что сделало бы возможным генетическое сближение с упомянутым хурритским плюрализатором \bar{s}). Предлагаемое объяснение \bar{s} - в именах типа $e\bar{s}-w\bar{w}ir$ и глагольных формах типа $a-(/e)-\bar{s}-ka-h\bar{h}ir$ основано (помимо этимологических соображений) на истолковании хаттского текста строительного обряда, где используется форма, не на основании только позднего переложения-перевода, который, как многократно отмечалось, часто неточен, а на основании близких к этому переводу древнехеттских или архаичных текстов-переводов или переложений с хаттского [18, с.11-14].

Как и по отношению к личному посессивному префиксу $t-$, в случае с префиксом \bar{s} - трудно разграничить омонимичные или омографичные с ним личные и локативные префиксы. Если $(e)\bar{s}(e)-$ имеет значение 1-го л. ед. ч., то оно соответствует

каб., ад., с(э)-, абх., абаз. са-, уبخ. s(ə), о.-вост.-кав. *aš-, хурр. bu-.

Хаттские именные притяжательные конструкции 3-го л. характеризуются регулярным использованием препозитивного притяжательного местоимения *le-* 'свой, его (ее), их (?)': *le-zler* 'его (их?) язык'. Этимологически хетт. *le-* соответствует, по-видимому, уبخ. *le-* в некоторых притяжательных формах (в частности, мн. ч.⁶), а также, очевидно, абхазо-абазинскому *l-* в значении притяжательного местоимения и глагольного префикса 3-го л. ед. ч. ж. р.⁷ и хурр. *-lla* в 1-м л. мн. ч. и *-ti-lla* в 3-м л. мн. ч. (форма 2-го л. мн. ч. для хурритского неизвестна). Отличие хаттского от уبخского и хурритского состоит в отсутствии прикрепленности *l-* к одному числу (мн. ч.), отличие от абхазско-абазинского *l-* в отсутствии привязанности к роду⁸ (поздний характер родовой функции *-l-* в 3-м л. ед. ч. ж. р., как и *-b-* в 2-м л. ед. ч. ж. р. и ранее предполагался по данным сравнительно-исторического исследования). В 3-м л. в хаттском притяжательные именные префиксы (представленные морфой *le-* в обоих числах) и субъектно-объектные глагольные префиксы обычно различаются. В 3-м л. ед. ч. в роли объектного префикса может выступать *i-*, в частности, в форме *i-tu-ú-e* 'мы едим', а также *-i-i-bu-bi-e* '(когда) будем делать' (ср. *a-i-bbu*, переданное графически *a-i-ib-bu*, с менее ясным функциональным порядком префиксов: "их - ему"), *i-ma-lhi-b* 'ему' (=šší в хеттском переводе) 'не клади (этого)' в тексте строительного обряда KUB II 2). Хатт. объектный префикс 3-го л. ед. ч. *i-* соответствует каб., адыг. *и-* (притяж. префикс 3-го л. ед. ч.), абаз. *и-*, абх. *-и* (ср. *и-ф-е-ит* 'он что-то съел': хатт. [*i-t-f-e*] 'мы едим'), уبخ. *ya-* (мест. префикс 3-го л. в глагольных формах) [83⁹, с.159; 96, с.214, № 2224]¹⁰ и хурр. суффиксу *ya* (в 3-м л. ед. ч. глагола и в притяжательных формах).

Вторым объектным префиксом 3-го л. в хаттском, очевидно, был префикс *a-*, выделение которого, однако, представляет значительные трудности, связанные с графикой, так как не всегда можно быть уверенным, что написание с *a-* передает реальный гласный, а не является условным приемом письменной передачи согласного. В тексте строительного ритуала KUB II 2+, где значение хаттских форм удостоверяется хеттскими переводами, начальное (более легко выделяемое) *a-* может быть показателем объекта 3-го л. (ед. ч.?) мн. ч. в формах *a-škaš-šir* '(мне) раздал (и) (страны)', *a-n-ta-šan* 'поставил (ворота)', *a-m-bu* 'сделал (дом и) трон' (часть хаттского текста разрушена), *a-n-tu-š* 'взял себе (одежду, покрывало, обувь, утварь)', *a-ne-š* 'положил (те же предметы, а также сыр)', *a-n-da-b-u* 'сделали или увидели (эти события)', *a-n-da-ša* 'взял верх, поднял (разные предметы)'; значение объекта 3-го л. ед. ч. вероятно (но не обязательно) в двуязычном мифологическом тексте о строительстве храма Богом Солнца: *a-n-te-š* 'строил (дом = храм, м. б. в значении дома = храмы?)'. Наконец, в формах типа *a-n-tiu* 'стоит' (в двуязычном мифе о яблоне, ср. выше *entep* о престоле) возможно использование *a-* как обозначения субъекта 3-го л. (ед. ч.) стативного (и/или непереходного) глагола. Все три перечисленные функции префикса имеют соответствие в северозападнокавказском. Наиболее достоверно засвидетельствованное в хаттских формах типа вышеприведенных значений объекта 3-го л. мн. ч. соответству-

ет адыгей. *a-* в той же функции (*a-p-etti* 'им он дает'), соответствующее и притяжательному адыг. *a-* (*a-ш* 'их брат'), каб. *a-miymkiə* 'они вдвоем'¹¹. В убыхском представлены обе функции *-a-* как объекта 3-го л. ед. ч. и мн. ч., тогда как в абхазско-абазинском сохранено только объектное (и субъектное — в зависимости от глагольной конструкции) значение 3-го л. ед. ч. Не вполне ясно, можно ли использование *-a-* и *u-* в адыгском в притяжательной функции соотносить с наблюдающимся в хаттском чередованием внешне сходного префикса *a-* при прилагательном: *a-šaḥ* 'плохой' с вариантом *i-šaḥ*, очевидно, другой притяжательный префикс (?); форма — с классным префиксом *wa_a*: *wa_a-šaḥ*.

Из-за скудости материала нельзя достаточно четко понять, какова функция (начального) префикса *e-* возможно, противопоставленного *a-* в формах типа *a-škaḥḥir*: *e-škaḥḥir*, *a-ntiu*: *e-ntip*. Видеть здесь ошибку писцов нет оснований. В древнехеттском написание *-e-* иногда использовалось для графической передачи позднейшего *-ya-* (что в данном случае дало бы возможность для отождествления с показателем 3-го л. ед. и мн. ч. *-ya-*, отраженным в северозападнокавказском — убыхском, адыгском, абхазо-абазинском — и в хурритском). Но историческое истолкование существенно затруднено несомненными глубокими изменениями системы вокализма северозападнокавказских языков. Поэтому указанная возможность объяснения остается лишь одной из многих.

Одну из наименее ясных проблем хаттской глагольной префиксации представляет и функция объектного (как давно предположил Форрер, в этом, как и во многих других случаях, более пронципальный, чем те, кто с ним позднее полемизировал) префикса *-ḥ-* в формах типа *a-n-t-(a/u)ḥ-kuru* 'она увидела (их, это)', *ta-ḥ-kuwa-t* 'нас (?) они (страх и ужас) охватили', *še-ḥ-kuwa-t* 'меня (?) они (страх и ужас) охватили', *t-u-ḥ-ta-šul* 'он (Бог Грозы) выпустил за собой (дождь и бурю)' (все формы из двуязычного текста мифа о Боге Луны, упавшем с неба), *wa-ḥ-zi-ḥerta* 'пусть (злые вещи) скроут(ся)' (из строительного обряда). В свете сравнения с северозападнокавказским открываются две возможности. Сопоставление с убых. *ya-*, префиксом 3-го л. ед. ч. непереходных и некоторых переходных глаголов: *á-b-t°əp* 'я это у него беру', *wa-ḡd-ḡuap* 'я ему задаю вопрос' (ср. в связи с последней формой последовательность хатт. *še-ḥ-kuwat*) и с *ḡ-* в притяжательной функции: убых. *ya-*, притяж. префикс 3-го л. ед. ч., *ḡo*: притяж. префикс 3-го л. мн. ч., семантически вполне возможно, но сомнительно в силу фонетических соображений, потому что в других (несомненных) морфологических сближениях убых. *ḡ* < сев.-зап.-кавк. **ḡ* > адыг. *gʷ*- [R] соответствует хатт. *-gg-* (см. ниже о каузативе). Поэтому более вероятным представляется сближение хатт. *-ḥ-* с адыгей. *-x(ə)* в функции аффикса 3-го л. мн. ч. объекта (и субъекта непереходных глаголов). В адыгском этот аффикс, совпадающий с показателем мн. ч. имен и указательных местоимений, используется (в отличие от всех других субъектно-объектных показателей лица) только в качестве суффикса. Это может объяснить структуру и таких хаттских конструкций, в которых конечное суффиксальное *-ḥ-* в именной форме грамматически соотносено с серединным (часто последним перед основой) префиксом *-ḥ-* в цепочке глагольных аффиксов: *wa_a-šá-aḥ wa_a-aḥ-zi-i-ḥé-ir-ta* 'плохие (предметы) да скроут(ся)' (из строительного ритуала), где согласование по классу

(- x_a -) подкрепляется согласованием по типу объекта (?), выражаемому посредством $-h$: wa_a - δa - h wa_a - h - xi - $herta$.

Если предлагаемое сравнение верно, то со строением приведенной хаттской конструкции можно сравнить такие современные адыгские, где $-x(\varepsilon)$ - при имени (в частности, прилагательном) означает мн. ч., а при глаголе — 3-е л. мн. ч. (субъекта стативного, объекта динамического глагола или предикативного прилагательного): Цумпнэ Гэрэмэхэр дахэх 'Гроздь клубники красивы' (адыг., каб. дахэ 'красивый', ср. хурр. *dağı* с тем же значением¹²).

Сближение с адыгским $-x(\varepsilon)$ позволяет допустить, что $-h(\tilde{h})i$ - в части хаттских глагольных форм может быть суффиксом с той же функцией. В частности, так можно было бы проанализировать формы типа хатт. $a-n$ - tu - h 'он взял' (их — одежду, покрывало и обувь, в другом месте текста — утварь; соответствует хетт. *daš* 'он взял' в двуязычном строительном ритуале), где в этом случае можно было бы видеть форму, аналогичную по морфной структуре адыг. форме 3-го л. мн. ч. κ - $\delta\alpha\alpha$ - x 'он повел их'. Возможно, что сходным образом построена и глагольная форма хатт. *iškate-h* 'да охрани' — их, стены — в том же тексте строительного ритуала и целый ряд других глагольных форм с суффиксальным или конечным $-h$: $a-n$ - da - ha 'взял (положил) их', $a-kka$ - tu - h 'поднял их', $a-b$ - ta - ka - wa_a - h 'повелевает ими?', ka - wa_a - h -, по-видимому, от того же глагола; значительное число подобных форм встречается в одноязычных хаттских текстах, где, в частности, в KUB 40 Vs Kol III 17-18, wa_a - at - ta - h - ah можно понимать как 'мы кладем — их', в строке 17 о хлебах, посвящаемых богам; несомненно выделение конечного $-u$ - h в форме ha - n - $eš$ - k - u - h , записанном как ha - ne - $eš$ - ku - u - h в клинописи KUB XXVIII 198 Vs III 18, при ha - n - $eš$ - k - el , записанном как ha - ne - $eš$ - ki - i - el в следующей строке (19) того же текста¹³. Может быть, сюда же относится и $-h$ - в формуле здравствования te - ip - kun - u - h - w - a , но структура этой формы, как и ряда других, содержащих конечное или суффиксальное $-h$, нуждается в дополнительном изучении. Особенно заманчиво сближение $-h\tilde{h}i$ - r в конце глагольных форм e - δ - ka - $h\tilde{h}i$ - r , a - δ - ka - $h\tilde{h}i$ - r с функционально сходным адыг. $-x\varepsilon$ - p , хотя против этого последнего сближения говорит редкость подобных форм на $-r$ в хаттском (ср., однако, и факультативность $-p$ в ряде адыгских форм).

То обстоятельство, что объектный суффикс $-h$ - может выступать и в префиксальной, и в суффиксальной позициях, можно сравнить с описанным использованием глагольного аффикса 2-го л. (ед. ч.) мн. ч. $-p$ в тех же двух позициях. В обоих случаях определяющим фактором, видимо, является строение всей цепочки аффиксов в целом. В качестве префикса $-h$ - выступает в некоторых формах, где ему предшествует классный показатель wa_a (wa_a - h - xi - $herta$ 'они да скроют (ся)' — о плохих вещах), префиксы $\delta(e)$ - (δe - h - $kuwa$ - t 'меня они схватили'), $t(a)$ - (ta - h - kaa - t 'нас они схватили'), tu - h - ta - $\tilde{e}ul$ 'выпустили его за ними' и т.п. В адыгском суффиксальная позиция $-x\varepsilon$ - аномальна и принятие допущения, по которому раньше оно функционировало в качестве префикса, соответствовало бы общим принципам словоформ.

Возможно, что в хаттском имелся и местоименный префикс 3-го л. (ед. ч.) t -, родственный о.-даг. $*t^hA$ 'тот', енис. $*dA$ [46, с.218]. Но в большинстве случаев трудно отличить t - в этой функции от t - в значении 1-го л. мн. ч., ср. te - pi - i - nu

(KUB XLVIII 18 Vs 9), *te-pin* 'наш (?) сын' (KUB XXVIII 18 Vs 12 и 21) в сочетании *za-a-ri-un te-pi-e-in* '(наш) сын человека = (наш) человек'¹⁴). В конструкции URU \dot{y} *ga-at-tu-uš te-e-ka-a-at-taḥ* 'наша царица Хаттусаса' (KUB XXVIII 59 Rs IV 5), как и в приведенном *zariun te-pin* 'человека наш сын', существует опасность возможного смещения притяжательного *te-* 'наш' с омонимичным грамматическим показателем 3-го л. именного класса, который может относиться к предшествующему слову.

Указательное местоимение 3-го л. ед. ч. *ta-* для хаттского свидетельствуется билингвой (заклятием) [18, с.8-9].

Как и в других северо(-западно)кавказских языках (ср. о.-вост.-кавк. **mi* 'этот', 'тот') это указательное местоимение известно в хаттском с разными гласными: *ma-le-* 'это мясо', но *tu-pin* 'этот сын' (форма с *-u-* встречается не только перед губными согласными и поэтому не может считаться зависящей от фонологической позиции в словоформе). Чередование *ta-* : *tu-* внешне сходно с различием адыг. *mi-* (близкий к говорящему, видимый) : *mo-* (близкий к слушающему, видимый) и могло бы говорить в пользу возведения последнего к **m-u-* (где *u-* — местоименный аффикс 2-го л.) [45, с.85]. Однако вопрос осложняется тем, что и чередование *a* : *u* в хаттском, и типологически с ним сходное чередование *ə* : *u* в адыгском, наблюдается также в глаголе (хатт. *ta-ḥ* : *-tu-ḥ*), где в адыгском оно подчинено общей символической функции противопоставления центростремительного движения (к говорящему) и центробежного (от него) [2, с.29-31]. Поэтому не исключено, что и оппозиция хатт. *ta-* : *-tu-* связана с тем же основным противопоставлением.

Судя по недавно напечатанному тексту KBo XIX. 162 Vs 5-6, *te-et-ta/ḥ-zi-la-at*¹⁵ *ma-zi-la-a-at* 'большой [престол] стоит' следует полагать, что в хаттском, как и в адыгском, из сочетания препозитивного указательного местоимения (хатт. *ta-*) с последующей непереходной глагольной формой 3-го л., не имеющей субъектно-объектных префиксов, образовались конструкции, сходные с зап.-адыг. *š'ə zər me-thac'ə* 'женщина моет' [18, с.14-15].

Этимологически хатт. *ma-zilat* 'стоит', *titaḥ-zilat* 'большое место = престол' (= хетт. *šalli pedan* с тем же значением) сопоставимо с адыг. *чIэт* 'стоит под', *чIэс* 'сидит под', *чIанIэ* 'место (для сидения)', каб. *щIэт* 'подставка', ср. убых. *š'a-s-* 'находиться' и, следовательно, может быть старой формой. Следует, однако, оговориться, что в билингвах форма выглядит единичной, но, учитывая чередование *ta* : *tu* в хаттском указательном местоимении, можно сравнить с формами типа *ma-zila-t* некоторые из глагольных форм с начальным *m-*. Так, например, в 950/с III 13 [30, с.93, 94] представлено *tu-ka-tu-ḥ*, где форме *katu-ḥ*, которая, судя по билингве — строительному ритуалу, может значить 'подняли(сь) они' (по-видимому, каузатив, см. ниже); предшествует *tu-* (наличие суффикса *-ḥ*, и префикса *ka-*, видимо, не мешает наличию префикса *tu-*, как не мешает наличие суффиксального *-t* в *ma-zila-t*).

2. Локальные и другие глагольные префиксы. С самого начала исследования хаттского языка его сходство с северокавказскими обосновывалось именно на основании цепочек аффиксов. Если часть из предложенных выше этимологических толкований личных аффиксов глагола при всей их вероятности по-

ка остается гадательными, то при сравнении аффиксов с локативными значениями надежность сопоставлений заметно возрастает. Хотя, как и в первом случае, длина отдельных сопоставляемых морф остается весьма короткой, иногда удается провести сравнение не только префиксов, но и часто сочетающихся с ними корней. В таком случае однофонемность (или двухфонемность) каждой из сопоставляемых морф уже не может служить помехой, так как вероятность случайного совпадения целого сочетания морф с одинаковыми значениями практически можно считать исключенной.

Ограничимся наиболее показательными примерами. К ним относятся сочетания локальных префиксов со связанной основой хатт. *-s* 'сидеть' адыгей., каб. *-с-*, уبخ. *-s-* в сочетании с такими префиксами, как хатт. *ʒa-* (префикс глагола и имени с широким локальным значением), адыгей., каб. *x(ə)-* (глагольный префикс нахождения, направления внутрь, соотносимый с определенной группой имен, в частности, обозначающих массивные предметы, в адыгейском); хатт. *n-* (префикс многих глаголов, выделяемый при их соотнесении внутри хаттского), адыгей., каб. *n(ə)-* (указывает на движение от говорящего, ср. абх. *-абаз. n-*), соотносимое в качестве личного префикса с классом вещей, уبخ. *n-*; хатт. *ta-* (локальный префикс), сравнимый с абх. *ta-*¹⁶; хатт. *-wa-*, уبخ. *-wa-*. Хатт. *ʒa-ni-ʒa-s* 'он сидит' (откуда *ʒaniwaš* 'престол' = 'сидение'), представляющему собой сочетание трех префиксов — локальных *ʒa-*, *ni-* и *-wa-*, можно найти попарно соответствующие сочетания в адыгском [каб. *xə-s-in* 'сидеть' (в чем-нибудь), *xəsən* 'сажать' (о растениях, ср. *xə-s-a* 'посаженный)], уبخ. *wa-s-* 'быть среди кого-либо'. В этом и других подобных случаях, где тождественны целые сочетания превербов с корнями в хаттском, с одной стороны, современных северозападнокавказских языках, с другой, вопрос состоит в том, как интерпретировать различные многоприставочных форм в хаттском и форм с одной приставкой в современных языках. В восточнокавказском сохранились только следы локальных превербов (дарг. *xa-* [95, с.153]). Структура некоторых цепочек префиксов в абхазском и уبخском настолько близка к хаттской, что более вероятной кажется первая гипотеза. Но при показательном сходстве хатт. *n-iwa-* 'отправляться' (в строительном обряде KUB II 2+): уبخ. *ba-y na-wə-* 'удаляться', 1-е л. ед. ч. *s-əba-y-na-wə-n* 'я удаляюсь', хатт. *a-n-tu-ʒ* 'он взял', *a-n-ta-ʒ-an* 'Он дал, он поставил' (в том же обряде): уبخ. *a-wə-n-tá-x* (или *-t'a-*) 'чтобы (бог тебе) дал' (архаизм) в хаттском наблюдаются более простые цепочки аффиксов, чем в уبخском. Поэтому едва ли возможно общее решение этого вопроса. Каждый из сравниваемых языков сохранил "обломки" древней системы локативных превербов, которые могли комбинироваться друг с другом.

Другой проблемой, связанной со структурными отличиями хаттского от современных северозападнокавказских языков, является вопрос о возможности использования таких локальных префиксов, как *ʒa-*, и в глагольных, и в именных словоформах. Для современных языков в целом такое употребление нехарактерно, но судя по сходству таких форм, как хатт. *ʒa-i-w-a-ib* '(ты) пришел в (мой) дом': каб. *xə-uva niə* 'место, где можно вступить во что-либо', возможные следы подобного использования *xə-* в именных словоформах еще можно найти в адыгейском.

3. Каузативный префикс и другие глагольные префиксы с грамматическими значениями. Хатт. *-gga-* в качестве каузативного префикса выделяется в форме *ha-gga-zzi-el*, соответствующей хетт. *akutara* 'тот, кто дает пить' (от *eku-*, *aku-* 'пить') в хаттско-хеттском списке придворных ритуалов. Выделяемая в хатт. *ha-gga-zzi-el* основа *-gga-zzi-* 'поить' = 'давать пить', 'делать так, чтобы кто(-нибудь пил)' вся целиком и составными своими морфами совпадает с адыг. *e-gwə-šwə-n*, ср. ст.-адыг. *-ggašə*, прош. вр. *-ggašəge*, будущ. *ggašəne*, пов. *ggašə* 'пою', 'donner à boire à qn.' [37, с.100] (ср. любопытное типологическое совпадение в графической передаче *-gw-* через двоянный кириллический знак *-gg-* и хаттского согласного посредством двоянного клинописного (*-gg-*). Тот же каузативный префикс сохраняется в качестве архаизма в убых. *-y-* (в качестве каузатива мн. ч. *-ya-* и как префикс отдельных глаголов). Особенно показательно *az-ya-dəa-n* 'я заставляю их подниматься', убых. *a-t'* 'отнять (у кого-либо)' (= 'сделать так, чтобы у него взять'), отождествимые по структуре с хатт. *a-kk_a-tuḥ*, которое соответственно можно интерпретировать как каузативное производное от *tuḥ*, *-taḥ* с исходным значением 'сделать так, чтобы взять' > 'поднять' (значение, предполагаемое хеттским пересказом в строительном обряде KUB II 2+), ср. к семантике адыг. *gwə-* в *gwə-ləwən* 'поднять', *gwə-tədžin* 'заставить кого-нибудь подняться'. Хатт. *wa_a-ka-a-pu-udl-du*, в билингве KUB XXIV 14+12 соответствующее хетт. *adanzī* 'они съедят', можно рассматривать как каузатив на *-ka-* от основы *pu-* (*ddu*)/*wa_a-u* 'есть', 'кушать'; ср. к семантике префикса адыг. *gwə-šwən* 'накормить', *u-gwə-təgaw* 'хорошо угостил'. Возможно, что сходным образом следует разбирать и форму *ka-waḥ-*, судя по строительному обряду KUB II 2+, имеющую значение 'доверять кому-нибудь', ср. к семантике *gwə-* в адыг. *gwəlyuḥu* 'подговорить', 'надоумить'.

Из других глагольных префиксов с грамматическими значениями следует особенно выделить отрицательные. Первый из них, имеющий запретительное значение, можно выделить благодаря этимологическому анализу таких конструкций, как хатт. *i-ma-al-ḫi-ib*, пересказанной (а не переведенной) в хеттской части строительного обряда KUB II 2+. Этимология в данном случае подсказывает более точный анализ словоформы *i* 'объект 3-го л. ед. ч.' (см. выше) + *ma* 'не' (запретительное, общесев.-кавк.) + *lḫ-* 'класть' (адыг. *u-ləwən* 'класть') '(Это) не клади(те)' (хеттский пересказ передает соответствующий положительный смысл). В общесев.-кавказском и отдельных выделившихся из него группах реконструируются и другие отрицания, противопоставленные вост.-кавк. **ma* и родственным формам с запретительным значением. Хатт. *t(a)š-* 'не' можно сравнить с отрицанием типа вост.-кав. **d(w)V*, **a'ə*, **ə'ə* (второе кажется более вероятным, хотя передача *ta-aš-* в хаттском не обязательно говорит в пользу чтения *[ta]* как аффрикаты; ср. чеч. *ya*, *-aḥ*, абх.-абаз. *-za* в абх. *zən-za* 'совершенно' и т.п.). Хаттский свидетельствует о существовании в древности системы с двумя (если не более) отрицаниями, одно из которых (**ma*) позднее переняло на себя и другие (не только запретительные) функции отрицаний, вытесненных им в живых северозападнокавказских языках.

4. Классные префиксы. Выявление в хаттском именных префиксов классов и согласования по классу между глаголами,

прилагательными и соотнесенными с ними существительными представляется первостепенным моментом для выяснения места хаттского между северовостокавказскими языками, сохранившими следы архаичного согласования по классу, и северозападнокавказскими, утратившими древнюю систему именных классов. В хаттском некоторые из классных префиксов еще легко выделяются в именных словоформах, соотносимых с формой, образованной от того же имени без этого префикса, ср., в частности, префикс *wa-* (I класс в терминах, принятых для восточнокавказского, где реконструируется **u-* как префикс этого класса) в таких формах, как *wa_a-tuḥ-kante-(n)* ' (главного) царского сына' = 'царевича-престолонаследника, где кажущееся противоречие между единственностью лица с этим званием и ранее предполагавшимся значением множественности у *wa_a-* во всех формах [35, с.28; 73, с.60] снимается при объяснении *wa_a-* как префиксального показателя I класса – мужских разумных ("одушевленных?") лиц, что соответствует согласовательному классу родственного второй части хаттского сложного слова чеч. *кIант* 'сын', 'парень', ср. *кIант вахара* 'парень голел' (ср. *вокхаа волу кIант* 'старший сын', где начальное *ε-* – показатель I класса).

Такой же индивидуализирующий характер носит префикс I класса *wa-* в *dwa-ḥul* 'Бог Изобилия'¹⁷ (в хеттском тексте строительного обряда передается как *iyata* 'изобилие'), морфологически соотносящееся с *dḥul-i-n-katte* 'Изобилия-Царь' (имя божества). Поскольку в словах северозападнокавказских языков, вероятно, родственных данному, имеется начальный губной, кажется возможным видеть в нем рефлекс древнего классного префикса, потерявшего прежние функции, ср. абх. *лI с'мла* 'жирный', 'откормленный', абаз. *псмла* 'жирный', 'упитанный', ср. сходное истолкование префиксального и суффиксального *-ḥε-* в родственных восточнокавказских прилагательных: болг., год. *бѣжѣ*, чам., кар. *beḡab*, гунз. *bo-beḡi* 'жирный' [9, с.90] (ср. чеч. *шорт* 'обилие', *шорт-то* 'обильный', если последнее – не заимствование).

Наряду с префиксом *wa-* в функции показателя I класса в хаттском имеется частично омографичный ему префикс мн. ч. или собирательный того же класса, выделяемый в таких формах, как *wa_a-ḥhab-ma* 'богами' (эрг. п. мн. ч.) в тексте строительного обряда [18, с.6-7]. В хаттско-хеттских двуязычных текстах названия богов на "языке богов" (букв. "среды богов"; хетт. DINGIRMES-naḥ iḥ-tarna, хатт. *ḥa-wa-ḥḥaw-i*, ср. типологически точно соответствующее айн. *камуж-атта* 'среди богов' по отношению к "языку богов" [42, с.113-114]) противопоставляются именами тех же богов на "языке людей" (букв. "среды людей" – "среди смертности", хетт. *dandukiḥni*, местн. пад. от *dandukessar* 'смертность' с собирательным значением, хатт. *ḥa-p/wi-p/wu-na-n*, ср. типологически точно соответствующее айнуатта 'среди людей' по отношению к "языку людей"). След того же классного показателя, что и в хатт. *ḥa-p/wi-p/wu-na-n* людей, обнаруживается в абх. *-ya-* (ср. *Ya-uxo*): *a-yaḥi* 'человек', *a-yaa* 'люди', где основа *-phi-/a-*, очевидно, родственна хатт. *p/wu-*. Представляется возможным соотнести обе пережиточные формы:

значение	'Бог', 'боги'	'человек', 'люди'
хаттский	(ḥa)-wa-ḥḥaw-i	(ḥa)-p/wi-p/wu-na-n
абхазский	ya-uxo	a-yaḥi, a-yaa

Сходное образование формы с префиксом *wa-* засвидетельствовано и от синонимичной *ha-p/wip/wupan* основы *zari-* 'человек', ср. в билингве KUB XXVIII 1 Rs. IV. 38'-40', соответствие хатт. *wa-az-za-ri-i-un-pi* — хетт. /DU/MU.NAM.LU.ULU.LU-ma [сы/н человечества]; форма *wa-a[az-zar] i-u-un*¹⁸ *wa-a-ša-a[ah] a-li-ip* 'челове/чества зло/й язык' восстанавливается в KUB XXVIII 24 Vs 1 Kol. 5-6 вслед за *wa-a-š-a-u-u-um-un wa-a-a[š-a-ah] a-]li-i[fp]* 'богов злой язык' (там же, 4), из чего следует параллелизм *wa-zari-un* и *wa-šhaw-un* и соответственно одинаковость собирательно-множественного значения префикса в этих словоформах существительных и в согласующихся с ними формах прилагательного *wa-šaḥ* (основа *-šaḥ* 'плохой'). Форма *wa-a-az-zari-un* 'людей' следует в KUB XXVIII 40 Rs. Kol III 19 за многочисленными повторениями DINGIRMES-un 'богов' (Kol II 1-6, III 17-18). Хатт. *wa-zari* 'человек', 'люди', по-видимому, соответствует арч. *bošor* (I кл.) 'мужчина', 'муж', где *vo-* уже не выделяется, и чеч. *стаг* 'человек', в согласовании проявляющем себя как предстатель I кл.: *воката стаг* 'большой человек', 'старый человек', 'старик'; *стаг вахар* 'человек пошел'. Поэтому можно думать, что во всех приведенных случаях *wa-* в сочетании с этой основой представляет собой мн. ч. I-го кл.

Наконец, есть основания видеть в хаттском и отражение в некоторых формах с префиксом *wa-* древней формы множественного (собирательного) числа III класса. Так, в частности, можно объяснить хатт. *wa-za-ri-el* 'овец' (541/IV, 8) [30, с. 59], при *yardu* 'овцы', в хаттско-хеттском двуязычном тексте ритуала. След этого классного префикса обнаруживается в чеч. *уьстагI* 'овца' с согласованием по III классу (*уьстагI бахара* 'овца пошла', мн. ч. *уьстагIий бахара* 'овцы пошли') и в абх. *a-yasa*, абаз. *yasa* 'овца'.

В хаттском, как видно из уже приводившихся сочетаний с прилагательным *wašah* 'плохой', осуществляется согласование прилагательных и глаголов по классу с существительными. В частности, в KUB XXVIII 24 Vs 4'-5' *wa-šhaw-un wa-(a)šaḥ alip* 'богов злой (согласовано с богами) язык', *wa-zari-un wa-(a)šaḥ alip* 'людей злой язык' прилагательное *b-iizzi* (ср. абх. *bzi-* с окаменевшим префиксом) в KUB II 2+ в сочетании *b-iizzi wa-šhab* 'благие боги' (с той же семантикой, что и хетт. *ašawēš viwēš*, но в строительном ритуале переданное просто идеограммой DINGIRMES), содержит показатель класса (выделяемый при сравнении с *izzi* без префикса: *izzi-eštan* 'Благой День' = хетт. *Ašwi Siwat*, аналогичный цез. *б-игу* 'благие', где *б-* — префикс мн. ч. I кл.), хварш. *б-огу* 'хорошие', *бегу* 'хорошие' (о мужчинах). В такой форме в строительном ритуале KUB II 2+, как *wa-aḥ-zi-hera* 'да скрут' (о разных видах плохого строительного древесного материала), очевидно, первое *wa-* является классным показателем III класса, тогда как перед каждым из названий видов дерева стоит прилагательное *wa-šaḥ* 'плохое' с тем же классным показателем. В хаттском, как и во многих живых дагестанских языках, наблюдается омонимия (или омография) классных показателей I и III классов, с одной стороны, мн. ч. I класса — с другой; столь большая древность этого явления должна обратить на себя внимание исследователей.

Пока значительно менее ясным является вопрос о следах прочих возможных показателей других классов. Единственным примером, заслуживающим внимания, представляется хатт.

-*razzil* 'земля' в строительном ритуале KUB II 2+ в составе сложного слова *išta-razzil* 'черная земля', при условии, что *-ra* не относится к предыдущему слову, как *-ru* в родственном адыгей. *цИи фИицИэри* 'земля черная'¹⁹ с обратным порядком составных частей, соответствующее адыгей. *цИи* 'земля', каб. *ццэ*, ав. *raq* 'земля', дид. *ril'u* [9, с.196]²⁰. Кажется возможным предположить в начальном (*a*)*ra-* префикс IV класса, но не исключено, что он окаменел в самом хаттском; принципов согласования по этому классу пока выявить не удалось. Еще более сложную проблему представляет хатт. *arinna* 'источник' (название древнего хаттского культового центра Аринна, пишущегося идеограммой TUL-na 'источник', ср. эпитет хаттской богини Солнца города Аринны Вурунсеми [16, с.254]), удин. *orein* (если это не возможное заимствование — через армянский? — из урартского, как предположил С.А.Старостин, в качестве другого альтернативного объяснения предлагающий возведение к **ɤwir* 'озеро', 'водоем' <о.-вост.-кавк. **ɤiwiri* 'озеро', ав. *hor*, что также, по-видимому, исключало бы сравнение с хаттским). Судя по хурр. *arinna* 'источник', слово может быть ареальным миграционным термином, заимствованным из одного языка (хаттского?) в другой (хурритский?). Если слово первоначально было хаттским, то в этом случае и в нем, как в (*a*)*razzil* 'земля', можно предположить (мертвый?) суффикс IV класса. При допущении обратного пути заимствования (т.е. из хурритского в хаттский) хурр. *arinna-* можно было бы сравнить по С.А.Старостину с о.-вост.-кавк. **ɤwila*/**ɤiwila* 'река', 'источник' (о.-лезг. **hul* 'море', о.-даг. **heru-k* 'река', ав. *ɤor*, беж. *rūhi* 'ручей', 'канавы', которую прорывают у дома, тинд. *reha* 'минеральный источник'). Однако нельзя считать вполне исключенным и собственно хаттский характер слова, сопоставимого с о.-вост.-кавк. **wɪncs* 'колодец' (при неясности возможного развития группы **-ncs-* в хаттском, как и в хурритском).

5. Суффикс женского класса. Никаких следов префиксов II класса, сходных с восточнокавказскими, в хаттском установить не удастся. Но в такой бесспорно чрезвычайно древней паре слов, как *katte* 'царь': *kattah* (> хетт. *kattahha* 'царица') выделяется архаический показатель названий женских существ *-h*: Представляется несомненным его тождество с аналогичным (и тоже архаичным) суффиксом абх.-*ɤa*, абаз. *-xɪa*, убых. *-x'a*, адыгей., каб. *xɤu* < **x_w^A*, выделяемом в таких отдельных архаичных западнокавказских словах, как абх. *aɤx a*, абаз. *naɪa* 'дочь', убых. *px'a* 'дочь' с большим числом производных: *px'aš* 'жена', ср. абх. *a-pxɤncs*, абаз. *anxɪncs* 'женщина' и т.д., адыгей. *и-пхьу*, каб. *пхьу* 'дочь': абх. *aɤa*, абаз. *na* 'сын' [40, с.42-43, 114 (прим. 1); 50, с.86; 43, с.51; 49, с.63-64; 46, с.199]²¹.

Поскольку и по отношению к нахско-дагестанскому постоянно обсуждается вопрос о том, в какой мере II класс принадлежал к первоначальной системе классов, данное совпадение хаттской архаичной (перезиточной) черты с перезиточной же чертой абхазо-адыгского представляется исключительно важным. Но возможно, что речь идет не об общей инновации по сравнению с нахско-дагестанским (которой могли бы содействовать и изменения начала слова), но и об общем архаизме, в котором сохраняется состояние, предшествовавшее образованию шестичленной системы (с четырьмя классами ед. ч.) в во-

сточнокавказском. Выбор из этих двух возможностей должны дать дальнейшие исследования²². В любом случае речь идет о такой черте грамматики, которая в равной мере имеет отношение и к социальной структуре (а потому и к именам родства, придворным титулам, именам богов и т.п.), и поэтому важна для историка.

6. Другие грамматические суффиксы глагола и имени. Кроме отмеченных выше морф, которые могут употребляться в зависимости от всей морфной цепочки то в префиксальной, то в суффиксальной позиции, существуют еще следующие флексии, для которых можно предложить северокавказские (а в ряде случаев и шире — северокавказско-енисейские) параллели.

В хаттских глагольных формах на *-t* типа *ta-ḥ-kuwa-t* 'нас (?) они схватили', *še-ḥ-kuwa-t* 'меня они охватили', *ma-zila-t* 'он стоит' (о престоле *zilat*, ср. сходное соотношение глагольных и именных обозначений с синонимичным значением: *ḥa-niwaš* 'сидит', *ḥaniwaš* 'сидение' = 'престол') суффикс может быть тождествен абх. *-mI* (абаз. *-d*) в качестве "форманта действия" — приметы финитных форм глагола, характерной для глагола в абхазо-абазинском. Хатт. *-ḥan* как показатель перфектности (=прош. вр.?) в билингве о луне, упавшей с неба (*zu-du-ḥan* 'упал') и в строительном ритуале (*a-n-ta-ḥan* 'взял', *ka-ḥa-n* 'лег' = 'был положен') тождествен абх. *-xwan* (давно-прош. вр.) при соответствующем **-n* в восточнокавказском. Конечно хатт. *-bi*, используемое для передачи потенциальности действия (*eḥkaḥer-bi* 'когда владычествуем', *nibubi* 'если будем делать' в KUB II 2+), по значению и вероятному звучанию близко убых. *-ba* как показателю гипотетичности (*ḥəuk'āba* 'если я приду' и т.п.)²³. Хатт. *-ḥ* в модальных формах типа *iḥkate-ḥ* (хатт. *paḥḥaru* 'да будет охранен') сопоставимо с убых. *-gá* в повел. накл. и другим западнокавказским фонетически сходным модальным аффиксом (ср. чеч. *-xɔ-*).

Все известные до настоящего времени хаттские именные падежные флексии находят достаточно точные соответствия в западнокавказском. Хатт. *-n* в функции, близкой к род. п. (в русских переводах вин. п. [13, с.102-105]) в сочетаниях типа *ḥaralkiyan* 'железа', а также к им. п. [35, с.68-69], близко к убых. *-n*, употребляемому и в субъектно-объектной, и в атрибутивной, а также наречной функциях одновременно, пережиточные следы *-n* как особого падежа в абхазо-абазинском: абх. *акытан* 'в селе', абаз. *акыт-xwan* 'в начале (голове) селения' [7, с.121], о.-вост.-кавк. *-nV* (суффикс род. п.) [95, с.158]; отношение к хуррито-урартским определенным формам на *-n* нуждается в дополнительном исследовании. Хатт. *-du* в функции род. п. в формах типа *zar-du* 'овцы', *wiṇ-du-karam* 'виночерпий' (< 'вина-сосуд') сходно с убых. *d'a* (именной суффикс), о.-вост.-кавк. **-dū(ē)* (суффикс в конце словоформы). Хатт. *-š* (ср. также *-uš*, *-šū*) в формах типа *wiṇ-xu-š* 'страна' (хатт. *udne*, им.-вин. п. ед.-мн. ч. ср. р.), *zari-š* 'человек' (в KUB XXVIII 48 Vs 1 Kol 13-14 в началах строк, очевидно, связанных параллелизмом, соотносено с *ḥa-a-i-wa-pi* 'пришел в дом' в начале строки 11 предыдущей группы строк или стихов) можно сравнить с абх. *-c* (окончание превратительного падежа), абаз. *-c* (суффикс обозначений "материала для чего-нибудь" [7, с.123]), о.-вост.-кавк. **-s(e)* (суффикс творительного и превратительного падежей), хурр.-

ур. * \bar{e} (\bar{e}) (суффикс эргатива)²⁴. Адыг. -(э)у как суффикс превратительного падежа по своей семантике, видимо, связано с этим общесеверокавказским падежом, но при перестройке адыгской падежной системы древнее окончание сменилось тем же элементом, что и в деепричастии [45, с.67, § 536].

Суффикс -(e)l, выделяемый в именах деятеля типа хатт. *ha-gga-zu-el* 'тот, кто дает пить' (хетт. *aku-tara-*), сопоставим с абх.-абаз. -ла ("орудийный" падеж, а также суффикс наречий типа абаз. *mIanIan-na-la* 'по-абазински' где совпадение с хетт. *hatti-li* 'по-хаттски' и с ур. *KU^hBianili* 'Урарту', *KUBLuluinili* 'чужеземная страна' [89, с.113-115]²⁵, трудно объяснить иначе, как заимствованием из северокавказского языка типа хаттского в хеттский), убых. -*za* (суффикс при отглагольных формах), о.-вост.-кавк. -*ž* (именной суффикс).

Из суффиксов, по-видимому, выделяемых в прилагательных, значительный интерес представляет -*h*- в формах типа *tita-h* (*zilat*) 'большой (престол) : *tete* (-*kuzza-n*) 'большой (очаг)', *pala-h* (вероятное значение 'подобная'), соотносящееся с *pala* 'подобно', 'подобный'; 'тогда' (поэтому вероятен и суффиксальный характер -*h* в нескольких других прилагательных). Речь может идти либо о том же показателе, что и в *kata-h* 'гария' (см. выше, раздел 5), но это пока не удается доказать анализом текстов, либо о специфическом показателе прилагательных, который в этом случае можно сравнить с хурр. -*hhe* (с дальнейшими восточнокавказскими параллелями). Решение вопроса затрудняется еще и тем, что *pala* представляет собой очень часто встречающийся синтаксический элемент и поэтому не исключен полностью и чисто синтаксический характер данного явления.

7. Перечень возможных этимологий слов и морфем и проблемы фонетических соответствий. Как представляется, уже наиболее несомненные грамматические сопоставления из приведенных выше достаточны для обоснования в общем виде тезиса о принадлежности хаттского к северокавказским языкам при особой его близости к северо-западным (абхазо-адыгским). Отдельные сопоставления морф, приводимые ниже, меньше дали бы для доказательства этого положения, если бы они были единичны, потому что морфы, как правило, очень коротки, а число фонем в современных северокавказских языках очень велико. Поэтому при малом числе достоверно известных хаттских слов (и методологической опасности начать уже на раннем этапе определять их значения через северокавказские этимологии, что в отдельных случаях, однако, бесспорно удастся сделать) часть предлагаемых сближений и основанных на них фонетических соответствий морф носит предварительный характер и позднее будет уточнена (или даже заменена другими). Часть слов может быть ареальными миграционными (см. выше, *arilna-*). Но в ряде случаев (как в уже приводившихся выше сочетаниях глагольных корней с локальными превербами, см. раздел 2) удастся сопоставить целые цепочки морф и даже сочетания слов (т.е. целые микротексты). Это делает гипотезу в целом доказанной при необходимости уяснения большого числа деталей в будущем.

Ниже приводится основной список наиболее достоверных северокавказских (и енисейско-северокавказских) этимологий

(без повторения описанных выше грамматических), причем в связи с ними оговариваются те фонетические соответствия, которые нетривиальны (существенно отклоняются от простого тождества или типологически обычных изменений звуков).

№ 1. Хатт. *ali/ep* 'язык': при отсутствии надежных северокавказских параллелей (чеч. *ala* 'говорить', 'сказать', бабб. *aṇa*, указанные в данной связи автору А.И.Абдоковым, могут быть дескриптивными основами онематопозитического характера, как и хетт. *lala-*, фонетически напоминающее анлаут хатт. *alip*, ср. к типологии такие формы, как греч. *λαλέω* 'говорю', *λάλη* 'звук', 'речь', лат. *lallāre* 'петь колыбельную песню' и т.п.) обнаруживаются явные соответствия в архаическом енисейском: кот. *alup* 'язык', асс. *alūp*, ар. *ál'ap* 'язык' (при замене слова в кеттском), ср. сино-тибетское²⁶ **g-bhlyat* (реконструируемое на основании форм типа мяо *mplai*, *mple*, др.-кит. **adhyaat* 'язык', тиб. письм. *lʼjags*, тунг. *ple*, *plai*, лелча *ali*), где возможна метатеза **bhl-* ~ **lbh* как в тиб. письм. *log-pa* (< *ldog-pa*) 'возвращаться' < **a-d-log*, *lʼgags* < **qlekw* 'железо' [58, с.437-442; 19; 92, с.167; 85, с.288-292]. По-видимому, речь идет о сохранении древнего термина, вытесненного (возможно, и в связи с его магической значимостью, о которой свидетельствуют многочисленные хаттские тексты и их хеттские переложения) общими для отдельных подгрупп новообразованиями.

№ 2. Хатт. *anna* (в билингве KUB II 2+ соответствует хетт. *tan* 'когда', 'если'): убык. *aná-(n)* 'тогда', 'в то время как', абх. *an-* 'когда' (префикс), абаз. *-(a)n* (во время совершения действия). С.А.Старостин предлагает сопоставление абх.-ад. **anA* 'когда' с одной из северокавказских вопросительных частиц **ni* (цез. **ni-* в вопросительных местоимениях 'где?', 'когда?'; год. **in-* < **ni* в местоимениях типа 'когда?', 'почему?').

№ 3. Хатт. *arinna-* 'колодец': о.-вост.-кавк. **ʔwncəV* 'колодец' (с префиксом класса **r-*, см. выше, раздел 4; там же см. о хурр. *arinna-*; удин. *ор-зин*).

№ 4. Хатт. *bu-*²⁷ 'делать', вероятный корень *-u-* 'делать': абх. *(a)-y-(pa)* с предшествующим классным показателем *b-*, ср. лак. *б-ун-ни*, *уни* (III класс) от *б-у-в-ан* 'сделать', ав. *ha-b-u-na*, *ha-v-u-na*, *ha-j-u-na-*, *ha-r-u-na*. К той же основе — о.-сев.-кавк. **ʔəwλ(r)-* 'делать' С.А.Старостий относит и ур. *u/or-* 'работать'; представляется возможным и сравнение с о.-енис. **wA-* 'делать'²⁸.

№ 5. Хатт. *həttiməwa* 'балки (бревна) дома': о.-адыг. **rəat-p-* (**rəa-* 'дерево', 'древесина', 'лес') восстанавливается в формах **rəa(m)pla* (> адыг. *пəтəплэ* 'носилки, на которых перевозят тела убитых'), **rəatpə'a* > адыг. *пəтəтпI(э)* 'деревянные ножны', **rəa(m)(P)g'ə* > бжед. *рəтəтг'ə* 'доска', ст.-адыгей. *пəтəтг'ə* 'доска', ср. также адыгей. *пəтəт-бай* 'гроб' (адыг. **P-* в хаттском соответствует *ʃ-* и в ряде других случаев), ср. чеч. *хе* 'лес', 'сплав'²⁹. Ср. о.-енис. **xaʔq* 'дерево', 'древесина'.

№ 6. Хатт. *ha-wit* 'быть подобным яблоне' (филологическое обоснование перевода см. выше, раздел 1), *ša-wat* 'яблоня': лак. *həwə*, ав. *wəś* 'яблоко', таб. *wəś* 'яблоко', ср. чеч. *lax* (возможно, что сопоставление с хаттским потребует внесения исправлений в предлагающиеся ранее реконструкции и прояснит историю этого миграционного термина в целом). С тем же названием (о.-сев.-кавк. **šiməə*, о.-лезг. **həmə*, хин. *míə*, дарг.

**hinci*, о.-цез. **ʔēš*, о.-анд. **ʔimci* 'яблоко', о.-нах. **hams*, сев.-зап.-кавк. **b̄c̄wɔ* 'мушмула') С.А.Старостин сопоставляет хурр. *hinz-wri* 'яблоко', тогда как чеч. *ʔaʒ* 'яблоко' он сравнивает с о.-цез. **hijōʒ* 'яблоко', о.-лез. **ʒim* 'айва' < о.-вост.-кавк. **həwəml*, сев.-зап.-кавк. **ʒwə* 'яблоко', 'яблоня', которое, по Старостину, могло бы быть привлечено и для сравнения с хатт. *ša-wat*, если оно не восходит к первому названию.

И.-е. **ʒam-l-* > хетт. *ʒamal-* 'яблоко', по-видимому, имеет миграционный источник, общий с хатт. *ʒaʒat* и картв. *wabl-* [28, с.160-162]. В хатт. *hawit-* можно было бы видеть форму, родственную северокавказскому названию (**ʔimc̄*) с еще сохранившимся анлаутом, причем вероятная членимость хаттского слова заставляет предположить наличие омертвевшего префикса и во всех родственные формах.

№ 7. Хатт. *-henta* 'прятать вещи' (с префиксами *wa-ah-zi-i-he-ir-ta* в KUB IJ 2+ [91, с.105-106]): убых. *qarda* 'быть спрятанным' [59, с.27] (аномальная структура говорит в пользу его архаизма).

№ 8. Хатт. *hu-* 'говорить' (*u-k-hu-ba*, *u-k-hu-ta* 'сказала' в мифе о луне, упавшей с неба, *a-nta-u-hhu-ku-ru*, *u-d-hu-ru* в текстах о языке богов и языке людей, *u-n-hu-bi* и др.): абх.-абаз. *ʒeapa* 'говорить' [35, с.76-77], каб., адыгей. *ʒlən* (терск. диал. *ʒlun*, шапс. *ʒun*), ср. убых. *gʷəʔa:q'a* 'речь' (при *q'a* 'речь' с неясными фонетическими соотношениями: другой корень?); сев.-зап.-кавк. **qI'a* при лабиализованном варианте [44; 49, с.42, 123-124; 46, с.211-212, № 75], истоки которого, судя по хаттской форме, могут быть достаточно древними (поэтому сравнение с о.-вост.-кавк. **ʔVʔw-* не кажется полностью исключенным), ср. также о.-енис. **qāG* 'слово' > кет. *qa*, о.-тиб.-бирм. *ka* 'слово', 'речь', шум. *ka* 'рот', 'слово'.

№ 9. Хатт. *hup-* 'большой' в *hup-zinar* 'арфа' = 'большой струнный инструмент' (в отличие от *ippi-zinar* 'пальцевый (маленький) струнный инструмент', см. ниже): адыг. **ʒxʷa* (≈*ʒxʷa*) 'большой' в ст.-адыгей. *ʒине-ʒуо* 'арфа' (соответствует *hup-zinar* при перестановке составных частей) [25, с.161-162].

№ 10. Хатт. *eš-ki-wu-ur-(nu)* (слово, дважды повторяющееся в недавно опубликованном в автографии хаттско-хеттском ритуале пчелы-матери KUB XLVIII 7 Rs III 10, 15, но ср. в строке 6 *iš-di-wu-ur-nu* — графическая описка или морфологический вариант): абх. *awxa* 'пчела' (соответствие неявно ввиду нечеткости семантики хаттского слова). Абх.-абаз. **əxa* < о.-сев.-зап.-кавк. **ʒəxa* 'пчела' сопоставляется С.А.Старостиним с лак. *baʒənaʒ* 'оса' и возводится к о.-сев.-кавк. **ʒaʒa*. Вероятную енисейскую параллель можно видеть в кет. *wi*, кот. *wi* 'мошка' (с тем же фонетическим соответствием между котским и хаттским, как и в названии луны).

№ 11. Хатт. *eš-tan* 'Бог Солнца' (> хетт. *Ištanu*): о.-вост.-кавк. **ʒamēv* 'бог'; 'небо', 'облако', кет. *eʒ* 'бог', кот. *eš* 'бог', 'небо' [46, с.222-223, № 138]³⁰, *tan-aŋ* 'ясный день' (откуда возможно допущение о сохранении в хаттском древнего словосложения); следует, однако, заметить, что фонетически возможна и другая этимология, связывающая слово (если не считать его сложным) с названием огня (о.-вост.-кавк. **c'ajə* 'огонь') или же с каб. *ciy-* 'блеск', 'сияние', 'лоск', 'блестящий', адыгей. *ciyu-*, ср. ниже хатт. *-ət-*.

№ 12. Хатт. *il-* 'бог', ср. также хетт. *ila-* как название бога

в текстах медицинского характера)³¹; адыгей. *еле-еле* (если только это не ономатопоэтическое выражение; ср. абх. *Ил-ори* как обозначение священного культового места), нах. *Ел*; хатт. *il-*, в списках-каталогах названий священных хаттских текстов-гимнов употребляющееся с глоссовым клином, может быть древним семитским заимствованием (не исключено, что оно отражает период контактов хаттских центров с Эблой, отнесенный Меллаартом ко второй половине III тысячелетия до н.э. [81]).

№ 13. Хатт. *ipri-* 'ручной', 'пальцевый' в сочетании *ipri-zinar* 'маленькая, ручная лира', 'арфа': ст.-адыгей. *эпэ-тшине* 'арфа', *эп-хамбе* 'палец', о.-адыг. **q'arha* 'палец' > адыгей. *Из-пэ* (сложное слово, ср. абх. *а-на-пэ*); либо начальным согласный, соответствовавший адыг. **q'*-, не передавался в клинописи, либо слово соответствует более архаичным формам типа цез. **VpIV* 'лапа'. (по С.А.Старостину цезскому слову соответствует вторая половина уبخ. **q'ā-r'a*, *šā-r'a*³², абаз. *на пИй*, тогда как в адыгском могла осуществиться диссимилятивная дезабруптивизация: **ʔar'a* > **ʔара*).

№ 14. Хатт. *уае* 'зло', 'плохое' (в сочетании *уае imalʔib* 'зла не делайте' в строительном ритуале KUB II 2+) : адыгей. *Iae* 'плохой', каб. *Iəy*; начальный согласный в клинописи не обозначался (ср. соответствие № 13). Семантическое развитие, характерное для хаттского и адыгского по сравнению с восстанавливаемым С.А.Старостиным значением абх.-абаз. **q'ə* 'грязь' < о.-сев.-кавк. **q'əlm* 'грязь', аналогично употреблению абх. *ауаеи ʔьашь* 'грязный человек' а переносном значении (уبخ. *q'əc* = 'грязнить', 'пачкать' известно только в прямом значении).

№ 15. Хатт. *-уаһ-* 'блестящий', 'блеск'; 'блестящее небо' (*ta-xi-yaḥ-du* соответствует хетт. *tišriwan-* 'блестящий' в биллинге KUB XXVIII 6 I 13a-b, на что ранее не было обращено внимания, ср. также *ka-šbaru-yaḥ* 'лучезарный', соответствующее хетт. *lalukkima-* 'светозарный' [20, с.71], *ka-yaḥ-du* 'с сияющего неба' в мифе о луне, упавшей с неба) : о.-адыг. **t:əḡa* 'солнце' > адыг. *тггэ*, каб. *дггэ*, уبخ. *ḥndya* 'солнце' (в частности, в контексте описания солнечного затмения, который может быть возведен к общесеверокавказскому и отождествлен с фразеологией хаттского мифа о лунном затмении [31, с.277]³³. О.-адыг. **t:əḡa*, по Старостину, восходит, как и родственное уبخское слово, к о.-сев.-кавк. **rəḡa*, ср. о.-даг. **(wi)raGga* 'солнце' (при **ʔwiGGIn* 'день', о.-енис. **xiGa* 'солнце' : **xiG* 'день' [46, с.163, 167]).

№ 16. Хатт. *-ка-* в *e/a-š-ka-ḥḥi-r* (см. выше, раздел 1) как обозначение глагольной множественности; уبخ. *q'a* с той же функцией (*eveq'a'n* 'дай их мне'). Ср. уبخ. *a-s-t-ən* 'дай его мне' : *e-se-q'a'n* 'дай их мне', где *q'a-* специфично для глагольной множественности в отличие от *t'*-, имеющего значение единичности объекта [96, с.164 (№ 1481), 1916 (№ 194); 62, с.238].

№ 17. Хатт. *ḥ/kaluḥ/qqalu* 'засов' (в строительном ритуале KUB, II, 2+; очевидно, редуцированная форма, ср. ниже *šeb-šeb* 'обувь') : о.-вост.-кавк. *k'ute* 'ключ' (западнокавказские возможные соответствия сопряжены с фонетическими трудностями: в абх. *а-лику* 'запор дверной' возможна метатеза [*lək'w* < *k'w...l*], тогда как связь с адыгей. *хьали* 'ключ' предположена А.И.Абдоковым, фонетически спорна).

№ 18. Хатт. *karam* 'сосуд' (с вином) : о.-вост.-кавк.

№ 22. Хатт. *ku-t(tu)* 'душа' : адыг. *гум*, абх. *а-гэм*, абаз. *гэм*, убых. *gə* 'сердце' (общесев.-зап.-кавк. слово); сев.-зап.-кавк. **j_wə* (общесеверокавказское слово: о.-вост.-кавк. **j_wərk'wi*). Выделение в хатт. *kut, kutu* 'душа' -*t(u)* в качестве суффикса, образующего имя существительное (использующееся и в составе имен богов), вероятно ввиду *Arin-it* (от *arin-na-*, см. выше), *ha-n-wa-š-w-it* 'престол' ('место, где сидят') и многочисленных именных ("аблативных") форм с суффиксом *-di* (*eš-tan-tu* и т.п.). Поскольку северокавказскому звонкому в енисейском может соответствовать глухой, с данной основой (если не с лезг. *квен* 'середина', 'внутренность' и т.п.) можно сравнить пространственное имя кет. *kuokte, kōkte* 'внутренность', 'середина', использовавшееся в XIX в. в сочетании *kedä-kuokte* 'душа' (букв. 'человека - внутренность'), а также в послеложных употреблениях: дат. п. *kuokte-de* 'внутри', местн.п. *kuokte-gei* 'в', 'среди', 'посередине', отл. п. *kuokte-din_{er}* 'изнутри', прод. п. *kuoktebes* 'вдоль середины' и др. В кет. *kuok-te* суффикс *-te* выделяется ввиду наличия соотносимого с ним существительного *kuok-pa* 'внешний' : *kuok-pav* 'внешний', 'первый'. Если предлагаемая этимология верна, в хаттском (или еще ранее в языке-источнике хаттского и северо-западнокавказских, если абх. *а-гу-та* 'середина' связано с этой же основой, а глухой в абаз. *а-квн-та* вторичен) произошло устранение сочетания *-kt->-tt*. Из языка с аналогичным развитием (скорее всего, одного из мертвых енисейских) слово заимствовано в древнетюркский: др.-тюрк. *qut* 'душа', 'дух', 'жизненная сила', 'дух существа' (в шаманистском смысле) [38, с.415, 37, 10, с.471-474; 74], сохранение которого в хаттских и хеттских текстах представляет особый интерес для истории религии). Возможно, что хатт. *ku-zaa-n* 'очаг' (в сложении *tete-kuzaa-n* 'большой очаг') содержит тот же корень (ср. адыг. *джэгул* 'очаг'); но для последнего хаттского слова возможно и альтернативное сближение первой его части с последним элементом о.-адыг. **hak^{ho}ə* 'очаг' (если **ha-* может быть выделено, чему можно найти хаттские параллели).

№ 23. Хатт. *kuwa-* 'хватать' (в мифе о луне, см. раздел 1) : убых. *q'a-* 'хватать' (в частности, в контексте описания солнечного затмения, тематически совпадающем с хаттским мифом о солнечном затмении) : ав. *kku-* (в том же контексте, следовательно, восходящем к общевостокавказскому), о.-вост.-кавк. **iq_war* 'держат', 'хватать', 'ловить' (о.-лезг. **ʔiq_w* *ér*, о.-цез. **o_xh-*, о.-анд. **-i_kl-*).

№ 24. Хатт. *le-* 'мясо' (барана, овцы в сочетании *-le-n zardu* в билингве соответствует логографическому хетт. *UDU-ur ZI-SU*) : адыг. *лм* 'мясо', абх. *жм* : о.-вост.-кавк. **mik^k, ki* 'мясо', хурр. *из(з)и* 'плоть'.

№ 25. Хатт. *-l_h-* 'класть' (в форме *i-ma-l_hi-b* 'это - не - кладите') : адыг. *-л_h-ин* 'класть', убых. *l-* 'быть установленным' (о многочисленных предметах) < сев.-зап.-кавк. **x*, согласно С.А.Старостину, соответствует (с делабиализацией) о.-вост.-кавк. **ʔe_w* 'класть', 'лежать' (о.-лезг. **ʔe_wna*, о.-нах. **-o_{ll}-/i_{ll}-* 'класть'). Хатт. *-l_h-* передает глухой латеральный.

№ 26. Хатт. *miša* - призыв в ритуалах, *miš-ib* (см. об. *-ib*, раздел 1), ср. *каš-теšša* (к *каš*- ср. *каšburi-yaš*, выше о *yaš*) : убых. *тава-* 'звать', *тава* 'слово', 'рассказ', сопоставляемое С.А.Старостиным с о.-адыг. **pəə-wə* > адыгей. *тшс* 'сказ-

ка', абх.-абаз. *рəχa- 'звать', 'призывать', 'читать' <абх.-адыг. *рəχa-.

№ 27. Хатт. *Lelwani* — имя богини подземного мира [21, с.48]; убых. *la-γ'a* 'внизу', *la-γ'a-x* 'нижний', 'северный', *lγ'ax š'ábla* 'подземный мир', 'ад'.

№ 28. Хатт. *mikar* 'цифра' (> хетт. *GIŠmīkar*): адыг. *макə* 'эвук', 'звучание' (ср. *м/накырə* 'зурна', 'дудка', 'труба', 'рожек' с н- под влиянием контаминации с арабским); о.-вост.-кавк. **ma(q)wV* 'слово', 'песня', удин. *ma:y* 'песня' [64, с.350-355], [25, с.163].

№ 29. Хатт. *ntiu/p* 'возвышаться' (см. раздел 1): убых. *т'а* 'дверь', 'порта'.

№ 30. Хатт. *pala(-h)* 'подобн(-ый, -ая)' о царице: *kata-h* (см. раздел 6): адыг. **p'hala* 'подобный': адыгей. *па/эль*, ср. также абх. *ала* (?).

№ 31. Хатт. *bi-e-ka-aš-š'i-il* (употребляется при описании стен дворца в строительном ритуале; м.б. префикс класса *b-* + *-ka-*, ср. выше о *ka-š-*?) : убых. *bač'alo tət* 'он не может находиться под этим', 'не может содержаться в этом' (: *bač'a* 'нижняя часть предмета'); возможно альтернативное сближение с убых. *bγa = bəš* 'верх', 'покрывало', 'постельные принадлежности'. (Соответствие нечетко из-за неясности семантики и структуры хаттского слова.)

№ 32. Хатт. *p-iṇu* 'сын' (см. о сочетании этого слова с притяжательными префиксами, раздел 1): адыгей. *бини* 'ребенок', каб. *бин-хэ-р* 'семья', 'сыновья и дочери' (альтернативным сближением было бы сопоставление со второй частью каб. *цṭн-фн* 'человек', хурр. *putki* 'сын', 'ребенок'). Слово может быть древним семитским заимствованием, при переразложении которого выделился префикс класса *p/b-*.

№ 33. Хатт. *-b-* 'видеть' (*a-an-ta-ab-ni* и другие префиксальные образования от *-b-ni* [91, с.120-121]): абх. *a-ba-pa*, абаз. *-ba-* (*ймэ-ба-уа* 'видимый мной'), убых. *bəya-* 'видеть' (соотношение с названием глаза в убыхском и абхазо-абазинском дает возможность для фонетически сложного сближения с о.-адыг. **p=λ* в ряде основ со сходной семантикой): хурр. *м-ri* 'вид' (соотношение с хурр. *ku-*; хатт. *ku-* 'видеть' неясно: древняя префиксация?).

№ 34. Хатт. *-š-* 'сидеть', 'садиться' (связанная основа), всегда в сочетании с локальными превербам, см. раздел 2): адыг *-с-*, убых. *-s-* (связанная основа в том же значении). Согласно С.А.Старостину, сев.-зап.-кавк. **šə-* 'сидеть' родственно о.-вост.-кавк. **š(x)wyl-* 'сидеть' (о.-лак. **š(r)šA-*, о.-анд. **k'us-* 'сесть', 'присесть', о.-нах. **-is-* 'оставаться'). Глагол может быть отождествлен с енис. **ʔes-*; кет. *d-š-ab-dax*, кот. *ēš-tajān* 'положить' (кетский глагол, как и хаттский, обнаруживает морфологизованные особенности выражения множественности, что позволяет удостовериться в сравнении).

№ 35. Хатт. *šak-(tu)* 'гора': о.-адыг. **š'egə* 'вершина горы', убых. *šaq'* 'верх холма' (фонетическое соотношение со сходным абхазским словом не вполне ясно); альтернативным может быть сближение с абх.-абаз. **šəqa* 'гора' (*š- < š'*).

№ 36. Хатт. *šebšeb* 'обувь' (в строительном ритуале): адыгей. *цүакəз* 'чувяки', 'обувь', каб. *вакəз* < о.-адыг. **š' : āq : a*, *ошуда* и фриг. *οβχοι* 'υποβότα φρυγία' 'фригийская обувь' (Гесикий) [75, с.198-200]³⁸ (вероятно, исторически тождественно хетт. *KUŠE.SIR ḫattili* 'хаттская обувь' в КВø XI 43 I 16;

КВо XV Rs 1 [3, гл. 2] и в этом случае представляет собой древнее обозначение чувяков – специфической мягкой обуви, характерной для древнемалоазиатско-кавказского ареала): о.-вост.-кавк. *šwaItV- 'носок' фонетически трудно сопоставимо, тогда как в о.-вост.-кавк. *mVšwV ~ *šwVmV 'башмак', 'обувь', фонетически значительно более близком, неясна судьба *m- в западно-кавказском. Написание šeb- аналогично štib, zib- (см. ниже) [23, с. 57-59].

№ 37. Хатт. wa-šh-ab 'боги' (с классным префиксом wa-, см. раздел 4): адыгей. wa-шхъо 'небесный свод', каб. уашхъуэ 'вершина неба', 'небесная синева', убых. wšh'a 'гром и молнии'; 'бог', абх. Уашхо (из адыгейского; в заклитиях, сходных с употреблением убых. wšh'a); ср. также адыг. *šx'a 'колдовство'?

№ 38. Хатт. šiniti 'свинец': о.-вост.-кавк. *t'isw- (типа о.-вост.-кавк. *rVšwī 'золото', 'красная медь'), с которым, по С.А. Старостину, связано абх. a-t'sa 'свинец'. Старостин предлагает альтернативное сближение хатт. šiniti с о.-вост.-кавк. *š'wehet'i 'свинец', 'металл' (дарг. *š'at, лак. š'ut'i, гуыз. - бож. *š'it' 'нож', арч. t'eš'u).

№ 39. Хатт. -š-ka- (в сочетании e/a-š-ka-šh-r, см. раздел 1) 'распределить': убых. ešeq'an 'дай их мне', aš'an 'дай его мне', семантически возможно альтернативное сближение с адыг. *q'ad'h'ā 'распределить', но звуковые соотношения более ясны в первом случае.

№ 40. Хатт. (i)-šta- 'черный', 'темный' (в словосложении išta-razzil, см. раздел 4): адыгей. шIшъ-цIш 'черный', каб. šIш-цIš [1, с. 266], абх. сIшъа-цIшъа, абаз. квалIшъа 'черный', ср. убых. š'a 'черный', соотносящееся, по С.А. Старостину, с о.-вост.-кавк. *š'awš(n)- 'темный' (дарг. c'aIš-š'i, лак. c'an-š'a, ав. b-ec'-ab 'темный', беж. b'-oc'-dišo 'слепой', чеч. тавIшъа- 'темно-'). При другом делении хатт. ištar(a)-zzil возможно сравнение с о.-вост.-кавк. *š'Alšl- 'черный' (о.-дарг. šlšar-, о.-гуыз.-беж. *š'adšlšl, о.-анд. *-š'At'-), предложенное С.А. Старостиным.

№ 41. Хатт. šteyaš 'покрывало': о.-вост.-кавк. *š'c'oirqā 'ковер', 'ткань на полу', 'подстилка', 'ковер'; ср. лезг. c'irx 'лоскут'; отсюда же абх. а-шъа 'одеяло' < абх.-абаз. *qəya.

№ 42. Хатт. wa-šti 'лиса' (в двузвучном заклинании): убых. baš'a 'лиса' адыгей. баджэ, каб. бажэ. Хатт. -št-, следовательно, передает (или восходит исторически) к разным фонемам и их сочетаниям. Префикс wa- в хаттском соответствует начальному *b- (уже не выделяемому) в абхазо-адыгейском (ср. хатт. b-išzi: абх. бзи- 'хороший' и т.п.).

№ 43. Хатт. -štib- 'дверь': абх. а-шэ, абаз. а-шэ-. К štib- ср. šer-šer и -šip- с такими же фонетическими соответствиями.

№ 44. Хатт. -šul 'изобилие', 'Бог Изобилия' (с персонафицирующим префиксом класса wa-, см. раздел 4): абх. ашсIла (бзыб. ашс'Iла) 'жирный', 'откормленный (о быке)': абаз. псIла; адыгей. шапсуг. пшэрэжь, пшэрэжь 'жир', 'тучность', каб. пшэр 'жир', 'упитанный', 'полный', 'тучный (о земле)' (к соответствию адыг. -р-: абх.-абаз. -л-; хатт. -л-, см. выше, разделы 1, 6; начальный лабиальный согласный в абхазо-адыгском может быть омертвевшим классным показателем).

№ 45. Хатт. -šula 'отпустить': убых. š'awš-la - каузатив к š'awš-; к семантике сложений с -la суффикс, соответствующий

ий вост.-карк. -л- в глаголе, ср. убых. p'a-la 'развязывать'. Сравнение с убых. ѓ'a-wa-la предполагало бы членение катт. -ѓ-и-la с выделением -и- (убых. -wə-) в качестве корня. # 46. Хатт. ѓ'waaq 'там' (в строительном ритуале) : убых. -ѓ'a (морфа с местным значением: la v'a ak'aa 'он пошел охотиться на зайца', t'as-s'a 'место для сидения', wəwəq'afan ѓ'wntxq'an x'as'a q'a : məy 'нет способа уйти -x'a- от того, что он написал мне на лбу = от судьбы' - о богах и человеке); С.А.Старостин и А.И.Абдоков предлагают дальнейшие сближения с адыг. *ѓa (морфа с местным значением: адыгей. и-швэ жлгэ 'разошелся', каб. нэ-щла-щэ 'подглазье', 'впадина - место под глазами'), далее с о.-вост.-кавк. *w'w'w'(п) 'место' (о.-дарг. *w'w'w' 'постель', лак. ѓа-ша 'дома', ѓа-ни 'постель', о.-цез. *mizə 'гнездо', ав. busep 'постель', 'гнездо').

47. Хатт. -ѓ'waa 'варить' (в качестве второй части словосложения ѓantip-ѓ'waa 'повар') : убых. z'a 'варить' (в том числе в точно таких же словосложениях во второй части: ѓ'əbā-z'a 'булочник'), абаз. -жви 'варить' (в качестве второй части сложного слова [7, с.82]), абх. ажвара, бзыб. ажвара 'варить', адыг. *z'a- 'варить(ся)' (ст.-адыгей. зюэ, адыгей. жон, каб. вэн), также в качестве второй части сложных слов: адыг. *Pwə-z'a- > адыгей. псжбу 'кипяток', каб. псвэ 'кипяток'. В качестве параллели С.А.Старостин предлагает о.-вост.-кавк. *e/l/ʒʒwл 'жарить(ся)', 'сожнуть' (о.-дарг. *-uc'/'*-ac' 'жарить', 'печь' и т.д.).

48. Хатт. -ta/u-(a-n)-tu-ѓ 'взял себе' (см. раздел 1) с чередованием -tu- -ta- (?): убых. o : ntax 'да даст тебе (Бог)' с соответствиями в других западнокавказских языках. В адыгском, как и в хаттском, глагол используется только с локальными префиксами. С адыг. *-tə- 'стоять', 'быть', 'находиться' С.А.Старостин сближает убых. -tə-, абх.-абаз. *-tə-, о.-вост.-кавк. */[ja]tlr- 'пускать', 'оставлять'; 'оставаться', 'быть'.

49. Хатт. taħalain 'печень' [61, с.208 (строка 38), 212] : о.-вост.-кавк. k'waałal [4, с.19; 8, с.104, прим.1] (авар. tūl и т.п.), сопоставляемое С.А.Старостиным с ур. w-l-di 'печень'.

50. Хатт. ta-ħaya 'брадобрей' (также и в теофорном имени); если выделение ta- оправдано, сопоставимо с абх. ажара 'причесать', чеч. еж хваха 'причесывать', 'расчесывать', еж 'расческа' (ср. можа 'бритва' при соответствующем слове со значением 'лемех' в дагестанских языках). Однако хатт. taħa- может быть и миграционным термином, если оно сопоставимо с егип. dḡḡ 'бритва, бритвенный нож', копт. ТОК, ΘЛК [90, с.4-6; 59].

51. Хатт. (ħa-)tal-wit 'дерево (запора)': о.-вост.-кавк. *taro 'дерево': хур. tali(-l- : -r?). К членению хатт. ħa-tal-wit ср. ħa-n-wa-ѓ-wit 'престол', 'место, где сидят'.

С.А.Старостин предлагает альтернативное сближение с о.-вост.-кавк. *twātt 'палка', 'дерево'.

52. Хатт. tawwaq tūpi 'страх и ужас' (хатт. Naħəarateš w'ritemaš 'Страхи - Ужасы', ср. греч. Δεῖμος τε φόβος τε [17, с.23-25; 34, с.15-18; 88, с.396-405]³⁹), каб. штэIэ = штадоагэ 'робкий', штэIэ = штаблэ 'робкий', ст.-адыгей. штауо, шташе 'боязливый', ште 'испуг' [37, с.10, 84 и др.], [23, с.59-60].

53. Хатт. tawānna- 'царица - мать наследника', 'главная жена или вдова царя': вероятное древнее сложение двух основ - адыг. *n(a)wa- 'старуха', 'старая женщина' > адыгей.

нио 'старуха' (ст.-адыгей. *неуо* 'старуха', 'une vieille femme'), *нысакъ* 'старушка', каб. *науъж* 'старая женщина' (арханизм); адыг. **n(a)*- с редупликацией - адыгей. *нэнэжъ* 'бабушка', каб. *нанэ* 'бабушка', 'старая женщина'. Развитие типа **n->*t-/d-* известно во всех древних языках Малой Азии.

№ 54. Хатт. *te-t-ib* 'стойте (?)': каб. *тет-ин* 'стоять'.

№ 55. Хатт. (*wa-*)*tuḥ-kante-* 'сын царя', 'царевич' (> хатт. *tuḥ-kant-*): первая часть этого сложного слова соотносится с такими производными от адыг. *тэвэ-* 'бог' (> греч. *θεός*), как каб. *тэвэ-мадэ* 'старейший' [76, с.466]; возможно, сюда же относится убых. *дэхэ* 'хозяин', сопоставляемое С.А.Старостиным и с др.-кит. *tēh* < **tēk-s* 'император', тиб. *bdag* 'господин', 'хозяин' при ав. *tarqā-nab* 'свободный', дарг. *talqan* 'князь'; вторая часть - с каб. *кIантIэ-* 'маленький', абх. *квантатир* 'мальчишка': о.-вост.-кавк. **kwVn(V)t'V/k'wVn(V)tV* 'юноша' > чеч. *кIант* 'сын' (*паччахьан кIант* 'царевич'), согласуется по 1 классу (ср. хатт. *wa-*).

№ 56. Хатт. *tu-min* 'дождь': убых. *t'a-* в *t'a-s'x* 'град' (ко второй части убыхского слова ср. каб. *уэжъ* 'дождь').

№ 57. Хатт. *шеё* 'кузнец', *ше* 'рабочие орудия': абх. *a-y-p* 'молот', каб. *уа-дэ*, *у-ма* 'молот'.

№ 58. Хатт. *п-ша-* '(ото)слать', 'удалить(ся)': убых. *ba-y-na-wə-* (мн.ч. *-k'a-*): *вэ-ба-у-на-вэ-п* 'я удаляюсь', от-риц. ф. *вэ-ба-у-на-тэ-вэ-п* [96, с.89 (№ 96); 83, с.203, 295]⁴⁰. Если в этом убыхском сложении *-вэ-* 'идти', 'двигаться', 'водить' возводиться к сев.-зап.-кавк. **ǰw* > адыг. **ha-* 'идти', 'входить', абх.-абаз. **-la-* 'входить', то в качестве соответствия, по С.А.Старостину, можно рассматривать о.-вост.-кавк. **ərk* 'идти', 'входить'.

№ 59. Хатт. *-i-/f/*: *i-tu-ú-e* 'мы будем есть' (раздел 1): абх. *и-ф-еит* 'он съел', абаз. *и-ф-*, убых. (*уэ-*)*f-* 'есть', 'кушать'.

№ 60. Хатт. *p/wakku-* 'воины', 'войско': абх. *-ба-* в *аи-ба-швра* 'война'?

№ 61. Хатт. *ти-wakku-pakku* 'молот': ср. корень *шеё* (№ 56) или *p/wakku* (№ 59); ср. адыг. **q*: 'э' 'рукоятка' > адыгей. *кIэ*, *отэ-кI* 'молотовище', каб. *кIи*. Хаттское слово, по-видимому, представляло собой сложение (сев.-зап.-кавк. **wa-q'wə?*) со вторым элементом того же типа, что и в адыгей. *отэ-кI*; к типу образования в хаттском точную параллель дает адыгей. *мэ-тIигу-ригу* [45, с.299].

№ 62. Хатт. *ве-л-* 'дом': абх. *а-е-ни* 'дом': адыг. *уинэ*: вайнах. *-вин* (с ареальными параллелями в восточнокавказском, хурритском, анатолийском и афразийских языках). По С.А.Старостину, сев.-зап.-кавк. **βI₁эпэ* 'дом' соответствует о.-вост.-кавк. **GGIwImhA*/**GGIwInhA* 'селение', 'хижина'.

№ 63. Хатт. *p/wap/wizil* 'ливень': каб. *уф-эн-цилн* 'мочить дождем' (соответствие *-zil-* с латеральным; к началу слов ср. адыгей. *уафэгуагуэ* 'гром' (ономатопэтическое слово?). С.А.Старостин предполагает в каб. *-уф-* начальное **wə-fa-* < **wə-s₁ya-* 'покрывать' и предлагает объяснение соответствием хатт. *p/w*: адыг. *əw* (как в мест. 2-го л. мн.ч., которое может иметь и другие истолкования).

№ 64. Хатт. *wa-ззи* 'птица' (*wa-*, вероятно, префикс?): каб. *бэжу*, адыгей. *бэжу* < адыг. **Рзэвэ*, убых. *вга:ра* 'крыло', абх. бзыб. *а-рвэ* 'птица', возводимые С.А.Старостиным к сев.-зап.-кавк. **βəβA* 'крыло', 'птица', 'летать'.

№ 65. Хатт. *win-du-karam* 'виночерпий': абх. *а-еин-* 'ви-

во', а-вина-ха 'виночерпий' (древний миграционный термин, ср. также хурр. *zawal-* 'виноград', возможно, отражающее тот же корень).

№ 66. Хатт. (*ha-*)*p/wi-wu-nan* 'людей': абх. *a-yaw* 'человек', **a-waʔwə*, мн.ч. *awaa* (раздел 4).

№ 67. Хатт. *wittanu* 'сыр': о.-вост.-кавк. **wintV* 'кислое молоко' (западнокавказские соответствия неясны).

№ 68. Хатт. *Zawalli* 'бог': о.-вост.-кавк. **zwVIV* 'бог'.

№ 69. Хатт. (*wa-*)*zar-* 'овца': чеч. *yɔstəgI* 'овца' (с согласованием по III классу, раздел 4), соответствие хатт. *z-*: нах. *-st-*, см. ниже; ср. также абх. *a-yasa* 'овца'?

№ 70. Хатт. (*wa-*)*zari* 'человек', 'люди': даг. **zVr-*, ср. чеч. *stəg* 'человек' (ср. соответствия в № 69, ср. также ур. *tarvna-* 'человек' и хурр. *taʔya-*?). С.А.Старостин возводит нахскую форму к сложению **ɕwija-/hʔirkʷl* с первой частью которого (и сев.-зап.-кавк. **ɕə-/ɕəʔ*) сопоставляет хаттское слово, указывая на параллель в крыз. *fɛri*, буд. **iri* < **ɕwija-ri* с мн.ч. на *-ri*? К сев.-зап.-кавк. **ɕə* > уبخ. *ɕə-ɕa* ср. также лув. *zidi* 'человек' (отражено уже в ономастике Эблы), которое может быть заимствовано из формы, близкой к хатт. *zari* (ср. *-d-/r-* в самом лувийском).

№ 71. Хатт. (*pa-*)*zi-zi-ntu* 'воины' (воины): о.-адгг. *ʒa-*, адгг., каб. *ɖə* 'войско', уبخ. *la* < сев.-зап.-кавк. **ɖə* 'войско', сопоставляемое С.А.Старостиным с о.-вост.-кавк. **ɖəʔ*?

№ 72. Хатт. *ziher* 'строительный лес', 'дерево': адгг. *ɕmgi* 'дерево', каб. *ɕm* 'дерево' (суффикс *-ɕr* типа хаттского представлен в старом сванском заимствовании из адггского [40, с.67, 121]).

№ 73. Хатт. *-zik* (с префиксами *duk-zik*) 'упал' (о божестве, упавшем с неба): уبخ. *ɕ'a-k'a* 'падать' (о предметах, падающих на землю, в том числе о садящемся во время заката солнце), ср. о.-вост.-кавк. **(h)ɕ(l)qqV(v)* 'спускаться'?

№ 74. Хатт. *zilat* 'престол', *ma-zilat* 'стоит (о престолу)': каб. *ɕim* 'подставка' (такое же соответствие *-zil-* латеральному, как в других случаях), ср. этр. *zilad* 'высокая должность' (миграционный термин?): *zilaɕti* 'правил' [21], альтернативной этимологией может быть сравнение с о.-вост.-кавк. **VkkV* 'князь'.

№ 75. Хатт. *-zinar* 'арфа', 'лира': о.-адгг. **pɕh'əna* 'музыкальный инструмент' (ср. выше о соответствии хатт. *ipri-zinar* в адггском; ср. также хатт. *ɕin-zinar* 'большая арфа' и ст.-адгг. *ɕinɕ-ɕɕu* с обратным порядком элементов сложения, видимо, тождественных); начальный лабиальный элемент о.-адгг. **p-*: хатт. *ɕ-* (как и в других случаях) [25, с.160-162]. Дальнейшие сравнения могут включать кот. *tiŋ-ɕiɕe* 'струнный инструмент' и тиб.-кит. **vɕj'an* [56, с.534-540]. По-видимому, через хеттский (или какой-либо другой древний язык М.Азии) хаттский музыкальный термин в значении "лира", "арфа" [41, с.58, 69] проник в древнеармянский: др.-арм. *ɕnar* 'лира', 'арфа' (в армянском переводе Библии соответствует греч. *χορδήν* 'струна'), о котором древние тексты говорят как об инструменте, на котором играет "искуснопальцевый музыкант" [5, с.129; 6, с.17, 20]⁴⁴.

С.А.Старостин предположил, что абх. *ac aprain* представляет собой тот же термин **pɕənar* с метатезой, но в абхазском он обозначает род флейты [48, с.82-108; 52, с.54-55, 189-191; 25, с.163]⁴⁵.

№ 76. Хатт. *zip-* 'маленький' (в билингве KUB XXVIII 6 соответствует хатт. *amtiyant-*): убых. *s'a:p'i'* 'а 'молодой', адыг. *цӀикӀу*, абх. *амтибы* 'молодой', *ага-еитцӀи* 'младший сын'. Та же основа в хатт. *zi-rin, zi-ntu* и т.п. (типа фр. *petite fille*). Согласно С.А.Старостину, в абхазском и убыхском представлено словосложение, возводимое к о.-сев.-зап.-кавк. **с'а-б-* < о.-сев.-кавк. **с'ин?*А 'новый'.

№ 77. Хатт. *zi-du-ɣan* 'опустилась' (на землю о Луне): убых. *z°-t°'a-* 'спускаться' в сочетаниях *ándya z°at°'aq'a* 'солнце опускается', *að'x-ag°apət°'aq'ayta* 'все веда, которые он (Бог) спустил с неба для нас': о.-вост.-кавк. *бэвӀ* 'небо': хурр. *Te-ššub* 'Бог грозы' (к *te-* ср. выше чеч. *де-чиз* 'дерево').

№ 78. Хатт. *ziɣ* 'одежда': о.-адыг. **s'ak'ə* 'одежда'; о.-вост.-кавк. **soqqaɣV* 'одежда'.

№ 79. Хатт. *ku-zzap* 'очаг' (о *ku-*, см. выше): адыг. *машӀэ*, каб. *мафӀэ* 'огонь', убых. *тә-з'а'* 'огонь', *тә-з'а-ša* 'очаг', сев.-зап.-кавк. **mac'w* 'огонь', о.-вост.-кавк. **ca'aj* 'огонь'.

№ 80. (b-) *izzi-* 'благой': каб. *фӀи* 'добрый', адыгей. *шӀу* 'благой', то же соответствие, что и в предшествующем случае, ср. ниже.

№ 81. Хатт. *zɣibina-* 'кислый': адыг. *гвэ-шӀоӀун* 'квасить', 'солить', каб. *фӀӀӀугвэ* 'кислый', о.-адыг. **s°a-q°ə*, сопоставляемое С.А.Старостиным с о.-вост.-кавк. **h̄im̄c'c'w̄il* 'кислый' > о.-лезг. **ɣim̄c'w-r-*, о.-нах. **ɣim̄st-i* 'кислый'.

№ 82. Хатт. *-zɣi-* 'пить' (*ɣa-gga-zɣi-el*, раздел 6): убых. *зэ* (ср. с тем же суффиксом, что в хатт. *-zɣi-el* убых. *тә-зэ-та* 'питье', 'напиток'), о.-адыг. **ɣ°(a)-* 'пить' > адыгей. *шв̄о-н*.

№ 83. Хатт. *zɣiwa* 'жена', 'женщина': адыгей. *шв̄ои(зв)*, каб. *фӀэ*, убых. *s°ə*, о.-вост.-кавк. **zɣwVɣV*, ср. ав. *š'ija-b* 'самка', лак. *би-* 'самка', 'женщина', бацб. *pst'u*, чеч. *сту* 'жена', 'княгиня' (связь последних слов указана С.А.Старостиным), ср. этр. *ruia* (сохранение лабиального и исчезновение свистящего, как в хурр. *šawal-* 'год': этр. *avil*: убых. *s°a-* 'год').

№ 84. Хатт. 'земля': адыг. **сэ-* 'земля', ав. *rač'* 'земля' (с классным префиксом, см. раздел 4).

На основании этих этимологий устанавливаются следующие соответствия:

хатт. <i>e-</i>	: о.-вост.-кавк. * <i>ʔā(m)-</i> ;
хатт. <i>a-</i>	: абх.-адыг. <i>-a-</i> (объектный префикс, см. раздел 1);
хатт. <i>a-</i>	: адыг. <i>a/e</i> ;
хатт. <i>a-/u-</i>	: сев.-зап.-кавк. <i>-a-</i> ;
хатт. <i>-u-</i>	
(после <i>m</i>)	: сев.-кавк. <i>-a-</i> ;
хатт. <i>-u-</i>	: абх. * <i>w(ə)-</i> ;
хатт. <i>w-</i>	: сев.-зап.-кавк. * <i>f-</i> (см. раздел 1);
хатт. <i>w-</i>	: о.-сев.-зап.-кавк. * <i>w-</i> ;
хатт. <i>y-</i>	: о.-сев.-кавк. * <i>r-</i> ;
хатт. <i>m-</i>	: сев.-зап.-кавк. * <i>m</i> ;
хатт. <i>-лп-</i>	: сев.-зап.-кавк. <i>-п-</i> ;
хатт. <i>-р-</i>	: адыг. <i>-pʰ-</i> (о.-сев.-кавк. * <i>p-</i> или * <i>p'</i>);
хатт. <i>-р-</i>	: адыг. <i>b-</i> , абх. <i>б-</i> ;
хатт. <i>-р</i>	: * <i>-u-</i> (в окончании 2-го л. мн. ч., если не из <i>šw</i>);

хатт. <i>b-</i>	: вост.-кавк. <i>b- < w-</i> ;
хатт. <i>h-</i>	: адыг. * <i>Px-</i> ;
хатт. <i>s-</i>	: абх.-абаз. * <i>pš-</i> ;
хатт. <i>hu-</i>	: адыг. <i>Sx°-</i> ;
хатт. <i>θ-</i>	: адыг. * <i>q' (*ʔ)</i> ;
хатт. <i>t-</i>	: о.-сев.-зап.-кавк. * <i>-t-</i> ;
хатт. <i>t-</i>	: о.-вост.-кавк. * <i>c(w)</i> ;
хатт. <i>ua-</i>	: (как классный показатель?) : адыг. * <i>P-</i> , убых. <i>b-</i> , абх.-абаз. <i>p-</i> , сев.-зап.-кавк. * <i>bə</i> ;
хатт. <i>-u-</i>	: абх. <i>-w-</i> : вост.-кавк. и о.-сев.-кавк. * <i>-w-</i> ;
хатт. <i>k-</i>	: сев.-кавк. * <i>k'-</i> ;
хатт. <i>k-:</i>	: абх.-абаз. <i>ʔw</i> , о.-адыг. <i>ǰ°</i> , убых. <i>ʔ°</i> , сев.-зап.-кавк. * <i>R</i> , хурр. <i>ku-</i> ;
хатт. <i>ku-</i>	: адыг. * <i>kw > *ǰ°</i> , о.-вост.-кавк. * <i>q'I</i> ;
хатт. <i>ku-</i>	: сев.-зап.-кавк. * <i>ǰw(θ)-</i> ;
хатт. <i>-ku-</i>	: сев.-зап.-кавк. * <i>q'w-</i> ;
хатт. <i>-h-</i>	: адыг. <i>-ʔ-</i> ;
хатт. <i>hu-</i>	: о.-сев.-зап.-кавк. * <i>qI'w-</i> ;
хатт. <i>-š-</i>	: о.-сев.-зап.-кавк. * <i>-s-</i> ;
хатт. <i>-š-</i>	: о.-сев.-кавк. * <i>-š-</i> ;
хатт. <i>-š-</i>	: о.-вост.-кавк. * <i>-š-</i> ;
хатт. <i>-š-</i>	: сев.-кавк. * <i>x</i> , убых. <i>š</i> , о.-адыг. * <i>š-</i> ;
хатт. <i>šeb-</i>	: о.-адыг. * <i>ç° = *čw</i> ;
хатт. <i>-šuw-</i>	: сев.-зап.-кавк. <i>-zw-</i> ;
хатт. <i>-št-</i>	: сев.-кавк. * <i>-c'-</i> ;
хатт. <i>-st-</i>	: сев.-зап.-кавк. * <i>-ʃ-</i> ;
хатт. <i>štib-</i>	: абх.-абаз. * <i>šw-</i> ;
хатт. <i>-šk-</i>	: о.-сев.-зап.-кавк. * <i>šəx-</i> (> абх.-абаз. * <i>šəx-</i>) < о.-сев.-кавк. * <i>kʌf-</i> ;
хатт. <i>-šk-</i>	: о.-адыг. * <i>-ʃh-</i> ;
хатт. <i>-šh-</i>	: о.-адыг. * <i>-šx-</i> , убых. * <i>-šx</i> ;
хатт. <i>-l-</i>	: о.-адыг. <i>-λ-</i> ;
хатт. <i>-l-</i>	: сев.-зап.-кавк. * <i>ʎ</i> ;
хатт. <i>-lh-</i>	: сев.-зап.-кавк. * <i>x</i> ;
хатт. <i>z-</i>	: адыг. * <i>č-</i> ;
хатт. <i>z-</i>	: нах. <i>-st-</i> : даг. <i>ž-</i> : абх. <i>-z-</i> ;
хатт. <i>z-</i>	: о.-адыг. * <i>-c-</i> ;
хатт. <i>zz-</i>	: о.-адыг. * <i>c'w</i> ;
хатт. <i>z-</i>	: убых. <i>č'-</i> ;
хатт. <i>z-</i>	: убых., абх. * <i>č'</i> ;
хатт. <i>-z(i)-</i>	: о.-адыг. * <i>ž-</i> < сев.-зап.-кавк. * <i>ž-</i> ;
хатт. <i>zi-</i>	: убых. <i>z°</i> : о.-вост.-кавк. * <i>čw-</i> ;
хатт. <i>-zzi</i>	: о.-адыг. * <i>-zəw-</i> ;
хатт. <i>zzi(w)-</i>	: адыг. * <i>šw(θ)-</i> ;
хатт. <i>zib-</i>	: адыг. * <i>c'w-</i> ;
хатт. <i>-zil-</i>	: о.-адыг. * <i>-č'-</i> ;

В некоторых не вполне ясных случаях хатт. *-p/w-* может соответствовать адыг. **šw*.

Хотя некоторые из предложенных этимологий гадательны, тем не менее наиболее надежные из них и основанные на них фонетические соответствия не оставляют сомнения в том, что по своей лексике (как и по грамматике) хеттский является языком древнезападнокавказской семьи, сохраняющим многие черты, общие с западнокавказскими (часть их, но едва ли все, может быть общими архаизмами). В этой связи представляет интерес наличие

среди современных адыгейских этнонимов одного, внешне совпадающего с хетт.-хатт. *hatti* 'хаттский'. Показательны и общеабхазо-адыгские предания о том, что предки носителей западнокавказских языков несколько тысячелетий назад пришли с юга из Передней Азии.

Примечания

¹ Краткое изложение истории вопроса и библиографические сведения даны в специальной статье В.Г.Ардзинба [2, с.26-27].

Первоначальный текст работы о сравнении хаттского с северокавказским, опубликованный ранее [19], подвергся существенной переработке, в частности, в связи с многочисленными замечаниями и встречными соображениями, высказанными С.А.Старостиным и включенными в текст настоящей статьи. Ряд существенных дополнений и поправок был сделан А.И.Абдоковым.

² Здесь следует сослаться на краткое изложение результатов сравнения хаттской системы с северокавказской [32, с.6-8], более детально изложенных в настоящей статье.

Перевод приведенного примера основывается на отождествлении хатт. *gizha* с хурр. *ki-iš-ḫi* (см. об этом слове в хурритских и хеттских текстах [78, с.143-144]) в значениях 'Трон', 'Божество Престола', ср. хатт. *ḫaniwaš* 'трон', повторяемое в том же цитируемом тексте (строки Vs. 11, 8, Rs. 6). Предлагаемое отождествление подкрепляется тем, что в параллельном хаттском тексте (KUB XXVIII 40, III 7-9) сочетанию *wa-aš-ḫa-wi gi-iš-ḫi-i/p* 'богов трона' предшествует в II, 5 DINGIRMES-un *ip-wi-i-wa-ra-ak* 'богов ваш - тронный зал' (хатт. *warak* < акк. *parakku* с собственн хеттским классным префиксом *wi,-*). Хатт. *gi-iš-ḫi* можно восстановить также в другом контексте (KUB XXVIII 15, Rs IV 37a), где в начале текста первая колонка, содержащая перечисление имен хаттских богов, завершается (Vs 1 9a) именем *ḫa-ḫ-an-wa-a-aš-* 'Трон', 'Престол' (последнее восстановление принадлежит В.Г.Ардзинба, который поделился с автором своими транслитерациями многих хаттских текстов). В хаттском тексте KUB XXVIII 48, Vs. 1. Kol. I, 10 встречается форма *gi-iš-ḫa-a-ta-i-il*, которая может содержать то же *gizha* 'престол' (в сложении с *-ta-il* 'наш бог'?), но связана ли с этим словом и повторяющаяся форма *gi-zé-e-eḫ* в строках 16-17 того же текста, пока сказать трудно. Хаттское слово, скорее всего, заимствовано из хурритского. Почитание Трона в хеттских текстах - свидетельство продолжения хаттской традиции [54; 67, с.91, прим. 3; 84, с.118, 119, 126; 66, с.10, 11]. Для глагола *e-n-te-ip* предполагается связь с формой *antiu* (= *antip*?), которая, судя по хаттско-хеттской билингве, изученной впервые Форрером, имеет значение "возвращаться", "стоять", "подниматься" [12, с.87, 91, 140, 155, 159 прим. 8 (см. в этой же работе предшествующую литературу); 71, с.509, 526 (здесь и далее ссылки на немецкий оригинал даются при использовании непереуведенной части монографии); 35, с.90]. О других подобных текстах, в которых глагольные формы на *-ib* сочетаются с местоимением 2-го л., см. работу Х.-С.Шустера [91, с.95-96] о KUB II 2. Там же содержится детальный разбор строительного обряда, все ссылки на который даются по изданию Шустера.

³ Общеюжнокавказские формы здесь и далее в случаях, особо не оговоренных, приводятся по реконструкции С.А.Старостина, которому автор признателен за обсуждение целого ряда деталей настоящей работы, доложенной в сентябре - ноябре 1980 г. на семинаре им. В.М.Иллич-Свитыча.

⁴ Предполагается *-t/d- / *-z-/*-z-* [46, с.151, 206].

⁵ Мо ср. абх.-абаз. *-ba* как мест. 2-го л. ед. ч. ж.р. Согласно предположению А.И.Абдокова, вариация *u~p* в зависимости от позиции может объяснить и происхождение разбираемой формы.

⁶ Архаизм форм был отмечен ранее [83].

⁷ Возможность сопоставления с ад. -р- как показателя 3-го л. косвенного объекта в некоторых формах типа адыгей. *си-р-и-гьунэ-гьу* 'я его со-...' [45, с.169, § 115а] (в случаях, особо не оговоренных, адыгейские примеры приводятся в тексте по книге Г.В.Рогава и З.И.Керашевой [45]) приводит от доказательности других примеров соответствия абх. -л- : хатт. -л- : адыг. -р-; см. ниже, но ср. и следы -р- в 3-м л. ед. ч. в абхазо-абазинском.

⁸ В случае, если префикс *ǰe-* связан (как иногда думают) с женским родом (классом), то развитие этого хаттского префикса типологически было бы сопоставимо с историей абх.-абаз. -л-.

⁹ В работе Месароша указаны некоторые из других кавказских параллелей.

¹⁰ Убыхские формы здесь и далее даны в транслитерации Х.Фогта.

¹¹ Пережиточный характер функции был замечен Н.Ф.Яковлевым [47, с.274, 287].

¹² Сходство, представляющее большой интерес ввиду того, что многие группы северо-кавказских языков заменили новообразованиями это древнее прилагательное (и в адыгском, и в хурритском представленное и в семантике : *Dagi* 'Прекрасная' — 'Хебат', адыг. *Дакхэ* 'Красавица', женское имя). Нельзя считать полностью исключенным сопоставление с ним хатт. *takkehal* 'герой' = 'красавец(?)' (прозвание царя, а также бога на языке богов), *takkeha-* 'лев' (эвфемистический эпитет — красивый?), хотя в любом случае остаются трудности морфологического (суффикс *-ha* в хаттском?) и фонетического (хурр. *-g-* : хатт. *-kk-* при адыг. *-x-*) порядка (но не семантического, потому что в адыгском эпитет может относиться и к мужчинам, и к женщинам).

¹³ Чтение согласно Шустеру [91]. Альтернативное чтение (по З.Ларошу [12, с.61, прим. 10, с.84, прим. 71, с.158, прим. 2; 71, с.506]) — *iška-* не меняет предлагаемой грамматической интерпретации.

¹⁴ Правильность перевода подтверждается билинговой KUB XXVIII 1 Is, IV 38'—40; где хатт. *wa-qz-za-ri-ú-un-pi* соответствует в хеттской части логограмма [DU]MU.NAM.LU.UL'LU-ma 'сын человечества' [22].

¹⁵ Реконструкция согласно рецензии В.Хааса на книгу Шустера [68, с.206]. Если не принимать этого восстановления, то *tetaḫ* 'большой' (хетт. *sälli-* в двуязычном тексте) надо понимать как субстантивированное прилагательное со значением всего сложного слова ('большое место' = 'трестол' в хаттском, хеттском и иероглифическом лувийском, т.е. во всем культурно-языковом круге древней Малой Азии).

¹⁶ О возможных сопоставлениях локального *ta-* с абхазо-адыгскими превербами см. также работу В.Г.Ардзинба [2].

¹⁷ Предположение о том, что так же надо толковать и форму *(-)waq-ti-bi* 'ужас' в KUB XXVIII 4 Vs 11a [91, с.99], вызывает большие сомнения, так как скорее всего это *-waq-* принадлежит предшествующему слову, образующему единое целое с этим: *ta-a-ú-waq-tu-ú-bi* 'Страх и Ужас' (кроме указанного текста, также KUB, XXVIII, 3, Vs. 13a), в обратном порядке *tu-ú-pi ta-ú-waq* или *-waq-* (таже билингва, KUB XXVIII 15 Ts 18a, 22a, ср. KUB XXVIII 3 Vs 20a).

¹⁸ Правильно восстановлено А.Каменхубер [35, с.84], но не указана реконструкция (в ее же работе см. о дубликате 1813/с 8').

¹⁹ Повторяется в песне "Сосрыкуэ и узрэ", записанной экспедицией Э.Ф.Яковлева в 1920 г. [51, с.367].

²⁰ Сложность определения праформы для этих слов связана, однако, и с наличием параллельных форм со звучанием, внешне близким к хаттскому: с.-вост.-кавк. **ǰǰi*IV 'земля'; хатт. *-zil-*, однако, видимо, восходит к латеральной аффрикате, как и адыгей. *чл*.

²¹ К предлагаемой Старостиным реконструкции о.-енис. **ри*'-л 'дочь' : **ри*'-b 'сын' (: абх.-абаз. **ра*- 'сын') с суффиксальными показателями

пола -n (функционально соответствующими суффиксу *x₁wa, хатт. -h₁ha) и -b, ср. сопоставление енисейских форм с тибетскими -mo (bu-mo 'девочка'): rho, указанное уже Тромбетти [94].

²² Из семантически соответствующих хуррито-урартских суффиксов, формально напоминающих скорее позднейноевропейский тип имен ж. р. на -ā, можно пока сослаться только на урартские имена богинь типа Da-i-a (ср. миф об аргонавтах?), не имеющих пока достоверных хурритских морфологических соответствий [60, с.62-63] (Мужское собственное имя M₁hu-ha-a [60, с.64], бесспорно, является лувийским; ср. от той же основы хетт. hu₁h₁ha, лув. hu₁ha 'дед', родственный лат. avis, архаичное имя hu-hu-li уже в текстах из Эблы.)

²³ Семантически возможное сопоставление с убух. -fa, адыгей. -фэ 'пока', каб. -xu сопряжено с трудностями фонетического порядка.

²⁴ Еще Педерсен указал на возможность сближения с и.-е. *-в (эргатив или актив), но и в пределах енисейско-сино-тибетских морфологических соответствий обнаруживаются любопытные совпадения с др.-кит. *-в и тиб. *-в и енис. *-в (в двух последних группах обычно как связанная морфа с предшествующим элементом типа и.-е. *bhi-s).

²⁵ В работе М.Сальвини предложено сравнение с -li как показателем 3-го л. мн.ч. (хурр. -lla, хатт. -li-), что позволило бы сравнить суффиксацию урартских топонимов типа Argistihini-li, Menuahini-li [89, с.111-113] с префиксацией хаттских типа Li-hzina (ср. абх. Лихни?).

Если эта местоименная этимология и верна, то она тем не менее относится к такому удаленному периоду, который не препятствует рассмотрению исторически связанного с местоимением -l- аффикса как именной морфы в отдельных исторических языках. Стоит также заметить, что Р.Лафон даже и в своих поздних работах, критически пересматривая предложенные ранее зускаро-кавказские сближения, сохранял среди них лак. -ala- : баск. -le и т.п. именные суффиксы. Возможность сближения рассматриваемого суффикса с адыг. -р- проблематична по фонетическим причинам.

²⁶ Указанием на наличие параллели в сино-тибетском я обязан С.А.Старостину.

²⁷ Судя по последним результатам исследований Н.Эттингера [82, с.551-556], фонетические значения слоговых знаков типа ru-bu в хеттской клинописи могли различаться, что крайне осложняет и реконструкцию хаттской фонологической системы.

²⁸ Об этом корне в енисейском (без внешних сравнений) см. у Старостина [46, с.147]. По гипотезе А.И.Абдокова, в адыгском та же морфа представлена и в у-(wə)- префиксе, с помощью которого от прилагательно-го образуется переходный глагол: кхабээ 'чистый' : у-кхабэин 'очистить' [45, с.261].

²⁹ Хаттское слово обнаруживает во второй части (если рассматривать его как старое сложение) известное сходство и с восточнокавказскими названиями палки, шеста: о.-лезг. *taxā, о.-анд. тик¹ 'шест', но для этих последних в адыгском соответствие предполагается в *Pq:aw > каб. кыб² 'столб', 'подпорка' (ср. [46, с.201, № 13]).

³⁰ С.А.Старостин в данной связи обращает внимание также на чеч. Этер, инг. Этэр [39, с.430].

³¹ Уже отмечалось употребление ila- в ритуале KUB XXIX 1, I, 46, явно переведенном с хаттского [57, с.45].

³² Из *q¹a 'рука' + *p¹ha 'перед' [25, с.160; 49, с.62 (№ 57), 145].

³³ См. также нашу реконструкцию текста мифа в целом [15, 31].

³⁴ О родстве хаттского слова с хурритским см. рецензию Хааса на книгу Шустера [68, с.203].

³⁵ Л.Люлье при этом правильном французском переводе дает русский фантастический неологизм "месячно" (= 'лунно' от 'луная ночь').

³⁶ Дальнейшие сравнения см. в той же работе Старостина [46]. Второе хурритское название Бога Луны - Umbu напоминает анлаут общесеверокав-

казского названия луны (**watō*), которое, следовательно, надо отделить от рассмотренного в отличие от др.-лит. **wat* < **wac*(?), достаточно близкого к хаттско-хурритско-енисейскому, косвенно отраженному и в живых северо-западнокавказских языках.

³⁷ Приводится телеут. *qutū* 'имеющий жизненную силу', алт. *malāyū* 'душа скота', тождественное *gəiḥ urva* 'душа скота' в Авесте (Yas-
на 29, 1).

³⁸ См. литературу о возможном восточно-кавказском соответствии [71].

³⁹ Впервые параллель установлена в статье Фридриха [65].

⁴⁰ Месарош дает верный анализ по морфам [83].

⁴¹ Сведениями об этом термине автор обязан любезности Н.А.Мкртчана.

⁴² Можно было бы поставить вопрос и о возможной связи с данным миграционным термином сванского названия струнного инструмента чункура.

Сокращения названий языков

абаз.	— абазинский	каб.	— кабардинский
абж.	— абжуйский диалект (абхазского языка)	кар.	— каратинский
абх.	— абхазский	картв.	— картвельские
абх.-ад.	— абхазо-адыгские	кет.	— кетский
ав.	— аварский	копт.	— коптский
адыг.	— адыгские	кот.	— коттский
адыгей.	— адыгейский	крыз.	— крызский диалект
акк.	— аккадский	лак.	— лакский
алт.	— алтайские	лат.	— латынь
анд.	— андийский	лезг.	— лезгинский
ар.	— арамейский	лув.	— лувийский
араб.	— арабский	о.-вост.-кавк.	— общевосточнокавказские
арм.	— армянский	о.-даг.	— общедагестанский
арч.	— арчинский	о.-енис.	— общеенисейский
асс.	— ассанский	пумп.	— пумпокольский
айн.	— айнский	сев.-зап.-кавк.	— северозападнокавказский
баск.	— баскский	телеут.	— телеутский
бацб.	— бацбийский	терск.	— терский диалект
беж.	— бежитинский	тиб.	— тибетский
бзыб.	— бзыбский диалект (абхазского языка)	тинд.	— тиндинский
бирм.	— бирманский	убых.	— убыхский
ботл.	— ботликский	удин.	— удинский
буд.	— будухский	ур.	— урартский
вайнах.	— вайнахский	фр.	— французский
год.	— годоберинский	фриг.	— фригийский
гунз.	— гунзибский	хатт.	— хаттский
дарг.	— даргинский	хварш.	— хваршинский
дид.	— дидойские	хетт.	— хеттский
др.-арм.	— древнеармянский	хин.	— хиналугский
др.-евр.	— древнееврейский	хурр.	— хурритский
др.-лит.	— древнелитовский	цез.	— цезский
др.-тюрк.	— древнетюркский	чам.	— чамалинский
др.-хетт.	— древнехеттский	чеч.	— чеченский
егип.	— египетский	шапс.	— шапсугский
енис.	— енисейский	шум.	— шумерский
и.-е.	— индоевропейские	этр.	— этрусский
инг.	— ингушский		

Л и т е р а т у р а

1. Абрегов А.Н. К этимологии двух адыгских лексем. — Сборник статей по адыгейскому языку. Майкоп, 1976.
2. Ардзинба В.Г. Некоторые сходные структурные признаки хаттского и абхазо-адыгских языков. — Переднеазиатский сборник. III. История и филология стран Древнего Востока. М., 1979.
3. Ардзинба В.Г. Ритуалы и мифы Древней Анатолии. М., 1982.
4. Бокарев Е.П. Сравнительно-историческая фонетика восточно-кавказских языков. М., 1981.
5. Ачарян Р. Этимологически-корневой словарь армянского языка. Т. 4. Ереван, 1979 (на армянском яз.).
6. Геворгян А. Ремесла и быт в армянских миниатюрах. Ереван, 1973.
7. Генко А.Н. Абазинский язык. М., 1955.
8. Гигинейшвили Б.К. Сравнительно-историческая фонетика дагестанских языков. Тбилиси, 1978.
9. Гудава Г.Е. Историко-сравнительный анализ консонантизма дидойских языков. Тбилиси, 1979.
10. Древнетюркский словарь. Ред. В.М.Наделяев и др. М., 1969.
11. Дульзон А.П. Словарные материалы XVIII в. по кетским наречиям. — "Ученые записки Томского государственного педагогического института". Т. 19, вып. 2, 1961.
12. Дунаевская И.М. Принципы структуры хаттского (протохеттского) глагола. — Переднеазиатский сборник. I. Вопросы хеттологии и хурритологии. М., 1961.
13. Дунаевская И.М. Протохеттский именной суффикс косвенного дополнения. — ВДИ. 1964, № 1.
14. Дьяконов И.М. Языки древней Передней Азии. М., 1967.
15. Иванов В.В. Взаимоотношение динамического исследования эволюции языка, текста и культуры. — ИАН. Серия литературы и языка. 1982, № 5.
16. Иванов В.В. Вурунсему. Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. I. А-К. М., 1980.
17. Иванов В.В. Гомер. греч. Δείμος τε Φόβος τε : хатт. *taqa tup/wi₁*, хетт. *našsaratt-zeritema*. — Античная балканистика. 3. Языковые данные и этнокультурный контекст Средиземноморья. М., 1978.
18. Иванов В.В. Интерпретация сочетания хаттско-хеттского строительного ритуала (в свете данных внешнего сравнения). — Текст: семантика и структура. М., 1983.
19. Иванов В.В. История названий металлов в славянских и балканских языках. М., 1983.
20. Иванов В.В. К архаичным формулам в хеттских гимнах. — АОГ. 1978, vol. 46, № 1.
21. Иванов В.В. К истолкованию этрусских текстов на основе сравнительного языкознания. — Текст: семантика и структура. М., 1983.
22. Иванов В.В. К предьстории сочетания *сынъ чловѣчьскъ*. — Категория притяжательности в славянских и балканских языках. М., 1983.
23. Иванов В.В. К проблеме соотношения древнегреческой и хаттской традиций. — Славянское и балканское языкознание. Проблема языковых контактов. М., 1983.
24. Иванов В.В. К типологическому анализу внутренней формы праслав. *čelověko* 'человек'. — Этимология 1973. М., 1975.
25. Иванов В.В. К этимологии некоторых миграционных культурных терминов. — Этимология 1980. М., 1982.
26. Иванов В.В. Лельвани. — Мифы народов мира. Т.2. М., 1982.
27. Иванов В.В. Происхождение и история хеттского термина *paḱki-* 'собрание'. — ВДИ. 1958, № 1.
28. Иванов В.В. Разыскания в области анатолийского языкознания. 6.

- Хетт. *šamal-w-ant* 'яблоня' и индоевропейское название яблока. — Этимология 1976. М., 1978.
29. Иванов В.В. Разыскания в области анатолийского языкознания. — Этимология 1976. М., 1978.
 30. Иванов В.В. Славянские названия металлов и проблемы восстановления ранних этапов истории металлургии у славян. — "Советское славяноведение". 1979, № 5.
 31. Иванов В.В. Славянский, балтийский и раннебалканский глагол. Индоевропейские истоки. М., 1981.
 32. Иванов В.В. Структура хаттских и хеттских ритуальных текстов и система хаттских притяжательных префиксов. — Структура текста — 81. Тезисы симпозиума. М., 1981.
 33. Иванов В.В. Хеттский язык. М., 1963.
 34. Иванов В.В. Чатал-Гююк и Балканы. — *Balkanica*. М., 1979.
 35. Камменхубер А. Хеттский язык. Древние языки Малой Азии. М., 1980.
 36. Луна, упавшая с неба. Древняя литература Малой Азии. Пер. Вяч. Вс. Иванова. М., 1977.
 37. Люлье Л. Словарь русско-черкесский, или адыгский. Одесса, 1846.
 38. Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности. Тексты и исследования. Л., 1951.
 39. Мальсагов *Ел-да*. — Мифы народов мира. М., 1980.
 40. Марр Н.Я. О языке и истории абхазов. М.-Л., 1938.
 41. Мкртчян Н.А. Хетто-армянские параллели. — "Вестник общественных наук АН Арм. ССР". Ереван, 1970, № 7 (326).
 42. Невский Н.А. Айнский фольклор. М., 1972.
 43. Рогавя Г.В. Имена органической принадлежности в абхазско-адыгских языках. — Ежегодник иберийско-кавказского языкознания. Т. 2. Тбилиси, 1982.
 44. Рогавя Г.В. К составу основ кабардинского глагола *жыӀэн* 'говорить'. — "Ученые записки Кабардино-Балкарского научно-исследовательского института". Т. XVI. Нальчик, 1959.
 45. Рогавя Г.В., Керашева З.И. Грамматика адыгейского языка. Краснодар — Майкоп. 1966.
 46. Старостин С.Н. Праенисейская реконструкция и внешние связи енисейских языков. — Кетский сборник. Антропология, этнография, мифология, лингвистика. Л., 1982.
 47. Хайдаков С.М. Принципы именной классификации в дагестанских языках. М., 1980.
 48. Хашба И.М. Абхазские народные музыкальные инструменты. Сухуми, 1979.
 49. Шагинов А.Н. Материальные и структурные общности лексики абхазо-адыгских языков. М., 1982.
 50. Шакрыл К.С. Очерки по абхазо-адыгским языкам. Сухуми. 1971.
 51. Яковлев Н.Ф. Грамматика литературного кабардино-черкесского языка. М.-Л., 1948.
 52. Яковлев Н.Ф., Ашхамаф Д. Грамматика адыгейского литературного языка. М.-Л., 1941.
 53. Andrien G. An Etymological Problem. — "Journal of Egyptian Archaeology". Vol. 65, 1979.
 54. Archi A. Trono regale e Trono divinizzato nell' Anatolia hittita. — *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici*. I. Roma, 1966.
 55. Bittel K. Les Hittites. Paris, 1976.
 56. Bradley D. Speech through Music: the Sino-Tibetan Gourd Reed-organ. — BSOAS. Vol. XLII, pt. 3, 1979.
 57. Burde C. Hethitische medizinische Texte (Studien zu den Boğazköy-Texten. N. 19). Wiesbaden, 1974.
 58. Chang Kun. Sino-Tibetan Iron : *qhleks. — JAOS. Vol. 92, 1972.

59. Davies W.V. Tutánhamūn's Razor-Box. — "Journal of Egyptian Archaeology", 1977, vol. 63.
60. Diakonoff I.M. Hurrisch und Urartäisch. München, 1971.
61. Dumézil G. Documents anatoliens sur les langues et les readitions du Caucase. I. (Bibliothèque archéologique et historique de l'Institut Français d'archéologie d'Istanbul, IX). Paris, 1960.
62. Dumézil G. Documents anatoliens sur les langues et les Traditions du Caucase. III. Nouvelles études obykh (Travaux et mémoires de l'Institut d'ethnologie, LXXI.) Paris, 1965.
63. Dumézil G. Le verbe obykh. Études descriptives et comparatives (Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres. Nouvelle série. T. 1). Paris, 1975.
64. Fährich H. Zur Entstehung der pharyngalisierten Vokale in der Udischen Sprache. — Bedi Kartlisa, 1975, vol. XXXIII.
65. Friedrich J. "Angst" und "Schrecken" als niedrige Gottheiten bei Griechen und Hettitern. — AROF. 1944, Bd 14.
66. Gurney O. Some Aspects of Hittite Religion. Schweich lectures. 1974. Oxford, 1977.
67. Haas V. Der Kult von Nerik. Ein Beitrag zur hethitischen Religionsgeschichte (Studia Pohl. 4). Rom. Päpstliches Bibelinstitut. 1970.
68. Haas V. [реу. на:] Schuster H. Die Hathisch-hethitischen Bilinguen. — Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. Bd 68. Wien, 1976.
69. Haas V., Wäfler M. Bemerkungen zu EHešti/ā-Ugarit-Forschungen. B. 8. (1976). Neukirchen — Vluyn, 1977.
70. Häusler A. Musik und Tanz in der Ur- und Frühgeschichte des Kaukasus. — "Das Altertum". 1979, Bd 25, № 3.
71. Kammenhuber A. Das Hattische — Handbuch der Orientalistik. Leiden — Köln, 1969.
72. Kammenhuber A. Hethitischen Vorstellungen von Herz. Zeitschrift für Assyriologie. 1964.
73. Kinal F. Das hethitische Feudalismus. — Comité International des sciences historiques. XV-e Congrès International des sciences historiques. Bucarest, 10-17 août 1980. Rapports. II. Bucureşti, 1980.
74. Klimkeit H. — J. Qut: Ein Grundbegriff in den zentralasiatischen Religionsbegegnung. — Humanitas religiosa. Stockholm, 1965.
75. Knobloch J. Ein Kaukasisches Lehnwort in den klassischen Sprachen. — "Die Sprache". 1958, Bd 4.
76. Knobloch J. Probleme der Nordkaukasischen Etymologie. — "Zeitschrift für Mundartforschung". Beihefte. Neue Folge № 4 (Verhandlungen des Zweiten Internationalen Dialektologenkongresses). Hrgb. von K.E. Schmitt. Bd 2. Wiesbaden, 1968.
77. Kuipers A.H. A Dictionary of Proto-Circassian roots. Lisse, Netherlands. The Peter de Ridder Press, 1975, № 76.
78. Laroche E. Glossaire de la langue hurrite. Première Partie. A.-L., RHA, t. 34 (1976). Paris, 1978.
79. Laroche E. Une conjuration bilingue hattī/-hittite. — Jahrbuch für kleinasiatische Forschung. Bd I. November, 1950, № 2.
80. Lloyd S. Early Highland Peoples of Anatolia (Library of the Early Civilisations). London, 1967.
81. Mellaart J. Ancient Near Eastern Chronology: A Dilemma. — "Antiquity". 1979, № 4.
82. Mellaart J. Excavations at Hacilar. Edinburgh. The British Institute of archaeology at Ankara. 1970, vol. 1.
83. Mészáros J. von. Die Pächy-Sprache. — Studies in Ancient Oriental Civilization, № 9. Chicago.

84. Neu E. Der Anitta-Text (Studien zu den Boğazköy-Texten H. 18). Wiesbaden, 1974.
85. Norman J., Tlu-sin Mei. The Austro-Asiatics in Ancient South China. Some Lexical Evidence. — "Monumenta Seria". Vol. 32, 1978.
86. Oettinger N. Die Stammbildung des hethitischen verbums (Erlanger Beiträge zur Sprach- und Kunstwissenschaft, Bd 64). Nürnberg, Verlag Hans Carl. 1979.
87. Ortman W. Zu den "Standarten" aus Alaça Hüyük. — Istanbuler Mitteilungen, 17. Tübingen, Deutsches Archäologisches Institut, Abt. Istanbul, 1967.
88. Puhvel J. *Devatā-āvandva* in Hittite, Greek and Latin. — AJPh. 1978.
89. Salvini M. Probleme di morfologia nominale in urarteo. — AION Annali del seminario de Studi del Mondo Classico. Sezione linguistica 1/1979. Pisa, 1980.
90. Schuler E. von. Ein protohattisches Tontafel-fragment. — JCS. 1968. Vol. XXII, № 1.
91. Schuster H.-S. Die Hattisch-hethitische Bilinguen I. Einleitung. Texte und Kommentar. Teil I. Leiden-Brill, 1974.
92. Sedláček. Die Frikativa * δ -in Sibilanfenreihen des Altchinesischen. — ZDMG. 1966, Bd 116.
93. Speiser E.A. Introduction into Hurrian. Annual of the American Schools of Oriental Research. XX. New Haven, 1941.
94. Trombetti A. Elementi di glottologia. Bologna, 1923.
95. Trubetzkoy N. Notes sur les désinences du verbe des langues tchéchéno-lesghiennes. — "Bulletin de la société de linguistique de Paris", 1929, XXIX.
96. Vogt H. Dictionnaire de la langue oubykh. Oslo, 1963.
97. Wegner I. Regenzauber in Hatti-Land. — "Ugarit-Forschungen" Bd 10 (1978). Neukirchen-Veuzn, 1979.

С.Л. Николаев

СЕВЕРОКАВКАЗСКИЕ ЗАИМСТВОВАНИЯ
В ХЕТТСКОМ И ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОМ

Согласно последним исследованиям, к северокавказским (далее с.-к.) языкам относятся: нахско-дагестанские, абхазо-адыгские, а также, вероятно, хуррито-урартские и хаттский. О родстве первых двух семей подробно сказано в статье С.А.Старостина в настоящем сборнике (см.). Родство хуррито-урартских с нахско-дагестанскими предполагается И.М.Дьяконовым [1], хаттского с абхазо-адыгскими — Вяч. Вс. Ивановым (см. его статью в данном сборнике).

Родство нахско-дагестанских и абхазо-адыгских, а также, вероятно, хуррито-урартских и хаттского показывает, что еще в историческую эпоху с.-к. языки были распространены гораздо шире, чем в настоящее время.

Предположение о распространении с.-к. языков на территории Восточного Средиземноморья в историческую эпоху дает возможность предпринять попытку найти в индоевропейских (далее и.-е.) языках Малой Азии и прилегающих районов Средиземноморья заимствования из с.-к. языков. Приводимый ниже материал призван показать, что такие заимствования, причем в довольно большом количестве, имеются в хеттском и древнегреческом.

К сожалению, нам известно слишком мало хуррито-урартской и хаттской лексики. Этот недостаток языковых фактов не позволяет нам доказательно постулировать источником этих заимствований хаттский, хурритский либо какой-то другой конкретный с.-к. язык (языки).

С.-к. материал, приводимый ниже, взят из готовящегося к печати этимологического словаря северокавказских языков, выполненного С.А.Старостиным и автором настоящей статьи. Мы пользуемся теми же сокращениями, которые приняты в статье С.А.Старостина в этом сборнике (см. список сокращений названий языков, приложенный к статье С.А.Старостина¹).

ЗАИМСТВОВАННАЯ ЛЕКСИКА В ХЕТТСКОМ

1. *arḫa-/irḫa-* (с) 'граница'; 'ряд' [5, с.29, 83]. Ср. ПИД корень **h₂erq₂o-* 'граница'; 'невысокий горный хребет': ПЛ **h₂le(r)X₀V* 'косогор', 'щека' (лезг. *jaR₀* 'косогор', арч. *ʔeXI* 'щека'); дарг. *ʔurqi* 'горы'; ПН > ПЧИ² *ʔarRa* 'невысокий горный хребет' (чеч. *raR*, инг. *ʔarRa*); ав. *ʔorqi* 'граница', 'рубеж'; ПА **ʔirq₀i* 'граница'. Значение, сходное с хеттским, представлено в ав. и ПА.

2. *ḫaḫḫal-* (а) 'куст', 'кустарник' [5, с.45]. Ср. ПИД **q₂elēq₂v* 'куст', 'кустарник': лак. *ḫalaḫi* (диал.) 'кустар-

зжк'; (лит.) 'игла', 'шип' (исходное значение — 'колючий кустарник'); ПА *qaraqi--o- 'куст' (ахв. qolaqe кар. qaraq); ав. qarāq 'колючий кустарник'; ПЦ > ПГБ *XǝXǝ 'дерево' (гунз. Xǝ, бежт.х.-х. XǝXǝ). В с.-к. источнике хеттского слова произошла метатеза корневого сонанта. Внутри хеттского языка связь с корнем "зеленый" (омонимия?).

3. haḥ(ha)ra- (с) 'грабли(?)' [5, с.45]. Ср. ПНД корень, представленный ав. *oḥórǝ 'грабли'; ПА *k̄oVǝVǝr 'грабли' (ахв. k̄oḥoXora, кар. k̄oḥoroX), лак. Xalaxi 'борона'. Точная реконструкция корня затруднительна. Значение заимствования, как и в №1, сходно с ав. и ПА.

4. harāu- 'тополь' [5, 3. Erg., с.14]. Ср. ПНД +*X̄oḍrV : ПЦ > гунз. r̄iXu 'тополь'; дарг. Xur 'липа'; ПЛ *X̄or̄ēV 'липа' (таб. дуб. Rur-d-in har рут. X̄id 'липа', уд. Xod 'дерево'). В гунз. метатеза корня (r̄iXu из *X̄iru). Значение хеттского слова идентично гунизбскому (языку аваро-андо-цезской группы, ср. №1, 3).

5. harī-(с) 'долина' [5, с.57]. Ср. ПНД *ʔIōV̄rV лак. ʔar 'равнина'; ПЛ > рут. луч. ʔuIr 'лужайка'; ав. ʔuro 'целина'; 'дерн'; ПН > ПЧИ *ʔarV 'поле', 'равнина', 'степь' (чеч. ʔārē, инг. ʔara).

6. haštari-(с) 'оракульная птица' [5, с.63]. В н.-д. языках представлен с трудом реконструируемый корень, отраженный как дарг. чир. ʔarǝ'ime 'орел'; ПЛ > аг. mare 'орел'; лак. barzi 'орел'; ПН *ʔar̄c'ib 'орел' (чеч. ʔarzi, инг. ʔarzi, бцб. ʔar̄c'ib); ПА *š'umʔi 'орел' (ахв. š'wǝ, анд. š'uj, анд. š'um̄i и др.); ПЦ *cūhV 'орел' (цез. se, seǝ, гин. soǝ, гунз. cū, бежт. cuha, хварш. se, инх. cē). Этот корень имеется также в хуррито-урартских (ур. Aršibi — кличка лошади, букв. 'Орел' [1, с.31]). Из с.-к. слово заимствовано в грузинский, армянский и, видимо, в и.-е.: ср. скр. r̄j̄r̄ya-, греч. ἀγυλιός, лат. accipiter. В и.-е. наблюдается регулярная субституция с.-к. передних аффрикат через мягкий велярный. Наиболее архаичный вид среди с.-к. рефлексов имеют, очевидно, ПН, урартский и даргинский.

7. halki-(с) 'зерно', 'хлеб' [5, с.47]. Ср. ПНД *h̄V̄l̄k̄V 'вид злака'; ПА > ахв. ʔog 'рожь'; ПЦ > бежт. тл. ʔog 'ячмень'; ПН > ПЧИ *ʔaw 'пшено' (чеч., инг. ʔow). ПЧИ *ʔaw может происходить из ПН *ʔagu.

Хетт. halki Зоммер считал хурритским заимствованием, так как в последнем есть имя бога aḥalki- [5, с.47]. И.-е. этимология хеттского слова (связь с русск. зело́к и т.п.) [3, с.159 и прим. 25] сомнительна.

8. haštuir-(n) 'хвост' (Reisig) [5, с.64]. Ср. ПНД *ʔalǝ'VrV 'сорная трава': ПА *haḥǝ'ar -o- (ахв. ʔaǝ'are, кар. haḥ'ar и др.); ав. š'ar; лак. š'alaw; ПЦ *ʔuǝ'ur(V) (цез. ʔeǝ'uri, гин. ʔoǝ'ili, гунз. ʔiǝ'ur, бежт. ʔic'owa); ПН > ПЧИ *ʔasar 'сорняк' (чеч. ʔasar, инг. ʔvar); ПЛ *ʔaǝ'al 'сорняк' (лезг. ʔeǝ'el, таб. ʔaǝ'al и др.); дарг. ʔare'i 'сорняк'. В ПСК представлено также однокоренное образование *ʔVlǝ'Vr- 'полоть'.

Хеттск. -št- на месте ПСК передней аффрикаты, ср. №6.
9. haššui-(с) 'царь' [5, с.64; 5,2. Erg., с.12]. Ср. ПНД *ʔam̄ēV : лак. ʔav 'благородство', 'совесть'; 'бог неба'; ав. ʔaḥ 'авторитет', 'достоинство'; ПЛ *ʔam̄š 'туман', 'облако' (таб. ʔams, рут. хнюх. ʔav̄iǝ, уд. нидж. ʔavoj); ПА > ахв. ʔaš̄i 'дыхание'; ПЦ *haš̄ 'небо', 'туча', 'туман' (цез. ʔas,

бежт. *has*, гунз. *has*, хварш., инх. *ʔas*; ПН > чеч. *ʔasar* 'воодушевление'; хурр. *eši* 'небо' [1, с. 31].

Видимо, первичное значение корня было 'небо'; 'божество неба'. Развитие семантики 'божество' в "моральные" термины сходно с тем, что мы наблюдаем в ПНД **c'c'ēmbē* (см. № 8 раздела "Займствованная лексика в греческом").

Натянута этимология хетт. *haššu-* от глаголов *haš-* 'рождать' либо *haš-* 'открывать'.

10. *hulikanni-(c)* 'легкая повозка' [5, с. 74]. Ср. ПСК **hVlk_oV* -*kk_o* - 'арба', 'телега'; дарг. *ʔurkura* 'арба', 'повозка', 'люлька'; ПА > анд. *ʔink_oa* 'арба'; ПАА > ПАК **k_oə* 'арба', 'телега' (каб. *gəə*, ад. *k_oə*).

Хеттское слово оформлено заимствованным же суффиксом -*n(н)*- (ср. частую его встречаемость в хуррито-урартских и нахских).

11. *hūrta(l)lija-* 'толпиться'; *hūrtalli-(c)* 'смесь', 'пюре' [5, с. 77]. Ср. ПНД **γ_oārēV* 'группа': ав. *gūri* 'толпа', 'сборище'; лак. *huru-ša* 'общий', 'совместный'; ПН **Rāri* 'шайка', 'банда' (чеч. *Rēra*, инг. *Rār*, бцб. *Rajr*); ПЛ > арч. *Ra-təra* 'стадо коров'.

12. *hūrcipi-(c)* - вид печенья [5, 2. Erg., с. 77]. Ср. ПНД **k'k'VrVpV*: ПЦ **k'irip* - вид печенья (гин. *k'erep*, хварш. *k'erepi*, гунз. *širip*, бежт. *k'ijp*); лак. *ʔaIrčar* - кушанье, приготовленное из толкна или муки, творога, масла и риса.

В лакском представлена метатеза согласных (*ʔaIrčar* из **čaIrap*), частая в трехсложных корнях. Кроме того, метатезы и прочие нерегулярности вообще характерны для малоупотребительной лексики (эта закономерность распространяется не только на кавказские языки). Судя по хеттскому, более архаична цезская последовательность согласных корня.

13. *kakkapa-(c)* 'куропатка?' [5, с. 94; 5, 2. Erg., с. 14]. Ср. ПНД **qēqV(bV)* 'куропатка': ПА **RoR(b)o* (анд. *RobRo*, авх. цег. *RaRba*, багв. *RaRa*, тинд. *RaRa* и др.); ав. *RaR* 'куропатка'; лак. *qāqaba* 'крик куропатки', *qāqni* 'куропатка'; ПЛ > таб. дуб. *qāqaba* 'куропатка'; ПЦ > ПЦХ **RoR(b)V* (инх. *RoRba*, гин. *RoRmo*); дарг. *GaGba*, чир. *qāqba*.

Этот корень широко представлен в языках Кавказа и Средиземноморья, ср., например лат. *caccabō* 'кричать (о куропатке)', ПК **k'ak'ab-* [4, с. 105], поэтому нельзя с уверенностью сказать, что хеттское слово заимствовано прямо из с.-к. языков, хотя не исключено, что и прочие не с.-к. формы заимствованы из последних.

14. *karša-(c)* 'саранча', 'кузнечик' ('Heuschrecke') [5, с. 105, 111]. Ср. ПНД **kārc_oV*: ав. *garc* 'саранча', 'кузнечик'; ПН > ПЧИ **gēž-ig* 'паук' (чеч. *gezg*, инг. *gižg*). Значение хеттского слова совпадает с аварским.

15. *kašt-(c)*, *kištant-(c)* 'голод' [5, с. 105, 111]. Ср. ПСК **kāšē* 'голод': дарг. *gaši*, дарг. чир. *kīše*; лак. *kaši*; ПЛ **kāš(ā)* 'голод' (таб. *gaš*, лезг. *kaš*, крым. *gāš* и др.); ПАА > ПАТ **čəga* 'голодать' (абх. *a-čga-ra*, абаз. *čga-ra*).

Интересна субституция ПСК **-š-* хеттским *-št-*.

16. *kuera-(c)* 'поле', 'нива' [5, с. 113]. Ср. ПСК **quw_oV* 'поле', 'пашня': ПА **quw_oV* 'пахотное поле' (авх. *quri*, багв. *huri*, тинд. *Xuja* и др.); ав. *Xur* 'пашня'; 'урожай'; лак. *qu* 'поле'; дарг. *qu* 'поле', 'пашня'; ПН > ПЧИ **qā* 'пахотное поле' (чеч., инг. *qa*); ПЛ **XujV* пахотное поле (арч. *ʔuX*, аг. *Xuj*, руг. *Xuj* и др.); ПАА **rəq(ə)a* 'поле'

(абх. *a-r̄xa* 'долина'; абаз. *rqa* 'пахотное поле'; 'степь';
т.е. *r̄xa* 'пахотное поле').

17. *kur̄sa-(e)* 'руно' [7, с.309 сл.]. Ср. ПНД **q̄oildV* ~ -e-
'овчина': ПА **r̄ida* ~ -o 'овчина' (абх. *Roḡa*, тинд. *Roḡa*);
лак. *q̄aṣi* 'овчинный полушубок'; ПЦ **R̄ṣṣe* 'овчина' (цез.
ḥṣṣ, гин. *Ḥoṣiṣi*, инх. *ḥṣṣe*, бежт. *Raṣṣe*, хварш. *h̄iṣṣe*).

Из с.-к. заимствовано и греч. *βύραα* (см. № 43 раздела
статьи, посвященного заимствованиям в греческом). Хетт.
ḥr̄sa- и греч. *βύραα* сравнивались уже давно [5, с.118].

18. *kutt-(e)* стена; сторона [5, с.121; 5, 2. Erg.,
с.16]. Ср. ПСК **q̄o'ēm̄V* 'стена': ПА **q̄(̄o)inʔa* 'стена' (абх.
q̄'ēda, багв. *q̄'in*, анд. *q̄'en*, год. *q̄'ūji* и др.); дарг. муир.
ḥinda-la lag 'крутой подъем' (т.е. 'крутой, как стена'); ав.
q̄'ed; ПЦ > ПЦХ **q̄ad* 'стена' (инх. *qod*, хварш. *qad*, цез. *q̄i-*
ḥ); ППА **R̄IḶVraV* 'забор' (абх. *ānda*, уб. *wəḏwa*).

19. *ḥawanna(n)-(c/n)* 'медь'; 'медная лазурь' [5, с.122].
Из хеттского заимствовано греч. *κύανος* 'темно-синяя сталь'
[5, с.122]. Само же хеттское слово, оформленное носовым суф-
фиксом (ср. № 11, 27, 28, 29, 34), происходит из ПНД **k̄o'iwV*:
ПА **k̄o'iba* 'железо' (багв. *kuba*, тинд. *kuba*, чам. *koba* и
др.); ПЦ **k̄o'ibu* 'свинец' (цез. *kebu*, гин. *kebu*, инх. *k̄ibu*,
бежт. *kobo*, гунз. *kobo*, хварш. *kobo*). В источнике хеттских
заимствований рефлекс этого с.-к. корня в отличие от ПЦ и
ПА, значил 'медь' (но ср. греческое значение).

20. *kappi-(e)* — вид сосуда (мера объема) [5, с.98]. В с.-к.
представлены два схожих корня:

а) ПСК **q̄q̄āp̄'ōā* 'большой сосуд': ПН > ПЧИ **q̄āba* 'большой
глиняный горшок' (чеч. *qaba*, инг. *qaba*); ав. *qabá* 'горшок',
'кувшин'; ПЛ **ḫ̄'ap̄* 'мешок', 'сумка' (рут. хнхх. *Ḥob*, гельм.
L̄ib-ḡā, крыз. *Ḥeb*); ПАА **Gəṣā* ~ -b- 'лодка' (абх. *a-Rba*, абаз.
Ṣa, уб. *Rəba*);

б) ПНД **k̄ōp̄'ē* ~ -ū-, *k̄k̄-*: хин. *k'iba* 'малый кувшин'; лак. *k̄ip̄i*
'глиняный кувшин с узким горлом'; ав. *gibi* 'горшок'; ПН > ПЧИ
**ḥibV* 'глиняный кувшин с широким горлом' (чеч. *ḡiba*, инг.
ḡiba).

21. *ḥali-(n)* 'хлев для крупного рогатого скота'; 'стена'
[5, с.46]. Ср. ПНД **q̄alV* 'дом'; 'сарай': дарг. *qali* 'дом';
ПЛ **ḫal* (таб., аг., рут. *ḫal* 'дом', крыз., буд. *ḫal* 'крыша'
и др.); ав. *hor* 'сеновал'.

Из с.-к. источника заимствовано и греч. *καλλά* (см. № 16
раздела о заимствованиях в греческом).

22. *tazeri-*, *taze-(e)* 'часть оракульной печени' [5, с.139].
Ср. ПСК **wemeV* ~ -b- 'печень': ПЦ **b̄os'(ə)* 'печень', 'селе-
зенка' (цез. *bos'k'om̄i* 'селезенка', гунз. *bas'ə* 'печень',
бежт. *bac'o* 'селезенка'); ав. чадак. *tas* 'печень'; ПАА
**so'ə* 'печень' (ад. *šq'ə* 'печень', абх. *a-qa-a-ḡa*, абаз. *so'a*
'желчь', уб. *so'a-sa* 'желчь', *ḡə-so'a-bIa* 'печень').

Хеттское слово заимствовано из языка в котором, как в
аварском, структура **wVNC-* давала *mVC-*.

23. *meḥur-(e)* 'время' [5, с.139]. И.-е. этимология этого
слова предлагается Вяч. Вс. Ивановым [2, с.94]. Оно связыва-
ется с и.-е. корнем *mē-*, используемым в языках в основах,
означающих временные понятия. Однако не следует исключать
возможности связи этого хеттского слова с с.-к. материалом,
ср. ПНД **m̄ōn̄XV* 'время': ПЦ **meḫ* (гин. *miḫ*, гунз. *meḫ*); ав.
meḫ; ПН **ḫāp* (чеч. *ḫap*, инг. *ḫā*, бцб. *ḫa*). В ПН — регулярная
метатеза.

Хеттское слово оформлено суффиксом *-ur* (ср. № 31).

24. *miḥ(ha)rāi-(e)* — часть тела жертвенного животного: 'ребро' (?), 'легкое' (?) [5, с.44; 5, 2. Erg., с.18]. Ср. ПСК **mōnqV(rV)* 'грудь': ПА **niqi* ~ -X- 'грудь' (багв. *nih*, тинд. *nixi*, кар. *niXe* и др.); лак. *quru* 'грудинка'; ПЛ **moXor* 'грудь' (арч. *moXor*, таб., аг. *miXur*, лезг. *Xur* и др.); ПЦ > ПХЦ *X *imorV* ~ -i- 'грудь' (цез. *hemori*, гин. *Xomo(-)rok'e*); дарг. **tiqir* 'грудь'; ППА **mVqa* (абаз. *maqa* 'рука от плеча до кисти', уб. *maqa* 'пазуха'); ПН > ПЧИ **nāqa* 'грудь' (чеч. *nāqa*, инг. *nāqa*).

25. *paḥḥana-(e)* 'пантера', 'леопард' [5, с.163]. Хаттское происхождение этого слова обосновано Вяч. Вс. Ивановым [3, с.153]. Источником хеттского слова предлагается хатт. *ḥar-raḥḥ-*, где Вяч. Вс. Иванов выделяет префикс *ḥa-*, а отсутствие его в хеттском объясняет ранним временем заимствования, а именно, периодом хеттско-хаттского двуязычия [3, с.155]. Однако ПСК корень, к которому восходит хатт. *ḥar-raḥḥ-*, имеет в анлауте "ларингал" — **Hebēre*'V. Поэтому отсутствие *ḥa-* в хеттском может объясняться и по-другому: слово заимствовано не из хаттского, а из иного с.-к. языка, в котором, как и в большинстве современных языков, следы анлаутного "ларингального" слога утрачены. (Ср. также схожую греческую форму *πάρβ-ος* № 33 раздела о заимствованиях в греческом). Особый интерес представляет семантика заимствования. В греческом, хеттском и хаттском слово означает 'леопард' (как и в позднейшем иранском заимствовании *pārs, fārs*), в то время как на Кавказе корень имеет семантику 'волк'. Связь значений 'волк' и 'леопард' прослеживается в чеч. сложении *c'oq'-berg* 'леопард', где первая часть восходит к ПНД корню **c'ālq'q*'V 'барс', 'леопард', а вторая — к корню **BVrgV* 'волк', 'лиса'.

Ниже приводится материал с.-к. языков: ПСК **Hēbēre*'V 'волк': ПА **boe'o* (ахв. *bač'a*, тинд. *bae'a* и др.); лак. *bae'*, ав. *bae'* (неподвижной акцентной парадигмы); ПЦ **boe'a* (цез. *boe'i*, гин. *boe'e*, инх. *boe'o*, гунз. *bač'e*, хварш. *boe'a*, бежт. *bae'o*); дарг. *bae'*; ПН **bhore*' (чеч., инг. *borz*, биб. *bʔora'*); ППА > ПАТ **bVgVʒV* (метатеза из **bVʒVgV* под влиянием другого корня — **baqa* 'лиса', 'шакал') (абх. бз. *a-bgəʒ*, абаз. *baqaza*).

Начальный слог с ларингальным восстанавливается по нахскому анлаутному сочетанию и аварской неподвижной акцентной парадигме.

26. *paḥḥina-(e)* 'щека' [5, 3. Erg., с.26]. Ср. ПНД **pa(r)šV* 'щека': ПН > ПЧИ **bāšV* (чеч. *bəʃni*, инг. *baʃilg*); ПА > тинд. *baša*.

27. *takkani-(e)* 'грудь' [5, с.204]. Ср. ПСК **jērko*'ē 'сердце': ав. *rak'* 'сердце', 'сердцевина', 'душа'; ПА **rok'o* 'сердце' (ахв. *rak'o*, анд. *rok'o* и др.); ППА **ǰoə* 'сердце' (ад., каб. *ǰoə*, абх. *a-ǰoə*, абаз. *ǰoə*, уб. *ǰə*); хин. *ʔung* 'сердце'; ПЦ **rək'oə* 'сердце' (цез. *rok'u*, гин. *rok'oə*, инх. *lok'o*, гунз. *rak'u*, бежт. *rak'o*, хварш. *lok'oə*); лак. *dak'* 'сердце', лак. хоср. *dak'* 'грудь'; дарг. *ʔurk'i* 'сердце'; ПН **dək'* 'сердце' (чеч. *dog*, инг. *dog*, биб. *dok'*); ПЛ **jirk'o(e)* 'сердце' (арч. *ʔik'o*, аг. *ʔirk'o*, лезг. *rik'*, крыз. *jik'* и др.).

Хетт. *takkani-* заимствовано из языка, в котором, подобно лакскому и нахским, произошла модификация корня **jērko*'ē > **rVko*'V > **dVko*'V. Слово оформлено характерным суффиксом -n- (ср. № 11, 21, 27, 28, 34). Переход значений 'сердце' > 'грудь' известен в лакских диалектах (см. материал).

28. *talka-* 'жир' [5, 3, Eгг., с.31]. Ср. ПСК **ak_oV* 'молоко', 'масло', 'жир': ав. *rax* 'молоко', ПАА **kə* 'молоко' (ад. *ša*, каб. *ša*, абх. *a-x-š*, абаз. *x-šə* 'молоко', *x-zə* 'сыворотка'); дарг. *daki* 'жир'; ПЛ **ji_oal* 'сливочное масло' (ар. *ḡifal*, рут. шин. *ju_olad-ḡarad*). ПЦ **re_o* 'масло (сливочное, топленое)' (чез. *ri_o*, инх. *lo_o*, бжт. *re_o*, гуыз. *re_o*). Об исконном значении 'молоко' см. статью С.А.Старостина в этом же сборнике.

Начальное *t-* в хеттском слове того же происхождения, что и в предыдущем (№ 27): язык-источник знал переход анлатного **r-* > [d]-. Относительно отражения латеральной аффрикаты **k-* как хеттское *-lk-* см. № 29. Интересно, что подобное же отражение показывает в одном случае хаттский: *hu^p/alki* 'железо' при ПАА **RI_oek^v*. Схожее развитие латеральных аффрикат и спирантов имеет ПН (в нем они отражаются частью как *-lx-*).

29. *welku-(n)* 'трава' [5, 1. Eгг. с.23]. Ср. ПНД **ʔ_oek^v* 'трава', 'сено': ПЛ **ʔI_oek^v(e)* 'трава', 'сено' (арч. *ʔok^vi*, таб. *ʔuk^v*, крыз. *ʔuq^v* и др.), ПН **j_ol* 'сено' (чеч., инг., бзб. *jol*); лак. *ʔuk^viw* 'метельчатая полынь'.

Относительно субституции ПСК **k-* хеттским *-l-* ср. № 28.

30. *liti-* 'маслянистое растительное вещество' [5, 2. Eгг., с.17]. Ср. ПНД **ggolt^v* 'зерновые'; 'льняное семя': ПАА **elt^v* 'льняное семя' (тинд. *k^vet^v*, чам. *k^vint^v*, кар. *k^vel^v*); ПЛ **kat* 'хлеб (на корню)' (таб. *gad ap^vub* 'молотить', 'провеивать', лезг. *kat-ar* 'хлеба'); ПН > ПЧИ **jäl(a)ta* 'хлеб (на корню)' (чеч. *jalta*, *jälät*, инг. *jalta*).

Если северокавказско-хеттское сближение верно, необходимо сделать следующие комментарии. Этот же корень заимствован в греческий: λις(λιτ-) 'льняная ткань (холст, полотно)' (см. № 27 раздела о заимствованиях в греческом). Очевидно, что семантика исходного слова в языке-источнике как греческого, так и хеттского заимствования была близкой к ПА: 'волокно льна' (из которого делается ткань) либо 'льняное семя' (из которого делается масло). Более же древнее значение, несомненно, отражают ПЛ и ПН ('хлеб на корню' соотносимо с 'зерном', 'семенем', причем не только льняным).

31. *šehur-(n)* 'моча' [5, с.189]. Ср. ПСК **šEx_oA* 'моча': ПЛ **šiw^v-o-* 'моча' (лезг. *šix* и др.); ПАА **šəx_o* 'мочиться' (абх. *a-šX_o-ra*, бз. *a-šX_o-ra* и др.).

Вяч. Вс. Иванов считает хет. *šehur* производным от корня *šti-* 'отпечатывать', 'выдавливать', имеющего и.-е. этимологию (слав. *še-* 'сеять' и т.п.) по модели, аналогичной *šri-* 'расти', 'созреть' (и.-е. тж. 'мерить'): *tehur* 'время' [2, с.94, прим. 120 (здесь же см. литературу), с.84, 120 (здесь же см. литературу), с.84, 270]. Однако, с одной стороны, связь значений 'отпечатывать', 'выдавливать' и 'моча' кажется несколько натянутой, а с другой стороны, хетт. *šehur* 'время' может считаться с.-к. заимствованием (см. § 23). Слово *šehur* 'моча', как мы видим, также может иметь с.-к. происхождение.

32. *tarivana-(c)* - вид сосуда [5, с.212]. Ср. ПСК **t^vap^v*: ПЦ > гуыз. *t^vepi* 'маленькая бочка'; ПЛ **t^vap* 'колода', 'улей'; 'ловушка' (лезг. *dap^var/t^vap^var* 'замок', таб. *t^vap^var* 'ловушка', рут. кич. *t^vap* 'ловушка', и др.); ПН > ПЧИ **do* 'плетеная сачетка' (чеч. *dō*, инг. *dō*). ПЧИ **do* предполагает ПН **dābu*.

Этот же с.-к. корень представлен в греческом (см. № 9

раздела о заимствованиях в греческом). Интересно оформление как хеттской, так и греческой формы сигматическим суффиксом (ср. еще № 35 раздела о заимствованиях в греческом).

Подводя итог анализа хеттских заимствований с.-к. происхождения, можно утверждать, что если не все, то во всяком случае большинство приведенной выше лексики почерпнуто из одного с.-к. языка. Об этом говорят некоторые особенности фонетики языка-источника, отраженные в хеттских формах. Приводимые ниже явления должны считаться не фактами неоднозначной субституции хеттским чуждых звуков с.-к. языка, из которого происходили заимствования, а особенностями рефлексации ПСК фонологической системы в этом языке. Речь идет о следующих фактах:

- а) отражении огубленных увулярных аффрикат как *ku-*, *-k(k)-*, а неогубленных — как *ḫ(h)* (№№ 17, 2, 16, 18, 21, 24 при двух исключениях — № 1, 13);
- б) рефлексах вида *-št-* на месте передних аффрикат и спирантов (№№ 8, 17, 6);
- в) отражении старого **c'* как *š* в сочетании с *r*, но как *z* вне сочетания (№№ 14, 22, 25);
- г) отражении начальных латеральных аффрикат как *ḫ-* либо как *l-* (скорее всего, первый рефлекс — у огубленных латеральных) (№№ 3, 12, 30);
- д) отражении *r-* как *t-* (причем структура **jVrC-* дает *tVC-*) (№№ 27, 28).

Разумеется, хеттская графика вряд ли точно передает звуковой состав языка-источника, однако позиционно распределенные рефлексы ПСК фонем, перечисленные выше, позволяют нам судить о некоторых особенностях фонетики с.-к. языка, откуда хеттский черпал свои заимствования.

ЗАИМСТВОВАННАЯ ЛЕКСИКА В ГРЕЧЕСКОМ

1. **αυυλος/βυυλος* 'желудь (несъедобный вид)'. Надежной и.-е. этимологии не имеет [6, I, с. 61] \surd Ср. ПСК **h₀ōrk'k'V* 'орех'; ПА **c'ulī-bak'a -o-* (тинд. *c'ulak'a*, чам. гиг. *c'ulī-bak'a*, кар. *c'ulak'o*); ав. *c'ulak'o* 'греческий орех'; ПН > ПЧИ **bʔāra* 'орех (лещина)' (чеч. *bʔāra*, инг. *bʔar*); ПАА **la* 'орех' (ад., каб. *da*, абх. *a-ra*, абаз. *ra-wa*, уб. *ʔa-q'a*); \surd ПЦ **heke* 'греческий орех' (гунз. *heke*, бежт. *heke*, цез. *hiko-ri*, кварш. *heke*).

Греческое *K* встречается на месте с.-к. огубленного постулярного (ср. № 25, 40).

2. *ἀνεψία* 'двоюродная сестра', *ἀνεψιός* 'двоюродный брат' [6, I, с. 106 (см. здесь же об и.-е. этимологии)]. Отражением и.-е. корня **nerōt-* в греческом является *vépob-ēs*. В данных греческих словах неясна протеза *á-*. Не исключено, что *ἀνεψία*, *ἀνεψιός* имеют не индоевропейское происхождение, а северокавказское, ср. ПСК **nīwēV* 'зять', 'жених'; 'князь': ав. *nisál* (pl. *nisábi*) 'князь' (корень *nis-*); ПЦ > бежт. *ниво* 'муж'; ПА **ниво* 'зять' (анд. *ниво* и др.); ПАА > ПАТ **nās₀a* 'бог' (абх. *a-nās₀a*, абаз. *nās₀a*); ПН > НЧИ **nāwēV* 'зять', 'жених' (чеч. *nis*, инг. *najē*); ПЛ **нис*/**нис* 'зять', 'жених' (цах. *сита* 'жених', арч. *нив-di* 'зять').

3. *ἄχερβος/ἄχραός* 'дикая груша'. Надежной и.-е. этимологии не имеет, считается заимствованием из неизвестного ис-

точника [6, I, с.106]. Ср. *qIōrV 'груша': дарг. qIar; лак. qIrt; ПЛ *XIerV (арч. XIert, рут. XIér, уд. Iar и др.); ПАА *qoq 'груша' (ад. q̄o-žə, каб. qo-ž, абх. a-ħa, абаз. ž, уб. ħa); ПН *qor (чеч., инг. qor 'груша', бцб. qor 'яблоко').

В греческом слове имеется суффикс -δ-, частый в названиях деревьев в с.-к. языках (ср. лакскую и арчинскую формы).

4. βόνας(σ)ος 'дикий бык'. Считается заимствованием из неизвестного источника [6, I, с.251]. Ср. ПСК *wisV 'горный козел'; 'олень': ав. bis 'горный козел'; ПА *bisV~-c- 'горный козел' (чам. гиг. bis, анд. bici); ПЛ *wis 'горный козел' (арч. bov 'горный козел', рут. vasi 'самка горного козла', цах. мик. vis 'горный козел старше 5 лет'); ПАА *šcV 'олень' (ад. šə-ħa, каб. šə-ħ 'олень', абх. бз. a-šcara-š, абаз. šcara-ħ 'олень', 'дикий зверь', уб. ša-šcra 'на охоту').

Видимо, с.-к. корень первоначально имел значение "крупная дичь" (олень, горный козел, также дикий бык до его исторбления); не исключена возможность реконструкции в данном корне инлаутного носового сонанта.

5. βρένθος/βρίνθος 'вид водоплавающей птицы'. И.-е. этимологии не имеет [6, I, с.264]. Ср. ПНД *Hōp̄ōIntV 'утка', 'гусь': ПЦ *bāt'i 'гусь' (цез. mat'i, бежт. bat'i); ПЛ > лезг. p'at' 'утка'; ПН *bhāt' 'утка' (чеч. bad, бцб. b'at'); лак. барт. duIʔla-bat' 'селезень'; дарг. baIt' 'утка'.

"Средиземноморский" корень, имеющийся также в арабском (bat̄t' 'утка'), армянском (bad, bat 'утка'), албанском (patē 'гусь'). Не исключено, что источником происхождения этих форм являются с.-к. языки (ср. архаичную с.-к. форму корня).

6. γύα(ψ), γύης(μ) 'нива', 'пашня'. Предлагаемая Фриском и.-е. этимология ненадежна (семантическая связь с корнем *gwi- 'сгибать', а также со словом γύης 'грядиль у плуга' крайне сомнительна [6, I, с.331]. Ср. ПСК q̄urʔa 'нива', 'пахотное поле' (материал см. в разделе, посвященном заимствованиям в хеттском, № 18).

7. γύης 'грядиль у плуга'. Вряд ли связано с и.-е. корнем *gwi- 'сгибать'; об и.-е. этимологии см. у Фриска [6, I, с.331]. Ср. более заимствование. Ср. ПСК *GGōōbV~-bō- 'лемех': ПАА > абаз. q'aba; ПА *q'obV (ахв. q'obe, тинд. q'oba, гнг. q'ubi и др.); дарг. Rab, дарг. куб. Rab; ПЦ *qoē (цез. qo, инх. qūI, гунз. qe 'лемех', гин. qu 'соха', 'сошник').

8. βαίμων 'бог', 'божество'. Считается производным от глагольного корня со значением 'делить', 'распределять' [6, I, с.340-341]; однако не исключено, что слово заимствовано. Ср. ПНД *c'c'embe 'бог'; 'милосердие', 'жалость': ав. c'ob 'милость', 'милосердие'; дарг. c'ut 'жалость'; лак. c'imi 'милость', 'милосердие', 'жалость'; ПН *c'ibu 'языческий бог'; 'жрец' (чеч. c'ū 'языческое божество'; инг. c'iw 'жрец'; бцб. c'ijb 'идол', 'бог'; 'жрец').

Отражение *c'(a') как б в греческом нередко (ср. № 11, 12, 33). Если греч. слово действительно заимствовано, его форма свидетельствует о том, что в языке-источнике сочетание *mb давало -m- (как в аварском, даргинском, лакском).

9. βέλας(η) 'кубок', 'чаша'. "Средиземноморское" слово без этимологии [6, I, с.367]. Тот же корень заимствован в хеттский (см. раздел статьи, посвященной заимствованиям в хеттском, № 34, там же с.-к. материал).

10. βωμός 'брус', 'бревно', 'балка'. Считается производ-

ным от корня бек- 'держать' [6, I, с.406]. Однако не исключена возможность заимствования слова. Ср. ПСК *dāq^oV 'бревно', 'балка': дарг. dāk'i 'бревно', 'балка'; ПАА, ПАК *tāqa 'пень', 'чурбан'; 'толстый конец палки' (ад. tāqa, каб. daqa); ПН > чеч. dāq'ū 'бревно'; ПЛ *tūq' --o- 'балка', 'жердь' (таб. dūq'an 'жердь', аг. бурш. dūq'ur и др.).

11. бонваξ/добнаξ (*бонваξ-) 'тростник', 'камыш'. Считается заимствованием из неизвестного источника [6, I, с.409]. Оформлено суффиксом -аи-. Ср. ПНД *c'c'ōn^oV 'камыш': ПА *ō'im^oV 'камыш', 'тростник' (анд. c'ōa, гиг. c'īma, тинд. cū и др.); ав. tuč'í/nuč'í 'камыш', 'тростник'; ПЛ *nac' 'камыш' (лезг., таб., рут. nac', аг. nec' и др.); ПН чеч. tōmari 'рогоз'.

Субституция с.-к. *c'c' греческим б- регулярна (ср. № 8, 12). -f- в греческом корне является отражением с.-к. огубленного ларингала.

12. брайων (-vī-) 'змея'. Считается производным от корня бери 'смотреть' [6, I, с.414]. Однако, принимая во внимание то, что связь значений 'змея' и 'смотреть' с трудом объяснима, а также зная частое соответствие греч. б с.-к. *c'(c') (ср. № 8, 11, 33), это слово можно сравнить с ПСК *c'irVXV 'гусеница', 'улитка': ПЛ *c'iruX 'гусеница' (лезг. c'irR 'цепь', 'вереница', таб. c'irG^o 'гусеница', рут. c'iruX 'гусеница' и др.); ПАА > ПАК *c'ərRə 'улитка'; ав. caráhoj 'вид гусеницы'.

13. ζέφυρος '(прохладный) северо-западный ветер'. Считается родственным слову ζόφος 'мрак'; 'запад', которое в свою очередь не имеет и.-е. этимологии [6, I, с.611]. Форма ζέφυρος поразительно напоминает рефлекс ПСК корня *cōwīl^hV 'холодное время года (зима, осень)': ПА *cībiri(V) 'зима' (анд. sibiru, ахв. cībera, тинд. cībar и др.); ПЛ *cōwīl 'осень' (таб. c'vul, аг. cul, лезг. gul, цах. suvul и др.); хин. civaž 'осень'; лак. b'ut 'осень'; ПЦ *šībē(r) 'осень' (чез. sebi, гин. sebe, бежт.х.-х. sibora, хварш. seba); ПН *st'ab^o/^o*b'ast' 'весна/осень' (бцб. st'abo 'осень', чеч. b'asta 'весной', инг. b'āsti 'весна'); ПАА *bāža 'зима', 'осень' (ад. b'žə-ħa, каб. b'žə-ħa 'осень', уб. b'ža 'зима').

Греческое слово заимствовано из языка, в котором, как в аварском, ПА и ПЦ, старое *l давало r.

Интересно, что этот с.-к. корень заимствован и в и.-е.: *kēiwego- 'зима'; 'север'. Субституция с.-к. передних аффрикат индоевропейскими мягкими велярными регулярна.

14. ικτίων 'коршун'. Связывается с арм. c'in 'коршун', которое, скорее всего, заимствовано из с.-к. языков. Другой и.-е. этимологии не имеет [6, I, с.719]. Ср. № 6 части статьи, посвященной заимствованиям в хеттском, где приводится материал. Греческий заимствовал слово из языка, в котором этот с.-к. корень имел вид, сходный с ПЦ, ПА и аварским. Относительно греч. ιт на месте с.-к. *C'С' ср. № 15.

15. ικτίς (-δ-) 'куница'; ικτίβειος 'меховой'. Надежной этимологии не имеет [6, I, с.719]. Ср. ПСК *c'VrēV 'куница', 'ласка', 'белка': ПЛ *c'or(V)c'ol таб. c'urc'ul, аг. c'urc'ul, лезг. suc'ul и др.); ПН > ПЧИ *c'ecV (чеч. c'ēca-jōqqurg 'ласка', инг. c'ic-xolg 'крыса'); ПАА *c'VjV (ад. cəza, каб. žəza 'куница', абх. a-p'ə-za, абаз. žəžəc 'ласка', уб. cāca 'бобр').

Судя по греч. -δ- в икхлауте, в языке-источнике обе аф-

Фрикатy в корне были глоттализированные. Относительно греч. κ т на месте с.-к. *C'С' ср. № 14.

16. $\mu\alpha\lambda\acute{\iota}\alpha$ 'деревянный домик', 'хижина'. Не имеет надежной и.-е. этимологии [6, I, с.764]. Может быть сравнено с ПСК *qəLV 'дом', 'сарай', заимствованном также в хеттский (см. материал в хеттской части статьи, № 23).

17. $\theta\upsilon\sigma\alpha\nu\omicron\varsigma$ 'бахрома'. "Техническое слово на -ανος неизвестного происхождения" [6, I, с.697]. Ср. ПНД * $\delta\delta\acute{\iota}\lambda\acute{\epsilon}\nu$ 'бахрома': ПА > тинд. $\delta\epsilon\beta\acute{\alpha}$ 'бахрома'; лак. $\delta\upsilon\tau\acute{\epsilon}\acute{\iota}$ 'прядь', 'хлок волос'.

Субституция с.-к. передней аффрикаты дентальным греческим взрывным – ср. замену с.-к. *C'(C') греческим δ (№ 8, 11, 12 и др.). Относительно суффикса ср. многочисленные заимствования из с.-к. языков в хеттский (см. материал хеттской части статьи).

18. $\acute{\alpha}\lambda\omega\varsigma$ 'молотильный круг', $\acute{\alpha}\lambda\omega\eta\acute{\iota}$ 'гумно'. И.-е. этимологии нет [6, I, с.82]. Ср. ПНД *HVikV 'гумно и связанные с ним предметы': ПН > ПЧИ * $\gamma\acute{\alpha}\rho\acute{\gamma}\nu$ (чеч. $\gamma\acute{\epsilon}\tau\alpha$ 'гумно'; 'хлеб, сложенный на току'; инг. $\gamma\acute{o}\tau\delta\alpha\iota$ 'хлеб, сложенный на току'; 'скот, работающий на току'); дарг. $\gamma\acute{i}\gamma\acute{i}$, чир. $\gamma\acute{\alpha}\lambda\delta\epsilon$ 'молотильная доска'.

Субституция с.-к. шумного латерального греческим λ – ср. № 1, 27.

19. $\mu\acute{\alpha}\lambda\upsilon\chi(-\kappa-)$ (бот.) 'чашечка'; 'оболочка', 'скорлупа'. Надежной этимологии не имеет [6, I, с.768]. Ср. ПНД *qətV 'кожа', 'кора', 'скорлупа': ПА *qəLV 'кожа', 'кора', 'скорлупа' (авх. $q\acute{\alpha}l\acute{i}$, тинд. $q\acute{\alpha}l\acute{i}$, кар. $q\acute{\alpha}l\acute{u}$ и др.); ав. $q\acute{\alpha}l$ 'кожа', 'кора', 'чешуя', 'оболочка'; ПЦ *qal 'кожа', 'шкура', 'кора' (гин. qal, инх. qal, цез. qall, гунз. qal, бежт. qal).

Греческое слово оформлено велярным суффиксом (см. также № 12, 22 и др.).

20. $\mu\acute{\alpha}\lambda\eta$ 'ясли (долбленые)'. Считается производным от и.-е. корня *kap- 'копать' и т.п. [6, I, с.780, 783]. Однако специфическая семантика греч. слова позволяет сравнить его с с.-к. материалом, именно с ПСК *qəp'ə и ПНД *kəp'ē, означающими различные виды сосудов. Фактические данные языков приведены в хеттской части под № 22.

21. $\mu\omicron\kappa\omicron\varsigma$ 'косточка плода', 'семячко'. Этимология неясна, предполагается заимствование слова из неизвестного источника [6, I, с.825]. Ср. ПСК корень со схожим значением, а именно *k'ənk'V 'косточка плода'; 'орех': ПЦ > ПГВ *k'ək'V 'косточка плода' (гунз. k'ək'i, бежт. k'ək'ä); ПА > чам. $\acute{\delta}'\acute{i}n\acute{k}\acute{o}$ 'орех'; ПН > бцб. k'ik'el 'плод'; ПАА > ПАТ *k'ak'an 'орех' (абх. a-k'ak'an, абаз. k'ak'an).

22. $\mu\omicron\lambda\alpha\chi(-\iota-)$ 'льстец'. Этимологии не имеет [6, I, с.896]. Ср. ПНД *qətHV 'сплетня', 'слух'; 'гнев': ав. $R\acute{o}el$ 'сплетня', 'хула'; лак. qal 'слух', 'молва'; дарг. $R\acute{\alpha}\gamma$ 'слух'; ПЛ *qIal(a)-i- 'гнев', 'злоба' (лезг. qel, таб. qIal, цах. мяк. qIal, буд. qele и др.); ПН > ПЧИ *qel 'приговор', 'судьба' (чеч., инг. qel); жин. qal 'обида'.

Греческое слово оформлено велярным суффиксом (см. также № 12, 19 и др.).

23. $\mu\omicron\lambda\eta$ 'длинные волосы', 'кудри'; 'грива'. Надежной этимологии нет [6, I, с.909]. Ср. ПСК *q'q'amhā 'длинные волосы'; 'грива': ПА *q'am'ə 'длинные волосы'; 'петушиный гребень' (анд. $\acute{q}'\acute{\alpha}\omega$ 'прическа', авх. цег. $\acute{q}'\acute{\alpha}m\acute{\alpha}$, тинд. $\acute{q}'\acute{\alpha}m\acute{\alpha}$ 'петушиный гребень'); ав. $\acute{q}'\acute{\alpha}m\acute{\alpha}$ 'гребень петуха'; лак. q'ama

'грива'; ПЛ *q'am 'коса (волосы)' (лезг. q'eš'em 'пробор', рут. q'am-š'aII, цах. q'am-š'ele 'коса', арч. q'am 'чуб', 'грива', 'козырек' и др.); ПАА *qI'ə 'волосы' (ад. qəš-jə, каб. qəš-j 'плешивый', бз. а-хəə, абаз. qəə 'волосы', уб. qI'ə 'волосы').

24. κρότῳς 'висок'. Считается суффиксальным производным от κρότος 'стук', 'шум' через значение 'биение височной артерии' либо 'смертельный удар', 'место смертельного удара' [6, II, с.25-26]. Очевидна надуманность таких этимологий. Скорее, это слово заимствовано, ср. ПНД *k_oēlt'ē 'висок': ПА *k'artV-о- 'висок' (тинд. k'atu, чам. k'art, ботл. k'arti); лак. š'ant'i 'висок'; 'челка'; ПЛ *k_oēlt'- 'висок'; 'щека' (цах. k'urtel, рут. хнюх. q'ēlt'an, буд. k'ut'un 'висок', арч. kart'i 'мужская голова'); ПН *kōrto 'голова' [чеч., инг. korta, бцб. kort(o)]; ПЦ *k_oēt'a 'ягодица' (гин. ket'a, гунз. kot'a, бжт. kot'a). ПЦ семантика возникла по модели ('висок' >) 'щека' > 'ягодица' (последний переход характерен и для других языков мира).

Губной суффикс в греческом слове, видимо, рефлекс широко распространенного в с.-к. языках показателя множественного числа (напр., тинд. k'atu 'висок', k'atabi 'виски').

25. κίρβις 'столп', 'скрижаль'. Надежной этимологии не имеет. Семантическая связь с лат. *corbis*, также с другими и.-е. производными от корня *korb- 'короб', 'корзина' маловероятна.

Интересным представляется сравнить греч. слово с ПНД *h_oV(r)ḗV 'палка', 'столб', 'башня'; ПЦ > ПЦХ *həbo 'палка' (цез. h̄bo, гин. hebo); ав. h̄ubi 'столб', 'стебель', 'ствол'; ПН > ПЧИ *bḡw 'башня' (чеч. bḡow, инг. wḡow).

Относительно отражения с.-к. огубленных постувулярных греч. велярными см. также № 1, 40.

26. κίπῳρος 'кипарис'. Как и лат. *cypressus*, считается средиземноморским субстратным словом [6, II, с.50]. Неотделимо от ПНД *GIāpr̄išV 'колючий кустарник': ав. Rarāš 'крыжовник'; ПЛ *qIābr̄išV 'крыжовник' (лезг. q̄ibr̄iš, рут. хнюх. Rībr̄iš, цах. миш. Rīābr̄iš); дарг. harāš 'бузина'.

27. λις (λιτ-) 'льняная ткань (полотно, холст)'. Вопреки точке зрения Фриска, трудно согласиться с тем, что это греческое слово идентично по происхождению с прилагательным *гладкий* [6, II, с.128-129]. Имеются основания предположить заимствование этого существительного из субстрата, ср. ПНД *ḡgolt'V 'зерновые'; 'льняное семя'. Материал и гипотеза о семантическом развитии — см. № 30 хеттской части статьи.

28. ψάλη 'окочение от холода', ψαλίω 'окоченеть от холода'. Надежной и.-е. и другой этимологии не имеет [6, II, с.68]. Ср. ПНД *mētk'V 'холод': ав. mart 'иней'; ПЛ *mek'V 'холод' (таб. mik 'ветер', аг. mek 'холод', лезг. meq', уд. mi 'холод' и др.); чеч. milla 'от холода'.

Интересно отражение с.-к. сочетания *lk' как λι в греческом.

29. μαστός/μαστός/μαστός 'женская грудь', 'сосок'. Надежной этимологии не имеет [6, II, с.183]. Ср. ПНД *mV/r/ʒʒV 'сосок груди': ав. mōš'u 'соска', 'сосок'; лак. maui 'сосок (у животных)'; ПА *māš'i- -š- 'сосок груди' (тинд., год. mīš'i).

Относительно отражения геминированной с.-к. аффрикаты *ʒʒ как στ/ζ в греческом — см. № 37, 38.

30. μέλις 'пчелиный клей'. Этимологии не имеет [6, II, с. 247]. Ср. ПНД *h₂mtjzju 'мед': ПА *h₂mp̄i (ахв. rüč'i, багв. hūc', тинд. hup̄i и др.); лак. nie'; ав. hoč'ó; хин. m̄ic'; ПЛ *rimē (лезг. wirt, таб. jič̄, аг. jīt̄, сах. ?ut, арх. K-c', уд. ruc' и др.); ПЦ *niscə (цез. pisci, гин. pise, инх. pisci, хварш. писа, гунз. piscə, бежт. pisco, дарг. warʔa, дарг. чир. wza, куб. wada (эти формы восходят к ПД *wada)).

Относительно отражения передней аффрикаты греческим дентальным взрывным см. № 11, 12 и др.

31. μέταξ/βύσταξ (-κ-) 'верхняя губа', 'усы'. Оба варианта не имеют надежной этимологии [6, I, с. 278; 6, II, с. 278]. Ср. ПНД *bilēV 'борода': ПА *miža--o- (арх. m̄žeku, тинд. m̄žatu, гиг. m̄žat'u и др.); хин. m̄čāš 'борода'; ПЦ *bīž-'усы', 'борода' (инх. bišandu, гунз. bilašba, бежт. bizaiba, цез. mešolga), ПЛ *močor 'борода' (таб. mižri, аг. mižur, лез. ču и др.).

Греческое слово оформлено велярным суффиксом (ср. № 12, 19, 22). Заимствование произошло из языка, в котором, как в аваро-андо-цезской группе, сочетания -ts- давали -rč-, на-зализируя и анлаутный губной.

32. βύχνη/δύχνη 'груша'. Этимологии не имеет [6, II, с. 348]. Ср. ПНД *ʔē(N)qV: ПА *ʔoqi 'виноград', 'черешня' (ахв. ʔaqi 'виноград', тинд. ʔaxi 'виноград', анд. ʔoxi 'черешня'); чир. ʔaq 'фрукты'; ПЦ > ПЦХ *ʔoxi~h 'виноград' (инх., хварш. ʔoh).

Греч. слово имеет носовой суффикс (ср., напр. № 12).

33. λέων 'леопард', 'пантера' [6, II, с. 473]. См. о с.-к. параллелях этому слову, а также комментарий в кеттской части статьи под № 25. Отражение с.-к. *c' греческим -δ- регулярно (ср. № 8, 11, 12).

34. ῥάχις 'спина', 'хребет'; 'горный хребет'. Это слово считается родственным греч. ῥάχος 'колючий кустарник', и далее лит. rāžas 'сухой прут', 'метла' и т.п. [6, II, с. 646]. Однако семантика греч. ῥάχις делает такое сближение маловероятным. Ср. ПСК *rVq'aV: ПА *riq̄'a--o- (год. req̄'a 'холм', 'бугор', гиг. req̄'a 'вершина горы'); ПЦ > бежт.х.-х. riq̄'ero 'склон горы'; ПН > чеч. diq̄ 'горный хребет'; ПАА *(bV)q̄oV 'скала', 'утес'; 'ущелье' (ад., каб. q̄oa, абх. a-baχo, абаз. baq̄o, yб. q̄oa).

35. σελας(n) 'свет', 'сияние' (отсюда σελήνη < *σελάωνā 'луна'). Ср. ПНД *ēVLHV--l- 'свет', 'рассвет': ПН *sā 'свет', 'рассвет', 'зрение' (чеч. sã 'свет', 'зрение', инг. sa-xila 'рассветать', бцб. sa-xi-xila 'рассвет'); дарг. šala, чир. šala, 'свет'; 'рассвет'.

Интересно оформление греч. слова суффиксом -αο- (ср. № 9). И.-е. этимологии не имеет [6, II, с. 689].

36. σιῦλλᾶ/σιῦλλη 'нож'. Считается суффиксальным производным от и.-е. корня *smēi-/smē-, представленным, напр., в герм. *smēda- 'кузнец' и т.д. [6, II, с. 750]. Однако не исключена возможность с.-к. заимствования, ср. ПНД *māx̄oV 'серп'; 'кинжал': ПЦ *bVx̄aj--š- 'кинжал', 'сабля' (бежт. bax̄aj, гин. bex̄aj, гунз. bax̄aj, цез. bex̄aj); ав. niš 'серп'; лак. m̄rx 'серп'; дарг. m̄rə, чир. m̄rx, куб. m̄x 'серп'; ПЛ *māx̄o--š- 'серп' (уд. meX 'серп', рут. marf 'первенство в жатве'); ПН > ПЧИ *nōX 'плуг', 'соха' (чеч. noX, инг. nuX).

Первоначальным значением было, судя по ПН, 'нож' (в да-

гестанских семантика развивалась в 'кинжал' либо 'серп', в нахских — в 'плуг' через значение 'лёмех').

Греческий заимствовал слово из языка, где, подобно ПЦ, ПЛ, ав., ПНД *x давало латеральный (отражаемый как греч. λ). 37. σταφυλή 'виноградная гроздь'. Этимологии не имеет [6, II, с. 778-779]. Неотделимо от ПНД *c'c' / NmbižV 'виноград': ав. s'iblt, ПЛ *t'umbul.

Нерегулярное t'- в ПЛ (ожидалось бы *c' либо *č') по аналогии с ПЛ *t'umut 'виноград'.

Начальное ст- при с.-к. передней аффрикате — ср. № 38, 31, 29.

38. στόνυξ (-χ-) 'острый край'. Считается контаминацией βυξ и одного из слов группы σταχυς, στόχος [6, II, с. 820]. Однако скорее это — с.-к. лексическое заимствование, ср. ПНД *c'c' omV 'острый кончик': ПН > чеч. c'om 'хобот' ПА > кар. s'umo-b 'острый'; лак. c'un 'носик сосуда'.

Греч. слово имеет велярный суффикс (ср. № 19, 22).

О начальном ст- см. № 37, 31, 29.

39. τράγος 'козел'. Вопреки мнению Фриска, вряд ли родственно глаголу τρώω 'пожирать' [6, II, с. 915-916]. Скорее, это заимствование, ср. ПНД *t'V(r)gV 'козел': ПА *t'uka -o (кар. t'uka, авх. t'uka, тинд. t'uka и др.); ПЦ *t'iga (цез., хварш. t'eka, гин. t'eka, гунз. t'iga, бежт. t'iga).

Кроме с.-к., этот корень представлен в тюркских (напр., др.-тюрк. teka), и.-е. *digh- (ср. нем. Ziege). Первоначальный источник происхождения корня установить затруднительно.

40. ψῦχή 'душа', 'дыхание'. И.-е. этимологии не имеет [6, II, с. 1141]. Ср. ПСК *sāzV 'душа', 'дыхание': ПН *sā 'душа' (чеч., инг., бшб. sa); лак. sīh 'дыхание', 'пар'; ПА > кар. sūh-anā 'улавать'; ПАА *pəva 'душа', 'дыхание' (ад., каб., уб. pəa, абх. a-pəə, абаз. pəə).

Интересно сочетание по- в греческом анлауте, которое соответствует ПАА (где p(V)-, как и в большом количестве другой лексики, следует рассматривать как префикс; см. статью С.А. Старостина в настоящем сборнике). Относительно отражения ПСК огубленных постуволярных греческим велярным см. № 1, 25.

41. βτρακτός 'веретено'. Обычно считается образованием от и.-е. корня 'крутить', 'вертеть' и т.п. [6, II, с. 180]. Однако интересно отметить, что во всех и.-е. языках, кроме др.-инд., образования от этого корня не имеют значений, близких к 'веретено'. Др.-инд. tārku 'веретено' и греч.

βτρακτός плохо соответствуют фонетически, что может объясняться их параллельным заимствованием из иноязычного источника, ср. ПСК *tirungV; ПЛ *tinug (рут. кич. tumik 'кольцо для веретена', арч. tung, буд. tunug 'ось веретена'); дарг. durug 'веретено'; ПАА > ПАТ *dardə 'веретено' (абх. a-dardə, абаз. dadər-Rəə).

42. βτρακτός 'стрела'. Считается семантическим производным от слова со значением 'веретено' [6, I, с. 180]. Однако есть сходные с.-к. формы, ср. ПНД *dərVgV 'лук (оружие)': ПЛ *gerVtVj 'лук', 'дуга' (арч. gerti, таб. derku, аг. dirka); дарг. derga, кайт. dereka 'лук'; лак. kurta 'дуга', 'обод'; ПА > кар. tirka-č 'стрела и лук' (где -č- — редуцированная форма слова со значением "стрела").

43. βύρσοι '(содранная) шкура'. "Зайствованное техническое слово без этимологии". [6, I, с. 278]. Давно сравнивалось с хетт. kurša- [5, с. 118]. Вряд ли может быть возведено к и.-е.

периоду, скорее, как и хетт. *kuršā-*, восходит к рефлексу ПНД **q̄oʷiláV* 'овчина'. Материал см. в хеттской части статьи, № 17. Анлаутное β- в греческом слове из **ʷu*.

В заключение следует отметить, что греческий, как и хеттский, отражает некоторые интересные фонетические черты с.-к. языка, служившего источником заимствований. Не исключено, что таких языков было несколько. Подтверждением последнего предположения может служить тот факт, что передние аффрикаты передаются то дентальными (особенно часто передача греческим б рефлексов с.-к. **c'* (*c'*), то сочетаниями типа *ot*, *ʃ*, причем позиционных причин различия между этими субституциями найти не удается. То же относится и к отражению огубленных постувулярных: обычно на их месте имеем греч. *ι* (*χ*), не в одном случае — *ʃ* (№ 11).

Примечания

¹ Автор приносит благодарность Вяч. Вс. Иванову, В. Г. Ардзинба и С. А. Старостину за ценные советы и замечания, сделанные во время подготовки статьи.

² ПЧИ — пращечено-ингушский язык, ПК — пракартвельский, ПД — прадаргинский.

³ Не исключено, что подобного происхождения и лат. *cuprum* 'медь' (где *-r-* может быть суффиксальным). В таком случае лат. корень, судя по консонантизму, имел другой с.-к. источник заимствования.

Литература

1. Дьяконов И. М. Хуррито-урартский и восточно-кавказские языки. — Древний Восток. 3. Ереван, 1978.
2. Иванов В. В. Общеиндоевропейская, праславянская и анатолийская языковые системы (сравнительно-типологические очерки). М., 1965.
3. Иванов В. В. Разыскания в области анатолийского языкознания. 3—8. — Этимология 1976. М., 1978.
4. Климов Г. А. Этимологический словарь картвельских языков. М., 1964.
5. Friedrich J. Hethitisches Wörterbuch. Heidelberg, 1952—1954 (1. Ergänzungsheft, 1957; 2. Ergänzungsheft, 1961; 3. Ergänzungsheft, 1966).
6. Frisk H. J. Griechisches etymologisches Wörterbuch. I—II. Heidelberg, 1960—1972.
7. Poko M. Anatolische Schutzgottheiten in Gestalt von Vliesen. — AAASH. T. 22, fasc. 1—4, 1974.
8. Walde A. Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen (herausgegeben und bearbeitet von Julius Pokorny). Bd 1—2. Berlin — Leipzig, 1927—1932.

КУЛЬТУРНАЯ ЛЕКСИКА В ОБЩЕСЕВЕРОКАВКАЗСКОМ
СЛОВАРНОМ ФОНДЕ

В известной работе Трубецкого [51] приводилось около 100 словарных сближений между нахско-дагестанскими и абхазо-адыгскими языками. На таком ограниченном материале, учитывая сложность фонетики рассматриваемых языков, трудно было установить надежную систему фонетических соответствий и тем самым доказать родство этих двух семей. В настоящее время представляется возможным существенно увеличить количество словарных сближений – приблизительно до 700; устанавливаются также и вполне регулярные фонетические соответствия (предварительным условием является, конечно, независимая фонетическая реконструкция общенахско-дагестанского и общеабхазо-адыгского). Подробный разбор исторической фонетики и лексических схождений северокавказских языков в данной работе, конечно, невозможен (в настоящее время готовится к публикации этимологический словарь северокавказских языков). В рамках данной статьи нас будет интересовать только та часть общесеверокавказского словарного фонда, которая может охарактеризовать материальный и культурный уровень носителей общесеверокавказского праязыка¹. Сюда относятся термины, связанные со скотоводством, земледелием, названия металлов, орудий производства и производственных процессов.

Прежде чем переходить к рассмотрению материала, необходимо сделать некоторые фонетические комментарии. Пранахско-дагестанская фонологическая система является в целом более архаичной по сравнению с праабхазо-адыгской (за исключением некоторых частных изменений типа латерализации сильных веллярных *gg, *ggw > *ğğ, *ğğw; в абхазо-адыгском, где эти геминаты перешли в *γ, *γw, сохраняется их веллярный характер). В праабхазо-адыгском произошли следующие кардинальные изменения, существенно модифицировавшие структуру корня и являющиеся одним из основных препятствий на пути сравнения нахско-дагестанских и абхазо-адыгских языков:

(1) все ларингальные согласные (а их довольно много в нахско-дагестанских языках) выпали в праабхазо-адыгском; таким образом, все корни структуры *HVCV или *CVHV отражаются в абхазо-адыгском как *CV (реже *VCV);

(2) в очень большом количестве случаев в праабхазо-адыгском отпали исконные сонанты; их отпадение обязательно в сочетаниях типа -RC- (т.е. структура *CVRCV > *CVCV, а структура *HVRCV > *CV); в других случаях сонаты *j*, *r*, *l*, *z*, *n*, *w* могут либо отпадать, либо сохраняться (второе случается реже, и условия, вызывающие отпадение или сохранение сонантов, пока не выяснены); наиболее очевидна ситуация с сонантом *m: он обязательно сохраняется в именных корнях (за исклю-

чением оговоренного выше обязательного выпадения в сочетании -тс-), но также выпадает в глагольных корнях (в которых в праабхазо-адыгском вообще допустим только сонорный r);

(3) исходная богатая система вокализма в праабхазо-адыгском разрушилась, что в итоге привело к образованию "линейной" системы из двух гласных - а, э. При этом тембровые признаки гласных были перенесены на предшествующие согласные (в виде палатализации, лабиализации или комбинации этих двух признаков);

(4) абхазо-адыгские корни часто оформлены префиксальным элементом *b- (или *p-), отсутствующим в соответствующих вахско-дагестанских корнях; это, по-видимому, не фонетическое, а морфологическое явление, характер которого пока до конца неясен.

Мы, к сожалению, не можем более подробно остановиться на описании фонетических соответствий между пранахско-дагестанским и праабхазо-адыгским, однако уже приведенных правил достаточно для оценки рассмотренных ниже лексических сопоставлений.

В работе используются следующие сокращения названий языков (сокращения названий северокавказских языков и диалектов см. в конце статьи):

ПСК - прасеверокавказский (реконструкция автора совместно с С.Л. Николаевым);

ПНД - пранахско-дагестанский (реконструкция автора совместно с С.Л. Николаевым);

ПАА - праабхазо-адыгский (реконструкция автора [28]);

ПН - пранахский (реконструкция С.Л. Николаева);

ПЛ - пралезгинский (реконструкция автора [4]);

ПА - праандийский (реконструкция консонантизма Т.Е. Гудавы [10]; реконструкция вокализма С.Л. Николаева);

ПЦ - працезский (реконструкция С.Л. Николаева [25]) с подгруппами: ПЦХ - працезско-хваршинский, ПГБ - прагунзибско-бежтинский;

ПАТ - праабхазо-тапантский (= праабхазо-абазинский) (реконструкция автора);

ПАК - праадыгейско-кабардинский (= праадыгский) (реконструкция А. Кёйперса [45; 44]).

Для всех северокавказских языков используется транскрипция, принятая на Отделении структурной и прикладной лингвистики МГУ с небольшими модификациями.

Ниже приводится языковой материал.

СКОТОВОДСТВО

1. ПСК *rVxwA 'скот': ПНД *rVxwV > ав. *rexed* 'стадо', ПН *dāxwne > чеч. *dāxni*, бцб. *daXn* 'скот'; ПАА > ПАТ *raxwə > абх. *a-raxw*, бз. *a-raxw*, абаз. *raxwə* 'скот'. Р. Штакельберг [49, с. 83] и В. Миллер [48, с. 10] считали, что абх. *a-raxw* было заимствовано в осетинский (*rāRaw* 'стадо'), но мы, вслед за В. И. Абаевым [1, т. 2, с. 370], склоны скорее видеть здесь случайное совпадение (во всяком случае, возможность заимствования из осетинского абсолютно исключена).

2. ПСК *jētmed 'бык': ПНД *jētmed > ав. ос. ПА *imco > анд. *imco*, ахв. *йса*, тинд. *туса* и др., ПЦ *'ōā > хварш. *ѣв*, гунз. *ѣв* и др., лак. *nic.*, дарг. *ипс*, ПЛ *jame > арч. *ans*, лезг. *jac* и др., ПН *jētt > чеч., инг., бцб. *jett* 'корова'; ПАА *čwə >

ПАК **čwə* > ад. *swə*, каб. *və*, ПАТ *swə* > абх. *a-c_v*, абаз. *čwə*; уб. *čwə*. Данное сближение является уже устоявшимся [50, с.364; 51, с.84; 36, с.240; 5, с.174; 33, т.1, с.107], отметим, однако, что обычно из нахского материала привлекается не **jēt* 'корова', а **pət'u* 'бык' (чеч. *stu*, инг. *ust*, бцб. *pət'u*), по нашему мнению, сюда не относящееся. Сравнение с картвельским **wac₁*- 'баран' [21, с.82] малоубедительно по семантическим причинам.

3. ПСК **č(w)ärnV* 'корова': ПНД **č(w)ärnV* > ПА **zin'V* (анд. *ziwu*, тинд. *zĩni* и др.), ПЦ > ПЦХ **zĩhV* (цез. *ziža*, хварш. *zĩni* и др.); ПЛ **čär* (рут. *zär*, крым. *zar* и др.); ПАА **zəw*/**čwə* (уб. *mə-z_w-Rə* 'телка'), ПАТ **z_wə* (абх. *a-z_v*, бз. *a-ž_v*, абаз. *ž_wə*). Ср. еще каб. *məž* – ласковое обращение к корове. Начальный слог *mə* – в уб. и каб. форме, вероятно, имеет префиксальный характер.

4. ПСК **qqǝİrə'ü*/**č'OIraqǝ* 'теленки, бычки': ПНД **qqǝİrə'V* > ПА **Radač'a* 'бычок' (с инфиксальным *-da-*, представленным и в других названиях детенышей) > анд. *Rajč'a* 'теленки', год. *Radač'a* 'бычок' и др., лак. диал. (арак.) *qulrə'u* 'телка', ПЛ **qlarə'* – 'телка (около двух лет)' (арч. *XIorč'i* и др.); ПАА > ПАК **čk'a* 'теленки' (ад. *šč'a*, каб. *šč'a/šk'a*). ПАК **čk'a* может предполагать ПАА форму типа **čwəqI'a*. Мета-теза в корнях, насчитывающих более одного шумного согласного, – довольно частое явление в северокавказских языках, поэтому она не может служить препятствием для сближения ПНД и ПАК форм (ср. ниже № 7, 15, 33, 64, 68, 71).

5. ПСК **ččimHV* 'коза': ПНД **ččimHV* > ав. *čim* 'годовалый козленок', ПА > анд. (*rebčə-*)*čim* 'козел', ПЛ > арч. *čama* 'коза от одного до трех лет'; ПАА **p-čimV* 'коза около двух лет' > ПАК **pčana* > ад. *pčan*, каб. *bčan*, ПАТ **žəma* > абх. *a-žma*, абаз. *žma*. В адыгских формах наблюдается *-n-* вместо ожидаемого *-m-*, однако вряд ли эта нерегулярность может служить основанием для отрицания данного абхазо-адыгского сближения (семантически гораздо менее надежным представляется сближение ПАТ **žəma* 'коза' с ПАК **čamə* 'корова' [33, т.1, с.85, 192]). Альтернативные сближения абхазо-адыгского корня с другим нахско-дагестанским материалом [7, с.97–98] не оправданы фонетически.

6. ПСК **hējžj* 'коза', 'козел': ПНД **hējžjV* > дарг. *žəža* (цуд. *žəža*) 'коза', ПН **čwəšt* 'коза до одного года' (чеч. *čwəšt*, инг. *pəta*); ПАА > ПАК **ačə* 'козел-производитель' (ад. *āčə*, каб. *ažə*). Сближение адыгского и даргинского корней дано А.К.Шагировым [33, т.1, с.58]. Ввиду надежных нахско-дагестанских параллелей вряд ли можно считать адыгский корень индоевропейским заимствованием [43, с.17]. Скорее нужно усматривать в нем одну из древних индоевропейско-северокавказских культурных изоглос (ср. ниже № 7, 8, 13, 17, 46, 56, 63, 70, 72), ср. и.-е. **aǵ-*/**aiǵ-*.

7. ПСК **c'e'čkV*/**kəc'e'V* 'козленок': ПНД **c'e'čkV* > ПА **č'ik'V*– (анд. *č'ek'ir*, кар. *č'ik'er* и др.); ПЦ > ПЦХ **čik'e* (цез. *ček'i*, гин. *ček'e*), лак. *c'iku* 'коза'; ПАА > ПАК **kVcə* (ад. *čacə*, каб. *čəc'*). Как и в предыдущем случае, обращают на себя внимание индоевропейские параллели: и.-е. **kaǵo-* (-*kaǵo-*) 'коза', 'козленок' > ст.-сл. *koza*, а.-с. *hēsep* 'козленок', возможно, также, др.-инд. *chāga* 'козел' < **k̑hēgo-*? [52, т.1, с.336].

8. ПСК **pānāk'wE* 'мелкий рогатый скот': ПНД **pānāk'wV* > ав. *burut* (' < **bik'-ur*) 'козленок', ПЦ **biik'a* 'овца' (цез.

beik' 'стадо баранов', *beik'-ru* 'овца', гуыз. *bik'* 'овца' и др.), ПЛ > арч. *baik'* 'баран', ПН **bʰoʷ* 'козел' (чеч. *boʷ*, бцб. *bʰok'*); ПАА > ПАК **-bʰa* в **χwə-bʰa* 'стадо овец', 'скот' (ад. *χwə-bʰa*, каб. *χwə-bʰa*). В 1-й части адыгского сложения ПАК **χwə* 'овца' (см. № 9). ПАК **bʰa* предполагает ПАА форму **bəʷa*. И этот корень, по-видимому, имеет индоевропейскую параллель (ср. и.-е. **peku* 'скот').

9. ПСК **rəχV* 'овца': ПНД **rəχV* > ПА **riχa* (ботл., тинд. *riχa* и др.), ПЦ > ПГБ **χor* 'баран' (гуыз., бжт. *χor*); ПАА > ПАК **χwə* в сложениях **χwə-rə-swə* 'овчина' (ад. *χwə-rəsw*, каб. *χwə-rəfa* букв. 'шкура барана'), **χwə-bʰa* 'стадо баранов' (о 2-й части сложения см. № 8). Сближение с глагольным корнем **χwə* 'разводить', 'пастись' (см. № 23), скорее всего, вторично².

10. ПСК **nəwʰE* 'овца около двух лет': ПНД **nəwʰV* > лак. *nəwʰa* 'баран старше двух лет', ПЛ **niwəj* 'баран, овца около двух лет' (рут. *nıwəj*, цах. *nıwəj*); ПН **ʰina-ra* 'телка двух лет' (чеч., инг. *ʰinara*); ПАА **nəʷə* 'баран, которого режут для гостя' > ПАК **nəʷə* (ад. *nəʷə*, каб. *nəʷə*), уб. *nəʷə*. Убыкская форма может быть заимствована из адыгского (хотя формально ничто не противоречит исконному родству убыхской и адыгской форм). Если учесть тот факт, что "у адыгов до середины XIX века для гостя резали главным образом двухлетнего жеребенка" [33, т.1, с.288], а также значение корня в нахском ("двухлетняя телка"), можно думать, что данный корень в ПСК означал не обязательно двухлетнюю овцу, но двухлетнее домашнее животное вообще.

11. ПСК **ʰw/anhV* 'баран': ПНД **ʰwanHV* > ПА > анд. *dan* 'баран', 'овца', лак. *ta* 'овца', ПН **ta-bu* 'баран (старше года)' (чеч. *tə*, инг. *tp*, бцб. *tawbu* [-*bu* - первоначально суффикс мн. числа]); ПАА **tə/*tə* 'баран' > ПАК **tə* (ад., каб. *tə*), ПАТ **tə* (абх. *a-tə*, абаз. *tə*), уб. *tə*. Неясны причины колебания по абруптивности в ПАА. Сближение принадлежит Трубецкому [51, с.84; см. также 5, с.176; 33, т.2, с.87] и, видимо, достоверно, несмотря на некоторые фонетические трудности.

12. ПСК **ʰwəmV* 'ягненок': ПНД **ʰwəmV* > лак. *ʰi* 'годовалая овца', ПЛ **ʰəm* 'ягненок (после шести месяцев)' (таб. *ʰtag*, аг. *ʰet*, крыз. *ʰəm* 'овца (объягнившаяся один раз)', 'коза (окотившаяся один раз)'; ПАА **ʰwə* > ПАК **ʰə-na* (ад., каб. *ʰəna*), ПАТ **ʰə* (абх. *a-ʰə-s*, мн.ч. *a-ʰə-ra*, бз. *a-ʰə-ʰ*, *a-ʰə-ra*, абаз. *ʰə-s*, *ʰə-ra*). Сближения адыгского корня с другим нахско-дагестанским материалом (чеч. *ʰij* 'овца' [12, с.110]; ав. *ʰeʰer* 'ягненок' [2] или с картвельским (сван. *ʰinaR* 'ягненок' [12, с.110]) неприемлемы по фонетическим причинам.

13. ПСК **ʰi(n)ʷE* 'лошадь': ПНД **ʰi(n)ʷV* > ав. *ʰi*, ПА **iʷa* (тинд. *iʷa* 'лошадь', авх. *iʷa* 'кобыла' и др.), ПЦ > цез. (*gulu-ʰi* 'жеребец', адг. *ʰi*, дарг. *urʰi*, хин. *rʰi*, ПШ **ʰiʷ* (арч. *noIʷ*, лезг. *ʰiʷ*); ПАА **ʰwə* > ПАК **ʰə* (ад., каб. *ʰə*), ПАТ **ʰə* (абх. *a-ʰə*, абаз. *ʰə*), уб. *ʰə*. Одно из наиболее надежных северокавказских сопоставлений [32, с.48-49; 51, с.84; 7, с.97; 33, т.2, с.141]. Весьма интересно сопоставить ПСК **ʰi(n)ʷE* 'лошадь' с индоевропейским **ekwo-* (др.-инд. *arva-*, лат. *equus* и др.).

14. ПСК **farnē* 'лошадь', 'кобыла': ПНД **farnē* > ав. *xwani* 'лошади' (ав. > анд., авх. *xwani* и др.), ПЛ **χwār* 'ко-

была' (таб., аг., лезг., рут. χ_{yara}); ПАА > ПАК * χ_{yara} 'чисто-кровная лошадь' (ад. $fāra$, каб. $\chi_{\text{yāra}}$).

15. ПСК * $\bar{k}wācōē/\bar{c}ōākwē$ 'кобыла'; 'осел': ПНД * $\bar{k}wācōwV/\bar{c}ōwākwV$ 'кобыла' > дарг. $gaza$, лак. $\bar{k}_{\text{y}}āā$, ПЦ * $\bar{c}i\bar{c}wə$ (гин. $βe\bar{c}wə$, гунз. βigi и др.); ПАА * $\bar{k}wācō/\bar{c}ōkwā(-gw)$ 'осел', 'мул' (уб. $\bar{c}ō\bar{c}wə/\bar{c}ōgw$ 'осел', абх. $a-gwə\bar{z}$ 'мул').

16. ПСК * $\bar{H}VqIwA$ 'свинья': ПНД > ПН * $\bar{h}aqa$ (чеч., инг. $\bar{h}aqa$, бцб. qa); ПАА * $qIwa$ > ПАК * qwa (ад. $\bar{q}wa$, каб. qwa), ПАТ * $\bar{h}_{\text{y}}a$ (абх. $a-\bar{h}_{\text{y}}a$, абаз. $\bar{h}_{\text{y}}a$), уб. $XI_{\text{y}}a$. Сближение принадлежит Трубецкому [51, с.84]. Сближения с картельским материалом (картв. * $Ror-$ 'свинья' или сван. $\bar{X}m$ 'свинья' [32, с.54; 23, с.378; 39, с.294; 20, с.71; 12, с.110-111, 116] неприемлемы по фонетическим причинам.

17. ПСК * $wāIr\bar{k}'\bar{k}'ə$ 'свинья', 'поросенок': ПНД * $wāIr\bar{k}'\bar{k}'wə$ 'свинья' > ПЦ * $buIKV^a$ (цез. $beIKo$, гунз. $buki$ и др.), лак. $burk'$, ПЛ * $wāIK_{\text{y}}$ (арч. $boIK$, аг. wak , лезг. wak и др.), ПН > бцб. $buruk'$ 'поросенок' (нахская форма, по-видимому, послужила источником для груз. $bur(w)ak'$ - 'поросенок' [19, с.224-225]; ПАА > ПАК * $\bar{y}awə$ 'свинья', 'поросенок' (ад., каб. $\bar{y}aw$). В адыгской форме наблюдается метатеза (* $\bar{y}awə < *wā\bar{y}ə$; в остальном соответствия вполне регулярны. ПСК * $wāIr\bar{k}'\bar{k}'ə$ 'свинья', 'поросенок' можно сравнить с и.-е. * $por\bar{k}o-$ 'поросенок' (для последнего, вопреки мнению Бенвениста [38, с.90], очень маловероятно древнее значение "пестрый").

18. ПСК * $\bar{X}I/\bar{w}eje$ 'собака': ПНД * $\bar{X}Iwəje$ > ав. hoj , ПА * $\chi_{\text{y}}o'i$ (анд. $\chi_{\text{y}}oj$, авх. $\chi_{\text{y}}aji$ и др.), ПЦ * $\bar{R}Iwəj$ (цез. $\bar{R}I_{\text{y}}aj$, гунз. $wə$ и др.), дарг. XIa (кайт. $\bar{X}I_{\text{y}}a$), хин. $p\bar{x}ra$, ПЛ * $\bar{X}wāja$ (таб. $\chi_{\text{y}}j$, аг. $Ru\bar{j}$, цах. $\chi_{\text{y}}aj\bar{a}$ и др.), ПН * $\bar{p}hu$ 'кобель' (чеч., инг., бцб. $\bar{p}hu$); ПАА * $\bar{g}wa$ > ПАК * $\bar{h}a$ (ад., каб. $\bar{h}a$), ПАТ * $\bar{l}a$ (абх. $a-\bar{l}a$, абаз. $\bar{l}a$), уб. wIa . Сближение принадлежит Трубецкому [51, с.85]. Не вполне ясен характер начального согласного в ПСК (налицо вулярный фарингализованный в ПНД ири латеральном в ПАА), но поскольку такое же точно соответствие наблюдается еще в нескольких случаях (см. ниже № 41 "молот" и № 42 "жернов"), мы все же считаем данное сближение достоверным.

19. ПСК * $k'wātV$ 'курица': ПНД * $k'wātV$ > ПЦ > ПГБ * $gudə$ (гунз. $gudo$, бажт. $gūdē$), ПЛ * $k'at'a$ (цах. $k'at'e$, рут. $k'at'$), ПН * $kōtam$ (чеч. $kōtam$, инг., бцб. $kōtam$)³; ПАА * $k'wVt'ə/\bar{k}(w)V\bar{t}ə$ (< * $k'wV\bar{t}ə$) > ПАК * $kātə$ (ад. $\bar{c}atə$, каб. $\bar{z}ad$), ПАТ * $k'wət'ə$ (абх. $a-k'wt'ə$, абаз. $k_{\text{y}}t'u$). Структура корня с двумя шумными согласными, обладающими различными ларингальными признаками (1-й - абруптивный, 2-й - неабруптивный непридыхательный), обусловила различные (регулярные) ассимиляции в языках-потомках.

20. ПСК * $q'urwV$ 'наседка': ПНД * $q'ur(u)t'V$ > ПШ * $q'urt'$ - (лезг. $q'ürt'ü$ 'насиживание яиц', рут. $k'urt'$ [с вторичным k'] и др.), ПН * $q'urt'-ik'$ > чеч. $q'ürdig$; ПАА * $q'wVrətə$ > ПАК * $\bar{q}'wärtə$ (ад., каб. $\bar{q}'wärt$), ПАТ * $\bar{q}'wärtə$ (абх. $a-\bar{q}'wärt$, абаз. $\bar{q}'wärt$), уб. $\bar{q}'wärt$. Из северокавказских языков слово проникло в некоторые соседние, ср. осет. (иронич.) $k_{\text{y}}wrtt$ 'насиживание яиц', балк. $gurt\ tawiq$ 'наседка' [33, т.1, с.236]. Не исключен первоначальный оноματοпоэтический характер корня.

21. ПСК * $\bar{V}q'Er$ 'кормить (скот)': ПНД * $\bar{V}q'Vr$, производное * $r-\bar{V}q'Vr-$ 'корм (для скота)' > ур. $-iq'-is$ (кайт. $-iq'ar-a$ 'кормить', ав. $ra\bar{s}i$ 'корм', ПА * $\bar{r}iq'ir$ 'корм для скота', заготовленный впрок (авх. $req'i$, кар. $re\bar{s}ir$ и др.), ПН

**ʒaqʷur* 'корм для скота' (чеч. *dəqʷar*, инг. *dəqʷar*); ПАА **pʷə* 'кормить' > уб. *pʷə*-, ПАК **pʷə*- 'растить', 'воспитывать' (ад. *pʷə-n*, каб. *pʷə-n*, хак. *pʷə-n*). Исходное значение "кормить скот" хорошо сохраняется в нахско-дагестанских языках.

22. ПСК **hō(r)ʒʒAl* 'цедить', 'доить': ПНД **hō(r)ʒʒVl* 'доить', 'пить' > ав. *-ečʷ-ize* 'доить', ПА > тинд. *čal-ixā* 'доить', дарг. *už-ew* 'пить', лак. *həčʷ-a-n* 'пить'; ПАА **ʒV* 'цедить' > ПАК **ʒə-* (ад., каб. *ʒə-n*), ПАТ **ʒa-/ʒa-* 'цедить'; отставиваться (абх. *a-za-ra*, бз. *a-ža-ra* 'отставиваться', 'процеживаться', кауз. абх. *a-ra-za-ra*, бз. *a-ra-ža-ra*, абаз. *ra-za-ra* 'цедить'), уб. *za-* 'цедить'. Сравнение абхазо-адыгской (адыгской) формы с другим нахско-дагестанским материалом (арч. *ač-av* 'доить' и др.) у Трубецкого [51, с.88-89] наталкивается на трудности фонетического порядка (соотношение "бз. свистяще-шипящий: уб., ад. свистящий" указывает на ПАА твердый шипящий согласный, в то время как арч. *-əč-av* и другие формы, приведенные Трубецким, восходят к ПНД **-VnʒV* со свистящим согласным). Приведенное здесь сближение представляется более перспективным. Сомнительна также связь приведенных выше форм с картвельским *(*s*)*ʒ₁e* 'молоко' [21, с.172-173] — как по фонетическим причинам, так и ввиду отсутствия в картвельском производящей основы **ʒ₁e-* 'доить'.

23. ПСК **əXlwa* 'пасти': ПНД **əXlV* > ПЦ > гунз. *-oha* 'кормить', 'пасти', ПЛ **əXl₁ə* 'пасти', 'охранять' (таб. *x-b-XI-uz*, аг. *uX-as* и др.); ПАА **Xlwa* 'пасть', 'пасти' > ПАК **Xwə-* (ад., каб. *Xwə-n*), ПАТ **h_wə-* (абх. *a-h_w-ra*, абаз. *h_w-ra*), уб. *XIə-*.

24. ПСК **raK(w)A* 'молоко': ПНД **raKwV* > ав. *rax* 'молоко', ПЦ **rečʷa* 'масло' (цез. *ričʷ*, гунз. *rečʷ* и др.), дарг. *daki* 'жир', ПЛ **jičʷ-al* 'сливочное масло' (аг. *ifal*, рут. *jičʷal*); ПАА **kə* 'молоко' > ПАК **ča* (ад. *ša*, каб. *ša*), ПАТ **xə* (в сложениях: абх. *a-xa-z*, бз. *a-xə-z*, абаз. *X-zə* 'сыворожка', абх. *a-X-š*, абаз. *X-šə* 'молоко', букв. 'белое молоко', ср. также бз. *a-x-ražaga* 'цедилка молока', абаз. *Xə-rčʷə* 'кислое молоко')⁵. Развитие значения "молоко" > "масло" в большинстве дагестанских языков нужно считать вторичным (в этом смысле аварский представляет важный архаизм), связанным с вытеснением данного корня корнем **neIčʷ'k'V* 'молоко' (последний отсутствует в ПАА, а в ПНД первоначально, видимо, означал какой-то вид молочного продукта, ср. его значение в чеч. — *nalXa* 'сливочное масло' и в хин. — *eng* 'сыр'). Трубецкой [51, с.85] сопоставил адыгский корень с другим нахско-дагестанским материалом (чеч. *šura*, анд. *šiwu*; следует заметить, что между данными формами, по-видимому, отсутствует этимологическая связь), однако это сравнение приходится отвергнуть ввиду надежной реконструкции латерального в ПАА (по соотношению "ПАК **č*: ПАТ **x*").

25. ПСК **renXwa* 'масло': ПНД **renXwV* > ав. *naX*, лак. *naH*, чир. *nerX* (куб. *nəX*), ПЛ **jimX* (арч. *inX* 'масло', крыз. *juX* 'молоко')⁶; ПАА **r/əXwə* > ПАК **tXwə* (ад., каб. *tXwə*), уб. *tXwə*. Отсутствие абхазской формы (вопреки Шагирову [33, т.2, с.78], абх. *a-Xwə* 'масло' не может быть сопоставлено с адыгскими и убыхской формами ввиду отсутствия соответствия "ПАК, уб. *X_w*: абх. *X_w*") не позволяет надежно установить характер начального согласного в ПАА (возможна реконструкция **rəXwə* или **təXwə*). Сближение возможно в случае реконструкции ПАА **rəXwə*.

26. ПСК *'eruk'k'E 'ярмо': ПНД *eruk'k'wV > ав. ruk', ПА *ruk'V (авх. ruk'e, кар. ruk'e и др.), ПЦ *ruk'u² (чеч. rek'u, гунз. ruk'u и др.), хин. ing, ПЛ *'arkw (арч. ok', таб. jurk-ar, аг. jarkw-ax, лезг. wik и др.), ПН *'dug' (чеч., инг., бцб. duq'); ПАА > ПАК *b-žə (ад. bžə, каб. bžə). ПАК *bžə однозначно предполагает ПАА форму *b-ýə. Соответствие "ПНД лагерьный : ПАА велярный спирант" вполне регулярно и предполагает ПСК велярную аффрикату, поэтому сближение можно считать вполне надежным. Фонетические соображения никак не позволяют связывать нахско-дагестанский корень с картвельским *uRel- 'иго', 'ярмо' [9, с.581; 21, с.186]. Как справедливо отмечает В.М.Иллич-Свитыч [16], полемизируя с Деетерсом [41], нет оснований выводить кавказские формы из и.-е. *iug-/*ieug- 'ярмо'.

27. ПСК *'iwwerV 'уздечка': ПНД *'iwwerV > лак. iuri, дарг. urhur (чир. urhur), ПА > чам. raxir 'недоуздок', ПЛ *riww-Vn/*iwwer-Vn (арч. duhur, таб. furun, рут. raxna), ПН *'urX 'вожжи' (чеч., инг. urX)⁷; ПАА > ПАК *č-xwa (ад., каб. č-xwa). В первой части ПАК сложения представлен корень *čə 'лошадь' (см. № 13). Заместованием из северокавказского является груз. arwiri 'узда' (откуда, в свою очередь, авх. a-Rwra).

ЗЕМЛЕДЕЛИЕ

28. ПСК *binči 'просо(на корню)': ПНД *binči 'просо' > ав. mič, ПА *binčwa (авх. miča, анд. beča, тинд. boča и др.), дарг. miči (кайт. miči); ПАА *mVčV 'просо (на корню)', ПАК *mačə (ад. mačə, каб. mač), ПАТ *ča 'хлеб', 'есть' (абх. a-ča 'хлеб', абх. a-ča-ra, абаз. ča-ra, 'есть')⁸. В ПАТ корень приобрел глагольную семантику, вследствие чего утерял начальный *m- (невозможный в глагольных корнях). Старое значение "злак" еще вскрывается в абх. сложном слове a-ča-ra-ž/a-ča-ra-ž 'пшеница', 'пшеничное зерно'. Развитие значения "просо" > "хлебный злак вообще" отмечается также в адыгейских диалектах [36, с.261, 277; 33, т.1, с.267]. Сближение принадлежит Балкарову [7, с.99].

29. ПСК *xwə'wV 'просо (сжатое)': ПНД *xwə'wV 'хлеб', 'зерновой корм' > ПЛ *xwə'w 'хлеб' (лезг. fu, акт. fə', рут. xw и др.), ПН *fo' 'зерновой корм' (чеч. ho', инг. fu'); ПАА *xwə > ПАК *xwə (каб. xwə 'просо (в зерне)', ад. fə- в сложениях: fə-gw = каб. xwə-gw 'пшено', букв. 'просо толченное' [38, т.2, с.108], fə-Rw 'просо', букв. 'просо желтое'), ПАТ *šə (абх. a-šə, абаз. šə-r-ža), уб. əwə- в сложениях əwə-bIa 'хлеб', əwə-pə 'мука'⁹. Старое противопоставление значений ПСК *xwə'wV 'сжатое просо', 'просо (в зерне)' и ПСК *binči 'просо (на корню)' наиболее четко прослеживается в абхазо-адыгских (адыгских) формах; в ПНД вторичное развитие значения "просо в зерне" > "зерновой корм"¹⁰.

30. ПСК *'əmqIwE 'ячмень': ПНД *'əmq(I)wV > ав. oq, ПА > авх. iqa 'вид овса', ПЦ > ПГБ *'əX (гунз. oh, бежт. əX); ПАА *qIwV > ПАК *ha (ад., каб. ha), уб. xwa, ПАТ *qwə-žə 'пшено' (абх. a-Xwž, бз. a-Xwž, аб. qwəž)¹¹. Абхазо-адыгский (адыгский) корень Кахадзе [17, с.192-193] и Балкаров [6, с.30] сближают с другим нахско-дагестанским материалом (ПНД *mōqV 'ячмень (пленчатый)' или ПНД *mirqIwa 'овес'), что менее вероятно по фонетическим и семантическим причинам. Картв. *maXa (-maq) 'вид пшеницы' [21, с.130] может быть

сопоставлено только с ПНД **m̄oqV* (причем направление заимствования неясно), но не с приведенными выше абхазо-адыгскими и нахско-дагестанскими формами (следует отметить, что ПНД корни **m̄oqV* и **ʔm̄oq(I)wV* в литературе часто не различаются [31, с. 62]).

31. ПСК **qqIwaδV* 'пшеница': ПНД **qqIwaδwV* 'хлеб', 'хлебный знак' > ПЦ > ПЦХ *qIeδe* 'хлебный знак', 'зерновой хлеб' (цез. *qIiδi*, инх. *qeδe*); чир. *qIiδ* 'хлеб'; ПАА > ПАК *k_waδə* 'пшеница' (ад. *k_wasə*, каб. *g_waž*). ПАК **k_waδə* может восходить к ПАА **k_waδə* (ассимилятивный переход увулярного согласного в велярный наблюдается довольно часто при наличии соседнего переднеязычного согласного, ср., например, № 4). Из адыгского заимствовано сван. *k_wesep* 'пшеница' [26, с. 130].

32. ПСК **neq̄q̄wə* 'сено', 'солома': ПНД **neq̄q̄wə* 'солома', 'мякина', ав. *na_wi* 'мякина', ПА **ni_wV* (ахв. *ni_{xo}* 'солома', 'мякина', кар. *ni_{ku}* 'солома' и др.), ПЦ **no_{xu}* 'мякина', 'мелкая солома' (цез. *no_{xu}*, гунз. *na_{xu}* и др.), лак. *na_x* 'мякина', дарг. *neg* 'мякина' (чир. *ne_w* 'мякина', 'солома'), хин. *nik* 'солома', ПЛ **nā_w* (арч. *na_{x_w}* 'мякина', таб. *ni_w* 'мякина', рут. *na_{x_w}* 'сено' и др.); ПАА > ПАК **ma_w* 'сено' (ад. *ma_w*, каб. *ma_w*). В ПАК, по-видимому, ассимиляция **ma_w* < **na_w*. Адыгская форма по фонетическим причинам не может быть сопоставлена с картвельскими (груз. диал. *tagoli* 'копна', сван. *tek_w* 'копна') и осет. *mā_wyl* 'копна')¹². Все эти формы ввиду наличия в них велярного, а не увулярного согласного, скорее всего, не имеют отношения к рассматриваемому корню.

33. ПСК **qIwə(r)ṗV* 'стог', 'куча снопов': ПНД **qIwə(r)ṗwV* > ПА **R_wida* 'стог' (ахв. *Ruba*, тинд. *Roba* и др.), ПЦ > гунз. *Rob* 'стог', дарг. *ṡeba* 'стог' (кайт. *Reṡi*, чир. с метатезой *baRia* 'стог', харб. *ṡeṡa* 'сноп'); ПЛ > аг. *RTab* 'стог', 'скирда' (аг. форма может быть и даргинским заимствованием), ПН (с метатезой) > инг. *paṡq* 'куча сена'; ПАА > уб. *qTabIa* 'куча снопов'.

34. ПСК **činV_kwV* 'коса': ПНД **č'inV_kwV* > анд., ав. южн. *č'inik'*, ПЦ > ПГВ **č'inik'* (гунз. *č'inik'*, бект. *č'inik'*), лак. *č'inik'*, чир. *č'inak'*, ПЛ **č'inak_w* (арч. *č'inik_w*, рут. *č'inak'*); ПАА **čVmVgV*/**čwVmVgV* > ПАК **čamaṡə* (ад. *čamaž*, каб. *ša-maž*), ПАТ **čəbəṡV* (абх. *a-čbəṡa*, абаз. *čbəṡ*), уб. *čamaṡ*. В ПАА ассимиляция *n* > *m* перед последующим лабиализованным согласным (ср. № 32). Ввиду надежных нахско-дагестанских параллелей абхазо-адыгские формы нельзя считать заимствованными из осет. *čəvəṡ* 'коса' [1, т. I, с. 306]. Напротив, осетинскую форму необходимо признать заимствованной (первосточник ее — форма типа абх. *a-čbəṡa*), а сближение с глагольной основой *čəv-* 'бить' — вторичным. Из осетинского, однако, могут быть заимствованными андийские формы: год. *čog_i*, чам. *čagi* 'коса', резко выделяющиеся своей нерегулярностью на фоне остальных нахско-дагестанских форм.

35. ПСК **HVrəδəV* 'соха': ПНД **HVrəδəV* > ПА **riṡi* 'соха', 'плуг' (чам., год. *reṡi*), дарг. *durac* (ур. *duraz*, чир. *da-raṡ*) 'соха'¹³; ПАА **ṡa* 'соха' > ПАК **ṡa-* в словении **ṡa-bza* 'лемех' (ад. *ṡābza*, каб. *vābza*), уб. *ṡā-* в словении *ṡā-bāa* 'лемех' (о второй части ПАК и уб. словений см. ниже, № 36), ПАТ **ṡa_w*/**ṡwə* 'соха' (абх. *a-ṡ_w-mat_w* 'соха', букв. 'соха + вещь', *a-ṡ_w-ej_xa* 'лемех', букв. 'сохи железо', *a-ṡ_w-mā* 'рукоять сохи' [ср. *a-mā* 'рукоять', *a-ṡ_w-ra* 'пахать', букв. 'соху тянуть', абаз. *č_w-R_w-ra* 'пахать']).

Адыгейская форма $c_{\omega}a-bza$ делает невозможным возведение первой части адыгского сложения к ПАК $*z_{\omega}a$ 'пахать' (см. ниже, № 38), поэтому уб. форму $c_{\omega}a-bza$ можно считать не адыгейским заимствованием, а исконным соответствием ПАК $*c_{\omega}a-bza$ ¹⁴ (тем более, что предположение о заимствовании не может объяснить свистяще-шипящего z в уб. форме).

36. ПСК $*bVrussE$ 'соха', 'лемех'. ПНД $*bVrussV$ 'соха' > ав. $prucō$, ПА $*birvāV$ (кар. $berde$, чам. $bi\ jaca$ и др.), ПЦ $*bōriā$ (цез. $birus$, гунз. $batus$ и др.), ПЛ > уд. $penēd$; ПАА $*b(ə)ʒa$ 'лемех' в сложении $*c_{\omega}a-b(ə)ʒa$ > ПАК $*c_{\omega}a-bza$, уб. $c_{\omega}a-bza$ (см. выше, № 35). По фонетическим причинам ПАК $*-bza$ нельзя сравнивать ни с ПАК $*bzə$ 'резать' [33, т.1, с.104], ни с ПАК $*p̄cə$ 'долото'. Судя по значению корня в ПАА, он первоначально обозначал лемех, а в перечисленных выше дагестанских языках стал обозначать соху, вытеснив ее старое название (см. № 35): корни $*HVrəcōV$ и $*bVrussV$ ни в одном дагестанском языке не встречаются вместе (характерен чамалинский язык, где гакваринский и гадыринский диалекты имеют рефлекс $*bVrussV$, ср. н.-гакв., в.-гакв. $bi\ jaca$, гад. $beuc$, а гигатлинский диалект имеет рефлекс $*HVrəcōV$ - гиг. $reči$).

37. ПСК $*GGwōbV$ 'деталь сохи (сошник?)': ПНД $*GGwōbV$ 'лемех' 'сошник' > ПА $*q_{\omega}ibV$ 'лемех' (ахв. $q'obe$, чам. $q'ubi$ и др.), ПЦ $*qIwe$ (цез. qIu 'лемех', гин. qu 'сошник', гунз. qe 'лемех' и др.)¹⁵, дарг. Rab (чир. $R_{\omega}ab$) 'лемех'; ПАА > абаз. $q'aba$ 'лемех'. Корень, по-видимому, обозначал какой-то вид лемеха или сошника; в настоящее время точное исходное значение установить трудно.

38. ПСК $*(i)nāV$ 'пахать': ПНД $*(i)nāV$ 'пахать', 'сеять' (значение "сеять" у данного корня вторично) > ПЦ $*-iā-$ 'сеять' (хварш. $-iāa$, гунз. $-iāa$ и др.), лак. $zu-n$ 'работать', дарг. $-aic-es$ 'пахать', ПЛ $*āda$ (арч. $āda-s$ 'сеять', цах. $ez-av$ 'сеять', 'пахать', крыз. $-iz-āʒ$ 'пахать', уд. ez 'пахота' и др.); ПАА $*zwa$ 'пахать' > ПАК $*z_{\omega}a$ (каб. $va-n$, ад. $z_{\omega}a-n$), уб. $z_{\omega}a$, ПАТ > абаз. $z_{\omega}z_{\omega}a-ra$ 'бороновать'. Никакого отношения к корню $*c_{\omega}ə$ 'бык' [33, т.1, с.106] данный корень иметь не может.

39. ПСК $*ʔVlō'Er$ 'полоть': ПНД $*ʔVlō'Vr$ 'полоть', произв. $*ʔalō'VrV$ 'сорняк' > ав. $ǰ'ara-zə$ 'полоть', $ǰ'ar$ 'сорняк', ПА $*hanč'Vr-$ 'сорняк' (ахв. $ǰč'are$, кар. $hanč'ar$ и др., ср. еще кар. $hanč'a-xa$ 'полоть'), ПЦ $*'ič'urV$ 'сорняк' (цез. $eč'uri$, гунз. $ič'ur$ и др.), лак. $-u-r-č'i$ 'полоть', $ǰ'aīū$ 'сорняк', дарг. $-iro'-es$ 'полоть', $arc'i$ 'сорняк', ПЛ $*ʔač'a(r)$ 'полоть' (> лезг. $eč'e-z$), $*ʔač'al$ 'сорняк' (лезг. $eč'el$, таб. $ač'al$, уд. il и др.), ПН $*'āsor$ 'сорняк', 'полоть' чеч. $āsar$, инг. $oʒar$ 'сорняк', чеч. $āsar dan$, инг. $oʒar de$ 'полоть'); ПАА > ПАК $*p̄c'a$ 'полоть' (ад. $p'č'a-n$, каб. $p'š'a-n$). Адыгский корень по фонетическим причинам невозможно сблизить ни с уб. $p̄ca-$ [47, с.217], ни с абх. $a-š_{\omega}a-ra$ 'полоть' [29, с.49], ни с абх. $a-bc'a-ra$ 'жать (урожай)' [18, с.299]¹⁶. Сближение адыгской формы с нахско-дагестанским материалом принадлежит Балкарову [7, с.100].

40. ПСК $*jirāA$ 'жать': ПНД $*jirāV$ > ав. (с редупликацией) $ʒiā-iə$, ПА > кар. $reči-hedu$, ПЛ $*jīčV$ (ар. $ix-es$, крыз. $jix-āʒ$, уд. eX 'жатва' и др.), дарг. $irš-əb$ (чир. $-ix-$); ПАА $*xə$ 'жать', 'косить' > ПАК $*xə$ (ад., каб. $xə-n$), ПАТ $*xə$ (абх. $a-X-ra$, бз. $a-x-ra$, абаз. $X-ra$), уб. $šə-$. Сближение Балкарова [7, с.99] абхазо-адыгского корня с другим нахско-дагестанским материалом (ав. $qwe-zə$ 'зарезать' - у

Балкарова ошибочно 'косить' — и ПА **Xan-* 'косить'; отметим, что ав. и анд. формы не связаны друг с другом этимологически) неприемлемо по фонетическим причинам.

41. ПСК *-em /*XIw*/V 'молоть': ПНД *-em*XIw*V > ав. *xēne-ze*, ПА > тинд. *X₁an-i₁xa*, ПЛ *r-e₁XI₁a* (арч. *de₁XI₁as*, таб. *raRI₁us*, рут. *tuXI₁as* и др.), ПН **a₁h-* (чеч., инг. *a₁h-*); ПАА **g_wa-ga* (значение компонента *-ga* не вполне ясно) > ПАК **ha-₁ga* (ад. *ha₁ga-n*, каб. *ha₁ga-n*), ПАТ **la-ga* (абх. *a-lagara*, абаз. *laga-ra*). Соотношение согласных — то же, что и в корне "собака" (см. № 18), поэтому сближение представляется вполне надежным.

42. ПСК **XIw/iwū* 'мельница', 'жернов': ПНД **XIwū* > ав. *hobo*, ПА **X_wobV* (авх. *X_waba*, анд. *iXob*, тинд. *X_wabu* и др.), ПЦ **R_wobV(r)* (инх. *Robol*, гунз. *habur* и др.), ПЛ **XI_w* (крыз. *h_w*, буд. *h_w*); ПАА > ПАТ **ləwə* 'жернов' (абх. *a-ləw*, абаз. *l_w*). Сюда же, по-видимому, относится уб. *təwa* 'мельница' (с диссимиляцией *təwa* < **wəwa*; соотношение "уб. *w* : абх. *l*" указывает на ПАА **g_w*). И здесь наблюдается такое же соответствие согласных между ПНД и ПАА, как в корнях "собака" (№ 18) и "молоть" (№ 41). Не исключено, что ПСК **XIw/iwū* 'мельница' является производным от *-em/*XIw*/V 'молоть', хотя словообразовательная модель неясна¹⁷.

43. ПСК **hišVn* 'месить (тесто)': ПНД **hišVn-* > дарг. *-alš-es*, ПЛ **hišān* (арч. *šim-mis*, аг. *t-išān-as* и др.), ПН > чеч. *haš-a* 'давить', 'топтать'; ПАА > ПАК **p-šV-* 'месить (тесто)' (ад. *pša-n*, бжед. *pša-n*, каб. *pša-n*). Сближение с другим нахско-дагестанским материалом (ав. *-us-* 'месить' и др.) [33, т. 2, с. 36] неприемлемо по фонетическим причинам.

МЕТАЛЛУРГИЯ

44. ПСК **t'is(w)V* 'свинец': ПНД **t'isV* > ав. *t'oxi*, ПА **t'is_wV* (авх. *t'oša*, анд. *t'ušē*, кар. *t'oše* и др.), ПН **daš* (чеч., инг. *daš*; в ПН *d-* вместо *t'* — под влиянием других названий металлов, ср. ПН **dašiw* 'золото', **datiw* 'серебро'); ПАА > ПАТ **t'əša-* **t'əsa* (абх. *a-t'sa*, абаз. *t'sa*, ашх. *t'asa*). ПАТ форма может восходить к ПАА **t'əša* или **t'əva* (отсутствие бзыбской формы не дает возможности получить более точную реконструкцию)¹⁸.

45. ПСК **rVwšwi* 'золото': ПНД **rVwšwi* 'золото', 'красная медь' > лак. *dūšwi* 'красная медь', дарг. *dūšwi* (кайт. *dūš*) 'красная медь', ПЛ > таб. *jiš_wur* 'золото', ПН **dašiw* 'золото' (чеч. *dešē*, инг. *došiw*); ПАА > ПАК **dəša* 'золото' (ад. *dəš*, каб. *dəša*). Вопреки мнению Шагирова [33, т. 1, с. 158], адыгская форма не может быть связана с ПАТ **šə* 'золото', ввиду как наличия слога *də-* в адыгском, так и отсутствия соответствия "ПАК **š* : ПАТ **š*". Значение "красная медь" в лакском и даргинском, видимо, вторично (связано с наличием в них рефлексов другого ПНД корня, **mVseliV* 'золото', не имеющего — вопреки точке зрения Рогава [26, с. 158], — абхазо-адыгских параллелей). Сближение адыгского и нахского материала принадлежит Трубецкому [51, с. 84].

46. ПСК **IerVewE* 'серебро': ПНД **IerVe(w)V* > ав. *šaras*, ПА **oroi* (авх. *ašē*, анд. *orvi*, багв. *ars* и др.), ПЦ > ПЦХ **ov* (хварш., инх. *ov*), лак. *arcu*, дарг. *arc*, ПЛ **ars* (арч. *arvi*, таб., аг. *ars*; на наличие лабилизации в ПНД указывает ПЛ рефлекс **ars* — при отсутствии лабилизации в ПЛ ожидалось

бы сохранение инлаутного *с*); ПАА **rVšwV-nV*/**rVšwV-nV* > ПАТ **raš-*энэ (абх. *a-raznə*, бз. *a-rəznə*, абаз. *rəzna*), уб. *daš_wanə*, ПАК **təšənə* (с нерегулярным *š*; ожидалось бы ПАК *š*) > ад. *təšənə*, каб. *dəšən*. Сопоставление нахско-дагестанских и абхазо-адыгских форм принадлежит Чарая [32, с.11], который привлекает также картвельские формы (**werc.XI-* 'серебро' [21, с.83]). Очевидна также связь с индоевропейским **argnto-* 'серебро' [46, 90-95], хотя вопрос о направлении заимствования весьма сложен (фонетически с северокавказскими формами лучше сопоставима и.-е. непронизводная основа **arəǵ-* 'блестящий', ср. греч. ἀργός 'белый', др.-инд. *arj-una-* 'светлый' и др. [52, т.1, с.82]; могла ли она сама по себе первоначально означать "серебро"?).

47. ПСК **riḱ(w)E* 'медь': ПНД **riḱwV* > лак. *duk-ni* 'желтая медь', 'латунь', ПЛ **jiš_wa* 'медь' (таб. *jiš*, аг. *if*, цах. *jiša*); ПАА > ПАТ **šə* 'золото' (абх. *a-χə*, абаз. *χa-pə*). ПАТ форма предполагает ПАА **k* или **š*. Данный корень вытеснил в ПАТ исконное название золота [см. № 45]. В значении "медь" в абхазо-адыгских языках есть другой корень (ПАА **RİwV*), не имеющий надежных внешних параллелей, и первоначально, возможно, означавший "металл вообще" (ср. его употребление в сложениях **Rİwə-k'wV* 'железо', **Rİwə-k'V* 'кузнец'). Старым северокавказским заимствованием, по-видимому, является осет. *āraxw* 'медь' (иранская и индоевропейская этимологии отсутствуют [1, т.1, с.186]).

48. ПСК **lošV* 'вид светлого металла': ПНД **lošV* > ав. *rez* 'желтая медь', ПА > авх. *lezi* 'бронза', ПЛ **laš-* 'белый'; 'железо' (арч. *lašut* 'железо', лезг. *lašu* 'белый', крыз. *läzi* 'белый' и др.); ПАА > ПАК **ša-* в сложении **ša-xwə* 'олово', 'цинк' (ад. *sašə*, каб. *zaš_w*/**xwə* 'белый')¹⁹.

49. ПСК **hōk'k'wA* 'железо(?)': ПНД **hōk'k'wV* 'железо'; 'подкова' № ПЦ **heku* 'подкова' (цез. *hiku*, гуыз. *hek* и др.), ПЛ > рут. *äg* 'подкова', ПН **ha(h)k'* 'железо' (бцб. *šajhk*; чеч. *ēšig*, инг. *āšk* < ПН уменьш. **hā(h)k'-ik'*); ПАА **k'wV* в сложении **Rİwə-k'wV* 'железо' (ПАК **Rwə-č'ə* > ад. *Rwəč'ə*, каб. *Rwəš'*; уб. *wə-č'a*). Соотношение ПАК **č'*: уб. *čw* однозначно указывает на ПАА **k'w*. В первой части сложения — ПАА **Rİwə* 'металл', 'медь' (см. об этом корне выше, № 47). Развитие значения "железо" > "железное изделие" (в частности, "подкова") обычно (ср. многочисленные случаи типа англ. *iron* 'утюг', а также чеч. *ēšig* 'железо'; 'железное изделие', инг. *āšk* 'железо'; 'утюг') и др., поэтому принадлежность к данному корню дагестанских форм со значением "подкова" (см. выше) не вызывает сомнения. Определение первоначально значения корня связано с некоторыми трудностями, поскольку сомнительно, чтобы носители прасеверокавказского были знакомы с рудным железом: обработка железа на Кавказе, как и в Передней Азии вообще, вряд ли началась ранее III тысячелетия до н.э.; широкое распространение металлургии железа относится самое раннее к I тысячелетию до н.э. Неисключено, что корень **hōk'k'wA* обозначал метеоритное железо, с которым люди могли быть знакомы и раньше.

В свете новых данных о генетических связях хаттского языка с абхазо-адыгскими (см. статью Вяч. Вс.Иванова в настоящем сборнике) представляется весьма заманчивым сравнить ПАА **Rİwək'wV* 'железо' с хатт. *ḥap/walki* 'железо'. Хатт. *ḥaw-* может передавать лабиализованный увулярный спирант (= ПАА *Rİw*), а графическая комбинация *-lk-* — латеральную

аффрикату (= ПАА *k'), хотя неисключено и предположение о фонетическом развитии *k' > lk в хаттском. Предположение о морфологической членности хаттского слова и связи его с другими нахско-дагестанскими названиями железа (бежт. *kil* и др.) [13, с.25-38], по-видимому, лишено основания. Хаттская форма проникла в хурритский (хурр. *habalgi* [13, с.25-38]), а также в индоевропейские языки (греч. χαλμός 'медь', слав. *želězo < *g(h)elēg(h)-), языки Юго-Восточной Азии (тайск. *hlek, откуда, видимо, тиб. *lāags* и др.-кит. *tlhēt < *tlhēk 'железо'. Окольным путем и, видимо, уже в довольно позднюю эпоху (не раньше середины I тысячелетия до н.э.) данный корень снова попал на Северный Кавказ, ср., напр., ПЛ *hilak 'железо' (рут. *hilag*, крыз. *ilāng* и др.).

50. ПСК *ak'V 'ковать': ПНД *-ak'V > ПЦ > цез. *ak'a* 'ковать', ПЛ > арч. *ak'a-s* 'разбивать'; ПАА *k'ə - *k'ə' 'ковать' > уб. *k'ə* - 'ковать', ПАК *k'ə/k'a в сложениях - *R_{wə}-k'a (ад., каб. *R_{wə}č'a*) 'кузнец' (= уб. *wək'ə*), *k'ə-šə (ад. *č'əš*, каб. *č'əš* 'кузница' и др.

ОРУДИЯ И ПРОИЗВОДСТВЕННЫЕ ПРОЦЕССЫ

51. ПСК *k_wirt'ā 'молоток', 'топор': ПНД *k_wirt'ā > ав. *k_wart'a* 'молоток', ПЛ *k_wirt'a (авх. *kort'a* 'молоток', год. *kurt'a* 'топор' и др.), ПЦ > ПЦХ *k_wəd- 'кувалда' (цез. *k_wed* и др.), ПЛ *k'urt'aj 'молоток' (арч. *k'urt'a*, лезг. *k'uta* и др.); ПАА *kət_wV - *gət_wV > уб. *gət_wə* 'копье', ПАК > каб. *žida* 'топор' (ст.-каб. *ğada*). Велярный анлаут абхазо-адыгских форм исключает возможность заимствования из тюркских языков (ср. тур. *žida* 'дротик' и др. [33, т.1, с.162]). Из каб. заимствовано осет. *ğiddā* 'топор для тесанья' [1, с.518].

52. ПСК *k_wemXU 'скребок'; 'вилы': ПНД *k_wemXV 'скребок' > ав. *k_warxi*, ПА *k_wanxi (авх. *k_wāxi*, кар. *k_wanxe* и др.), меус. *k_waXi* 'совок', 'скребок', ПЛ > лезг. *kixel* 'скребок'; ПАА > ПАК *k_waX_wa 'вилы' (ад. *k_wāX_wa*, каб. *g_wāX_wa*). Переход значения "скребок, грабли" ↔ "вилы" легко объяснить. Сравнение с монг. *goXo* 'багор', 'крюк' [33, т.1, с.109] вряд ли приемлемо.

53. ПСК *əVnV 'серп', 'нож': ПНД *cinV/nicV 'серп' > ПА *ničo (авх. *niča*, анд. *ničo* и др.), ПЦ > ПЦХ *niču (цез. *nevi*, инх. *niču* и др.), ПЛ *čip (крыз., буд., цах. *čip*); ПАА > уб. *сапə* 'сабля'. Уб. форма может восходить к ПАА *əVnV (сопоставление *са-* в уб. *сапə* с ад. *ва*, абх. *а-ва* 'сабля', 'нож' [42, с.148], недопустимо по фонетическим причинам: уб. *с* не может соответствовать абх. *с*).

54. ПСК *wənsE 'серп', 'нож': ПНД *wənsV > ав. *nus*, ПА *bisun (анд. *besun*, тинд. *besun* и др.), хин. *vaz* 'нож', ПН *mārv 'серп' (чеч. *marv*); ПАА *ša 'нож', 'сабля' > ПАК *ва (ад. *ва* 'сабля', каб. *ва* 'нож'), ПАТ *ša 'меч', 'сабля' (абх. *а-ва*, бз. *а-ša*).

55. ПСК *aəV 'долото': ПНД *aəV > ПА *azal (авх. *ažalo*, кар. *azal* и др.), ПН *asto (чеч. *sto*, инг. *osta*); ПАА > ПАК *p-ə (ад. *рəə*, каб. *bəə*). В свете внешних данных сближение ПАК *pə 'долото' с корнем *ča 'зуб' [36, с.156-157, 274, 293] нужно признать недостоверным.

56. ПСК *tirungV 'веретено': ПНД *tirungV > дарг. *durug*, ПЛ *tinug (арч. *tug* 'ось веретена', крыз. *tünüg* 'стержень

веретена' и др.); ПАА > ПАТ **darədə* (абх. *a-dardə*, бз. *a-dər-də* 'веретено' и др.). В ПАТ, по-видимому, ассимиляция: **darədə* < **darəgə* (< ПАА **dVrVgV* или **tVrVkV*). Обращает на себя внимание сходство с и.-е. **tork-/terk-* 'веретено', 'крутиться' (др.-инд. *tarku-* 'веретено' и др.) [52, т.1, с.735].

57. ПСК **šwānq'q'i* 'камень', 'тушь': ПНД **šwānq'q'i* > ав. *šānq'* 'смолистая камень' (которую добавляют в тушь для блеска), лак. *šiq'i* 'чернила'²⁰, дарг. *šinq'la* 'чернила', ПЛ (с редупликацией) **šVq'aq'* ~ *š-* 'камень' (лезг., таб. *šq'aq'*); ПАА **šwəq'la* 'письмо', 'нечто написанное' > уб. *šwəq'a* 'книга', 'письмо', ПАТ **šwəq'V* 'письмо', 'документ' > 'книга' (абх. *a-šwəq'a*, бз. *a-šwəq'a*, абаз. *šwəla*). Первоначально, очевидно, название какого-то красителя, использовавшегося для нанесения орнамента (в абхазо-адыгском вторичное развитие значения "орнамент" > "нечто написанное, письмо"). Северокавказская древность корня не вызывает сомнений (соответствия вполне регулярны; по фонетическим и семантическим причинам невозможно заимствование — как из нахско-дагестанских в абхазо-адыгские или наоборот, так и из какого-либо третьего источника). Кроме северокавказских языков данный корень обнаруживается в семитских (ар. *šumūq* — *Rhus coriaria* L. — название растения, применяемого для окраски в черный цвет²¹, а также в сино-тибетских (ср. тиб. *šnag*, др.-кит. *māk* < *(s)māk 'чернила'; ввиду очевидных переднеазиатских параллелей сближение этого корня с тиб. *šnag* 'черный' и др. нужно признать вторичным). Первоисточник данного корня в настоящее время трудно установить, но даже если он и проник в северокавказские языки, то еще на ПСК уровне.

58. ПСК **irišA* 'резать', 'кроить': ПНД **irišV* > ав. *īri-ze* 'разрезать', дарг. **iršes* (чир. **irš-*) 'кроить', лак. *īisi-n* 'кроить' и др.; ПАА **b-šV* 'резать', 'кроить' > ПАК **bzə* (ад., каб. *bzə-n*), ПАТ **sa* (абх. *a-sa-ra*, бз. *a-sa-ra*, абаз. *sa-ra*), уб. *bzə-*. Абх. *a-sa-ra* 'кроить', вопреки мнению Шагирова [33, т.2, с.58], не может быть связано с *a-sa* 'меч', 'сабля' (см. выше №54): в бзыбском диалекте имеем *a-sa-ra* 'кроить', но *a-ša* 'меч'. Сближение ПАТ **sa* и ПАК, уб. *bzə-* поэтому вполне оправдано [3, с.43].

59. ПСК **-Vwс'U* 'тесать', 'строгать': ПНД **-Vwс'V* > ав. **-iwe*, ПЦ > цез. (с редупликацией) *c'ec'a*, лак. (с редупликацией) *c'ua'i-n*, (куб. **-iс'-es*, ПЛ **āwс'a* (арч. *babc'a-w*, таб. *u-r-č'w-uz*, аг. *ic'w-a-w* и др.); ПАА > ПАТ **c'wə* (предполагающее ПАА **c'wə* 'тесать', 'строгать') (абх. *a-c'w-ra*, абаз. *c'w-ra*).

60. ПСК **-VrVšE* 'прясть'; 'делать основу для тканья': ПНД **-VrVšV* > ав. *reč'-ize* 'делать основу для тканья', ПЛ > лезг. *ruša-z* — то же, ПН **-iс-* 'плести' (чеч., инг. **-iс-a*); ПАА > уб. *čə-* 'прясть'.

61. ПСК **-imšwVr* 'вязать': ПНД **-imšwVr* > ПА **-iXVn* 'привязывать' (тинд. **-iXī-ra*, чам. *iXn-a*), дарг. **-unX-es* 'плести', ПЛ **iXwAr* 'вязать', 'плести' (таб. сев. *u-v-R-us*, рут. **XurX-as*, цах. *ho-'oXar-as* и др.); ПАА > ПАТ **h'w'a* 'вязать' (абх. *aj-lat'w-a-ra* 'развязывать', *a-č'a-h'w-a-ra* 'вязать', 'связывать', абаз. *č'a-h'w-a-ra* и др.). ПАТ **h'w'a* предполагает ПАА форму **Xw'a*.

62. ПСК **-VqAr* 'ткать': ПНД **-VqVr* > хин. *qi*, ПЛ **iXar* (табл. сев. *u-v-X-us*, лезг. *Xra-z*, рут. **XīrX-as*, цах. *q-eX-as*, крыз. *XīXr-iž* и др.), ср. также производные: лак. *qa*, ПЛ **ruX* (лезг., крыз. *ruX*) 'ковёр', 'палас' и др.; ПАА **Xa*

'ткать', 'вязать' > ПАК *Ха (ад., каб. Ха-н) 'вязать', ПАТ > > абх. а-ха-ра 'ткать', 'плести', уб. Ха- 'вязать'.

63. ПСК *'Ii(r)ṗE 'шить': ПНД *'Ii(r)ṗV > дарг. *ib-es* (ур. *-irb-*), ПЛ > уд. *eIb* 'шитый', 'сшитый', ПН *'ab- (бцб. *ab-ar* 'шить' и др.)²², ПАА *bV- *dṗV 'шить' > ПАК *da (ад., каб. da-н), уб. *dṗə-*, ПАТ *ʒa-x- (абх. а-жа-х-ра, абаз. *жа-х-ра*, бз. а-жа-х-ра). В ПАТ скорее ожидалось бы b на месте ПАА *b; рефлексy *b и *dṗ (артикуляционно весьма близких между собой), видимо, можно исключать (не исключено, что оппозиции b-dṗ, p-tṗ, p'-t'w в ПАА вообще не следует восстанавливать: в убыхском и адыгском рефлексy в этих парах совпадают, а различие губных и свистяще-шипящих рефлексов в ПАТ может быть вторичным²³). Внешние параллели свидетельствуют явно в пользу реконструкции *b в ПАА.

ПРЕДМЕТЫ ПРОИЗВОДСТВА

64. ПСК *c'c'äq'wA 'деревянный ковш', 'черпак': ПНД *c'c'äq'wV(IV) > ав. (диал.) *č'ik'aro* 'ложка', лак. (с метатезой) *k'ic'ala* 'половник', дарг. (с метатезой) *k'ac'uł* 'ложка', ПЛ *c'äq'w (арч. *č'äq'w* 'ложка', дуб. *č'äq'a* 'деревянный кувшин для кислого молока и др. продуктов'); ПАА *c'(w)äq'wV > уб. *čaq'w* 'миска', абх. а-čaq'w (бз. *ä-čaq'wə*) 'деревянный ковшик с ручкой'.

65. ПСК *kōrV вид деревянного сосуда: ПНД *kōrV > ПА > > тинд. (с редупликацией) *gīgar* 'кружка', ПЛ *kōr 'миска', 'чашка' (лезг. *kur*, рут. *gēr*); ПАА > ПАТ *gara 'люлька', 'колыбель'.

66. ПСК *t'āqA 'вид сосуда': ПНД *t'āqV > дарг. *t'aq'a* 'улей', ПН *t'āqe 'кадка' (чеч. *t'ēqa*), инг. *t'āqa*) (не совсем ясно, как сюда относится ПЛ *t'ak > аг. *t'ak* 'улей' и др.); ПАА > уб. (n)daq'a 'сосуд', 'кувшин', 'ваза'. Уб. (n)daq'a предполагает ПАА *taq'a (< t'āqa с метатезой абруптивности).

67. ПСК *qq āp'wa 'вид сосуда': ПНД *qqāp'wa > ав. *qaba* 'горшок', 'кувшин', 'жбан', ПА > багв. *qapa* 'горшок', ПЦ > > инх. *ХуҠра* 'черпак', дарг. *qaba* 'ваза', 'сосуд' (возможно < ав.), ПЛ *Xwāp- *Xwāp 'мешок', 'сумка' (рут. *Xwāb*, крыз. *Xāb* и др.), ПН *qāp'a 'глиняный горшок' (чеч., инг. *qāba*); ПАА *Gaba 'лодка' > уб. *Rəba*, ПАТ *yəba, абаз. *Rba*). Семантическое развитие "сосуд" → "лодка" обычно. Сходное название сосуда широко распространено в языках Евразии (ср. ностр. *k'ap'V- *q'ap'V 'сосуд' [15, с.366]; ср. также др.-жит. *qhap* 'деревянная чашка', 'сосуд' и др.).

68. ПСК *e'c'irqā 'тканое или плетеное изделие': ПНД *c'c'irqā > ав. *c'āxa* 'вид паласа', лак. *c'iqā* 'половик', ПЛ > > лезг. *c'irX* 'лоскут'; ПАА > ПАТ *qəza (абх. а-Хəza, абаз. *qəza*) 'одеяло' (с метатезой < *qirc'c'ā < *c'c'irqā). Из абхазо-адыгского, видимо, заимствовано осет. *qāzzūl* 'одеяло' [1, т.2, с.286]²⁴.

69. ПСК *k'ōwōV 'вид одежды': ПНД *k'ōwōV > ав. *k'ac'* 'тулуп', ПА *k'AcV (ахв. *k'ac'i*, кар. *k'ac'a* 'шуба' и др.), ПЦ > > ПЦХ *k'ala-k'ac' 'тулуп' (гин. *k'alk'ac'*, инх. *k'alak'ac'*; значение компонента *k'ala-* неясно), ПН *kōd' 'рубашка' (чеч., инг. *koč*); ПАА *k'ac'wə > ПАК *k'ac'ə (ад. *č'ac'ə* 'старинный женский костюм из бархата или черного плотного шелка', каб. *č'ab'* 'ватник', 'телогрейка'), ПАТ > абх. а-k'ac' 'сорочка',

'блуза'. Формальное совпадение с ПАА *k'ac'wə 'короткий' ввиду надежных нахско-дагестанских параллелей, скорее всего, является случайным. Абх. *a-k'ac'*, вопреки Шагирову [33, т.2, с.134], не может считаться заимствованным из адыгского (в противном случае ожидалось бы абх. *a-k'ac'* с мягким *č'*).

70. ПСК *pwačV 'вид одежды': ПНД *pwačV > ПА *bata* 'штаны' (ахв., тинд. *bata* и др.), лак. *paṭa* 'ветошь', 'старая одежда' (арак. *paṭa* 'брюки'), дарг. *pada* 'мотня', ПЛ *pa(I)čV- 'штаны' (арч. *pačəla*, рут. *baḍu*, цах. *bada*), ПН > чеч. *bedar* 'одежда'; ПАА > ПАК *padə в *xə-padə 'чулок', 'носок' (*xə 'нога') > ад., каб. *xə-pad*. Из адыгского заимствованы уб., абаз. *xəpad*, абх. *a-kləpad* 'чулок', 'носок'. Предположение о разлоении ПАК *padə на адыгской почве²⁵ неприемлемо, прежде всего, из-за надежных нахско-дагестанских соответствий. Не исключена связь с и.-е. *baitā 'вид одежды', 'плащ' [52, т.2, с.104], хотя сравнению препятствуют некоторые семантические затруднения (в северокавказских языках обозначает прежде всего одежду для ног, ср. значения "штаны", "мотня", "чулки").

71. ПСК *q'q'ɪapE/*paq'q'IE 'шапка': ПНД *q'q'ɪapV > ПА *q'q'ara (тинд., кар. *q'q'ara* и др.), лак. *q'q'ara*, дарг. *q'q'ara* (с неясной утратой фарингализации), ПЛ *q'q'araɟ (лезг. *q'ere*, цах. *q'q'ara*); ПАА *pɪVqɪ'V/*bɪ- > ПАК *pɪVʔ(w)a (ад. *pāʔwa*, хак. *pāqwa*, каб. *pəʔa*), уб. *bɪaqɪ'ə*. За исключением метатезы, все соответствия регулярны (включая наличие фарингализации в ПНД и ПАА). Из адыгского заимствовано сван. *paq'w* 'шапка' [26, с.129] и балк. *bokka* 'детская шапочка' [33, т.2, с.41]²⁶. Сходные формы распространены во многих языках Евразии, ср. цитируемые Боудой [40, с.202] коряк. *penkel*, алют. *pankal* 'шапка', шугн. *pakōl* 'плоская, низкая шапка'; ср. также разрозненные европейские формы: лат. (поздн.) *capra* (откуда польск. *kapra*, русск. *кана*), слав. **сѣрьсь*, лит. *kerūré* 'шапка' [30, т.2, с.183, т.4, с.333]. Несмотря на это, трудно сомневаться в древности ПСК корня (фарингализация не позволяет считать его новым заимствованием, не говоря уже о том, что непосредственный источник такого заимствования отсутствует, а метатеза в ПАА не дает оснований рассматривать ПАА форму как заимствованную из ПНД, либо наоборот). Как и в случае с ПСК *šwānq'q'i (см. № 57), если данный корень проник в северокавказские языки, то еще на ПСК уровне.

72. ПСК *həlkəV 'повозка': ПНД *həlkəV > ав. *hoko* 'арба', 'телега', ПА > анд. *inkəɟa* 'арба', дарг. *urkura* 'арба'; ПАА > абх. *k'wə* 'арба', 'телега' (ад. *k'wə*, каб. *g'wə*). Сближение принадлежит Балкарову [7, с.98], который из нахско-дагестанского материала привлекает чам. *hokw*, являющееся заимствованием из аварского (как и другие андийские: багв. *hoko*, тинд. *hoka*, кар. *hoko* и др.). В ПНД на срединный *-l-* указывает соотношение дарг. *-r-*: ав. *∅*: анд. *-n-* (перед велярным согласным). О связи данного корня с хетт. *hulūkanni* см. статью С.Л.Николаева в настоящем сборнике. Можно, однако, указать на более древнюю и.-е. параллель: и.-е. **h₂erk-* 'колесо' (хетт. *hurki-*, тох. А *wärkänt-* [14, с.146]), которая стоит в одном ряду с другими северокавказско-индоевропейскими культурными изоглоссами. К индоевропейскому **uōgho-* 'воз' данный корень отношения не имеет (вопреки точке зрения Шагирова [33, т.1, с.113]).

Приведенные выше лексические сопоставления позволяют сделать ряд важных выводов.

1. Носители прасеверокавказского языка уже к моменту его распада находились на довольно высоком уровне развития. Лексический анализ позволяет констатировать у них наличие скотоводства²⁷ (крупный рогатый скот, овцы, козы, свиньи, лошади), земледелия (с возделыванием проса, ячменя, пшеницы), а также по меньшей мере начальную стадию развития металлургии. Это означает, что ПСК период можно отнести к концу неолита или к началу эпохи бронзы. Такую датировку, подтверждают, вероятно, еще некоторые лингвистические свидетельства (наличие в ПСК ряда корней, связанных с домостроением; ряда корней, обозначающих плодовые растения; полная система числительных от 1 до 100).

2. Среди приведенных выше корней обращают на себя внимание явные северокавказско-индоевропейские параллели²⁸:

ПСК	и.-е.	
*hējǰū	: *a(i)ǵ-	'коза' (№ 6)
*kēs c'V	: *koǵo-	'коза', 'козленок' (№ 7)
*pānāk'wE	: *peku-	'скот' (№ 8)
*hā (n)šwE	: *ekšo-	'лошадь' (№ 13)
*wāIrk'kə	: *porko-	'свинья', 'поросенок' (№ 17)
*IerVwE	: *arəǵ-	'серебро' (№ 46)
*tirmngV	: *torǵ-	'веретено' (№ 56)
*Iōrōpū	: *ereb-	'шило' (№ 63, см. прим. 22)
*pwaṭV	: *batā	'вид одежды' (№ 70)
*həlkwV	: *hzerk-	'колесо', 'повозка' (№ 72)

Количество таких сопоставлений можно значительно увеличить, если привлечь материал других тематических групп (например, названия диких животных и растений). Эти факты, несомненно, говорят о том, что носители прасеверокавказского и праиндоевропейского должны были контактировать друг с другом.

3. Археологические данные свидетельствуют, что земледельческо-скотоводческий комплекс проник на Северный Кавказ вряд ли ранее III тысячелетия до н.э. [24; 27, с.50; 35, с.71]. Таким образом, в интересующий нас период (около V—IV тысячелетия до н.э.) на территории Северного Кавказа отсутствовала культура, обладающая описанным выше набором характеристик. Кроме того, контакты северокавказцев и индоевропейцев вряд ли могли осуществляться на территории Северного Кавказа. Этого, видимо, достаточно для того, чтобы искать прародину современных северокавказских языков где-то в другом месте. В свете новых работ, доказывающих вхождение в северокавказскую семью таких языков древней Передней Азии, как хаттский (см. статью Вяч. Вс. Иванова в настоящем сборнике) и хуррито-урартские [13], представляется реальной гипотеза о более южной (южнокавказской или переднеазиатской) прародине северокавказских языков. Тот факт, что хаттский язык обнаруживает специфическую близость к абхазо-адыгским языкам, а хуррито-урартские — к нахско-дагестанским, может говорить о том, что разделение общесеверокавказского произошло еще на юге, а современные северокавказские языки проникли на Северный Кавказ позднее двумя различными путями.

Примечания

¹ В существовании общесеверокавказского праязыка в настоящее время, по нашему мнению, сомневаться не приходится. Глоттохронологические подсчеты показывают приблизительно 20% совпадений в 100-словном списке Сवादеша между современными нахско-дагестанскими и абхазо-адыгскими, что соответствует времени распада около середины VI — начала V тысячелетия до н.э. Глоттохронологическая датировка, конечно, весьма условна, однако высокий процент лексических совпадений во всяком случае прямо свидетельствует в пользу генетического родства рассматриваемых языков (заметим, что процент словарных совпадений как нахско-дагестанских, так и абхазо-адыгских языков с картвельскими не превышает 4-5%, что лежит на границе случайности).

² Иной точки зрения придерживается А.К.Шагиров [33, т.2, с.114].

³ Ср. картв. **katam*— 'курица' [21, с.195-196]. Картвельская форма фонетически ближе всего к нахской, но неясно, можно ли считать картв. **katam*— нахским заимствованием (этимология нахской формы < ПНД **k'wāɛV* как будто бы свидетельствует в пользу этого), либо, напротив, считать чеч., инг., бцб. *kotam* картвелизмом (остальные северокавказские формы, несомненно, не заимствованы из картвельского).

⁴ Относительно сближения нахско-дагестанских и абхазо-адыгских форм (с привлечением также и картвельского материала) см. работы И.А.Джавахишвили [11, с.613-617], Г.А.Климова [21, с.195-196], А.К.Шагирова [33, т.1, с.159].

⁵ Очевидное на первый взгляд родство ПАК **ɕa* и уб. *ɕa* 'молоко' на самом деле, вероятно, имеет несколько более сложный характер. Регулярным убыхским рефлексом ПАА **kə* было бы *ɕə* (ср. уб. *ɕa* 'пуля' при ПАК **ɕa*, ПАТ **xə* 'стрела'); поэтому уб. *ɕa*, скорее всего, соответствует не этому корню, а ПАТ **ɕə* 'вьямя' (абх. *a-c-rə-gw*, абаз. *ɕə*). Очевидно, значение убыхского слова *ɕa* подвергалось адыгскому влиянию.

⁶ Сложнее вопрос об отношении сюда ахв. *ɕɕwə* 'топленое масло' и ПЦ **RIɛj* 'молоко' (цез. *RIaɟ*, гуnz. *hi* и др.). Ахв. форму привлекает Гинейшвили [8, с.72, 121]; он также привлекает и гуnz. *ax* 'пища' и таб. *xaX*, что представляется неверным.

⁷ Осет. *roX* 'поводья, узда', несомненно, является кавказским заимствованием вопреки точке зрения Абаева [1, т.2, с.422], который связывает это слово с балто-славянским названием руки; ввиду северо-кавказских фактов это очень маловероятно.

⁸ Относительно сближения адыгской и абхазской форм см. работу Г.В.Рогавы [26, с.34]. Шагиров предпочитает сравнивать ПАК **maɕə* с ПАТ **məɕə* 'нива' [33, т.1, с.268]. Последнее, возможно, лучше сравнивать с ПНД **malwə* 'пастбище', 'хутор' (арч. *maɕi*, ав. *marxi* и др.).

⁹ По фонетическим причинам неприемлемы другие сближения приведенных выше корней внутри абхазо-адыгского (сближение ПАК **xwə* с уб. *xwə* 'просо', 'зерно' у Месароша [47, с.386], сближение ПАТ **ɕə* с ПАК **maɕə* у Шакрыла [34, с.53, 98], сближение ПАК **xwə* с ПАТ **qwə-ɟə* 'пшено' у Рогавы [26, с.121]. К адыгейскому *fəg_w* 'пшено' восходит осет. (диг.) *fagä* 'пшено' [33, т.2, с.108].

¹⁰ Наличие двух терминов для проса ("просо на корню" и "просо в зерне"; см. № 28 и 29) вызывает некоторое удивление, поскольку просо в рассматриваемый период было мало распространено в Передней Азии и на Кавказе (все же в раннеземледельческих комплексах Кавказа просо, хотя и редко, но встречается [22, с.61 сл.]). Возможно поэтому, что первоначальное значение корня **xwə* *wV* — не "просо в зерне", а "зерно вообще, зерновой корм" (в таком случае архаичным следует считать нахско-дагестанское значение этого корня).

¹¹ В ПАТ сложение с корнем **ɟV* 'зерно' (ср. тот же компонент в абх. *a-ɕa-ra-ɟ*, бз. *a-ɕa-rə-ɟ* 'пшеница'; абаз. *ɕə-r-ɟa* 'просо').

¹² Как это делает В.И.Абаев [1, т.2, с.85].

¹³ ПШ **turVǝ*/**turVǝ-* 'соха' (таб., ар. *diruc*, лезг. *türez*, гельм. *vǝjasa* и др.) нужно считать заимствованием из протодаггинского **dirac̣*.

¹⁴ Вопреки мнению Шагирова [33, т.1, с.104-105], который справедливо замечает, что в первой части рассмотренных выше сложений никак нельзя усматривать ПАА **ǝwǝ* 'бык'.

¹⁵ ПШ форма **qIwe* — очевидный результат переразложения основы (в результате восприятия *-bV* как форманта мн. числа), ср. формы множественного числа: гуыз. *qebur*, цез. *qIurbı*. В гуызбском имеется также косвенная основа единственного числа *qebo-*.

¹⁶ Сравнение ПАК **pr̥'a* и абх. *a-bc'a-ra* невозможно, поскольку бзыбский диалект имеет форму *a-bc'a-ra* со свистяще-шипящим *č'* (соответствие "ПАК *č'* : ПАТ *č'*" отсутствует).

¹⁷ В ПНД распространено другое производное от **em̄IwV*: ПНД **em̄IwVrV* 'мельница' (цез. *aR_vtr* 'мельница', 'жернов', ПН **harV* 'мельница', лак. *hara-qalı* и др.).

¹⁸ Абх. *a-t'sa* по фонетическим соображениям не может быть связано с ПАК **pr̥ca-c_wV* (*c'a*) 'свинец' вопреки предположению Балкарова [6, с.49]; с последним, видимо, соотносится бзыбская форма *a-psta*.

¹⁹ Сложен вопрос о связи адыгского компонента **ǝa-* в **ǝa-x_wǝ* с **pr̥ǝa-* в **pr̥ǝa-c_wV* (*c'a*) 'свинец', которую устанавливает Балкаров [6, с.49]. В случае признания этой связи для ПАК нужно восстанавливать варианты **ǝa-/pr̥ǝa-* (бзыб. *a-psta* 'свинец' — возможно, диссимилативное развитие формы типа ПАТ **pr̥ca-c_wa*, соответствующей ПАК **pr̥ǝa-c_wV*).

²⁰ Из старолакской формы **šaq'i*, видимо, заимствовано ав. *šaq'i* 'чернила'. Последняя форма была заимствована в нахские языки (чеч. *šēq'a*, инг. *šāq'a*), а через нахские проникла в кабардинский (*šāqa* 'чернила'). Разъяснение Абдуллаевым [33, т.2, с.136] даггинской формы *šinqI'a* 'чернила' как *šinq* 'вода' + *qI'a* 'жареное зерно' в свете внешних параллелей нужно признать народной этимологией.

²¹ Из араб. *sumtāq* слово проникло в персидский (*sumtāk*) и через тюркское посредство (тат. *sumtax* и др.) в осетинский (*s(y)mäg* 'железный купорос'), а из осетинского — в грузинский (диал. *smagai* 'железный купорос'). Семитское слово распространилось и в европейских языках (русс. *сумат*, англ. *sumac* и др.). См. разбор у Абаева [1, т.3, с.198-199].

²² От данного глагольного корня в нахско-дагестанских языках чрезвычайно распространены производные: ПНД **wirepV* 'игла' (ПШ **wirepa* > цах. гельм. *vǝjāba* и др., дарг. *bureba*, харб. *burepa* и др.); ПНД **Iōrōpı* 'шило' [ав. *ʒebu*, дарг. *dirub* (чир. *dirup*)], ПШ **rāp* (таб. *rīb*, арч. *dab*, крым. *reb* и др.), ПН **jub* (чеч. *jū*, бцб. *jub*). Ср. также лак. *pa* 'шило', ПН **ab* > чеч. *ow* 'вертел'. Ср. также индоевропейскую параллель: **ereb-* 'шило', 'проделывать отверстие шилом' [52, т.1, с.146] (корень содержит нетипичную для и.-е. фонему **b* и потому, вероятно, является заимствованным).

²³ Подробнее относительно соответствий см. нашу работу "Реконструкция праабхазо-адыгской системы согласных" [28].

²⁴ В Историко-этимологическом словаре осетинского языка Абаева надежной этимологии не дается [1, т.2, с.286].

²⁵ **pa* 'передняя часть' + **da* 'шить' [33, т.1, с.251].

²⁶ Вопреки точке зрения Абаева [1, т.2, с.237], северокавказский корень вряд ли имеет звуко-символический характер и, во всяком случае, не имеет никакого отношения к осет. *pa_wV* 'оперение', 'перья', 'пух', либо *pa_k* 'развесистый', 'широкий'.

²⁷ Некоторые сомнения вызывает наличие в прасеверокавказский период птицеводства (см. № 19, 20). Неисключено, что корни **k'wātV* и **q'urūtV* обозначали какие-то виды диких птиц, хотя против этого и свидетельствуют единообразные значения "курица" и "наседка" во всех северокавказских языках. Для корня **q'urūtV* 'наседка' не исключены межъязыковые

заимствования в более поздний период; для корня *k'wātV 'курица' это, однако, маловероятно.

²⁸ Необходимо обратить внимание на характерную особенность этих параллелей: регулярное соответствие ПСК переднеязычных и латеральных аффрикат индоевропейским палатальным.

Сокращения названий языков

абаз.	— абазинский	др.-инд.	— древнеиндийский
абх.	— абхазский	др.-кит.	— древнекитайский
ав.	— аварский	дуб.	— дубекский диалект табасаранского языка
ав. чадак.	— чадаколовский диалект аварского языка	и.-е.	— индоевропейский (праиндоевропейский)
аг.	— агульский	инг.	— ингушский
ад.	— адыгейский	инх.	— инхокваринский
алют.	— аlyтoрский	каб.	— кабардинский
англ.	— английский	кайт.	— кайтагский диалект даргинского языка
анд.	— андийский	кар.	— каратинский
ар.	— арабский	картв.	— картвельский (пракартвельский)
арак.	— аракульский диалект лакского языка	коряк.	— корякский
арч.	— арчинский	крыз.	— крызский
а.-с.	— англосаксонский	куб.	— кубачинский диалект даргинского языка
ахв.	— ахвахский	лак.	— лакский
ахт.	— ахтынский диалект лезгинского языка	лат.	— латинский
ашх.	— ашхарский диалект абазинского языка	лезг.	— лезгинский
багв.	— багвалинский	лит.	— литовский
балк.	— балкарский	меус.	— меусишский диалект даргинского языка
бежт.	— бежтинский	монг.	— монгольский
бежт. х.-х.	— диалект Хошар-Хота бежтинского языка	н.-гакв.	— нижегакваринский диалект чамалинского языка
бжед.	— бжедугский диалект адыгейского языка	ностр.	— ностратический (пра-ностратический)
бз.	— бзыбский диалект абхазского языка	осет.	— осетинский
ботл.	— ботлихский	польск.	— польский
буд.	— будухский	русск.	— русский
цбб.	— цаббийский	рут.	— рутульский
в.-гакв.	— верхнегакваринский диалект чамалинского языка	сван.	— сванский
гад.	— гадиринский диалект чамалинского языка	слав.	— славянский (пра-славянский)
гельм.	— гельмецкий диалект цахурского языка	ст.-каб.	— старокабардинский
гиг.	— гигатлинский диалект чамалинского языка	ст.-сл.	— старославянский
гин.	— гинухский	таб.	— табасаранский
год.	— годоберинский	тайск.	— тайский
греч.	— греческий (древнегреческий)	тат.	— татарский
груз.	— грузинский	тиб.	— тибетский (древнетибетский)
гуыз.	— гузизбский	тинд.	— тиндинский
дарг.	— даргинский	тох.	— тохарский
диг.	— дигорский диалект осетинского языка	тур.	— турецкий
		уб.	— убухский

уд.	— удинский	хурр.	— хурритский
ур.	— урахинский диалект даргинского языка	цаж.	— цахурский
хак.	— хакучинский диалект адыгейского языка	цах.	— цезский
харб.	— харбукский диалект даргинского языка	цуд.	— цудахарский диалект даргинского языка
хатт.	— хаттский	чам.	— чамалинский
хварш.	— хваршинский	чеч.	— чеченский
хетт.	— хеттский	чир.	— чирагский диалект даргинского языка
хин.	— хиналугский	шугн.	— шугнанский

Л и т е р а т у р а

1. Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Л., т.1, 1958; т.2, 1973; т.3, 1979.
2. Абдоков А.И. К вопросу о генетическом родстве абхазско-адыгских и нахско-дагестанских языков. Нальчик, 1976.
3. Абдоков А.И. Фонетические и лексические параллели абхазско-адыгских языков. Нальчик, 1973.
4. Алексеев М.Е., Старостин С.А. Историческая грамматика лезгинских языков (рукопись).
5. Балкаров Б.Х. Адыго-нахские языковые встречи. — "Материалы первой сессии по сравнительно-историческому изучению иберийско-кавказских языков". Махачкала, 1969.
6. Балкаров Б.Х. Адыгские элементы в осетинском языке. Нальчик, 1965.
7. Балкаров Б.Х. Лексические встречи адыгских языков с дагестанскими. — УЗКВНИИ. Серия филол., Т.20, 1964.
8. Гигинейшвили Б.К. Сравнительная фонетика дагестанских языков. Тбилиси, 1977.
9. Гониашвили Т. Словарные сходжения чеченского и картвельских языков. — ИЯИМК. Т.5—6, 1940.
10. Гудава Т.Е. Консонантизм андийских языков. Тбилиси, 1964.
11. Джавахишвили И.А. Введение в историю грузинского народа. Т.2. Первоначальный строй и родство грузинского и кавказских языков. Тбилиси, 1937 (на груз. яз.).
12. Джанашиа С.Н. Сванско-адыгейские (черкесские) языковые встречи. Картвельско-адыгейские параллели. I (на груз. яз., резюме на русск. яз.). — С.Н. Джанашиа. Труды. III. Тбилиси, 1959.
13. Дьяконов И.М. Хуррито-урартский и восточно-кавказские языки. — Древний Восток. Ереван, 1978.
14. Иванов Вяч. Вс. Разыскания в области анатолийского языкознания. 9—16. — Этимология 1977. М., 1979.
15. Иллич-Свитыч В.М. Материалы к сравнительному словарю ностратических языков. — Этимология 1965. М., 1967.
16. Иллич-Свитыч В.М. Саусауса. — Этимология 1964. М., 1965.
17. Кахадзе О.И. О некоторых терминах хлебных растений в грузинском языке (на груз. яз., резюме на русск. яз.). — ИКЯ. Т.12, 1960.
18. Климов Г.А. Абхазо-адыгские этимологии. I (исконный фонд). — Этимология 1965. М., 1967.
19. Климов Г.А. Кавказские этимологии (1-8). — Этимология 1968. М., 1971.
20. Климов Г.А. Кавказские языки. М., 1965.
21. Климов Г.А. Этимологический словарь картвельских языков. М., 1964.
22. Лисицына Г.Н., Прищепенко Л.В. Палеоэтноботанические находки Кавказа и Ближнего Востока. М., 1977.
23. Марр Н.Я. О языке и истории абхазов. М.—Л., 1938.

24. Мунчаев Р.М. Древнейшая культура Северо-Восточного Кавказа. — МИА. № 100. М., 1953.
25. Николаев С.Л. Реконструкция фонетической системы працезского языка. — Конференция "Проблемы реконструкции". Тезисы докладов. М., 1978.
26. Рогова Г.В. К вопросу о структуре именных основ и категориях грамматических классов в адыгских (черкесских) языках. Тбилиси, 1942.
27. Семенов С.А. Происхождение земледелия. Л., 1974.
28. Старости С.А. Реконструкция праабхазо-адыгской системы согласных. — Конференция "Проблемы реконструкции". Тезисы докладов. М., 1978.
29. Турчанинов Г.Ф. О некоторых фонетических явлениях в кабардинском языке первой половины XIX столетия (по материалам Ногмова-Шегрена). — Языки Северного Кавказа и Дагестана. Вып. II. М.—Л., 1949.
30. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т.1—4. М., 1964—1973.
31. Хайдаков С.М. Сравнительно-сопоставительный словарь дагестанских языков. М., 1973.
32. Чарая П. Об отношении абхазского языка к яфетическим. — Материалы по яфетическому языкознанию. IV. СПб., 1912.
33. Шагиров А.К. Этимологический словарь адыгских (черкесских) языков. Т.1—2. М., 1977.
34. Шакрыл К.С. Некоторые лексические и звуковые соответствия в абхазо-адыгских языках. Сухуми, 1968.
35. Шнирельман В.А. Происхождение скотоводства. М., 1980.
36. Яковлев Н.Ф. Грамматика литературного кабардино-черкесского языка. Москва—Ленинград, 1948.
37. Яковлев Н.; Ашхамаф Д. Грамматика адыгейского литературного языка. М.—Л., 1941.
38. Benveniste E. Noms d'animaux en indo-européen. — BSL. XLV, 1, 1949.
39. Bouda K. Beiträge zur etymologischen Erforschung des georgischen. — "Lingua". 1950, II, № 3.
40. Bouda K. Étymologies oubykh. — JA. T. CCXLVIII, fasc. 2, 1960.
41. Deeters G. Bemerkungen zu K.Bouda's "Südkaukasisch-nordkaukasischen Etymologien". — Die Welt des Orients. Göttingen, 1957.
42. Dumézil G. Analyse et comparaison en linguistique caucasique: (Notes d'étymologie et de vocabulaire sur les langues caucasiennes du Nord-Ouest. 7). — Melanges linguistiques offerts à Emile Benveniste. Paris, 1975.
43. Dumézil G. Caucasiennes du Nord-Ouest et parlers scythiques. — "Istituto orientale di Napoli. Annali. Sezione linguistica" V. Dicembre 1963, Roma, 1963.
44. Kuiper's A.H. A Dictionary of Proto-Circassian Roots.
45. Kuipers A.H. Proto-Circassian Phonology: an Essay in Reconstruction. — "Studia caucasica". 1. The Hague, 1963.
46. Lafon R. Le nom de l'argent dans les langues caucasiennes. — RHA, II, fasc. 10—11, janvier et avril, 1933.
47. Mézaros J. Die Päkhy-Sprache. Chicago, 1934.
48. Miller W. Die Sprache der Osseten. Grundriss der iranischen Philologie. Anhang zum 1 Band. Strassburg, 1903.
49. Stackelberg R., Miller W. Fünf ossetische Erzählungen in digorischem Dialect. SPb., 1891.
50. Trombetti A. Elementi di glottologia. Bologna, 1923.
51. Trubetzkoy N. Nordkaucasische Wortgleichungen. — "Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes". Bd XXXVII. H.1—2. Wien, 1930.
52. Waldé A. Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen (herausgegeben und bearbeitet von Julius Pokorny). Bd 1—2. Berlin—Leipzig, 1927—1932.

БАСКСКИЙ И СЕВЕРОКАВКАЗСКИЕ ЯЗЫКИ

Баскский язык издавна привлекал внимание многих лингвистов. Особенный интерес представляла проблема генетической соотнесенности баскского языка с древними и современными языками мира. Интенсивно велись поиски в области выявления баскско-кавказских связей. Наличие баскско-кавказских языковых параллелей отмечалось в работах Р.Лафона, К.Боуды, А.Тромбетти, Ж.Дюмезиля и др. Результаты исследований в этом направлении позволили известному западноевропейскому ученому К.Уленбеку прийти к выводу, что "с генетической точки зрения становится невозможным отделять Пиренеи от Кавказа".

Однако неопределенность характера существующих связей внутри самих кавказских языков, отсутствие ширококомасштабных групповых и межгрупповых реконструкций (в рамках этих языков) долгое время не позволяли подойти к вопросу о баскско-кавказских связях на должном уровне. В значительной степени этому препятствовала также и изолированность баскского языка, затрудняющая проведение достаточно глубокой прабаскской реконструкции.

Последние годы ознаменовались новыми, важными для кавказской лингвистики исследованиями, посвященными изучению генетических связей между кавказскими языками, которые позволили, в частности, вплотную подойти к изучению баскско-северокавказских звуковых соответствий, что представляется весьма существенным для обоснования родства этих языков¹.

АФФКСЫ. ЧАСТИЦЫ

1. баск. *ar-* — префикс каузатива: *ikasi* 'учить' — *irakasi* 'обучать' : абх. *ar-* — префикс каузатива. Сравнение имеется у Р.Лафона [8, с.73]. Абхазский префикс генетически связан с убыхским префиксом каузатива *d-* (на основе звукосоответствия абх. *r* : уб. *d* в начале слова).

2. баск. *-la* — суффикс образа действия : абх. суффикс Instrumentalis и образа действия *-la*; предлог со значением "посредством", "при помощи" — *a¹la*. Сравнение есть у Н.Я.Марра [9, с.183]. Аналогичный суффикс косвенных падежей **-ĭ(ē)* имеется в дагестанских языках².

3. баск. *-z* — суффикс Instrumentalis : абх. *-as/-s* — то же; в абхазском этот суффикс позднее стал выполнять функцию суффикса превратительного (обстоятельного) падежа. ПНД **-ā(ē)* — суффикс Instrumentalis.

4. баск. **ar* — суффикс множественного числа [13, с.160] : абх. *-ar* — то же. Ввиду малопродуктивности этого суффикса в

современном абхазском, возможны и такие формы, как *аза-р-к_ца* 'козлята', *ава-р-к_ца* 'ягнята' и т.д., где *-к_ца* — так же суффикс мн.ч. В форме *-ра* этот суффикс используется для образования масдара. ПНД **-rV* — суффикс мн.ч. [лезг. *-ar*, чеч. *-(h)ar*, бацб., арч. *-or*, таб. *-ar* и т.д.]. Ср. суффикс множественного числа *-är* в сванском.

5. баск. *-(t)zu* — старый суффикс множественного числа, *-tvi* — суффикс, обозначающий обилие, большое количество : абх. *-c_ца* — суффикс множественного числа, Сравнение принадлежит Р.Лафону. ПНД **-cwV* — именной суффикс множественного числа (нах. *-cV < *-cwV*). Сюда же уб. *-c_ца* — суффикс эксцессива.

6. баск. *d-* — показатель 3-го лица единственного числа : абх. *d-* — то же (для класса слов, обозначающих людей). Ср. рут. *d-*, цах. *d-* — префикс и инфикс 4-го класса единственного числа.

7. баск. *-n* — суффикс прошедшего времени : абх. *-n* — то же. Возможно, абхазский элемент материально сопоставим с АК *-n*, являющимся, однако, суффиксом будущего II, которое может быть использовано и в значении инфинитива: *s-txə-n* 'я напишу', *s-txə-n fajǎ* 'мне нужно написать'; ср. убыкский суффикс *-n* в будущем цели и намерения: *ajavautən* [оуи] чтобы сделать' [7, с.213—214]. ПНД **-na* — герундиальный суффикс прошедшего времени [лак. *-na* — суффикс прошедшего времени, *-ni* — суффикс деепричастия прошедшего времени, ав. *-na* — то же, нах. *-(i)na* — суффикс недавнопрошедшего времени, *-(i)na* — суффикс деепричастия недавнопрошедшего времени].

8. баск. *-n* — локативный суффикс: *etxe-an* 'дома', *bavo-an* 'в лесу' : абх. *-n* — то же; ср. также убыкский суффикс эргативного падежа *-n*, который может выступать и в локативной функции: *za-šyabla-n* 'в одной стране'. ПНД **-né* — суффикс локатива (нах. *-na* — суффикс датива, лак. *-ni* — наречный суффикс и т.д.).

9. баск. *-antz* — достигательный послелог: *etxe-a-r-antz* 'до дома' : абх. *-за*, аб. *-за*, уб. *-ǝza* — то же; АТ *-за* — глагольный корень со значением достижения, цели. Сравнение принадлежит Р.Лафону [8, с.73].

10. баск. *no-* — вопросительная частица в словах *no-iz* 'когда?', *no-la* 'как?' (*-la* — суффикс образа действия), *no-n* 'где?' (*-n* — суффикс локатива), *no-r* 'кто?', *no-ra* 'куда?' (*ra* — направительный суффикс) и т.д. : абх. *-n* в вопросительных местоимениях и наречиях *-j-ar-ba-n* 'что?', *d-ar-ba-n* 'кто?', *i-z-ba-n* 'почему?' и др. ПЛ **ni* — вопросительное местоимение (лезг. *ni* 'кто?', агул. *na* 'кто?', цах. *nep* 'какой?' и т.д.; дид. *nā* 'где?', *na-r* 'куда?', бежт. *nā-d* 'где?', 'куда?'; чеч. ном. *hu-n* 'что?' и т.д.).

МЕСТОИМЕНИЯ

Личные местоимения

11. баск. *ni* 'я' : ПНД **nǝ* 'я' (дарг. *ni*, лак. *na* 'я' и т.д.).

12. баск. *gu* 'мы' : ПНД **yū* 'мы' (инклюз.) [хин. *kip* (инклюз.), ав. *n-ik*, анд. *iki-l* 'мы' (инклюз.)].

13. баск. *zi* 'вы' : абх. бз. *š_цa-ra*, абж. *š_цa-ra*, уб. *š_цə-R_цǎ*, адыг. *š_цǎ* 'вы'. ПНД **zūV* 'вы' (арч. *š_цep*, лак. *zi*,

нах. *ʒi*, хин. *zur*, цез. *те-ʒi*, рут. *ve* < *ʒwe* 'вы'). Сравнение имеется у Р.Лафона [8, с.73] (баск. *z* в баскской орфографии обозначает звук *ʒ*).

Указательные местоимения

14. баск. *ai* 'этот', 'эта', 'это': аб. *a-u-j* 'тот', 'та', 'то', 'он', 'она', 'оно', абх. *u-j* — то же, *wa* 'там', *u-br-i* 'вот этот', 'этот', *u-r-t* 'те', 'они', ад. (бжед., шапс.) *u-r* 'тот', *auð*, *ai* 'там', 'рядом', *wə* 'тот', 'вот тот', *u-dā* 'туда', уб. *wa* 'тот'; ПНД **uǝ* — указательное местоимение [лак. *wa* 'этот (близкий к говорящему)', карат. *wi* 'тот', цез. *w-*, бежт. *wa-* — то же].

15. баск. *an* 'там', 'туда', *aña* 'такой же': АТ *ana* 'там', *an-i* 'тот', *ana-q'a* 'там', *an-t* 'те', 'они', уб. *ǰə-na* 'этот', *a-nan* 'тот' и т.д.; ПНД **nV* 'этот', 'тот' [цез. *ne-vi* 'тот' (далеко), указательное местоимение *n-* в индийских языках и т.д.].

16. баск. *ara* 'туда', *ara-ño* 'дотуда', *ara* 'вот!', *or* 'там', *ori* 'это', *u-ra* 'тот' и т.д.: абх. *ar-i* 'этот', *ar-t* 'эти', *ara-x* 'сюда', *ur-t* 'те', 'они', аб. *ara-sa* 'так', 'таким образом', *ara-x* 'смотри!'; АК *r(ǎ)* — формант указательных местоимений: *mə-r* 'этот', *mə-r* 'вот этот' и т.д.

17. баск. *beri* 'этот самый': абх. *a-bri* 'этот', 'вот этот', *a-bar* 'вот', 'смотри', *u-bri* 'вот этот', *a-bra-x* 'сюда', аб. *abari* 'этот', *abara-sa* 'вот так', *abara-t* 'вот эти', 'они'.

18. баск. *a* — указательное местоимение; выступает также в роли определенного артикля: *zakur* 'собака', *zakura* 'эта (определенная) собака': ПАА *a* — указательное местоимение. В АТ также выполняет функцию притяжательного префикса 3-го лица класса слов, обозначающих не-людей, а в АК — роль личного местоимения 3-го лица. В АТ и убыхском несет также функцию определенного артикля. Из других показателей определенности-неопределенности ср. баск. *-ik* — суффикс неопределенности, абстрактности: АТ *-k* — суффикс неопределенности и единичности. Как и уб. *-k'ə* — показатель единичности, АТ суффикс восходит к *ak'a* 'один'. Возможно, то же следует сказать и в отношении баск. *-ik* (< **ika* 'один', см. ниже). Отмечается, что морфема *a*, соотносимая с местоименной основой, в роли показателя определенной формы восходит к общеабхазо-адыгскому языковому состоянию [7, с.43]. ПНД **ʔa* 'этот', 'тот' (имеется в цезских, индийских, лезгинских языках).

ЧИСЛИТЕЛЬНЫЕ

19. баск. **ika* 'один' (в *amar-ika* 'одиннадцать', где *amar* 'десять'): абх. *ak'ə*, аб. *za-k'ə* 'один', уб. *-k'ə* — показатель единичности (< **k'ə* 'один').

20. баск. *lau* 'четыре': ПАА **p-k'ə* 'четыре' (АТ *pə-ba*, АК *p-k'ə*, уб. *p-k'ə* 'четыре').

21. баск. **tzi* 'десять': ПАА *(*b-*)*ǝV* 'десять' (АК *p'-ǝə* 'десять'); ПНД **ʒenç'ə* 'десять' (лак. *aç*, дарг. *wəç*, ав. *apç*, лезг. *s'u*, таб. *ʒiç'u-*, агул. *iç'u-*, цез. *os'i-*, бежт. *aç'o* и т.д.).

НАРЕЧИЯ

22. баск. *laister, laster* 'быстро', 'скоро' : абх. *lassə* 'быстро', 'скоро', *a-las* 'быстрый', уб. *wasə* 'быстро', 'быстрый' (абх. *l* : уб. *w*); ПЛ **silä* (метатеза из **läšē*) 'легкий' (арч. *swala*, рут. *səl-də* и т.д.).

23. баск. *mara-mara* 'обильно' : абх. *a-marə-maʔara* 'обилие', *i-marə-maʔa* 'обильно'; может быть, сюда же следует отнести абж. *a-mara* 'производительный', *i-mar-jour* 'выгодно', 'производительно', 'легко', 'дешево' (?).

24. баск. *atso* 'вчера' : абх. *jasə* 'вчера', которое связано с ад. *asä* в *dər-asä* 'вчера', каб. *ya-sä* 'позавчера' (АК *v < *c*); АТ **z_ua = cə* — то же, уб. *ca*, *wasa* 'сегодня ночью'.

ГЛАГОЛЫ

25. баск. *josi* 'шить' : ПАА **š_uv* 'ткать' [бз. *-š(ə)*, абж. *-sə* 'ткать', АК *šä-* 'ткать']. Родственная основа имеется в дагестанских языках, ср. ПНД **ʔöršv* 'ткать' (лезг. *rusaz-* 'делать основу для ткани', карат. *kerš* 'ткать', чам. *išla*, цез. *iša*, гунз. *ewa* 'ткать').

26. баск. *j-i-n* 'приходить', 'пришедший' : абх. *-i-/-ja-* 'приходить', 'прийти' — *apejra < ana-i-ra* 'туда приходить', *aa-i-ra* 'сюда приходить', *w-aa-j* 'ты (мужчина) сюда иди'.

27. баск. *ilu* 'двигаться', 'пребывать в движении' : абх. *-la-ra* 'идти', 'двигаться', ад. *-ha-n*, каб. *-hā-n* — то же, уб. *-wə-* 'входить' (абх. *l* : каб., ад. *h* : уб. *w*); ПНД **(ə)-r_{kk}v-* 'идти', 'входить' (чеч. *lela* 'идти', 'двигаться', ав. *ik* 'ходить', 'идти', лак. *ulu* 'иди', гин. *-iša* 'идти' и т.д.).

28. баск. *busti* 'мочить', 'мокрый' : ПАТ **rəwə* 'мочить', 'мокнуть'.

29. баск. *il* 'умереть', 'убить' : ПАА **k^hv* [абх. *-š-ra* 'убивать' (*š < *k^h*), АК *k^hə-n* 'умертвить', 'умереть', 'умирать']; ПНД **ʔi(w)k^hv-* 'умереть', 'убивать' (лак. *i-w-š-a-n*, гунз. *ik^ha* и др.).

30. баск. *irazi* 'цедить' : абх. *-ra-za-* (в абх. *-ra*, очевидно, префикс каузатива); АК *zə-n*, уб. *zā-* 'цедить', 'процеживать' < ПАА **-zə-*. Сравнение с абхазским словом имеется у К.Боуды. А.К.Шагиров к АА словам относит и абх. *a-za-ra* 'отстаиваться', считая *z* в *a-ra-za-ra* производным от *я* (*a-za-ra*) [12, т.1, с.212]; ПНД **(h)šr_zv-* 'цедить', 'доить' (ав. *-eš-* 'доить' и др.).

31. баск. *jaio* 'родиться' : абх. *a-i-ra* 'рождение'. Сравнение принадлежит К.Боуде.

32. баск. *azi* 'расти' : абх. *a-z-ha-ra* 'расти', *aa-za-ra* 'воспитывать', 'растить' (i). О перебое абх. *z/z* см. № 30. Сравнение имеется у К.Боуды. ПНД **Vz_v-* 'расти' (ав. *-iž-iže* и др.).

ПРИЛАГАТЕЛЬНЫЕ

33. баск. *bizi* 'живой', *bizi-tza* 'жизнь' : абх. *a-bza* 'живой' (ПАТ **bəza*), *a-bza-za-ra* 'жизнь'. Сравнение имеется у К.Уленбека.

34. баск. *eze* 'сырой', 'влажный' : абх. *iza* 'сырой', 'влажный', ср. *a-zə* 'вода', 'река'.

35. баск. *zar-tzu* 'острый', *ziri* 'острие', *zorr-otz* 'отточенный', 'острый', аб. *s'ara*, бз. *-s'ar*, абх. *-s'ar* 'острый'.

36. баск. *zar* 'старый': ПАА * $\xi_{w\theta}$ 'старый' (абх. *a-\xi_w*, аб. $\xi_{w\theta}$, АК $\xi\theta$, уб. $\xi_{w\theta}$ 'старый'); ПНД **swirho* 'старый' (ав. *b-asra* 'ветхий', 'дряхлый', где *b-* — классный показатель, ав. *-asar-axa-b* 'старый', бацб. *šir-i-n* 'старый', где *-n* — суффикс). Наличие конечного *-r* в баскском и восточнокавказском и отсутствие его в западнокавказском говорят об утрате этого звука последним.

37. баск. *ze* (фонетически θ) 'маленький', 'мелкий': бз. *-ša*, абж. *-sa*, бз. *a-šša*, аб. *sša* 'мелкий', АК *šša* 'рассыпчатый', 'разваливающийся', *ššā-n* 'крошиться'.

38. баск. *han-di*, *an-di* 'большой': абх. *a-du* — то же. Сравнение имеется у Д.Гулиа [2, с.234]. Ср. также АК *dadā/dad* — усилительная частица (в редуцированной форме), уб. *jā-dā* 'много', 'очень'.

39. баск. *txe* 'незначительный', 'мелкий', *-txo/-txu* — уменьшительный суффикс: АА *ma-s'a* 'немного', 'малый', 'мало' (если *ma-* — окаменелый префикс), может быть, сюда же относится и абх. *-xw-s'a* 'ребенок', 'дитя', 'маленький', *xw-s'a-k* 'немножко', 'немного' [баск. буква *tx* обозначает звук ξ , а баск. *s* соответствует испанскому (кастильскому) звуку *s*].

40. баск. *txiki* 'маленький': ПАТ * $\xi^{\prime}k_{w\theta}$ 'маленький', 'молодой', 'мальчик', 'юноша', 'парень' (абх. *a-s'k_{w\theta}*-*ən*, аб. $\xi^{\prime}k_{w\theta}$ -*ən*, АК *s'k_{w\theta}*/*s'ek_{w\theta}* 'маленький', 'мальчик'. Конечный *n* в АТ слове Г.Рогава считает детерминативным суффиксом [10, с.82]; ПНД $\xi^{\prime}k_{w\theta}$ /*V* 'детеныш', 'козленок' (дагг. $\xi^{\prime}ik^{\prime}$ 'цыпленок', лак. $\xi^{\prime}ak$ и 'козленок', гуыз. $\xi^{\prime}ik^{\prime}$, хварш. $\xi^{\prime}ik^{\prime}i$ — то же).

41. баск. *agor* 'сухой', 'бесплодный', *agor-te* 'засуха', *igar* 'сухой', 'увядший': ПАА * $R_{w\theta}$ 'сухой', 'засохший' (АК $R_{w\theta}$ -*r* 'сухой', 'засохший', АТ * ξ_{wa} — то же); ПНД * ξGG_{wV} 'сухой', 'высушить' (ав. *-aḡ_{w}a-ze* и др.). В АА наблюдается утрата исконого сонанта.

42. баск. *ovo* 'полный', 'цельный', 'целиком', 'полностью': ПАА **za* 'полный', 'наполненный' [АТ *a-z-na* 'полный', 'наполненный', сюда же уб. *Rā-zā*, АК *jā-z* — то же, где АТ *a-*, уб. *Rā-*, АК *jā-* — префиксы]; ПНД * $\xi c^{\prime}V$ 'быть полным', 'наполнять' (ав. *s'e-ze* и др.).

43. баск. *goror* 'твердый': абх. $R_{w}R_{w}a$ 'крепкий', 'прочный', 'твердый' (< ПАА * $C_{w}G_{w}a$); ПНД * $q^{\prime}q^{\prime}waInq^{\prime}wV$ 'твердый' (лак. $q^{\prime}anq^{\prime}a$ 'твердый', 'жесткий', ав. $q^{\prime}wak^{\prime}$ — 'затвердеть' и т.д.).

СУЩЕСТВИТЕЛЬНЫЕ

44. баск. *kolko* 'женская грудь': абх. *-k'ek'a-* — то же; ПНД * $kk'kk/w$ 'сосок', 'женская грудь' (ав. *keke* 'женская грудь', лак. *kuku* 'сосок' и т.д.).

45. баск. *magal/bagal* 'живот': абх. *a-mg_{w}a*, *a-bg_{w}a* (диал.) 'живот', 'живот', часто 'желудок', вообще 'брюшная полость', уб. *nək_{w}a* 'живот'. В АТ *a-mg_{w}a* из * $mg_{w}a$. Родственный основа, возможно, имеется в дагестанских языках (ср. карат. *bak'wal* и др.).

46. баск. *bevo* 'рука (до кисти)': ПНД *bač^{\prime}V* 'лапа' (лак. *bač^{\prime}*, агул. *bač^{\prime}i* 'лапа').

47. баск. *belain, belhain* 'колено'; начальный *be-*, очевидно, префикс, обычный для баскских существительных — названий частей тела⁴, *-in* — суффикс, как и в *lag-in* 'друг': ПАА **xa* 'нога' (АТ **ǵa-* < **ǵa-*, АК *ǵa*, уб. *ǵa* 'нога'); ПНД **ǵǣthv* 'нога', 'след' (хварш. *lola* 'ступня', ав. *ǵar-k* 'ступня', 'след', где *-k* — уменьшительный суффикс, чеч. *lar* 'след').

48. баск. *belarri* 'ухо' (о правомерности вычленения *be-* см. выше): ПАА *IV* 'ухо' [абх. *-lə-mha*, уб. *la-k_wama*, АК *thā-k_wama* (при абх. *l*: АК *h*)] ; ПНД **lérhIV* 'ухо' (дарг. *li-hi*, чеч. *ler-g*, бацб. *lar-k* 'ухо'). Отсутствие *-r* в АА закономерно.

49. баск. *bi-zkar* 'спина': абх. *a-zk_wa* 'спина'. Отсутствие *-r* в абхазском может говорить об утрате древнего сонанта (см. 36, 41, 43 и др.), если *-r* в *bizkar* не суффикс.

50. баск. *atz, beatz* 'палец': абх. *-c_wa* 'палец' (в *a-na-c_wa* 'палец руки', *a-ǵa-c_wa* 'палец ноги'), уб. *-c_wa* 'палец'.

51. баск. *azal* 'кожа': ПАА **c_wa* 'кожа', 'шкура', 'кора', 'оболочка' (абх. *a-c_wa*, аб. *ǵ_wa*, уб. *c_wǵ*, каб. *fǵ*, ад. *ǵ_wa*).

52. баск. *biar* 'борода': ПНД **mo_corV* 'борода' (лак. *ǵ'iri*, дарг. *mw_cur*, арч. *mo_cor* 'борода').

53. баск. *be-azul* 'желчь': ПАА **ǵa* 'желчь' (АТ *az* 'желчь', уб. *ǵǵā*, АК *ǵā*, *ǵǵā* 'желчь', 'желчный пузырь' (в АК и убыском наблюдается редупликация корня); ПНД **ǵwimhi* 'желчь' (ав. *ccin*, анд. *swim*, лак. *swi*, арч. *swat*, таб. *seb*, бежг. *vit*, инг. *vit* 'желчь').

54. баск. *iturri* (баск. буква *x* = *ǵ*) 'моча': абх. *-ǵ_wa-ra* 'моча', 'мочиться', АК *ǵxə-n* 'идти' (о дожде) [4, с. 304]; ПНД **ǵ_wivV* 'моча' (лезг., таб. *ǵix*, хин. *ǵ_wir* 'куча кизьяка').

55. баск. *abes, abets* 'голос': абх. *a-b_wǵ* 'голос', 'звук'.

56. баск. *adi* 'ум', 'понятие', *adi-tu* 'понимать': абх. *a-dər-ra* 'понимать', 'понимание', 'понятие', 'известие', 'знание', 'знать'.

57. баск. *al* 'мочь', 'способность': абх. *al-ǵa-ra*, *al* — то же.

58. баск. *izu* 'страх': абх. *-ǵ_wa-ra* 'страх', 'бояться'.

59. баск. *izen* 'имя': АК *c'a*, уб. *p'_ca* 'имя'; ПНД **ǵwǣr_ǵ* 'имя' (чеч. *c'e*, лак. *c'a*, уд. *c'i*, ав. *c'_car*, анд. *c'_cer*, арч. *c'_{or}* 'имя').

60. баск. *itz* 'слово': абх. *c_wa* — то же (в *a-c_wa-ǵ_wa-ra* 'разговор', 'говорить'); НД: ав. *-ic-* 'говорить', 'рассказывать', цез. *eva* (< *esa*), чеч. *-iica*, бацб. *-ebe* — то же, которые восходят к ПСК *(*ǵi*)*mo_chV* 'говорить', 'разговаривать'.

61. баск. *oe* (*oi*) 'кровать', *oe-ratu* 'ложиться спать', *oetoki* 'спальня': абх. *a-ja-ra*, *a-la-ja-ra* 'лечь', 'ложиться', *a-ja-r-ta* 'кровать', *u-ja* 'ты (мужчина) ляг'.

62. баск. *erri* 'народ': ПАА **ǵə* 'войско' [абх. *ar*, аб. *rə*, АК *ǵǵ*, уб. *lǵ* 'войско' (абх. *r*: АК *z*: уб. *l*)] ; ПНД **ǵwǣr_ǵV* 'народ', 'войско' (лак. *aIri*, цез. *ǵaz* < *ǵar* 'войско', ав. *bo* < **ǵwar* 'народ' и т.д.).

63. баск. *giz* 'человек', 'мужчина': абх. *-ǵa_c'a* 'человек', 'мужчина' < АТ **qac'a*.

64. баск. *ba* 'сын', 'дитя' (вскрывается в словах типа *alaba* 'девушка', *aiz-ra* 'сестра сестры' и т.д.) [3, с. 172]⁵: абх. *a-p-na* 'дочь' (где *-na* — показатель женского пола, *apa* > *ba* 'сын', 'дитя', 'детеныш'). По мнению А.Шагирова, слово **pa* 'сын', 'дитя', 'детеныш' (последние два значения без

различия пола) как самостоятельное слово могло быть утрачено в АК и в убыхском, но сохранилось в АК $p-xw\ddot{a}$, уб. $p-x\ddot{a}$ < $p-xw\ddot{a}$ 'дочь' [12, т. 2, с. 26].

65. баск. *lag-un* 'друг', 'товарищ', где *-un* — суффикс: ПНД **lāgV* 'раб'. В АТ **lāg* < *lag* 'мужчина', 'муж', аб. *lāg* 'раб', 'крепостной'. Отнесение к данной основе АК *k'ə* 'человек', 'мужчина' проблематично по фонетическим причинам. Есть основания сомневаться в исконности АТ основы. Возможно, она идет из нах. **lag* 'раб' через осетинское посредство (осет. *lāg* 'человек', 'мужчина'). Сравнение с кавказскими основами несколько осложнено, очевидно, культурным характером данного слова (ср. шум. *lag-ar* 'слуга', др.-жит. *lāk* 'раб', 'человек племени ди', мал.-полинез. *lak* 'мужчина', кет. *lāk*, *l'ak* 'селькуп' при селькуп. *l'aka* 'товарищ') [11, с. 140].

66. баск. *kilte* 'ключ': ПНД **k'ute* 'ключ'. Ср. и.-е. **klāy-* 'ключ'.

67. баск. *gurpil* 'колесо', *ingurru* 'вокруг': аб. *gurgwəp*, абх. *-gurgwəp* 'кольцо' (цепи и т.п.), абх. *gurgəp* 'венец'; ПНД *gwrV* 'круг', 'вокруг', 'вращаться' или *k'wVrk'V* 'нечто круглое или вращающееся' [гуыз. *k'or (i)jo* 'кольцо', карат. *k'aru* 'мяч'].

68. баск. *gela* 'комната', 'жилище' (если это не латинское заимствование): ПНД **qəV* 'дом', 'жилище' (дарг. *gali*, таб. *xala* 'дом'). Возможно альтернативное сравнение с АА *kala* 'шалаш', к которому примыкают ав. *kuli* 'хутор', карат. *kili* — то же.

69. баск. *idi* 'бык': абх. *-tə* 'баран', аб. *tə* 'выхолощенный баран', уб. *t'ə* 'баран', АК *t'ə* 'баран-производитель'; ПНД **twanV* 'овца', 'баран' (лак. *tta*, анд. *dan* 'овца', 'баран', чеч. *to* 'годовалый баран', инг. *toa* — то же). Ср. шум. *udu* 'баран'. Возможно, различие в семантике баскского и кавказского слов объясняется переходом значения 'баран' → 'бык' (?).

70. баск. *asto* 'осел': ПАА **čwVdə* 'осел' (абх. *a-čada*, каб. *-čəd*, ад. *čəd*, ул. *čədə*).

71. баск. *sagu* 'мышь', 'крыса': ПАА **сəy_w(-a)* 'мышь', 'куница' (абх. *a-сəR* 'куница', каб. *зəR_w*, ад. *сəR_w* 'мышь'); ПНД **сwarǵwV* 'ласка', 'куница' (ав. *сak'u*, анд. *sark'u* 'ласка', цах. *sok* — то же). Ср. карат. *ciq'w-* 'белка' [5, с. 229].

72. баск. *otv* 'волк', *potzo* (в сулетинском диалекте) 'волк', 'большая собака': АТ **baza* 'волк', 'шакал' (аб. *bagaza* 'шакал', бз. *a-bgəz* 'шакал'; элемент *g* в АТ слове — вероятно, результат контаминации с АТ **baga* 'шакал'); ПНД **He-bēre'i* 'волк' (ав. *bas*, лак. *bare*, чеч. *borg*, бацб. *bšōre* 'волк'). Ср. хатт. *ha-prašš* 'леопард'.

72a. баск. (сулетинский диалект) *xor* 'собака': ПАА **xax* 'собака' (реконструкция Г.Деетерса); ПНД **xax* 'собака' [5a, с. 22].

72б. баск. (сулетинский диалект) *axeri* 'лиса' (из баскского — испанское *zorro* 'лиса'): цез. *ziru*, гинух. *zēri*, хварш. *zari*, ав. *zēr* (*šer*, *ser*, *šer*), анд. *zor*, ботл., тинд., годобер. *zari*, карат. *vara*, бежт. *vora*, ахв. *šari* 'лиса'.

73. баск. *ur* 'орех' (с сильным *r*): абх. *a-ra* 'ореховое дерево', *ara-ssa* 'мелкий (*ssa*) орех'. Сюда же АК *da*, уб. *lā* 'орех' (< **ra*). Ср. НД — чеч. *bšāra* < *h_wāra* 'орех' и т.д.

74. баск. *gari* 'пшеница', *garagar* 'ячмень': ПНД **kkərV/*

*rəkkV 'пшеница', 'рожь'; ПЛ *karkar 'пшеница' (таб. gar-gar 'овес', лезг. gerg 'овес', ав. rok 'рожь' и т.д.).

75. баск. *illea* 'шерсть', *illeak* 'волосы'; абх. *a-lava* 'баранья шерсть'. Сравнение принадлежит Д. Гулия. Сюда же уб. *dašwə* 'шерсть' < ПАА **lašw*V 'шерсть', что вместе с соответствующими дагестанскими основами (лезг. *jis*, хварш. *häv* 'шерсть', бацб. *häv* 'шерстяные нитки' и т.д.) восходит к ПСК **hālāw* 'шерсть'. Отсутствие конечного *ə* в баскском слове неясно.

76. баск. *aragi* 'мясо'; ПАА **ʎa* 'мясо' (абх. -*ʒə*, АК *lə* 'мясо'); ПНД **rikk*'V 'мясо' (арч. *aḱ*', анд. *rikk*'i, лезг. *jək*, таб. *jakk*, лак. *dik*', хин, *ləkka* 'мясо').

77. баск. *adar* 'ветвь', *voin-ada* 'конечность' (где *voin* 'тело'): абх. *ada* 'корень', возможно, сюда же следует отнести *ada* 'нерв', *ada-š* 'жила', *ada* 'жила'; ПНД **təmhi* 'жила' (дагг. *tut*, лак. *tūhi* 'вена' и т.д.).

78. баск. *maguri* 'земляника': ПАА **maRa* 'ежевика' (АТ *maʒa-*); ПНД **māwq*'V 'земляника', 'ежевика' (ахв. *miq*'li и др.). Ср. груз. *maq wal-*, мегр. *mi*', *mi'e*, чан. *miq*', сван. *miq w-* 'земляника' [1, с. 21].

79. баск. *bava* 'лес': ПАТ **maza* 'сосна', 'ель', 'хвойное дерево' (абх. -*ma*, аб. *ma-ʃw*); АК *māz*/*māzə* 'лес'. Ср. чеч. *baza* 'ель'.

80. баск. *ipe* 'место': абх. -*nə* 'место', 'страна' - бз. *Apə-nə* 'Абхазия', букв. 'Страна апсов', бз. *Zəxw-nə* 'Черкесия' и т.д. Очевидно, как баскское, так и абхазское слово связаны с суффиксом локатива -*n* в этих языках.

81. баск. *eiza* 'охота', *eiz-tari* 'охотник': абх. *a-šwa-* 'охота' (в *a-šwa-ra-ca-ra* 'охота', букв. '[на] охоту идти'), уб. *šwa-ŋ'* 'охотник', 'охота' (-*k'ā* 'идти'), каб. *ša-k'wā*, ад. *ša-k'wā* - то же.

82. баск. *otz* 'холод', *izotz* 'мороз': ПАТ **c'a-ʒa* 'холод', ад. *šə-ʒa*, каб. *šə-ʒā* 'холод', 'холодный'; ПНД **Vo'c'Vr-* 'замерзать' (ав. *c'er*, цах. *aje'ar-av* 'леденеть' и т.д.).

83. баск. *ur* 'вода': ПНД **ʎwirə* 'река', 'озеро' (ав. *hor*, лак. *baIr* < *hwaIr*, лезг. *wir* 'река' и т.д.). Ср. хатт. *ura* 'источник'.

84. баск. *izar* 'звезда': ПАА **c'w'a* 'звезда' (абх. -*jašw'a*, ад. *šwARwā* 'звезда'; ПНД **hā-zzwarʃi* 'звезда' (агул. *c'c'wara*, ахв. *c'c'wari*, ав. *c'c'wa*, карат. *c'c'waj*, чам. *c'c'aj*, ботл. *c'c'aj* 'звезда').

85. баск. *vi* 'огонь', где *v* < *ts* [8, с. 73]: абх. *a-m-ca*, аб. *m-ca*, каб. *ma-ʃā*, ад. *ma-šwā*, уб. *mə-ʒe* 'огонь', где *m-*, возможно, старый префиксальный элемент. А. Шагиров АК корневой *šw* (каб. *f* < *šw*) возводит к **c'w*. Абхазская форма с лабиализованной аффрикатой вскрывается, по его мнению, в абх. *a-ma-c'wə-s* 'моления', что означает 'ударяющий огонь' [12, т. 1, с. 261]; ПНД **c'ajš* 'огонь' (нах. *c'e* 'огонь', ав., анд., агул., цах. *c'a*, лезг., рут. *c'aj*, лак. *c'u*, арч. *oc* - то же).

86. баск. *eguzki* 'солнце' (где *-ki* - суффикс), *ego* 'юг', *egun* 'день': ад. *tə-Rā*, каб. *də-Rā*, уб. *d(ə)-Rā*, *nd-Rā* 'солнце'. Как считает Г. Рогова, *tə-/də-* здесь старый классный показатель. ПНД **wiraGGV* 'солнце'. Не вполне ясно, как связано с этим словом ПНД **ʎəGGənV* 'день' (лак. *q'ini*, ав. *q'o*, чеч. *ʃijq'ə*, *ʃijq'ana* 'время перед рассветом' и т.д.), которое со-блзнительно прямо сопоставить с баск. *egun* 'день'. Ср. хатт. *yaŋ-* 'солнце'.

87. баск. *gau, gaba* 'ночь' : ПЛ * \bar{x} Iam 'ночь' (цах. \bar{x} Iam 'ночь', таб. \bar{x} Iab-aqI 'вечер' и т.д.), Абх. бз. - \bar{x} a < *-qa 'ночь'.

Хотя данный список баскско-северокавказских сопоставлений сравнительно невелик (дальнейшие разыскания в этой области, очевидно, позволят значительно его пополнить), материал его все же дает возможность отметить ряд интересных звуковых соответствий, которые, несмотря на их в целом предварительный характер, довольно показательны.

Баск. звонкий велярный *g* : СК увулярным, например: *agor* 'сухой', 'бесплодный' : ПАА * $R_{v,a}$ 'сухой', ПНД *-iGGwar- 'сухой', 'высушить'; *gogor* 'твердый' : ПАА * $G_w\theta G_w a$ 'крепкий', 'твердый', ПНД * $q' q' waInq' wV$ 'твердый'; *maguri* 'земляника' : ПАА * $maRa$ 'ежевика', ПНД * $miw\bar{q}'V$ 'земляника', 'ежевика'; *egu-aki* 'солнце' : ПАА * $t\theta-Ra$ 'солнце', ПНД * $wiraGGV$ 'солнце'; *giz* 'человек' : ПАТ * $qac'a$ 'человек'; *lag-un* 'друг', 'товарищ' : ПНД * $\bar{z}\bar{a}GV$ 'раб'; *gela* 'комната', 'жилище' : ПНД * $q\bar{e}lV$ 'дом', 'жилище'; *gaba* 'ночь' : ПЛ * \bar{x} Iam 'ночь', 'вечер'.

Баск. звонкий велярный *g* : СК латеральным, например: *gari* 'пшеница', *garagar* 'ячмень' : ПНД * $\bar{k}\bar{k}\bar{e}rV$ 'пшеница', 'рожь', ПЛ * $\bar{k}\bar{a}r\bar{k}\bar{a}r$ 'пшеница'; *aragi* 'мясо' : ПАА * $\bar{y}a$ 'мясо', ПНД * $\bar{r}\bar{u}\bar{k}'\bar{k}'V$ 'мясо'; *gu* 'мы' : ПНД * $\bar{y}\bar{u}$ 'мы' (инклюз.).

Баск. латеральный сонант *l* : СК латеральным, например: *ilu* 'двигаться' : ПАА * \bar{g}_wV 'идти', 'двигаться', ПНД *-(\bar{e}) $\bar{m}\bar{k}\bar{k}'V$ - 'идти', 'входить'; *be-la-un* 'коллено' : ПАА * $\bar{z}a$ 'нога', ПНД * $\bar{z}\bar{e}t\bar{h}V$ 'нога', 'след'; *il* 'умереть', 'убить' : ПАА * $\bar{k}'\bar{e}$ 'умереть', 'убить', ПНД * $\bar{r}\bar{i}\bar{k}'V$ 'умереть', 'убивать'; *lau* 'четыре' : ПАА * $\bar{p}-\bar{k}'\bar{e}$ 'четыре'.

Баск. латеральный сонант *l* : СК латеральным и велярным сонантам, например: *-la* - орудийный суффикс : ПАТ * $\bar{t}a-$ - то же, ПНД * $\bar{t}(\bar{e})-$ - суффикс косвенных падежей; *be-larri* 'ухо' : ПАА * $\bar{l}a/\bar{l}\bar{e}$ 'ухо', ПНД * $\bar{l}\bar{e}r\bar{h}IV$ 'ухо'; *lag-un* 'друг', 'товарищ' : ПНД * $\bar{z}\bar{a}GV$ 'раб'; *gela* 'комната', 'жилище' : ПНД * $q\bar{e}lV$ 'дом', 'жилище'.

Баск. зубной сонант *r* : ПАА \bar{r} : ПНД зубному сонанту \bar{r} , например: *agor* 'сухой' : ПАА * $R_{v,a}$ 'сухой' : ПНД *-iGGwar 'сухой', 'высушить'; *aragi* 'мясо' : ПАА * $\bar{y}a$ 'мясо' : ПНД * $\bar{r}\bar{u}\bar{k}'\bar{k}'V$ 'мясо'; *be-larri* 'ухо' : ПАА * $\bar{l}a$ 'ухо' : ПНД * $\bar{l}\bar{e}r\bar{h}IV$ 'ухо'; *zar* 'старый' : ПАА * $\bar{z}_w\theta$ 'старый' : ПНД * $\bar{s}_w\bar{r}\bar{h}o$ 'старый'; *izar* 'звезда' : ПАА * $\bar{c}_w a$ 'звезда' : ПНД * $\bar{h}\bar{a}-\bar{z}\bar{z}\bar{w}\bar{r}\bar{r}\bar{r}\bar{i}$ 'звезда'; *xor* 'собака' : ПАА * $\bar{x}wa$, ПНД * $\bar{t}\bar{x}\bar{w}\bar{a}$ 'собака'.

Баск. *r* : ПАА *r* : ПНД *r*, например: *-ar - суффикс мн.ч. : АТ -ar - то же : ПНД *-rV - то же; *erri* 'народ' : ПАА * $\bar{r}\bar{e}$ 'войско' : ПНД * $\bar{r}\bar{i}\bar{w}\bar{e}r\bar{r}V$ 'народ', 'войско'; *zar-tzu* 'острый' : ПАТ * $\bar{c}'ara$ 'острый'; *gari* 'пшеница' : ПНД * $\bar{k}\bar{k}\bar{e}rV$ 'пшеница'.

Баск. свистящая аффриката *tz, ts* : ПАА лабиализованным и глоттолабиализованным свистящим аффрикатам : ПНД лабиализованным и глоттолабиализованным свистящим аффрикатам, например: *-tzu, tsvi* - суффикс мн.ч. : абх. *c_w a* - то же : ПНД *- \bar{c}_wV - то же; * $\bar{t}zi$ 'десять' : ПАА *(b-) \bar{c}'_wV 'десять' : ПНД * $\bar{y}\bar{e}n\bar{c}'\bar{e}$ 'десять'; * $\bar{t}svi$ 'огонь' : ПАА * $\bar{c}'_w a$ 'огонь' : ПНД * $\bar{e}'\bar{a}\bar{j}\bar{e}$ 'огонь'; *itz* 'слово' : ПАТ *c_w a*- 'говорить' : ПНД * $\bar{i}\bar{w}\bar{e}Vn$ 'разговор', 'говорить'; *atz* 'палец' : абх. *c_w a* 'палец'.

Дальнейшие детальные и тщательные исследования обнаруживающихся баскско-северокавказских звуковых соответствий позволяют поставить проблему генетического родства данных языков на реальную основу.

Примечания

¹ Автор выражает признательность Ю.В.Зыцарю, ознакомившемуся с рукописью данной статьи и сделавшему ряд ценных замечаний.

² В данной работе все НД, АА и СК праформы даются без ссылок по "Этимологическому словарю северокавказских языков" С.Николаева и С.Старостина, который в настоящее время подготавливается к печати.

³ Вскрывается в словах *bed-e-ra-tzi* 'девять', букв. 'один к десяти', *zor-tzi* 'восемь', букв. 'два к десяти'. Этимология принадлежит А.Гавелло (по устному сообщению Ю.В.Зыцаря).

⁴ Подробную характеристику префиксального *b-* в баскских соматических терминах дает К.Уленбек [14, с.354—357] (цит. по: [6, с.195]).

⁵ Ю.В.Зыцарь дает и сравнение баскского слова с абхазским [3].

Сокращения названий языков

АА	— абхазо-адыгские	лак.	— лакский
аб.	— абазинский	лезг.	— лезгинский
абж.	— абжуйский диалект абхазского языка	мал.-пол-линез.	— малайско-полинезийские
абх.	— абхазский	мегр.	— мегрельский
ав.	— аварский	нах.	— нахские
агул.	— агульский	НД	— нахско-дагестанские
ад.	— адыгейский	осет.	— осетинский
АК	— адыгейско-кабардинский	ПАА	— праабхазо-адыгский
анд.	— андийский	ПАК	— праадыгейско-кабардинский
арч.	— арчинский		
АТ	— абхазо-тапантский	ПАТ	— праабхазо-тапантский
ахв.	— ахвахский	ПШ	— пралезгинский
балк.	— балкарский	ПНД	— пранахско-дагестанский
баск.	— баскский	ПСК	— прасеверокавказский
бацб.	— бацкий	рут.	— рутульский
бежт.	— бежтинский	сван.	— сванский
бжед.	— бжедугский диалект адыгейского языка	селькуп.	— селькупский
		СК	— северокавказские
бз.	— бзыбский диалект абхазского языка	слав.	— славянские
		таб.	— табасаранский
ботл.	— ботлихский	уб.	— убыхский
гин.	— гинухский	хатт.	— хаттский
груз.	— грузинский	хварш.	— хваршинский
гунэ.	— гунзибский	хин.	— хиналугский
даг.	— дагестанские	цах.	— цахурский
дарг.	— даргинский	цез.	— цезский
дид.	— дидойский	чам.	— чамалинский
др.-кит.	— древнекитайский	чан.	— чанский диалект занского языка
и.-е.	— индоевропейские		
инг.	— ингушский	чеч.	— чеченский
каб.	— кабардинский	шапс.	— шапсугский диалект адыгейского языка
карат.	— каратинский		
кельт.	— кельтские	шум.	— шумерский
кет.	— кетский		

Литература

1. Гордезиани Р.В. Кавказ и проблемы древнейших средиземноморских языковых и культурных взаимоотношений. Тбилиси, 1975.
2. Гулиа Д.И. История Абхазии. Т.1. Тифлис, 1925.

3. Зыцарь Ю.В. Кавказско-ближневосточные связи баскского *ola* 'хижина', *alaba* 'дочь'. — Кавказско-ближневосточный сборник. VI. Тбилиси, 1980.
4. Климов Г.А. Абхазско-адыгские этимологии. I (исконный фонд). — "Этимология. 1965". М., 1967.
5. Климов Г.А. Кавказские этимологии. 1—8. — "Этимология. 1968". М., 1971.
- 5а. Климов Г.А. Вопросы методики сравнительно-генетических исследований. Л., 1971.
6. Климов Г.А. Очерк общей теории эргативности. М., 1973.
7. Кумахов М.А. Словоизменение адыгских языков. М., 1971.
8. Лафон Р. Баскский язык и баскско-кавказская гипотеза. Тбилиси, 1976 (на груз. яз.).
9. Марр Н.Я. О языке и истории абхазов. М.—Л., 1938.
10. Рогава Г. К вопросу о структуре именных основ и категориях грамматических классов в адыгских (черкесских) языках. Тбилиси, 1956.
11. Чирикба В.А. Общекавказское *lag/lay* 'раб', 'мужчина'. — "Известия АН Грузинской ССР". Серия языка и литературы. Тбилиси, 1980, № 2.
12. Шагиров А.К. Этимологический словарь адыгских (черкесских) языков. Т.1—2. М., 1977.
13. Товар А. El euskera y sus parientes. Madrid, 1959.
14. Uhlenbek С.С. Die mit *b-* anlautenden Körperteilnamen des Bas-kischen. — "Festschrift Meinhof. Sprachwissenschaftliche und andere Studien". Hamburg, 1927.

ХЕТТ.-ЛУВ. КАМУСЕПА: МИФОЛОГИЧЕСКИЙ ОБРАЗ

Богиня Камрусепы, выступающая в хеттских и лувийских текстах, принадлежит к числу относительно полно представленных мифологических персонажей анатолийского пантеона¹. С ней связан ряд мотивов разного характера, в которых она выступает в соотнесении с некоторыми из наиболее существенных божеств пантеона. Наконец, благодаря упоминанию имени Камрусепы в хеттской части хаттско-хеттской билингвы [41, с.428-499]², есть возможность "внешнего" соотнесения Камрусепы с хаттской богиней *Kataḫzipuri*, которая, видимо, вытеснила также Камрусепу из палайского пантеона³ (правда, о *Kataḫzipuri* наши сведения значительно беднее, чем о самой Камрусепе). Тем не менее, мифологическая природа Камрусепы в существующих работах обозначена лишь самым общим образом, как, впрочем, и этимология ее имени. В результате не уточнено место Камрусепы в пантеоне и в мифологических сюжетах (особенно если иметь в виду уровень реконструкции), и не указаны типологические параллели к этому образу, которые могли бы ввести его в более конкретный мифо-ритуальный контекст. Попытке частичного заполнения этих "лакун" и посвящена данная статья. Но сначала — краткий обзор содержания тех мифологических текстов, в которых упоминается Камрусепы.

Все эти тексты тесно связаны с ритуалом (и уже это — в известной мере — может намекать на мысль о возможном ритуальном воплощении или соответствии Камрусепе, например, в виде жрицы — руководительницы соответствующего ритуала), но два из них являются не посредственным описанием ритуала, причем первый текст — о "развязывании" Камрусепой заклитой природы — в значительной степени представляет собой, несомненно, словесную часть самого ритуала (следовательно, "описательный" аспект этого текста вторичен).

В тексте о "развязывании" природы (KUB. VII. 1 + KBo III, 8 III 1 — 62; IVOT III 107 = A III 34 сл.) [49, с.169-172]⁴ Камрусепы появляется только в середине рассказа, и имя ее упоминается лишь трижды, но именно ей принадлежит решающая роль, и то, что она делает, никакое другое божество сделать не может. Два отрывка, предшествующие появлению Камрусепы, содержат экспозицию, в которой описывается тяжелое, гибельное состояние заклитой ("связанной заклятием") природы: Большая река связала свое течение (*ḡal-li-iš ID-aš ḫu-un-ḫu-ma-az-zi-ši-it ḫa-mi-i/k-ta*), и связал он рыбу (KU, un) в воде (I-NA ...*ū-i-ti*), высокие горы (HUR. SAG^{HI}.A *pár-ga-mi-iš*) он связал, глубокие доли (*ḫa-a-ri-iš ḫfa-ajl-lu-ū-ya-i-iš*) связал. Бог Грозы связал пастбище (^DIM-aš *ū-el-lu/ ḫa-mi-ik-ta* [49, с.169]⁵). Но связаны и все символы плодородия (прежде всего животные): чистая веревка (*[ḫu-iḫ-pi] ḫu-ma-an-*

за)⁶, крылья орла (*pár-ti-an-za ha-a-ra-aš* [MUSEN])⁷, бородатые змеи (*[ša-mja-an-ku-úr-ya-du-uš-kán MUSHIA-uš]*)⁸, животные, находящиеся под священным деревом вечной жизни (*kat-ta GIŠe-ia*)⁹, леопард или пантера (*pár-ša-na-aš*.¹⁰ Gen. Sg.), волк (*ú-li-pa-na-an*), лев (UR. MAH), антилопа (*ša-a-ša-an*)¹¹, даже молоко антилопы (*ša-ša-aš GA*); связан и трон Богини-Защитницы (*SA DKAL GISU.A ha-mi-ik-ta*)¹². Далее следует ядро рассказа: призвание богами Камрусепы, отправление ее на подвиг освобождения природы и начало "развязывания" заклятых ранее объектов. В призывании Камрусепы, как оно описывается в тексте, существенны три момента: 1) поручение "освободить" природу дано именно Камрусепе, а не кому-либо иному; 2) это призвание Камрусепы многоступенчато; наконец, 3) непосредственно обращается к Камрусепе Бог Грозы, или Пирва.

14. *na-at* DISTAR A-NA *D*Ma-a-li-ia me-e-ma-at-ti

15. *D*Ma-li-ia-ša-at ANA *D*Pi-ir-ua me-mi-iš-ta

16. *D*Pi-ir-ua-ša-at ANA *D*Kam-ru-ši-pa me-mi-iš-ta

17. *D*Kam-ru-ši-pa-aš-za ANSU.KUR.RA HIA-SU tu-u-ri-it nu I-NA

ID GAL

18. *pé-en-ni-iš nu hu-uk-ki-iš-ki-iz-zi* *D*Kam-ru-ši-pa-aš

19. GAL-in ID-an na-aš-ta an-da ha-an-ti-ia-ra KU₆-an ú-i-ti

20. hu-uk-ki-iš-ki-iz-zi GAL-iš ID hu-un-hu-ma-az-ši-it

21. EGIR-pa la-a-at-ta-at...

т.е. восстанавливается цепь: богиня Иштар обращается к божеству Малие¹³, Малия обращается к Богу Пирве, а Пирва обращается (очевидно, с просьбой о помощи) к богине Камрусепе¹⁴, после чего последняя запрыгает колесницу, отправляется к большой реке, заговаривает ее и находящуюся в воде рыбу; в результате этого большая река отпускает (*la-a-at-ta-at*, 3. Sg. Praet.), освобождает, развязывает (ср. хетт. *lā-*) свое течение, т.е. ликвидирует зло, возникшее в результате "связывания" большой реки заклятием, и восстанавливает исходное нормальное состояние "несвязанности" природы. Соответственно Камрусепе "развязывает" все, что было связано: рыбу в воде, высокие горы, глубокие доли, пастбища Бога Грозы, чистую веревку (*šu-up-pi šu-ma-an-za la-a-at-ta-at*), крылья орла, бородатых змей, животных под деревом *ēia*: леопарда (пантеру), волка, льва, антилопу, ее молоко, наконец, трон Богини-Защитницы.

На этом кончается¹⁵ описание божественного ритуала, или мифа о том, как Камрусепе совершила ритуал "развязывания" природы, и начинается обычный ритуал, в котором участвует старая мудрая жрица *SAL* *hāšāua-*, очень хорошо известная и по многим другим ритуалам (ср., например, *SAL* *SU.GI* в ритуале Туннави и т.п.). Но и в этом ритуале разыгрывается та же тема "связывания" и "развязывания", но на этот раз уже не на природном уровне, а на человеческом (тело человека мыслится как аналог "большого" космически-природного тела)¹⁶. Речь идет о ребенке или сыне (*DUMU-aš*), определяемом эпитетом *huelpiš* 'юный' ('незрелый', 'нежный'), у которого "связаны" разные члены тела: /ритуально/ чистые волосы (*šu-up-pi-iš te-e-ta-ni-uš*), череп (? *hu-pal-la-aš* 'Schädeldecke'?), зрачок (? *ti-i-ti-ta-an*)¹⁷, уши (*UZUGESTU HIA-SU*), уста (*UZUKAXU-iš*), язык (? *UZUEME-SU*), дыхательное горло (*UZU* *h/ū-uh-hur-ti-i/*), пищевод (? *UZU* *pa-ar-pa-aš-ša-la-an*), грудь (*UZUGAB*), диафрагма (? *UZU* *ha-aš-ri*), печень (*UZUNIG.GIG*), гениталии (*gi-en-zu*), мочевого пузыря (? *UZU* *pa-an-tu-u-ha-aš-ša-an*), зад (*UZU* *ar-ra-aš-ša-an*)¹⁸, колени (*UZU* *ge-ni-uš-ši-it*), одежда (*TUG HIA-SU*)¹⁹. Богиня Нинту, после того как

к ней обращаются с вопросом о том, что нужно делать в этом случае, дает совет обратиться к ^{SAL}hāḡaia-, которая должна "заговорить" (hūikāu, 3. Sg. Imper. от hūek-/hūik-²⁰) все перечисленные ранее (и в том же порядке с незначительными перестановками) части тела и одежду. После этого жрица ^{SAL}hāḡaia- произносит формулу "развязывания" их: *ve-e-ra-an UZU*hū-pal-la-aḡ la-a-ū-un na-an ūi-ur-pa-iḡ te-ta-nu-iḡ la-a-ū-un na-an UZUGESTU ^{HI.A-ŠU} la-a-ū-un UZUti-ti-ta-an la-a-ū-un... (54 и сл.) 'вверху развязала я ему череп (?), и чистые волосы я ему развязала, и его уши я ему развязала, и зрачок я развязала...' Далее la-a-ū-un уже не повторяется, но вводится при обозначении каждой части тела KI.MIN 'подобно', 'равным образом', 'то же самое' (ср. na-an ^{UZU}EME-ŠU KI.MIN...). Текст заключается фразой: *ki-i-ma ut-tar na-ak-ki-i* [^{SAL}hā-a-ḡa-ya-aḡ p] a-iḡ-du-ya-at a-aḡ-ūi! ŠI-PAT hā-mi-i /n-ku-ya-aḡ me-ma-a-ū SUM-ŠU NU.GAL²¹ 'Но это слово (речение) важное: [мудрая женщина] да придет, благое заклинание [против свя/зывания да произнесет она ему. [Имя (автора?)] отсутствует (не названо)']

Помимо уже отмеченных существенных деталей этого текста (принадлежность его к классу заговоров, включенных в особый ритуал, совершающийся, вероятно, под священным деревом eia-, может быть, на берегу реки [см. ритуал Туннави]; связь с богом Пирвой и т.п.), особенно важны еще две характеристики текста, проясняющие его место в типологической жанрово-ритуальной схеме: прежде всего это заговор "против свя/зывания" (ŠIPAT hāmenkuḡaḡ); и его основными объектами являются части человеческого тела. Тексты такого рода хорошо известны в хеттской заговорно-ритуальной традиции²², и нет необходимости увеличивать здесь число примеров. Зато целесообразно обозначить несколькими примерами ту сферу ритуального "свя/зывания" — "развязывания", которая обнимает всю совокупность фактов от языковой метафоры до конкретных примеров ритуального действия и объясняет мотивировку хеттских формул "против свя/зывания".

В разных традициях (в частности, и в русской) большая часть тела об/вя/з/ы/в/а/е/т/с/я нитью или веревкой (вполне реально или условно: важно, чтобы нить окружила больное место, например нарыв; поэтому в ряде случаев достаточно просто приложить ее к нужному месту), а потом, после произнесения ритуально-заговорных формул и соответствующих действующих действий, нить или веревка раз/вя/з/ы/в/а/ю/т/с/я (и нередко сжигаются или уничтожаются каким-либо другим способом). Таким образом, то, что, судя по хеттским текстам, было языковой метафорой (впрочем, вне текста ей могли соответствовать и вполне реальные операции "свя/зывания" — "раз/вя/з/ы/в/а/ния"), в русской традиции имело вещественно-материальное воплощение, обладавшее исключительной (особенно среди женщин) устойчивостью и "заразительностью" (о чем можно судить и по современным данным о народной медицине). Именно с этим связана та упорная и последовательная многовековая борьба церкви против так называемых *наузов* (*na-ur- : *paḡiti 'свя/з/ы/в/а/ть', *pḡu 'узы', 'связка' : *vḡaḡati 'свя/з/ы/в/а/ть'), магических *навязей*, носимых для излечения от какой-либо болезни или предохранения от нее или несчастья других категорий, которая засвидетельствована огромным количеством примеров. Вот некоторые из них: *глаголатъ намъ (баби) на вязываючи наузи, онакую диаволу прелесть, або чадю бѣса бѣсамъ изгонити* (Слово Св. Кирилла, 245) (этимологическая фигура!); — То

сии бабы чи не Бога призвають, а они прокляты и скверны и злокозныи наузи много вѣрныи прельщаютъ, начнетъ на дѣти наузи класти, смѣривати, рече бѣса проклинаеть, а она его болѣ призываетъ, творится дѣти врачующе (там же, 244); — *Свертывають*: наузи везають на себѣ, и къ волхвамъ и къ обавникамъ и къ чародѣямъ ходить (Сборн. Салт. Исп. инок., 81); — *Вол'шьюбою лѣчатъ и наузи и чарми* (Измар., 1518 г.); — *Наузи на перстахъ дають носити* (Азб. Новг. Соф. библ.) и т.п. [15, с.343-344]²³. Известные факты об операциях "связывания" — "развязывания" при произнесении заговоров против лихорадок-трясавиц (каноническое их число — двенадцать — совпадает с числом частей тела, которые могут быть "связаны" болезнью и "развязаны" при ее изгнании) находят подтверждение в старых документах. В "Слове Св. отца Моисея о ротах и о клятвах", автором которого считается архиепископ Новгородский Моисей, умерший в 1362 г., объединяются мотивы наузов и лихорадки: *Жертви приносять бѣсамъ, недуги лѣчатъ чарми и наузи и немощного бѣса, глаголемого трясецею, мнято ся прогоняще нѣкими лѣвими писмени...* [ср.: *И наузи немощна бѣса, глѣмага трясецю...* (Чин Новг., XIV в., л.100)]. Эти данные позволяют, видимо, восстановить исходную ситуацию: 12 трясавиц, персонифицирующих болезни (*Трясея, Огнея, Ледея, Гнетей, Глузѣя, Ломея, Пузѣя, Глядея, Желтея, Коркуша, Гринкуша, Невея* — в одном из вариантов) и/или больные части тела (ухо — *Глузѣя*, глаз — *Глядея*, печень — *Желтея* и т.п.), "связывают" их, и цель заговора, произносимого ворожеею-жрицей, состоит в "развязывании" больных членов, изгнании болезни и излечении человека. Такая ситуация не только предельно близка описанному выше хеттскому *SIPAT ḫamenkiuaš*, но и особенно — древней заговорной традиции Двуречья, широко используемой персонифицированные образы болезней [61; 20; 45; ср. также 117] (впрочем, то же известно и хеттским текстам заклинаний от болезней [37, с.410 — 411]).

Еще одна далекоидущая параллель обнаруживается в румынской заговорной и народно-медицинской традиции, некоторые "переклички" с которой уже отмечались ранее²⁴. В данном случае речь идет о совершенно институализированных ритуалах "связывания" и "развязывания" дождя (*legarea și dezlegarea ploii*) [27, № 3196, 3212; 51, с.476 — 483; 14, с.168 — 170]. Эти действия производятся не только с помощью завязок из соломы или завязывания бурдюка с водой (и закапывания его в землю) и соответствующего "развязывания" или — шире — уничтожения состояния "связанности", но и с помощью заговоров, молитв, глоссоаллического бормотания и иных видов просьб²⁵ и ряда действий. Особенно интересно, что дождь можно "связать" двумя куклами — *tatăl soarelui* 'Батюшка солнце' и *mama ploii* 'Матушка дождя'. В зависимости от цели заговора хоронят то одну, то другую куклу, приговаривая: *A murit mama ploii și a înviațatăl tătăl soarelui* 'Умерла матушка дождя и воскрес Батюшка солнце' или наоборот. Если учесть, что Камрусеп, по сути дела, в двух мифах "развязывает" природу (в частности, в мифе о Телепинусе устраняется засуха, неурожай и т.п., т.е. такое состояние, которое требует именно дождя), а в одном мифе о луне, упавшей с неба, фактически "связывает" дождь (см. ниже), приносит плодородие, и то обстоятельство, что она может выступать в паре с Богом Солнца (KUB XII 26 II 1, 14), — то напрашивается известный параллелизм хеттской божественной пары Камрусеп и Бог Солнца и пары румынских ритуальных кукол *Mama ploii* и *Tatăl soarelui*, являющихся своего

рода двойниками соответствующих божеств. При условии верности этого сопоставления появляется аргумент для установления связи Камрусепы с вызыванием дождя (ее связь с водой несомненна), что вносит еще один важный штрих в образ Камрусепы и хотя бы отчасти объясняет ее связь в тексте с Пирвой (в реконструкции, возможно, Богом Грозы)²⁶. Кроме того, сама власть "связывать" и "развязывать", принадлежащая Камрусепе, недвусмысленно указывает на тип персонажей, к которому в конечном счете относится и Камрусепе. Указанные действия обычно характеризуют некие высшие силы, которые обладают правом и силой решать (собственно — "развязывать"), т.е. вызывать переход к одному из двух основных состояний человека и природы (благо — его отсутствие), определять судьбу. "Связывают" и "развязывают" высшее божество, Богини Матери (в частности, Мать-Земля), духовная власть, судьи и т.п.²⁷.

Другой ритуальный текст, в котором фигурирует Камрусепе, посвящен чесанию овечьей шерсти и освящению ребенка (KUB XII 26 II 1—18)²⁸. Бог Солнца и Камрусепе чешут овец (^DUTU-*uš-za* ^DKam-*ru-ši-pa-aš-ša* UDU^{RI}.A *ki-iš-kán-zi*); они судят и гnevаются (*ha-an-na-ta-ti... ša-a-an-ta-ti*)²⁹. Камрусепе ставит железный трон (^DKam-*ru-ši-pa-aš šA* AN.BAR ^{GIS}GU.ZA *da-a-iš*)³⁰, берет гребень (^{GIS}GA.ZUM)³¹, и они чешут чистую овцу (*šu-up-pi-in šS.SAL.GAR-an ki-iš-ši-ir*), бросают (*pi-iš-ši-ir*) (видимо, очески), моют (*ar-ri-ir*) шерсть, кажется, приводят овцу к человеку, делят на 12 частей (12 UZU^{RI}.A-*šu*). Затем (в понимании текста существует ряд неясностей), видимо, совершается жертвоприношение и освящается ребенок. Далее с неба приходит Бог Солнца (*ne-pi-ša-aš UTU-uš ú-it*), чтобы потропить Камрусепу, она спешит (^DKam-*ru-ši-pa-aš nu-un-tar-nu-ut*), ребенка освящают³².

Этот искусно организованный мифопоэтический текст не только приоткрывает завесу, скрывающую детали поэтики архаичных ритуальных текстов³³, но и вводит в круг мотивов, отличающихся от тех, что были описаны до сих пор. Ближайшая персонажная связь Камрусепы теперь с Богом Солнца, а не с Пирвой. Параллелизм Бога Солнца и Пирвы в данном случае несомненен: Бог Солнца тропит Камрусепу освятить ребенка, тогда как Пирва понуждает Камрусепу освободить природу, собственно говоря, также освятить ее, изгнать зло и нечистоту. (Ср. аналогичные, по сути, операции "развязывания" лона и "развязывания" природы.) В этом тексте Камрусепе связана с древнейшей формой скотоводческой магии (овцы, ее шерсть, ее жертвоприношение и т.п.) и, возможно, с женско-материнскими функциями (ребенок, которого освящают). Чесание шерсти, ее мытье и дальнейшая подготовка, видимо, отсылают к функции богини, связанной с прядением шерсти и, следовательно, покровительствующей женщинам и в этом занятии. Типологические параллели образу богини с такими функциями весьма многочисленны. Исторически подобные женские мифо-ритуальные образы появляются обычно вслед за образами типа богинь — Великих Матерей.

Новые важные черты характеризуют Камрусепу в хеттской версии хаттского мифа, очевидно связанного со строительным ритуалом (412b, 3—8) [41; RHA, fasc. 70, 1962, с. 2 и сл.]; впрочем, исследователь этого текста должен помнить, что сам миф даже в хеттском переводе носит на себе отчетливый отпечаток хаттской духовной и особенно материальной культуры (например, вся "железная" тема). В этом мифе речь идет о

доме Бога Солнца³⁴, который был построен им в Лихцине (PUTU-и³-za-a³ URU³Lihāini *u³et³et* [3b] 'Бог Солнца, де, себе в Лихцине построил', т.е. без указания объекта и, следовательно, с отклонением от хаттского текста³⁵; правда, несколько позже появляется и указание на дом: nu-za UTU-aš É-iz-šet *u³et³et* [6b]). Строительству помогал Бог Грозы — царь (D³ISKUR-aš LUGAL-uš) и Лелвани-царь (D³Le³uaniš-o LUGAL-uš), божество подземного царства, бросавшие (сыпавшие, ср. iš³nucaš) камни в основание зданий³⁶. Окончив строительство, Бог Солнца позвал Камрусепу (*kallešta* D³Kamrušepan, в соответствии с хатт. a-an-za-ar-aš-ma D³Katahzi³mu-re-šu [7a-8a]), и она стала хозяйкой. Далее рассказывается, как она обратилась к Богу-Кузнецу Хасамилю: 'Приди, возьми себе их, гвозди из железа, молот из железа, возьми клещи из железа!' (e-³hu-и³-za dā šA AN.BAR GISKA³ BI.A URUDU-aš GISNIG.GUL ... da-a-f ...] AN.BAR-aš ka-x [... (...)] [12b-15b]), как, явившись на зов, Хасамиль поставил очаг из железа (AN.BAR-aš GUNNI, в соответствии с хатт. *ḫaralki³-an tetekuzzan*) для Бога Солнца и поместил на (?) льва и леопарда (nu-ššan daiš šA UR.MAḪ nu-ššan daiš šA UR.TUG [29b-30b]³⁷).

В этом тексте существенно не только подтверждение связи Камрусепы с Богом Солнца, но и то, что она выступает как хозяйка созданных храмов, рассматриваемых как жилище Бога Солнца (в известном смысле таким жилищем для Солнца является весь белый свет), их домоправительница, без которой невозможно появление божественного Мастера Хасамиля, поставившего железный очаг для Бога Солнца. Эти мотивы, возможно, должны пониматься на фоне более широкого контекста, для которого, судя по дошедшему тексту, можно наметить два полуса: один — жилище Бога Солнца строят небесный и подземный боги (ср. небо и подземное царство как соответственно дневное и ночное жилище Солнца), другой — тема сакральных животных льва и леопарда³⁸, божественных зверей, символизирующих плодородие. Эти два полуса дают основание высказать в общем виде следующее предположение: Камрусепу не принимает участия в создании мира (она "выключена" из космогонической сферы), но, как только он создан, Камрусепу выступает на первый план: она ведает жизнью, плодородием, рождением. Весьма вероятно, что лев и леопард — ее животные; иначе говоря, Камрусепу может выступать в реконструкции как "хозяйка зверей", что могло бы быть подтверждено как многочисленными типологическими аналогиями, так и данными, почерпнутыми из того же малоазиатского ареала (ср.: два леопарда как атрибуты богини плодородия по материалам из Чатал-Гююка) [50; 3; 7, с.154 и сл.]³⁹ и относящимися к более раннему времени.

Следующий текст с участием Камрусепы принадлежит к числу мифологических. Тем не менее, вполне вероятно, что он был составной частью ритуала праздника, посвященного началу весны. Также стоит обратить внимание на то, что в сам этот миф включено описание словесной части ритуала изгнания зла, укрощения гнева и восстановления мира, согласия и плодородия. Иначе говоря, сам текст строится по схеме вложения (ритуал ⊃ миф ⊃ ритуал), эксплицитно представленной (на материале вещественных символов плодородия) в самом конце текста. Речь идет о знаменитом мифе исчезновения и возвращения Телепинуса, известном в трех версиях (при том, что имя Камрусепы появляется лишь в первой версии)⁴⁰. Известность мифа

о Телепинусе дает возможность изложить его в самом общем виде, выделяя лишь то, что может оказаться существенным в связи с Камрусепой; подробнее излагается фрагмент, в котором выступает Камрусеп. Сюжет вкратце сводится к общей схеме мифов об исчезающем и возвращающемся божестве плодородия. Телепинус ушел и унес с собой зерно, Богиню Полей, рост растений, их цветение и насыщение соками. Он ушел в поля, в луга, в болота. Растения, пастбища, ручьи высохли, беременные не могли разродиться, ни скот, ни люди не давали большие потомства. Начался голод: умирали и люди и боги. Великий Бог Солнца созвал на пир тысячу богов, больших и малых. Но они ели и не насыщались, пили и не утоляли жажды. Бог Грозы был охвачен волнением, он вспомнил о своем сыне и сказал богам: "Телепинуса здесь нет, он исчез в гневе и взял с собой все благое". Боги принялись за поиски, но не нашли Телепинуса. Бог Солнца послал на поиски орла, но и он не нашел исчезнувшего бога. Посоветовавшись с Богиней-Матерью, Бог Грозы сам отправился разыскивать сына, но и он потерпел неудачу (в городе Телепинуса он не смог отворить ворота). Тогда Богиня-Мать послала на поиски пчелу с наказом привести сына к ней. Пчела улетела и, обыскав высокие горы и глубокие доли, голубые волны, быстрые потоки и источники, нашла Телепинуса на поляне в роще священного города Лихцина (хатт. URU *Lahzan*), который уже упоминался в тексте 412b о постройке дома для Бога Солнца. Пчела ужалила Телепинуса в руки и ноги. Он вскопчил и в гневе стал иссущать источники, сметать дома и города, убивать людей, быков и овец. Боги снова пришли в смятение, задавая себе вопрос: "Что же нам делать?". Именно в этот момент, когда Телепинус устрашающе гремел, как гром, и сотрясал темную землю, его увидела Камрусеп, которая принесла огромное крыло (см. выше) и укротила Телепинуса — его гнев, сердитость, вину, свирепость. Камрусеп обращается к богам: призываются богиня Хабантали и Бог Солнца, пасущий баранов. Камрусеп требует зарезать 12 баранов с тем, чтобы их жир посвятить Телепинусу. Она выступает как руководительница ритуала, крича, и перволичная форма изложения производит впечатление подлинности: "Я взяла крыло и тысячу глаз! Я размахивала им, на нем жир баранов Камрусепы. И для Телепинуса я зажгла огонь, здесь и там зажгла. И из тела Телепинуса я взяла зло, взяла гнев, взяла сердитость, взяла ярость, взяла свирепость". Типично заговорные формулы ("и подобно тому, как дрова горят, пусть также сгорит гнев Телепинуса... Как зернышки солода не несут в поле, а оставляют впрок... так пусть столь же малым станет гнев Телепинуса... И подобно тому, как этот огонь разгорается, так пусть сгорит гнев... Подобно тому как вода ... обратно вверх не течет, так пусть гнев Телепинуса ... назад не приходит..."⁴¹ и т.п.; эти уподобления составляют основную массу текста Камрусепы) прерываются вставным описанием совета богов под боярышником⁴², хранителем их долголетия. Всем собравшимся богам (Папаяс, Истустаяс, Богини-Защитницы, Богини-Матери, Бог Зерна, Бог Созревания, Телепинус, Бог-Защитник, Хабантали)⁴³ совершаемым ритуалом Камрусеп сулит долголетие, а Телепинусу еще и очищение. Далее следует серия призывов Камрусепы к гневу Телепинуса, чтобы он (как и другие злые качества) покинул дом, главный опорный столб дома, окно, дверную петлю, свод над воротами, ворота, царскую дорогу, чтобы он не шел к пло-

доносящему полю, к лесу и к саду, чтобы гнев ушел дорогой Солнечного Бога Земли (ср. аналогичный путь при отсылке болезней в заговорах)⁴⁴. После этого происходит процедура "смягчения" Телепинуса с привлечением образов сельского хозяйства: пусть сердце вина и дух Телепинуса станут мягкими, как молочный сок; пусть дух его будет сладок, как плод фигового дерева; пусть благо пребудет в Телепинусе, как в сердцевине оливкового дерева содержится масло, в виноградной лозе — вино; пусть душа Телепинуса и слова людей будут так же едины, как солод и солодовое сусло; пусть дух Телепинуса станет медово-сладким, как мед, и мягким, как масло и т.д. Речь Камрусепы заканчивается призывом к Телепинусу скорее прийти и быть в согласии с царем и царицей и со страной хеттов⁴⁵. Вняв призыву Камрусепы, Телепинус возвратился домой и стал заботиться о своей стране, о царе и царице. Все успокоилось, обрело порядок. Жизнь и жизненная сила были обеспечены людям и на будущие времена. Конец текста снова возвращает к теме ритуала: перед Телепинусом ставят вечнозеленое дерево *eia*, на котором висит овечья шкура; в ней бараний жир, в котором — Богиня-Зерно, Богиня Полей и вино; в них же — бык и баран, в них же — долголетье, потомство, сыновья и дочери, в них же — зрелость, мужество, могущество, в них же — вечный огонь и т.д. вплоть до роста, цветения и насыщения соками (последовательное вложение [см. выше], отсылающее не только к ритуальной, но и специально к заговорной традиции). Текст кончается тем, что Телепинус вкладывает овечью шкуру в руки царя и дает ему все блага.

Текст об исчезновении и возвращении Телепинуса представляет собой исключительно важное свидетельство о Камрусепе, окончательно проясняющее ее посредническую функцию. К ней обращаются боги именно потому, что она — божественная жрица, руководительница ритуала и, следовательно, та идеальная ипостась жрицы, на которую, видимо, ориентирована реальная старая женщина, искушенная в ритуальной практике типа SALJU. GI (см. выше). Не менее важно, что это свидетельство двупланово — ритуал внутри мифа, т.е. внешний и внутренний контексты, в которых выступает Камрусепа. Наконец, уникальным является то обстоятельство, что самая сокровенная информация о Камрусепе дана как ее монолог, обращенный к Телепинусу, который отвечает на него действием — восстановлением утраченной гармонии. На этом фоне более привычны такие сведения, как присутствие в мифе уже известных партнеров Камрусепы — Бога Грозы и Бога Солнца, или общая обстановка ритуала (*eia*, овечья шерсть и т.д.). Тем не менее в тексте присутствует еще один очень важный мотив — мотив пчелы, которой поручено найти и вернуть Телепинуса. Первую часть задачи пчела выполняет успешно, но попытка вернуть найденного бога кончается полной неудачей: разгневанный Телепинус превращается в активного носителя зла. Именно тут и выступает Камрусепа как более удачный дублер, который смог выполнить и вторую часть задачи, — вернуть Телепинуса, предварительно его укротив и успокоив. В известной симметричности Богини-Матери, супруги Бога Грозы, посылающей пчелу, и Камрусепы, как бы сменяющей пчелу, можно усмотреть намек на особую близость этих женских божественных персонажей, по крайней мере, в реконструкции.

Последний из хеттских текстов (ср., впрочем, упоми-

вание Камрусепы в рассказе о гневе Великого Бога), в котором выступает Камрусепа, представляет собой мифологический рассказ о том, как луна упала с неба (KUB XXVIII 4/A/; 3/B/; 5 /+ / VBot 73) [49, ч.1, с.73–78; 10, с.50–51]. Сам рассказ составляет ядро текста и является хаттско- (слева) -хеттской (справа) билингвой; ему предшествует введение, имеющее отношение к церемонии, а за ним следует описание ритуала. Следовательно, и в этом случае нужно считаться с хаттским колоритом. Как и в предыдущем тексте, стержнем рассказа является необычное событие: Бог Луны упал сверху с неба (^D[30-aš-kán ne-pí-] -ša-az ma-uš-ta - C, II, 11), что и нарушило исходное равновесие. Собственно, самым плохим было, видимо, не то, что случилось с Богом Луны⁴⁶. Худшее заключалось в том, что Бог Грозы (^DU), увидев Бога Луны внизу, после этого испустил ливень, а самого Бога Грозы охватил страх и ужас (...^DU hé-e-un EGIR-an [tar-na-aš] hé-e-u-ša-aš-ši EGIR-an tar-na-aš e-ep-t/a-an na/aš-ša-ra-az e-ep-ta-an u-é/-ri-te-ma-aš] - C, II, 12–14)⁴⁷. Приходила богиня Хабантали, которая участвовала в совете богов и которую призвала Камрусепа в мифе об исчезновении Телепинуса. Но ей не удалось успокоить Бога Грозы. Камрусепа же, посмотрев вниз, увидела с неба, что Бог Луны упал на рыночную площадь (KI.LAM-ni ma-uš-ta), и обратилась к Богу Грозы: "Что ты делаешь?" (ku-it i-ša-ši, 25), после чего пошла за ним следом. Бог Грозы ответил, что он пускал с гор и со скал (HUR.SAG-x / / NA⁴pe-ru-na-az tar-na-aš-ši) дожди. Камрусепа просит, чтобы страх и ужас ушли, чтобы они пребывали внутри. В ответ на эту просьбу Бог Грозы, несмотря на свои страхи, возвратил Бога Луны на небо ("родил его заново"), чтобы на Земле снова стало светло. Эта часть текста заканчивается здравницей Табарне-царю⁴⁸.

Этот текст обнаруживает ряд существенных переключек с мифом о Телепинусе. Причем параллелизм двух текстов реализуется в разных планах. Исчезновение Телепинуса может быть соотнесено с исчезновением с неба Бога Луны – тем более, что в обоих случаях такое исчезновение приносит беду. Вместе с тем мотивы исчезновения Телепинуса и появления Бога Грозы, несущего несчастье, находятся как бы в отношении инверсии: пассивный уход и активный приход оказываются равно губительными. В обоих мифах первая попытка укротить бедоносное божество неудачно, и в обоих случаях в качестве усмирительницы этого божества выступает Камрусепа. Общим является и благополучный итог (в частности, введение мотива царя: слава ему в одном случае и вручение ему символа плодородия – овечьей шкуры и всех благ в другом случае). В обоих текстах Камрусепа непосредственно связана (хотя и по-разному) с Богом Грозы, причем в тексте о луне, упавшей с неба, между Камрусепой и Богом Грозы происходит диалог, в котором ведущая роль принадлежит богине: она спрашивает, и она же приказывает (или просит). Разумеется, и в этом мифе Камрусепа – посредница, и в данном аспекте в некотором отношении напоминает жрицу (ср., кстати, далее следующее в тексте описание ритуала). Но несравненно важнее другое: именно здесь Камрусепа прежде всего богиня – при этом, возможно, небесная⁴⁹. Объясняется ли это реалиями хаттской мифологии, относимыми к Царице Цифури Катахципури, или сохранением некоторых архаичных черт индоевропейского прошлого (или даже тем и другим вместе, ср. консервацию архаизмов в условиях контактов), – сказать, конечно, трудно.

Сведения о Камрусепе, которые можно почерпнуть из лувийских текстов, очень скудны, хотя само наличие этого имени в лувийском (т.е. на юго-западе Малой Азии) очень показательно. Пожалуй, наиболее показателен следующий фрагмент: ^DUTU-ya-aš ^DKam-ru-še-pa-i da-u-e-ja-an ma-am-ma/ - za-a-ni-ya ku-ya-ti ^DKam-ru-še-pa a-ya.ku-ya-ti na-a] - (KUB XXXV 107 III 8-9) [54, с.98] (предлагается восстановить: *tamma/natta?*). Как бы ни понимать детали той части фразы, которая помещается в строке 8⁵⁰, несомненно, что Бог Солнца нечто сказал Камрусепе. Тем самым и в лувийском мифологическом тексте подтверждается уже отмеченный выше мотив связи Камрусепы с Богом Солнца (тема Бога Солнца продолжается и дальше, ср. строки 10-22; имя Камрусепы стоит в строке 9 в Voc. и, следовательно, скорее всего входит в состав обращения к ней Бога Солнца). Другое упоминание Камрусепы (KUB XXXV 88 III 9) не вполне ясно: в предыдущей строке (8) говорится о медном кувшине для воды - ^{URUDU}LAHTA/N, названию которого предшествует имя божества в Gen. - ^DAn-ta-li-za-aš-ša-aš. В строке 9, дефектной в конце, сообщается о некоем действии Камрусепы в отношении стелы (или каменного блока?): ^DKam-ru-ši-pa-aš a-aš-ša-at-ta ya-na-an-za l/(a-la-a)-, т.е. субъект действия (Nom.Sg.) & предикат (3.Sg.Praet.)⁵¹ & объект действия (Acc./Dat.Pl.). Так же в Nom.Sg. имя Камрусепы встречается в строке 14 того же текста: ^{G15}Ga.ZUM-za ^DKam-ru-ši-pa-aš za-an-ta-ya-tar mi-el-ta-an-za [...], но в целом смысл строки неясен из-за непонятого *za-an-tu-ya-tar* (к *zanda/zanta?* [57, с.77, 99; 47, с.113]); в Acc.Pl. название гребня, а также неизвестного объекта - *melta*. Последний из известных примеров упоминания имени Камрусепы содержится в KUB XXXV 108, 6 (магико-мифологический текст): ^DKam-ru-še-pa-aš-ši-iš ki-iš-ša-., где имя богини стоит в Nom.Sg. от генитивного Adj. [47, с.127].

Выше говорилось, что имени Камрусепы не встречается в палайских фрагментах. Но косвенные сведения о ней (если допустить более чем вероятное предположение о заимствовании для ее обозначения имени однотипной Камрусепе хаттской богини Катахципури, о котором см. ниже) могут быть извлечены из относительно понятного палайского фрагмента, где упомянута Катахципури. Ср. после хеттской вводной фразы ⁿⁱUZU ^{uz}virra tianzi ni ki menai 'тогда они кладут жертвенное мясо, а он говорит так' палайскую часть: *ni-ku* ^DZaparwaš aškitawaga waq⁴akanta (далее указано, что конкретно они кусали) *n-e* ^DKatahzipuri pīša ^DKatahzipuri Tiyas pīša Tiyas ^DIlaliyantigaš pīša ^DIlaliyantikeš ^DHašamili pīša... (формула § 18, обор. стор. 11-15) 'Вот, Запарва(ц), они кусали (= ели) жертвенное мясо... Так дай их Катахципури (Dat.Sg.); о Катахципури, дай (их) Солнцу; о Солнце, дай (их) Илалиянтику, о Илалиянтик, дай (их) Хасамилю ...' (перечисление других богов палайского пантеона). Вероятно, весьма показательна сама последовательность ^DZaparwa(z) + ^DKatahzipuri + Tiyas, особенно при учете того, что ^DZaparwa(z) - первый из богов у палайцев, а ^DKatahzipuri - вторая по важности в палайском пантеоне (можно думать, что Солнце было третьим не только в списке, но и в мифологической парадигме). Не менее важно, что ^DZaparwa(z), видимо, был богом Грозы (ср. KUB XXXV 164 [см. E.Lagache. - RHA, 46, p.92]). Наконец, существенно, что первые два божества (судя по типологическим данным, скорее всего, речь идет о божественной чете) носят имена хаттского происхож-

дения, а стоящий на третьем месте Бог Солнца (собственно — Солнце) обладает именем с надежной индоевропейской этимологией⁵². Имя ^D*Katahzipuri* встречается и в некоторых других палайских отрывках⁵³.

Рассмотренные выше данные древних анатолийских текстов, относящиеся к Камрусепе (или сопоставимому с ней образу Катахципури, осознававшемуся как эквивалентный), конечно, не исчерпывают той информации об этом божественном персонаже, которая была открыта носителям соответствующей мифопоэтической традиции. Но и то, что предоставлено в дошедших до нас текстах, дает вполне надежные основания, во-первых, для определения того типа, который воплощает Камрусепу, и, во-вторых, для того, чтобы сформулировать некоторые предположения, относящиеся к истории сложения этого образа. Уяснение этих вопросов в принципе должно помочь нахождению той сравнительно-исторической, т.е. уже генетической перспективы, без которой невозможно приступить к этимологическому исследованию самого имени богини.

Прежде всего обращает на себя внимание связь Камрусепы в сюжете с Богом Грозы, главным божеством последнего поколения богов, сыном Кумарби, который, согласно хурритской религиозно-мифологической традиции, также был главным богом в третьем из четырех поколений богов⁵⁴. Типологически с главным богом обычно сочетается в мифе его жена, в ритуале — его жрица. Возможно, что это наблюдение может бросить свет (хотя бы отчасти) и на соотношение персонажей в хеттских текстах. Во всяком случае о следах жреческой функции Камрусепы по отношению к Богу Грозы или его сыну Телепинусу уже писалось выше, а второе место хеттской (и, видимо, палайской) *Katahzipuri* (= *Камрусепу*) после Бога Грозы (^D*Zararu/z/*) внушает мысль о неслучайности связи Камрусепы с Богом Грозы в сюжете и, может быть, в самой мифологической парадигме (разумеется, в ее реконструируемой форме)⁵⁵. Во всяком случае схема "основного" мифа предполагает именно божественную пару — Бога Грозы и его жену⁵⁶. Применительно к хеттской традиции такая схема проясняет свои фрагменты при углублении в ее индоевропейское прошлое. И здесь на помощь приходит второй тип сюжетной связи Камрусепы — с Пирвой (^D*Pirya-*, ^D*Perya-*). Как уже отмечалось [9, с. 7, 10, 15, 84, 106, 135, 210; 16, с. 53—54 и др.], имя этого божества этимологически связано с индоевропейским обозначением Громовержца (Бога Грозы) типа лит. *Perkūnas*, лтш. *Pērķōns*, слав. *Perunъ*, др.-исл. *Fjǫrgyn*, др.-инд. *Parjanya-* и т.п. и с названием скалы, камня в хеттском, ср. ^{NA}*Peruna-* (^{NA}*pruna-*), русск. *Перунъ*, др.-инд. *parvata-* 'гора' и др. Характерно, что для Громовержца — носителя имени этого корня реконструируется сходное имя его божественной супруги, отличающееся, как правило, лишь родовым формантом (ср. др.-инд. *Parjani-*) и обычно совпадающее с неким мифологически важным локусом — камнем, горой, лесом и т.п. (ср. галл. *Arċūnia* брн, *Hercynia silva*, лат.-герм. *Fergunnā*, др.-в.-нем. *Virgunnā* и т.д. — все из и.-е. **Perk-ūn-iā*, ср. др.-русск. *пѣрѹни*) или атрибутом Громовержца (ср. лит. *perkūnija* 'гроза', *Perkūnija* — топоним и т.п.). В этом контексте два круга хеттских фактов представляются особенно важными. Речь идет, с одной стороны, о характеристиках Пирвы, совпадающих с описанием Громовержца типа Перкунаса (Пирва изображается на белом коне [ср. колесницу Кумарби

в связи с просьбой об освобождении природы, обращенной к ней Пирвой/, у него предметы из серебра, бич⁵⁷, он живет, видимо, на горе: ср. название ритуального места E NA⁴ *begur* ^D*Pirca*, т.е. 'дом вершины бога Пирвы' [34, с.81], и т.п.), а с другой стороны, о знаменитом эпизоде из "Песни об Улликумми", где рассказывается, как Кумарби увидел большую Скалу (*peruna*), как вызвала его душа (*ištanza*), как сочетался с ней Кумарби (и пять и десять раз), оставив на ней свое семя (*nu-kan* [...] *ikunta lu/li a/nda salliv perunas kittari ... istanaa para yatkut nas-aas peruni kattan sesta nu sikan X-natar anda(n)* [...] */na/n-zan-kan 5-anki dās /namma-man-z/an-kan 10-anki dās* (Col., I, 13–20) [36, с.147–149; 10, с.125 и сл.]. Таким образом, Скала (*peruna*-), зачавшая от Кумарби (т.е. Бога Грозы) сына, выступает как его жена, так сказать, **Peruna*, а это имя, соотносясь с названными выше именами жен Громовержца в других индоевропейских традициях, вместе с тем образует пару с мужским именем ^D*Perua*/^D*Pirua* в самом хеттском. Следовательно, можно с известным вероятием реконструировать божественную чету *^D*Perua*: *^D*Peruna*, а также предполагать, что некогда Богу Грозы *Taru*, заимствованному из хаттской мифологии (в хеттских текстах ^DISKUR, ^DU), мог предшествовать в этой функции ^D*Perua*/^D*Pirua*, божество с надежной индоевропейской родословной⁵⁸. Именно поэтому связь Пирвы в сюжете с Камрусепой, чье имя тоже связано с индоевропейским корнем, может оказаться диагностически важной.

Другая сюжетная связь Камрусепы – с Богом Грозы и Богом Солнца (Солнцем)⁵⁹ – в свете сказанного могла бы отослать к той версии "основного" мифа, в которой изображается небесная свадьба и измена одного из супругов (ср. тексты типа болгарской песни "Слънчева женитба за хубава грозданка" или литовской мифологической песни "Mėnesio svotba"). Хотя конкретные персонажи в этом сюжете могут меняться, их число (три) и распределение функций в принципе стабильно. В связи с названной триадой у хеттов наибольшее значение имеют те варианты этого сюжета, в которых выступают Громовержец (например, *Perkü-lav*), Солнце и женский персонаж (например, зорька *Aušrinė*) или же (когда Солнце оказывается женским персонажем) Громовержец, Солнце и Месяц. При всех аналогиях в этой области следует помнить и о существенной разнице: в хеттском (как и в других древнеанатолийских языках в отличие, например, от балтийских) Солнце обозначалось именем мужского рода – ^D*Iš-taniš* (ср. ^D*Tiiaz*, ^D*Tiiaz* и др.) и, следовательно, могло выступать только как мужской персонаж. Не приходится говорить и о том, что следы мотива небесной свадьбы в хеттской и лувийской традициях неизвестны⁶⁰ и, тем не менее, тройственная персонажная структура, куда входит и Камрусепы, заслуживает внимания, особенно при учете глубоких трансформаций старого наследия в условиях интенсивных культурно-языковых контактов. Изменениям подвергся в этих традициях и "основной" миф, о чем можно судить по таким его фрагментам, как рассказ о борьбе Бога Грозы со Змеем (KBo III 7 + KUB XVII 5, 6 + KUB XII 66, 83, 84 + KUB XXXVI 54; TМН, р.5–12 [= 65–72]), включая мотивы приглашения на пир богиней Инарас Змея и соития Инарас с человеком Хупасиясом [9].

В тех случаях, когда в "основном" мифе мотив наказания жены Громовержца отсутствует или слабо выражен, этот образ обычно "специализируется" в сфере плодородия и хозяйственно-домашних функций. Именно это и характерно для Кам-

русепы. Хотя тексты ничего не сообщают о связи этой богини с родовспомогательной функцией (типологически очень частый, хотя далеко не всегда отмечаемый в текстах случай), но Камрусепу (вместе с Богом Солнца) совершает все приготовления к освящению ребенка и освящает его. Иначе говоря, именно Камрусепу стоит у начала жизни. В мифе об исчезающем Телепинусе она в конечном счете возвращает на землю плодородие: растения, скот, людей, семья, рост, цветение; судя по некоторым текстам, Камрусепу — покровительница животных и — в широком смысле — хозяйка жизни. Поэтому только она может вернуть Телепинуса или "развязать" скованные силы плодородия. Способность к такому "развязыванию" у нее исключительна и универсальна: она охватывает все, что причастно жизни и плодородию во всех трех царствах. Возможно, существовали и какие-то хтонические черты у Камрусепы (по ее зову разверзлась земля и явился божественный кузнец Хасамиль). Вместе с тем Камрусепу, видимо, и хозяйка дома — священного (храма Бога Солнца) и обычного, профанического (она изгоняет гнев Телепинуса из дома, из всех его ключевых точек — опорный столб, окно, дверная петля и далее — свод над воротами, подворье, ворота и т.п.). Она непосредственно связана с овцами, шерстью, прядением. Она возжигательница огня, но имеет непосредственное отношение и к воде как плодородной родовой стихии. Есть намеки на какую-то особую связь Камрусепы с пчелами, которые в хеттской мифо-ритуальной практике играли особую роль (истоки этой практики в данном ареале восходят, во всяком случае, к неолитическим культурам).

Как явствует из перечисленных особенностей Камрусепы, она типично "женская" богиня, и самые интимные ее связи направлены к женщине, матери, хозяйке. Наконец, Камрусепу — жрица и посредница между богами и природой, богами и людьми. Вообще то, что говорится о Камрусепе в хеттских текстах, актуализирует не столько абстрактные мифологические ценности, сколько интимные, глубинные связи. Она — своя, и ценность ее задана не значениями общей мифологической матрицы, а повседневным опытом. Ей верят и на нее надеются. Там, где другие божества терпят поражение, появляется Камрусепу и доводит дело до благополучного конца. Можно думать, что истоки ее культа большей частью скрыты, и тайный нерв ее деятельности не стал темой официального богословия. В условиях резкой смены религиозных систем (как, например, при переходе от язычества к христианству) такие божественные "хозяйки" нередко превращаются в предстательниц отверженного, резко отрицательного мира, в темную силу, ведьму, колдунью, нечисть, с которыми тем настойчивее борется новая религия, чем более прочны связи с этим персонажем в кругу тех, кто сохранил веру (чаще всего женщины); ср. участь Венеры, Мокоши, Лаумы и других женских персонажей этого типа (ср. "богомерзких баб древнерусских обличений против язычества") после принятия христианства. И хотя непосредственных данных о такого рода смене религиозных систем, которые повлияли бы на судьбу образа Камрусепы, нет, некоторое несоответствие между самыми высокими связями Камрусепы внутри хеттского пантеона, указывающими на высший ранг, и интимным характером ее деятельности более или менее заметны. Известная "неофициальность", если угодно, некоторая отнесенность Камрусепы, как и Пирвы, на фоне утверждающихся в хеттском

пантеоне "чужих" богов, обладающих несравненно большей репрезентативностью (в частности, более официальным и торжественным культом), образует довольно очевидный контраст. Характерно, что в "слабом" положении оказался фрагмент исконной системы, восходящей к индоевропейским источникам (Камрусепа — Пирва). В условиях сильных и многочисленных влияний он должен был подвергнуться тем или иным изменениям и во всяком случае уступить, хотя бы отчасти, высший уровень мифологической системы новым персонажам.

Специфика мифо-ритуального образа Камрусепы и результаты помещении этого образа в более широкий типологический контекст позволяют обратиться к попытке этимологического истолкования этого имени (о ней см. в другой статье). Этимологическое объяснение имени Камрусепы естественно допускает ориентацию на все основные мифологические мотивы, связанные с соответствующим образом.

Совместное действие двух достаточно сложных "самонастраивающихся" систем — семантической (языковой) и мифологической — объясняет сложность и неединственность толкований теофорных имен типа Камрусепы. Взаимодействие же разных культурно-языковых комплексов делает картину в ряде отношений еще запутанней. Но уже само сознание этих сложностей и множественности определяющих суть дела факторов помогает найти шансы в исследовании.

Примечания

¹ Сведения о Камрусепе (как правило, краткие) содержатся в основных работах по хеттской мифологии [26; 29, с.134—144; 35; 60; 37, с.410—430; 38; 5, с.619 и сл.; и др.]. Русский перевод работы Гутербока [35] см. в книге "Мифологии Древнего мира" [12, с.169 и сл.]. Тексты о Камрусепе в транскрипции см. в работе Е.Лароша [49, с.94, 166—173] (далее — ТМН); перевод их см. в книге "Луна, упавшая с неба" [10, с.44, 50—51, 55—61, 63—64].

² Русский перевод см. в книге "Древние языки Малой Азии" [4, с.68—69, 76].

³ О *Katahzipuri* у палайцев см. работы А.Каменхубер [43, с.360—369; 42, с.5, 21, 77—78; 40, с.18—45]. Русский перевод см. в книге "Древние языки Малой Азии" [4, с.203, 216].

⁴ Текст и перевод см. в работе Г.Кронассера [44, с.157—160]. См. также работы К.Г.Бранденштейна [19, с.58 и сл.], С.Альпа [18, с.42 и сл.] и "Древняя литература Малой Азии" [10, с.63—64].

⁵ В издании Г.Кронассера: *DISKUR-aß*.

⁶ Сакральности веревки-верви посвящена наша статья [17, с.119—133]. Характерны значения анатолийских слов, этимологически связанных с балто-славянским обозначением веревки. Ср. хетт. *çaryalan-* 'семья', 'потомство' (КВо IV 10 II 24) в чередовании с идеограммой NUMUN, (КВо, I, 11), *çaryalanant-* 'потомок', 'отпрыск', лув. *warwala/i-* 'семья', 'зародыш', 'потомство' (DLL, 108). Ср. ритуальный мотив прядения, связывания, развязывания веревки. Собственно, "связывание" в анализируемом ритуале (ср. хетт. *çamenk-*, *çamink-*; *çamank-*) во всех случаях, кроме того, где "связывается" веревка, есть не что иное, как метафора.

⁷ Ср. *Á. MUŞEN-aß pít-tar*. (Tunn., IX, 46).

⁸ Бородатые змеи известны и в древнегреческом искусстве, см. [46, с.76; табл. 3, №1; 44, с.161; и др.].

⁹ Ср. строку 9: *DARA.MAŞ-an* [49, ч.1, с.169] при *ŞEG,VAR-an* [44, с.157].

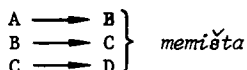
¹⁰ Об этом слове подробно см. у В.В.Иванова [7, с.153—158].

¹¹ По мнению Ф.Зоммера, *šāya-* обозначает зайца [24, с.188].

¹² Та же строка 13 у Кронассера читается: *ŠA DLAMA GIŠŠU.A...*

¹³ Форма *te-e-ma-at-ti* (2.Sg. Praet.) предполагает, что имя Иштар стоит в Voc. ('Und, Istar, du sagtest es der [Götting?] Maliya', по Кронассеру), что нарушает грамматический параллелизм в строках 14–16. Можно думать, что и в строке 14 некогда было *te-mi-iš-ta*. Интересно, что в ликийском именем *Maliya* обозначалась Афина; об использовании этого имени в хеттской топонимии см. работу Е.Лароша [48, с.85–86].

¹⁴ При принятии формы *memišta* в строке 14 весь отрывок 14–16 приобретает исключительно продуманную структуру, которая может быть изображена схематически следующим образом:



(A, B, C, D — имена божеств). И по горизонтали, и по вертикали ближайший сосед D (Камрусепы) — C (Пирва), что, видимо, может быть истолковано и содержательно.

¹⁵ Впрочем, дальше (строка 43 и сл.) приводится обращение к богини-родовспомогательнице Нинту и ее важный совет: *ni A-NA DNIN.TU ḫa-lu-ga-aš pa-i-it GIM-an-ua DÜ-u-e-ni ma-a-an-ua i-ia-u-e-ni UM-MA DNIN.TU i-it-ua SALḫa-a-ša-ua-an|pé-e-ḫu-te...* "Und folgende Nachricht kam zur (Geburtsgöttin) Nintu: "Wie (sollen) wir handeln, wenn wir handeln?" Folgendermaßen (sprach) Nintu: "Geh, bringe die 'weise Frau'!" (строки 43–45). Введение темы жрицы, исполняющей ритуал, *SALḫāšāqa-* представляется особенно существенным (ср. также строку 61). Любопытным переключением с заговором против злых языков (КВо III 8 II 18–36; ср. с изданием Кронассера [44, с.154–156]), где отмечено не только *ni A-NA DNIN.TU ḫ[a-lu-ga-aš pa-it?]-en-ma* (§ 2, строка 27), но и: *ni i-ia-u-ua-niA-NA DKam-ru-iš-? pa | ḫa-lu-ga-aš pa-i-it ?*] (§ 1, строка 24–25). Камрусепы упоминается здесь еще раз (строка 26): *UM-MA DKam-ru-iš-pa [?]*, после чего следовало сказанное богиней. Также и в этом заговоре (видимо, после совета Нинту) вызывается *SALḫāšāqa-*, которая, придя, намазывает казначиху ритуала язык: *SALḫa-a-ša-u-ua-aš p[a-it ni-iš-šī EME-SU ša-aḫ-ta* (§ 2, строка 30). В связи с ритуалом расчесывания овечьей шерсти, в котором в качестве помощника Камрусепы фигурирует Бог Солнца (*DUTU*), ср. сыновей Бога Солнца, которые участвуют в ритуале против злых языков вместе с *SALḫāšāqa-* (см. § 3, строку 31): *ni ŠA DUTU DUMU.NITA.MEŠ ni-zza SALḫa-a-ša-u-ua-aš [BAPP]IR da-a-ū* (речь идет о усле, которым в дальнейшем нужно намазать язык).

¹⁶ Ср. проблематику мифов о макро-микросмических соответствиях (творение мира из частей тела первочеловека, а иногда наоборот — типа Пуруши, Имира, Адама и т.п.).

¹⁷ Ср. DLL, 98 ('prunelle'?), а также RHA, 63, p.102 sq. (E.Laroche); другими предлагается здесь значение "нос" [57, с.99; 44, с.159]: хетт. *UZU.titita* (HwB, 225), лув. *titan(i-)*.

¹⁸ Собственно, ягодицы, но не задний проход, обозначаемый в хеттском как *apašša* (: лат. *anus*) [7, с.162]. Ср. последовательность *apašša- & arpaš* в тексте ритуала Цуви (KUB. XXXV 148 [+VII, 57] III 24).

¹⁹ См. издание Е.Лароша [49, с.171]: *SU^{III}.A-SU* (строка 42). В связи с названиями частей тела см. работы С.Альпа [18, с.42–45], Й.Фридриха [23, с.374–376], Г.Кронассера [44, с.161–162]. (Ср. предположение о неслучайности соответствий высоких гор и носа [как стало ясно позже, ошибочно; скорее — черепа, лба, ср. обозначение горы как лобного места, взлобья, например, Голгофа], глубоких долов и ушей и т.п.).

²⁰ Уместно напомнить о связи *ḫuek-* 'заговаривать', т.е. произносить сакрально-отмеченную ритуальную формулу, с *ḫuek-/ḫuk-* 'производить заклинание' ('убивать', 'резать'), в конечном счете 'жертвовать'. К соотне-

сению этих двух смыслов ср. др.-инд. *hu-* (*juhoti*) 'приносить жертву': *hvā-* (*hvayati*) 'звать', 'призывать' или праслав. **žbrtva* 'жертва' (из и.-е. **gir-tu-*) при др.-инд. *gir-* 'петь' (*girati*, от *gar-*, *gṛṇāti*, *gṛṇite*), лит. *girtī* 'хвалить', 'восхвалять' и т.п.

²¹ В издании Лароша [49, с.172] (строка 62) *me-ma-a-ū* ²SUM не сохранилось.

²² Ср.: *ša-pi-ia-i na-an 12 UZU*UR. (Tunn., VII, 32) 'об очищении 12 членов тела' (см. XXV, 8 и др.). При этом речь может идти о ритуальных субститутах человеческого тела. Ср.: XII UZU UR^{BI}.A [A-NA XII UZU UR^{BI}.A *ha-an-da-(mi) SAG.DU-i*] *ha-an-da-an-za-tar na-aš-ma-kán* (KUB IX 34 II 22) '12 частей тела [субститута] приготовил я для 12 частей тела [пациента]...'. Подробнее см. в заметке о *tarpalli-*. Но "развязывать-ся" могут (как, впрочем, видно и из анализируемого текста) и другие объекты, прежде всего животные. Ср. типовые воды: ... UDU-un *la-a-i* GUD-un *la-a-i*... '...и овцу развязывает он, быка развязывает он...' (КВо XVII 54 I, 6) и несколько дальше: *ki-e-da-ni-ia-ya-kán an-tu-uh-ši še-er ar-ha la-a-i* (8) 'и у этого человека да развяжет он (болезни)'; далее перечисляются эти подлежащие "развязыванию" болезни (*haal-tarama*, *taraššana*, *taškirīma* и т.д.). Выделение группы текстов, обнаруживающих особую близость к КВо III 8 III (где упоминается Камрусела), было проведено Ф.Хаасом, отметившим ту роль, которую играет в них ^{SAL}SU.GI, и характерную "luwische Prägung" этих текстов [37, с.419–420].

²³ Уже Кирилл Туровский упоминает *наузо* ношение (Слово о пост.); в Новгородской Кормчей 1280 г. упоминается о *наузѣхъ* и *стѣлѣхъ* *громънѣхъ* (377). Ср. др.-чеш. *navěš na bolest* или лат. *nodī, vincula* (Plin.), *ligaturae, ligationes, ligamina* и др. О наузах особо говорится в правиле 36 Лаодикийского собора. О роли наузов можно судить по тому обстоятельству, что со временем любое чародейство или колдовство могло называться наузами [1].

²⁴ Ср. начальную формулу в хеттском тексте ханаанского мифа об Элькунирше, восходящую к заговорной традиции: [*nu-ya-ták-kán am-mi-ta-az/ me-mi-ia-na-az GAM-ta ta-ma-aš/mi*] | *am-mi-e-ta-za-ma-ya-ta?* ^{GIS}B/AL. TÜR-az *ha-at-ta-ra-a-mi* (Во, 2567, I, 2–3; ср. прим. 14) 'Моим словом я усмирю (притесню) тебя, моим веретеном я пронжу тебя' — при точно совпадающей стандартной заключительной формуле многих румынских заговоров: *Te tai cu cuvîntu tmeu* (или *cu limba te-am descîntat*) ... *cu fusurile ti-oi strapunge* (!) и т.п. Показательно, что в мифе об Элькунирше, по сути дела, представлена та же схема треугольника с участием Громовержца, что и в так называемом основном мифе: Элькунирша — Аперту (*Da-še-er-du-uš*) — Бог Грозы (^{DU}) [53, с.125–150; 39, с.5–16; RHA, 1968, t. 26, fasc. 82, с.25–27]. Другая хеттская заговорная формула бросает свет уже не только на сходные румынские факты, но и на восстанавливаемую для общиндоевропейского заговора конструкцию типа "кость к кости, мясо к мясу, жила к жиле ...", не раз бывшую предметом рассмотрения. Речь идет об уже упоминавшемся "приложении", "присоединении", "приткнутии" телесных членов-субститутов к соответствующим членам тела пациента: двенадцать членов тела (субститута) прилаждаются к двенадцати членам тела (большого), голова к голове (SAG.DU-i), нога к ноге, пальцы к пальцам, ногти к ногтям, жилы к жилам, кости к костям, кровь к крови; при этом в качестве *terminus technicus*, обозначающего самую операцию выступает глагол *handāi-* (1, 3), едва ли верно переводимый в этом контексте Хаасом как 'bereiten' (нужно — 'fügen', ср. русск. *стыкается, срастается тело с телом, кость с костью, жила с жилкой ...; кость на кость настаивляли ...* и т.п.), или отсылка к нему (KI.MIN). Ср. ... SAG.DU-i *ha-an-da-an-/GIR-iš* GIR-an KI.MIN k) | *a-lu-lu-pi-eš* ^{SUBI}.A-aš *ha-an-da-an* [DUBBIN-aš A-NA DUBBIN^{BI}.A] KI. MIN ^{UZU}SA-aš ^{UZU}SA-aš-ša-an KI.MIN | [*ha-aš-ti-an-za*

ḥa-aš-ti-i/a-aš KI.MIN *iš-ḥa-na-za* [*iš-ḥa-na-aš* KI.MIN ...] (KUB, IX, 34, II, 22, 44–46). Разумеется, в других контекстах *ḥandāi* может иметь и иное значение, ср. *nu-uš-ša-an ki-i ḥu-u-ma-an* ^{GI}*pid-da-ni-i kat-ta ḥa-a n-da-i z-z i* (Tunn., IX, 51) 'И все это она ставит на тростниковый поднос' (характерно наличие *kat-ta*).

²⁵ Ср.: *Doamte, nu ploia, pîn o trece nunta mea | ... ṣ-a sta ploia i legatã, | Ici, în astã oalã (troacã) bãgatã, | ... ři în urma o ploia cît o vrea!* 'Боже, не дожди, пока не пройдет моя свадьба | А дождь будет сидеть связанный, | Сюда в этот горшок (колоду) засунутый | ... А потом дожди, сколько захочешь!' [51, с.479].

²⁶ Таким образом, следует иметь в виду двойное (мужское и женское) воплощение двух функций в хеттском: огонь (солнце) – Бог Солнца (^{DUTU}), Солнечная Богиня (^{Arinna}) и вода (дождь) – Бог Грозы (^{DU}, ^{Dirya}), и Камрусепа (?).

²⁷ Так, в христианстве власть "вязать и решить" (власть ключей, иначе говоря, начала и конца / открытия и закрытия; ср. завязку и развязку в самом широком контексте) принадлежала последовательно апостолам, епископам, покаянным пресвитерам, монахам с иерархической степенью, белому священству.

²⁸ По соответствующим описаниям в ритуале Туннави легко себе представить и более дифференцированный контекст для этого текста о Камрусепе [28].

²⁹ *И они тогда судили, | И они тогда рядили* – в стихотворном переводе [10, с.64]. И далее описание ведется в претерите.

³⁰ Ср. трон Богини-Замитницы в предыдущем тексте.

³¹ Чесание гребнем принадлежит к числу нередких ритуальных мотивов (ср. Tunn., XXIII, 62, 65, 66). Ср., в частности, вычесывание всего, враждебного человеку: *nu-uš-ři-kán kat-ta ki-ša-a-an e-eš-du i-da-lu | pa-ap-ra-tar al-ya-za-tar a-aš-ta-ia-ra-tar* DINGIR^{MES}-*aš kar-pi-iš ag-ga-an-ta-aš ḥa-tu-ga-tar!* (Tunn., XXIV, 3–5) 'да будет счесано (вниз) с него: злая нечистота, колдовство, грех, гнев богов, страх мертвых!'

³² Собственно: (17) *EGIR-pa AMA-ni DUNU-an i-e-er* (18) *nu^{NA} pa-aš-ři-lu-uš da-aḥ-ři*.

³³ Как и в других жанрово близких текстах разных древних индоевропейских традиций, в этом хеттском образе реализуется схема типа *N' & Vb & N''* (где *N'* – ведущая фигура ритуала, обычно Nom.Sg. или Pl.; *Vb* – глагол, при котором в качестве субъекта выступает *N'*, а в качестве объекта – прямого или косвенного – *N''*), которая циклически воспроизводится при том, что между циклами вставляется как своего рода Grenzsignal местоименно-союзный комплекс. В данном тексте такой комплекс, начинающийся с *nu-ya- ... nu-ya-ra(n)- ...*, повторяется 13 раз в 18 строках (две последние, т.е. 17 и 18 вообще не имеют этого комплекса). Ср. *nu-ya-ra-at-za-kán ... nu-ya-ra-at-za-kán* (2), *nu-ya-ra-an-kán ... nu-ya-ra-an* (7) и т.п. (*nu-ya-ra-an* (7) и т.п. (*nu-ya-ra-an* отмечено в тексте 7 раз). Внутри же соединяемых таким образом частей схемы решающая роль принадлежит глаголам (В.В.Иванов подчеркивал в этом тексте "наличие точных и глубоких глагольных рифм" [10, с.267]). Ср. последовательности типа: *ḥa-an-na-ta-ti* (2) – *ša-a-an-ta-ti* (3); *da-iš* (4) – *da-iš* (5; оба раза в начале строки и со сходным продолжением *nu-ya ...*); *ki-iš-ři-ir* (6) – *pi-iš-ři-ir* (6) – *ar-ri-ir* (7); *a-ni-ia-u-ya-an-zi* (9) – *an-ni-eš kán-zi* (10) – *e-eš-ša-an-zi* (12) – *e-eš-ša-an-zi* (13); *nu-un-tar-nu-ut* (15) – *nu-un-tar-nu-ut* (16). Можно было бы отметить и другие тонкие детали звуковой и грамматической организации текста.

³⁴ За ^{DUTU}*uš* хеттского текста скрывается имя *Ištaniš*, заимствованное из мифологии хатти (*Eštan*), как и некоторые черты самого божества [32; 67]. Индоевропейское имя Бога Солнца в хеттском не засвидетельствовано, но о нем, видимо, можно судить по именам соответствующего бо-

жества в лувийском (*Tiwat-DUTU*, ср. также *Tiwatašša*, гора [JCS, 1956, vol. 10, с.127]; Nom. propr. *Tiwata-ziti*, *Tiwata-para*, *Tiwata-wiya* и др. [DLL, 128]) и палайском (*Tīiaz*), где к самому имени мог присоединиться эпитет со значением "Отец", ср. лув. *Tīiaz tatiš*, палайск. *Tīiaz paraš* (Бог Солнца в палайских текстах определяется и хаттским эпитетом *Pa-aš-hu-ul-la-ša-aš*: ^D*Pa/wa/aš-hu-la-aš*, хатт. *wa-aš-hu-ú-ti-l*; ср.: *nu-ku Pašhullašaš Tīiaz* | *tabarni LUGAL-i pašaz-kuar ti* | *annaš-kuar ti* [§ 5, 21–22] 'Вот, Солнце *Pašhullašaš*! 'Для царя ты отец, ты мать'). Ср. иерогл. лув. СОЛНИЦЕ-wat. Все – из и.-е. **deiwō-*, как и хетт. *ēiwatt* 'день'.

³⁵ Ср. хатт. *Eštan URU Laḫzan le-ye-l* | *a-an-teḫ* (*a-an-te-eh*), т.е. 'Бог Солнца (в) Лахзана его дома (его [Pl.] – дом) себе-он-строить'.

³⁶ Хатт. ^D*SARU* (= *TARU*) *katte* ^D*Leḫuani katte* (5a – 6a).

³⁷ Хатт. *[p/al/a...]* *ya takeḫa-un* | *[...-u/a]* *ḫaprašš-un* (29a – 30a).

³⁸ Они вместе упоминаются уже в надписи Анитты (KUB XXVI 71 9).

И леопард и лев "развязываются" Камрусепой в мифе об освобождении при-
роды.

³⁹ Ср. также культовые изображения Кубабы-Кибелы между двух львов на троне.

⁴⁰ См. KUB XVII 10; XXXIII 2 (= A I 16 и сл.); XXXIII 1 (= A III 28 и сл.); XXXIII 3 (= A IV 11 и сл.). См. также работы Х.Отгена, Е.Лароша и переводы А.Гетце и В.В.Иванова [56; 49, с.89 и сл.; 30, с.126–127; 10, с.55–61]. О самом Телепинусе см. работу Геттербока [33, с.207–212].

⁴¹ Заслуживает внимания сравнение укрощения гнева Телепинуса "человеческими словами" Камрусепы с укрощением гнева Бога Грозы его жрецом и с опустошением блюда от пищи, раскладываемой по чашкам. Ср. IV 4–7.

⁴² Ср. III 28–29. О боярьшнике *GIŠḫattalke/išna-* см. в издании А.Гетце [28, с.91]; о мифопоэтической символике боярьшника речь шла в другом месте.

⁴³ Ср. описание собрания богов в цикле мифов о Кумарби ("Кумарби, За и Океан") [49, ч.2, с.48–49].

⁴⁴ Заговорные параллели этой части речи Камрусепы могут быть продолжены. Ср. мотив отпирания и запирания ворот и мотив замка из железа (*za-ak-ki-iš-me-iš AN.BAR-aš* [IV 14–16]).

⁴⁵ Ср. вторую версию: D III, 20–22 и др.

⁴⁶ Божество луны играло значительную роль как в Малой Азии, так и в ареале к востоку и юго-востоку от нее [47; 32, с.313 и сл.; 62, с.62–63 и др.]. Речь идет о хетт. *arḫa-* 'луна', 'месяц', лув. *arḫa-*, иерогл. лув. ^D*Arḫa-* 'Бог Луны', лик. *arḫa-*, *erme-*, *erḫite-*, *rḫma-*, лид. *arḫa-*. Можно думать, что древнее название месяца стало в ряде анатолийских языков обозначением бога вообще. Ср. лув. *taššani/a-*, лик. *tahan-* (милийск. *tavan-*), кар. *Mavvan-*, *tevḫ-*, лид. *mane-li-* (**masneli-*), этр. *tavn-* (ср. *tavn uialti* 'богине Уни', на пелене Загребской мумии), а также иерогл. лув. *Mavna-āt* и многие Nom. propr.

⁴⁷ То же с некоторыми вариациями повторяется и дальше (19–21). Ср.: включение мотива ветров, выпущенных Богом Грозы (...*ḫu-u-ya-ta-aš-ša-aš-ši EGIR-an-da tar-na-aš*, 20).

⁴⁸ Хеттский текст конца этой истории сильно испорчен.

⁴⁹ Если принять перевод A II 15 ("Камрусепа посмотрела вниз, увидела с неба, что упало" [10, с.50], ср.: *a-uš-ta-ma-kán* ^D*Kam-ḫu-ši-ra-aš ne-pi-ša-az kat-ta ku-it...*), то в этом месте Камрусепы, следовательно, соотносится с небом (ср. Камрусепу как хозяйку домов Бога Солнца, что может также указывать на ее небесную "прописку", хотя и далеко не обязательную), как и Бог Грозы. В таком случае их диалог происходит на небесах. Но, видимо, возможен и другой перевод этого места.

⁵⁰ Ср. имеющиеся варианты: "Солнце говорит слово Камрусепе" [58/ (ср. лув. *tawi-* 'слово' [= хурр. *tīwe*], согласно Б. Розенкранцу [59, с. 286 и сл.]); "der Sonnengott der Götter Kamrušera einen d..." [57, с. 88]; "Soleil parla face à Kamrušera" [47, с. 160] (ср. *daweyan* 'en face de?' [47, с. 96] [= хетт. *menahhanda*]; см. также толкование Лароша в RHA, 63, с. 103 и сл.). Ср.: UM-MA DUTU A-NA ^DKam-ma-ru-še-pa 'Так (говорит) Солнце Камрусепе' (B, I, 12) [47, с. 160, 161].

⁵¹ Глагол *ašša-* отмечен еще в 88, II, 6 (в 3. Pl.) и в 89, 10 (в той же форме, что и в 88, III, 9).

⁵² Ср. хеттские мифопоэтические тексты (гимны), посвященные Солнцу и переведенные с хурритского.

⁵³ Ср., например, § 4А, лиц. стор. 16: *nu-ku* ^DKa-ta-zi-pu-r/i-iš/ *ku-li-wa-li-iš ku-wa-ni-iš* (*kuliwališ, kuwanis*. Nom. Sg. с., атрибуты с неизвестным значением), а также еще: ^DKa-taḫ-zi-pu-ri-iš (§ 18, обор. стор. 14); Dat. Sg. ^DKa-taḫ-zi-wu-ri (§ 18, обор. стор. 13; ср. § 22, обор. стор. 26). Примеры этого имени в хеттских текстах приведены в статье А. Камменхубер [58, с. 78] (^DKa-at-taḫ-zi-pu-ri – XVII 28 II 18; ^DKa-taḫ-zi-pi-ri – § 2А 18а = ^DKa-taḫ-zi-wu-ri – В 13 и др.). Существенно, что Катахципури участвует в хеттском лунном мифе [39а, с. 102–103; 50а, с. 109–120].

⁵⁴ Общий контекст существенно расширяется и конкретизируется при учете того, что в хурритской мифологии у Кумарби от Женщины-Скалы был сын Улликуми (имя хурритского происхождения), обозначаемый как *Kukku-pizzzi*, т.е. камень, каменный убийца; это последнее имя, видимо, индоевропейского происхождения и происходит от хетт. *kuen-* 'бить', 'убивать', из и.-е. **g^hhen-* (ср. др.-инд. *han-*, др.-греч. *θεῖνω* и т.п.), выступающего как своего рода *terminus technicus* в так называемом "основном" мифе, а именно – в мотиве поражения Бога Грозы (Громовержец) своего противника. См. соответствующую реконструкцию [9, с. 101–102]. Несмотря на хурритское происхождение мифа и его несомненные связи с местной традицией, иногда прослеживаемые до наших дней (ср. мотив соития Кумарби со Скалой и аналогичный мотив рождения из камня Созырько-Сослана в нартовском эпосе), он имеет исключительное значение и для анализа ряда проблем индоевропейской мифологии, о чем см. в другом месте. Здесь же достаточно только сказать, что при переводе хурритского текста на хеттский язык была актуализирована индоевропейская (хеттская) языковая форма "основного" мифа. Тем самым внешнее влияние привело, как это нередко случается, к обнаружению ("всплыванию"), возможно, уже в значительной степени забытых своих форм языкового воплощения содержания мифа.

⁵⁵ Естественно, не следует забывать, что, например, в мифе о Телепи-нусе женой Бога Грозы выступает не Камрусепе, а Богиня-Мать. Многократные процессы мифологических трансформаций, склеиваний и расщеления, де-номинации и т.п. позволяют делать в этой области, как правило, лишь заключения, претендующие самое большое на более или менее значительную верность.

⁵⁶ Ср. в этом ареале Тешуб – Хебат у хурритов, Тару – Катахципури у хаттов и т.п. Особенно показательна пара Тархунт – Кубаба (Кибела), встречающаяся как в многочисленных изображениях, так и в поздних иероглифических лувийских надписях Северной Сирии и южной Малой Азии (*Adam-d Kbb-d* [21, с. 129 и сл.]; анализ божественных пар типа *Atta – Papa* и т.п. [22, с. 90–96; см. также 8, с. 11–13]). Следовательно, уже логика ареальных соотношений диктует признание такой пары и для хеттской мифологии. Ср. в эрусском пантеоне: Тин (Тиния) – бог молнии и Туран – владычица всего живого.

⁵⁷ См. так называемый "Orakeltext" (647/f IV 8 ff.), приведенный в статье Х. Оттена [55, с. 64] (здесь же – Во 6483: *Kataḫḫa* [царица] и *Pi-*

гца [с.69]; см. также ТМН XI 174). Ср. также Во 5693⁷ I 1 ff. Пирва известен и по лувийским источникам, ср. *DPi-in-wa-ša* (123 IV 5, 7).

⁵⁸ Хеттское обозначение Бога Грозы *DTarhant-* (кстати, созвучное с *Taru*) первоначально могло быть эпитетом Пирвы, т.е.: *Pirua- & Tarhant- > Tarhant-*, подобно лит. *Perkūnas & Dėduolis > Dėduolis* и т.п.

⁵⁹ Бог Грозы и Бог Солнца нередко выступают в паре и в строительных ритуалах.

⁶⁰ Как дальний резерв может быть упомянут миф о гневе Великого Бога, сохранившийся в неполном (и с расхождениями) виде в хеттской и лувийской версиях. В нем существенны лишь отдельные мотивы: пир Бога Грозы Тешуба и его супруги Богини Хебат (оба божества из хурритского пантеона [известны каменные изображения Громовержца и Хебат из Каркемиша]; ср. пир, устроенный богиней Инарас, в связи с хеттской версией "основного" мифа.); гнев Великого Бога, оказавшегося не приглашенным на пир (он рассек сыну человеческому тело и голову пополам; ср. то же действие, совершаемое Перкунасом в отношении Месяца); пожар; обращение Бога Солнца к Камрусепе с вопросом о случившемся (ср.: *UM-MA DUTU A-NA [D]kam-ta-ru-še-ra i-ni-wa ku-i/t/*. В, I, 12); ответ Богу Солнца Богини-Задитницы, дочери Солнца (Камрусепы? — В.Т.).

Сокращения

галл.	— галльский	лид.	— лидийский
др.-в.-нем.	— древневерхненемецкий	лик.	— ликийский
др.-греч.	— древнегреческий	лит.	— литовский
др.-инд.	— древнеиндийский	лтш.	— латышский
др.-исл.	— древнеисландский	лув.	— лувийский
др.-русск.	— древнерусский	слав.	— славянские
др.-чеш.	— древнечешский	хатт.	— хаттский
и.-е.	— индоевропейский	хетт.	— хеттский
кар.	— карийский	хурр.	— хурритский
лат.	— латинский	этрус.	— этрусский
Во	— Неопубликованные таблички из Богазкёя, хранящиеся в музеях Стамбула и Берлина		
ВоТ	— Die Boghazköi-Texte in Umschrift von E.Forrer. Leipzig, 1926.		
DLL	— L a r o c h e E. Dictionnaire de la langue louvite. Paris, 1959.		
Etymol.Gen.R.	— Etymologium Genuinum Reitz.		
HWb.	— F r i e d r i c h J. Hethitisches Wörterbuch. Heidelberg, 1952—1954. Ergänzungshefte 1957 и сл.		
JCS	— "Journal of Cuneiform Studies". New Haven.		
KBo	— Keilschrifttexte aus Boghazköi. Leipzig — Berlin.		
KUB	— Keilschrifturkunden aus Boghazköi. Leipzig — Berlin.		
Plin.	— Plinius.		
Pind. Olimp.	— Pindarus Olympia.		
ТМН	— L a r o c h e E. Textes mythologiques hittites en transcription. Première partie. Mythologie anatolienne. — RHA. T. XXXIII, fasc. 77, 1965.		
Tunn.	— Tunnawi. См. G o e t z e A. The Hittite Ritual of Tunna-wi. New Haven, 1938.		
ЭССЯ	— "Этимологический словарь славянских языков". Вып. 4.		

Л и т е р а т у р а

1. Афанасьев А.Н. Наузы. Пример влияния языка на образование народных верований и обрядов. Археологическое исследование. М., 1865.
2. Бендукидзе А.И. Хеттский миф о Телепину и его сванские параллели. — Вопросы древней истории. Кавказско-ближневосточный сборник. IV. Тбилиси, 1973.
3. Брентъес Б. От Шанидара до Аккада. М., 1976.
4. Древние языки Малой Азии. М., 1980.
5. Иванов В.В. К типологии древнеближневосточных гимнов Солнцу. — Сборник статей по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1973.
6. Иванов В.В. Камрусеп. — Мифы народов мира. Т.1. М., 1980.
7. Иванов В.В. Разыскания в области анатолийского языкознания. 3. Хаттск. *ḫa-prašḫ* — 'леопард' как источник хеттск. *paršana* и евразийских названий барса, тигра. — Этимология. 1976. М., 1978.
8. Иванов В.В. Проблемы происхождения культа Кубабы-Кибелы. — Bal-sapo-Balto-Slavica. Симпозиум по структуре текста. М., 1979.
9. Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974.
10. Луна, упавшая с неба. Древняя литература Малой Азии. Перевод с древнеазиатских языков Вяч. Вс. Иванова. М., 1977.
11. Миллер В.Ф. Ассирийские заклинания и русские народные заговоры. — Русская мысль. 1896, № 7.
12. Мифологии Древнего мира. М., 1977.
13. Мифы народов мира. Т. 1—2. М., 1980, 1981.
14. Свешникова Т.Н., Цивьян Т.В. К функциям посуды в восточнороманском фольклоре. — Этноческая история восточных романцев. Древность и средние века. М., 1979.
15. Срезневский И.И. Материалы для словаря древнерусского языка. I—III. СПб., 1895.
16. Топоров В.Н. К древнебалканским связям в области языка и мифологии. — Балканский лингвистический сборник. М., 1976.
17. Топоров В.Н. Праславянское **ubrvъ* и его продолжение. — Структурно-типологические исследования в области славянских языков. М., 1973.
18. Alp S. Zu den Körperteilnamen im Hethitischen. — Anatolia. Revue de l'Institut d'Archéologie de l'Université d'Ankara, 1957, II.
19. Brandenstein C.G. von. Hethitische Götter nach Bildbeschreibungen. Berlin, 1943.
20. Falkenstein A. Die Haupttypen der sumerischen Beschwörung literarisch untersucht. Leipzig, 1968.
21. Fauth W. Adamma Kubaba. — "Glotta". 1967, Bd 45.
22. Fauth W. Phryg. 'Αδωμνα im Attis-Hymnos der Naassener? — IF. Bd. 82, 1977.
23. Friedrich J. — IF. Bd 23, 1923.
24. Friedrich J. Hethitisches Wörterbuch. Heidelberg, 1952—1954. Ergänzungshefte 1957.
25. Friedrich J., Kammenhuber A. Hethitisches Wörterbuch. Lief. 4. Heidelberg, 1979.
26. Furlani G. La religione degli hittiti. Bologna, 1936.
27. Gorovei A. Credinți și superstiții ale poporului român. București, 1915.
28. Götze A. The Hittite Ritual of Tunnawi. New Haven, 1938.
29. Götze A. Kleinasien. — Kulturgeschichte des Alten Orients. 3. Abschn. 1-er Unterabsicht. München, 1957.
30. Götze A. The Telepinus Myth. — Ancient Near Texts Relating to the Old Testament. Ed. by J.B.Pritchard. 2-nd ed. Princeton, 1955.
31. Gurner O.R. Some Aspects of Hittite Religion. 1977.

32. Güterbock H.G. The Composition of Hittite Prayers to the Sun. — JAOS. Vol. 78, 1958.
33. Güterbock H.G. Gedanken über Wesen des Gottes Telepinu. — Festschrift Johannes Friedrich zum 65. Geburtstag. Heidelberg, 1958.
34. Güterbock H.G. The Hittite Conquest of Cyprus Reconsidered. — JNES. Vol. 26, 1967.
35. Güterbock H.G. Hittite Mythology. — Mythologies of the Ancient World. Ed. by S.N.Kramer. New York, 1961.
36. Güterbock H.G. The Song of Ullikummi. Revised Text of the Hittite Version of a Hurrian Myth. — JCS. Vol. 5, 1951.
37. Haas V. Ein hethitisches Beschwörungsmotiv aus Kizzuwatna, seine Herkunft und Bedeutung. — "Orientalia". Vol. 40, 1971.
38. Haas V., Wilhelm G. Hurritische und luwische Riten aus Kizzuwatna. Neukirchen-Vluyn, 1974 (= Alter Orient und Alter Testament. Sonderreihe, Bd 3).
39. Hoffner H.A. The Elkunirsa Myth Reconsidered. — RHA. XXIII, fasc. 76, 1965.
- 39a. Kammenhuber A. Die protohattisch-hethitische Bilinguis vom Mond, der vom Himmel gefallen ist. — ZA. 51, 1955.
40. Kammenhuber A. Esquisse de grammaire palaite. — BSL. T. 54, fasc. 1, 1959.
41. Kammenhuber A. Das Hattische. — Handbuch der Orientalistik. Bd II. Altkleinasiatische Sprachen. Leiden — Köln, 1969.
42. Kammenhuber A. Das Palaische. — RHA. T. XVII, fasc. 64, 1959.
43. Kammenhuber A. Zu den altanatolischen Sprachen: Luvisch und Palaisch. — OLZ. Jg. 50, #8-9, 1955.
44. Kronasser H. Fünf hethitische Rituale. — "Die Sprache". Bd 7, 1961.
45. Kunstmann W.G. Die babylonische Gebetschwörung. Leipzig, 1968.
46. Küster E. Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion. Gießen, 1913.
47. Laroche E. Divinités lunaires d'Anatolie. — Revue d'histoire de religion. T; 148, 1955.
48. Laroche E. Recherches sur les noms des dieux hittites. Paris, 1947.
49. Laroche E. Textes mythologiques hittites en transcription. Première partie. Mythologie anatolienne. — RHA. T. XXIII, fasc. 77, 1965.
50. Mellaart J. Earliest Civilizations of the Near East. London, 1965.
- 50a. Monte G.F. del. Il mitologema di Katghziwuri. — "Studia Mediteranea. Piero Meriggi dedicata". Vol. 1. Pavia, 1979.
51. Muşlea I., Bîrlea D. Tipologia folclorului. Bucureşti, 1970.
52. Nilsson M.P. Geschichte der griechischen Religion. Bd 2. München, 1950.
53. Otten H. Ein kanaanäischer aus Boğazköy. — Mitteilungen des Instituts für Orientforschung. Bd 1, Hf. 1, 1953.
54. Otten H. Luvische Texte in Umschrift. Berlin, 1953.
55. Otten H. Pirva — der Gott auf dem Pferde. — Jahrbuch für kleinasiatische Forschungen. Bd 2, 1951.
56. Otten H. Die Überlieferungen des Telepinu-Mythus. Leipzig, 1942.
57. Otten H. Zum grammatikalischen und lexikalischen Bestimmung des Luvischen. Untersuchung der Luvili-Texte. Berlin, 1953.
58. Rosenkranz B. Beiträge zur Erforschung des Luvischen. Wiesbaden, 1952.
59. Rozenkranz B. Die Welt des Orients. 1956.
60. Schuler E. Kamrušepa. — Wörterbuch der Mythologie. Hrsg. von H.W.Haussig. Bd 1. Wiesbaden, 1965.
61. Tallqvist K.L. Die assyrische Beschwörungsserie Maqlû. Leipzig, 1895.
62. Tischler J. Hethitischer etymologisches Glossar. Lief. 1. Innsbruck, 1977.

НАРТСКИЙ СЮЖЕТ О РОЖДЕНИИ ГЕРОЯ ИЗ КАМНЯ

В центре внимания многих исследований по нартскому эпосу — выдающемуся памятнику устного народного творчества народов Кавказа и мирового фольклора — находится проблема происхождения "основы", или "ядра", эпоса. Однако часто недооценивается то, что решению данного вопроса должно предшествовать установление этой "основы", "ядра". Положение усугубляется принципиальными расхождениями теоретических и методологических концепций авторов.

Одни видят в нартском эпосе следы мифологических тем. Причем эти темы выявляются не на основе анализа сюжета в целом, а на "извлечении" из сюжета, цикла наиболее ярких мотивов, черт образа того или иного героя и сопоставления их с внешне сходными аналогами из иранской или индоевропейской мифологии. Последние традиции значительно лучше документированы и исследованы, чем мифология народов Кавказа. В них всегда можно найти параллели к отдельно взятому мотиву, образу из нартского эпоса.

Усилия других исследователей направлены на обнаружение в эпосе следов реальных исторических событий, древних социальных и бытовых институтов. Так, в некоторых циклах эпоса усматривают отражение процессов консолидации племен в единый этнос, в отдельных эпических образах — пережитки "матриархата" или "патриархата". Исключительная роль камня в ряде сюжетов трактуется как свидетельство зарождения эпоса в эпоху неолита или энеолита. Явно преувеличивается значение имен персонажей, терминов (в частности, *Сатаней*, *Сасрик-ва*, *Сослан*, *нарт* и т.п.) для доказательства того, у какого народа возник нартский эпос. Установление иранской, монгольской или кавказской этимологии имени, термина не может автоматически разрешить проблему происхождения сюжета, цикла или всего эпоса.

Некоторые отмеченные выше трактовки истоков, содержания эпоса характерны для работ Ж.Дюмезиля [27]. Отдавая должное заслугам Дюмезиля, в частности, в деле собирания нартских и других фольклорных текстов на всем Ближнем Востоке, необходимо, однако, отметить следующее. Дюмезиля занимает не детальный анализ сюжетов, образов эпоса, а поиски в них следов "малоизменившихся мифов" [27, с.50], ибо в эпосе "проглядывают мифологические темы" [27, с.17]. И неудивительно, что на основе довольно поверхностных трактовок специалист по индоевропейской мифологии обнаружил в нартском эпосе аналогии к индоиранской мифологии.

Ж.Дюмезиль оперирует в своих исследованиях понятием "основа", "ядро" эпоса, но не дает четкого определения его. По-видимому, он имеет в виду совокупность некоторых сказа-

ний, персонажей, которые "родились" в одном месте, затем были заимствованы и "получили новую жизнь", "обогатились новыми чертами" [27, с.10] или были перегруппированы, так сказать, "по собственной системе" [27, с.23]. О том, в какой форме были заимствованы эти сказания, образы и какую "новую жизнь" они обрели, остается судить самим читателям работ Ж.Дюмезиля.

К "основе эпоса он относит и деление нартов на три рода, засвидетельствованное в одной из версий эпоса, и, очевидно, так называемые "черты старины". Те версии, в которых Ж.Дюмезиль не находит трехродового членения, указывают, по его мнению, на изменение сказания [27, с.161—186]. Между тем явления социальной практики действительно могут отражаться в эпосе, сохраняться в нем и после исчезновения соответствующего явления из быта, из сознания народа. Но они не вызывают к жизни сказание, не составляют его основы. У Дюмезиля не остается места для "живого", бытующего вплоть до настоящего времени фольклорного текста, и основа эпоса оказывается причудливым конгломератом следов быта, нравов и "мифологических тем", которые намечаются автором на базе каких-либо произвольно выхваченных черт образа того или иного героя.

Настоящая статья посвящена исследованию сюжета о рождении героя из камня. Она имеет целью обратить внимание исследователей на необходимость более углубленного анализа сюжета о рождении героя из камня и других сюжетов эпоса. Названный сюжет засвидетельствован в эпосе почти всех народов, у которых известен нартский эпос, и, по общему признанию, относится к числу архаичных. Более того, в адыгских, абхазских и абазинских версиях циклы о рождении героя из камня наряду с циклом о матери нартов Сатаней составляют даже по объему самую значительную часть эпоса. Следовательно, изучение этого сюжета — важный компонент поисков решения общей сложной проблемы происхождения эпоса.

В данном исследовании в отличие от метода анализа сказаний, образов и оценочных критериев Ж.Дюмезиля главное внимание уделяется устойчивым мотивам (и связанным с ними элементам) сюжета. Устойчивость их вовсе не означает, что все они встречаются в каждом варианте сюжета. Не известен ни один вариант, в котором были бы представлены все мотивы. Поэтому композицию в целом можно рассматривать как реконструкцию. Составные части ее и их связи друг с другом могут быть уточнены в дальнейшем, на основе новых, неизвестных пока вариантов.

Мотивы и элементы этого сюжета сопоставляются с мотивами и элементами других сюжетов эпоса. Это сравнение имеет целью показать значение сюжета о рождении героя из камня и то, что этот сюжет, а также и некоторые другие, например сюжеты о добывании огня, о встрече с пахарем — "полусухим-полусырм", о борьбе с Тотрешем, по своей структуре однотипны: каждый сюжет представляет собой одну из возможных реализаций основной темы: "потери (или отсутствия чего-либо) — обретения". "Потеря — обретение" проявляется, в частности, как "отсутствие дитя — обретение (зачатие)", как "господство холода, мрака — наступление тепла, исчезновение тьмы", "сон — бодрствование", "временное отсутствие ("путешествие") божества — возвращение его" и т.п. Связующим звеном между "частями" темы "потери — обретения" явля-

ется мотив пути героя. Описания пути и той "области", "страны", куда направлены устремления героя, позволят предположить, что речь идет об "ином", "потустороннем" мире.

Обретение реализуется в форме "брака" или "борьбы", "игры", "состязания". В результате этого акта исходная ситуация меняется на диаметрально противоположную. Такая смена имеет не профанический, а космогонический характер.

Настоящая статья состоит из четырех частей. В первой дается описание комплекса устойчивых мотивов, элементов сюжета о рождении из камня, которые рассматриваются не как изолированные явления, а как компоненты единого целого, структуры сюжета [58; 59]. Во второй части прослеживаются проявления этих мотивов и элементов в других сюжетах эпоса. В третьей с ними сопоставляются некоторые этнографические данные из традиции абхазо-адыгов. И, наконец, в четвертой приводятся возможные параллели из хурритской и хаттской традиций к мотивам и элементам сюжета о рождении героя из камня. Обращение к хурритской и хаттской мифологиям объясняется стремлением показать, что истоки сюжетов, мотивов и образов нартского эпоса совсем не обязательно отыскивать в индоевропейской или индоиранской мифологиях. Немаловажным представляется и то обстоятельство, что, как показывают результаты исследований С.А.Старостина и С.Л.Николаева (см., в частности, их статьи в настоящем сборнике), восточнокавказские и западнокавказские языки, видимо, генетически родственны друг другу; в свою очередь, хуррито-урартские, возможно, родственны восточнокавказским [82, с.161-171; 25, с.25-46; 83], а хаттский - абхазо-адыгским языкам (см. статью В.В.Иванова в данном сборнике).

I. В центре внимания нашего исследования сюжет нартского эпоса абхазов о рождении из камня. В статье учтены изданные варианты (и некоторые еще не опубликованные) [75, с.215-216, 222; 77, с.138-145; 50, с.24-43; 2, с.45-49; 66, с.76; 15, с.282, 286, 288-289, 292-293; 62, с.170-184]¹. Вкратце сюжет сводится к следующему. Мать нартов Сатаней направилась к берегу реки. В полдень она решила искупаться. Купаясь в реке, она увидела на противоположном берегу нартского пастуха. Он спал. Сатаней окликнула его, и он пробудился ото сна. Увидев ее, пастух пришел в сильное возбуждение: закипела кровь его, загорелся он страстью. Он бросился в реку, чтобы переправиться через нее. Но его попытки были тщетны. Трижды он бросался в реку, но разбушевавшаяся стремительная река всякий раз выбрасывала его на берег. Потерпев неудачу, пастух попросил Сатаней показать ему ее тело обнаженным. И только она исполнила его просьбу, как он, собрав все свои силы, крикнул и послал к ней "стрелу". "Подобно молнии, она сверкала, подобно грому, она сотрясала землю, подобно облаку, она затмила свет!" Сатаней, до сих пор не знавшая чувства страха, на мгновение струсила и укрылась за каменной глыбой. "Стрела" попала в камень, и на нем появился человеческий образ.

По совету пастуха Сатаней обратилась за помощью к могучему нартскому кузнецу Аинар-жьи, у которого правая рука - молот, левая - клещи, а левая нога - наковальня. Три дня трудился могучий кузнец. Вырубив каменный образ, Аинар-жьи вручил его Сатаней, наказав носить его у тела. По прошествии указанного срока на ложе Сатаней был обнаружен новорож-

денный. Он лежал, не плакал, не издавал ни звука, как будто ждал чего-то. Тогда обратилась Сатаней к собравшимся женщинам: "Это дитя, рожденное чудесным образом, дитя, которое ни с кем не спутаешь, пусть будет названо именем Сасрыквы! Что вы стоите, позовите Аинар-джи! Аинар-джи сам знает, что делать!" Нартский кузнец закалил Сасрыкву, напоил и накормил его.

Далее следуют описания подвигов Сасрыквы, которые часто представляют собой самостоятельные сказания.

В сюжете о рождении Сасрыквы может быть выделена следующая иерархия мотивов: 1) отлучка из дома; 2) хождение к реке; 3) "встреча" с пастухом; 4) появление новорожденного; 5) закалак; 6) наречение именем.

1. Отлучка из дома. Этот мотив — постоянный элемент описаний повседневной жизни нартов. Согласно абхазскому эпосу, и Сатаней по обыкновению отправлялась на прогулки вдоль берега реки (то Кубани, то Бзыби) или пересекала Кавказский хребет (из Закавказья на Северный Кавказ и обратно)².

Отлучки из дома — характерный мотив структуры сказки [58, с.30; 57, с.27 и сл.]; он играет роль завязки. Аналогичную роль играет отлучка из дома и в героическом эпосе. "Песня всегда начинается с выезда героя из дома" [59, с.42]. Причина отлучки из дома может быть сформулирована как возникновение какой-то незначительной, отсутствие кого-либо или чего-либо и стремление к ликвидации этой нехватки³. В этой связи, быть может, не случайно то, что в одном варианте сюжета о рождении Сосруко (с.194) говорится, что у Сатаней был муж, но она была бездетной и "очень хотела иметь детей". В сказании из абхазского эпоса подчеркивается, что инициатива в "любобной" связи с пастухом принадлежала Сатаней. Она разбудила и позвала к себе пастуха. Она неоднократно грезилась о нем во сне, хотела видеть его (с.45—46). Эта деталь образа Сатаней — бездетность, желание иметь детей или даже ее девственность, — в которой, по всей вероятности, можно видеть причину отлучки из дома, реализуется и в других вариантах сказаний о Сатаней в абхазском и абазинском эпосах (ср. ниже).

2. Хождение к реке (воде). Этот мотив является одним из наиболее устойчивых в композиции. В вариантах адыгского (с.189, 194) и абхазского эпосов [75, с.215; 66, с.76; 62, с.170—171] часто фигурирует река. Значительно реже речь идет о хождении за водой к горному потоку [62, с.174]. Мотив хождения к реке (воде) и функции действующих лиц эпоса могут быть разъяснены путем анализа элементов, связанных с этим мотивом.

Шерсть. Прядение. Тканье. Хождение к реке, потоку нередко связывается с тем, что Сатаней *стирает* в реке [52, с.189, 194; 75, с.215; 62, с.171], *белит холсты* [2, с.45]. В вариантах абхазского эпоса в связи с Сатаней (с.24 и сл.) или с Гундой Прекрасной [62, с.171] говорится о том, что, отправляясь к реке, она изготовляет *веретено* из целого ствола бука с *тряслом* из целого валуна (ср. также вариант сюжета о рождении Сасрыквы, в котором фигурирует пряслице размером с *мельничный жернов* [15, с.292]), *прядет* шерсть или лен, *белит холсты*, *шьет* одеяния для своих сыновей, *стирает* одежду в реке. В других вариантах описывается, как Сатаней идет вдоль реки, прядет и несет на руке клуб *шерсти* со ста овец

[15, с.292] или следует по берегу реки, катя перед собой клуб шерсти [66, с.76]. Об изготовлении Сатаней веретена, прясла, о прядении шерсти (с тысячи овец), приготовлении мотков и прядении за ткацким станком, о кройке и шитье одежды повествуется и в "Песне о Сатаней Гуаше" [62, с.167 – 169].

В связи с описанием этих "занятий" Сатаней (Гунды) у реки в абхазском эпосе⁵ представляют интерес и описания адыгского эпоса. В сказании о том, как вырастили Сосруко, повествуется, что Сатаней несет камень домой, четыре раза *обматывает* его шерстяными нитками и кладет "в кадушку с мякиной". Из мякины вытащила и переложила в теплое место, на мягкое" (с.190). Издатели текста отмечают, что этот "подробно разработанный мотив заботы Сатаней о камне, в котором зародился будущий богатырь, встречается довольно редко" (с.352). Фигурирующее в данном тексте обматывание камня шерстяными нитками может быть сопоставлено с заворачиванием камня, из которого впоследствии рождается Сосруко, в *шубу из овчины*. Камень в овчине затем в тайне от людей Сатаней прячет в землянку (с.349). Среди действий Сатаней у реки встречается и купание в реке.

Купание в реке. Купание в реке представлено в вариантах абхазской версии эпоса [62, с.170; 2, с.46]⁵. При этом подчеркивается, что нагота Сатаней приводит в возбуждение пастуха [62, с.170]. Купание в реке засвидетельствовано в нартском сказании, записанном Ж.Дюмезилем в Турции со слов убыха Тевфика Эсенча [18, с.367 и сл.]⁶. В качестве равнозначного действия в адыгском эпосе, видимо, можно рассматривать встречающуюся в большинстве вариантов *стирку* в реке. Кроме того, в одном варианте адыгского эпоса говорится о том, что Сатаней приходит к реке стирать. Она *засучивает рукава, поднимает подол и, обнажив ноги, садится у реки* (с.194; ср. также другой вариант, по которому пастух прельстился "белой грудью Сатаней" [72, с.47]). Согласно варианту осетинского эпоса, Сатаней была "в коротком бешмете" и пастух увидел "ее белое, красивое тело" [54, с.73]. В этих описаниях, видимо, воспроизводится мотив раздевания, обнажения.

Мотив купания в реке, обнажение как элемент структуры сюжета предшествуют описанию "встречи" с пастухом.

3. "Встреча" с пастухом. Она происходит у реки (воды). Река (вода). В самом сюжете содержится противопоставление персонажей: Сатаней, находящейся на одной стороне реки, и пастуха, спящего на другом, противоположном берегу. Река – своего рода граница между ними (в осетинском эпосе это противопоставление часто отсутствует; ср. также вайнахский эпос: некая девушка доила корову, вблизи этого места на *синий камень* [о нем см. ниже] сел молодой человек и т.п. [42, с.48]).

Согласно версиям нартского эпоса (абхазской, адыгской и осетинской), Сатаней встречает у реки пастуха; отражение образа пастуха и мотива охраняемого им скота можно видеть в вайнахском сказании о рождении Сеска-Солсы – в упоминании *коров*, которых доила некая девушка [42, с.48].

Пастух. Для установления истоков образа пастуха (ср. ниже) представляют интерес описания его в абхазском нартском эпосе. Сатаней видит пастуха *спящим среди стада в тени*

(дерева, деревьев, с.26) [75, с.215; 77, с.141]. Косматые брови пастуха скрывают его лицо; когда он встает во весь рост, волосы достигают земли. Чтобы увидеть Сатаней, пастух раздвигает волосы и *открывает глаза* (с.26) [75, с.215; 77, с.141].

Борьба пастуха. Этот мотив представлен в абхазском нартском эпосе. Пастух бросается в реку, стремится преодолеть ее, но то ли река слишком стремительна, то ли действуют заговоры Сатаней — у пастуха не хватает сил одолеть реку. Потеряв надежду, пастух, собрав последние силы, *кричит* и посылает свою "стрелу" через реку (с.29—31) [62, с.170, 172; 15, с.288, 292]⁷. Этот мотив представлен и в адыгском эпосе [72, с.47; 52, с.189, 194]. О попытках пастуха перебраться через реку в этом эпосе прямо не сказано (хотя о них свидетельствует посылка семени через реку).

Камень (скала). Камень (скала) является одним из наиболее устойчивых элементов композиции сюжета⁸. Он предстает в сюжете то как лоно, в которое попадает семя и в котором зарождается жизнь, то как своеобразный зародыш (см. также ниже о роли камня в связи с "играми" Сасрыквы и великана, а также с гибелью героя). Обе эти функции камня так тесно сопряжены друг с другом, что невозможно решить, в какой из них предстает камень в том или ином варианте эпоса.

По вариантам абхазского эпоса, после попадания семени в камень на нем обозначился человеческий образ [75, с.215; 62, с.170, 172, 174; 2, с.46]. Сатаней носила его у тела (за пазухой, под мышкой, на животе и т.п.). Согласно некоторым вариантам абхазского и абазинского эпосов, "стрела" попала не в камень, а в лоно Сатаней, и она зачала [66, с.76; 51, с.188].

В адыгской версии эпоса Сатаней приносит камень, в который попало семя, домой и кладет его в "кадушку с мякиной, затем в теплое место, на мягкое. Камень становился все больше, затем лопнул, и из него вышел ребенок" (с.191). В соответствии с другим вариантом Сатаней заворачивает камень в тряпку и кладет на печь. "Семя пастуха, что лежало в теплой тряпке, все росло и большим стало. Родившемуся из него мальчику дали имя Сосруко" (с.189). В этих описаниях, в которых камень как бы уподобляется выпекаемому хлебу, *кадушка* с мякиной, *печь*, по-видимому, функционально равнозначны чреву, а камень — зародышу, человеческому образу (не исключено, что *мягкое* — вагинальный признак, противопоставляемый *твердому* — камню, фаллосу).

В связи с функцией печи обратимся к черкесскому тексту "Печь Сатаней", где говорится, что "печь Сатаней и камень — место верховых игр Сосруко — разделяет дорога. Печь Сатаней была у подножия горы. "В печи Сатаней лежит абра-камень", — говорили. И это правда: я видел его своими глазами. Камень лежал внутри печи, вращаясь, и невозможно было его вытащить" (с.348). Здесь существенно отметить образ *дороги*, отделяющей печь от камня — места верховых игр Сосруко, и образ *камня внутри печи*. Тот факт, что гипотеза о функции кадушки с мякиной, мягкого, теплого места и печи не является плодом воображения, видимо, показывает следующий эпизод, встречающийся в некоторых вариантах адыгской версии эпоса.

Герой по имени Шабатнуко подъезжает к дому, в котором живет красавица. Красавица видит его и кричит матери, что-

бы та приготовилась хорошо встретить и потчевать гостя: "Закатай рукава по локти, а штаны — по колени и пеки и вари для желанного гостя кушанья и напитки" (с.382, ср. 237, 244). *Закатывание рукавов и штанин*, т.е. обнажение тела, в этом эпизоде может быть объяснено тем, что продукты еды и питья в процессе готовки (выпекания, варки) превращаются из "природных" в "культурные" символы. В этом процессе непосредственно участвует женское начало. Как камень, чтобы превратиться в человека, должен пройти через кадушку с мякиной, мягкое, теплое место, печь, так и "природный" продукт должен соприкоснуться с женским началом, чтобы стать выпеченным хлебом и т.п.

За описаниями "ухода" за камнем в абхазских и адыгских версиях эпоса следует появление на свет новорожденного.

4. Появление новорожденного. Согласно вариантам абхазской версии эпоса, тело младенца было *раскалено*, подобно углям, оно было *жарче огня* (с.39). В адыгских вариантах также говорится, что ребенок "был горячий — голой рукой не могли его взять" (с.191) — или что "из камня вышел Сосруко — сверкающий, пылающий огнем" (с.194)⁹.

В описании новорожденного представляет также интерес мотив молока и "молчаливости".

Молоко. О молоке речь идет в описании новорожденного в сводном тексте абхазского нартского эпоса. Ребенку пытались дать грудь, но безуспешно: его раскаленное тело обжигало кормилиц (с.39). Из какого варианта взят этот мотив, неизвестно. О молоке для новорожденного, но с другой мотивировкой говорится в осетинском нартском эпосе в связи с рождением Суай, сына Чандза [55, с.28], и Батрадза: "Все матери, те, что детей кормили, // Кормилицами для Батрадза были. // Но не хватало молока в селенье, // И умирал Батрадз от истощения. // Своих кормилиц он лишал здоровья, // Их молоко высасывая с кровью" [53, с.151, 154]. Суай и Батрадз не насыщались молоком кормилиц. От неминуемой гибели их спасает кормление оленьим молоком. Согласно адыгскому (абадзехскому) тексту "Как научили есть Патараза, сына Хамыша" (с.279), Патараз не пил ни материнского молока, ни молока животных; он поел угли из костра и так научился есть (ср. также кормление углями в абхазском варианте эпоса).

"Молчаливость". Согласно варианту абхазского эпоса, новорожденный не плачет, не издает ни звука (с.39). В связи с этим мотивом интересен вариант адыгского эпоса. Сатаней рассказывает кузнецу, как она узнала о том, кто появится из камня. Ее повесть заканчивается фразой, что "родился [ребенок] ума незрелого" (с.190). Составители издания предполагают, что под незрелым умом имеется в виду "низкое" происхождение ребенка (с.351). Возможно, что здесь мы имеем отражение мотива "молчаливости", засвидетельствованного в абхазском эпосе. В некоторых вариантах говорится об укрывании новорожденного от людей. Сатаней относит Сосруко в землянку и там растит его (с.194). Укрывание новорожденного, тайное воспитание встречается и в сюжете, связанном с Шабатнуко. Ребенка прятали в сундук и относили в глубокий овраг. Мать скрывала ребенка от отца и воспитывала его в подвале (с.232, 234; ср. также эпизод об укрывании новорожденного Бадыноко и его коня — с.247; эпизод о рождении Батрадза и бросании его в реку, в долине которой Батрадза находит нартский пастух и семь лет воспитывает в

шалаше, — с.268). В неопубликованном варианте абхазского эпоса (из собрания А.А.Аншба) говорится, что сама Сатаней была заперта в крепость и там родила Сасрыкву.

"Молчаливость" новорожденного (ср. также его изоляцию) продолжается до его закалки.

5. Закалка. Закалка Сасрыквы (Сосруко) представлена в ряде вариантов абхазского и адыгского эпосов. В абхазском эпосе кузнец закаляет Сасрыкву в кипящей стали. С утра до полудня он находился в расплаве и вел себя в нем так, словно купался в теплой воде. В полдень Аинар-жьи вынул клещами ребенка из "купели". Колени (бедра), за которые он ухватил младенца клещами, остались незакаленными. В тот миг, когда кузнец вынул его, Сасрыква подал голос: "Мама, мама, я хочу есть!" Аинар-жьи трижды наполнял сосуд расплавленным металлом и трижды поил Сасрыкву. Затем он накормил его раскаленными углями (с.41).

По варианту адыгской версии эпоса, после рождения "тело Сосруко стало сталью, крепчайшей сталью. Отнесли Сосруко к Тлепшу и семь раз закалили. После этого его тело чуть чуть мягче стало. Но когда Сосруко закаляли, держали его клещами за колени, и они остались такими, как у [обычного] человека" (с.189). Сходное описание закалки Сосруко встречается и в другом варианте (с.190). В некоторых вариантах адыгского (с.191) и абхазского [62, с.173] эпосов в функции закалки предстает также купание новорожденного в воде.

Упомянутая выше резкая перемена в поведении новорожденного сразу же после закалки встречается в редких вариантах абхазского эпоса. Но несомненно показательными являются такие детали сюжета, как то, что *после закалки* младенец *подал голос* (в абхазском эпосе), что лицо его *разрумянилось* и *улыбка появилась на его лице* (в осетинском эпосе) [54, с.76],

С мотивом закалки новорожденного тесно связан мотив наречения именем.

6. Наречение именем. Этот мотив часто представлен и в абхазском, и в адыгском эпосах; в абхазском имя новорожденному дает Сатаней (с.40) [62, с.170]. В некоторых случаях не уточняется, кто дает имя новорожденному ("назвали его нарт Сасрыква") [62, с.174, 179; 52, с.189]. В этих известных мне вариантах абхазского эпоса наречение именем предшествует закалке.

Иное соотношение между наречением именем младенца и его закалкой представлено в эпосе адыгов: имя ребенку дает сразу *после закалки* кузнец Тлепш [18, с.196, 286]. По-видимому, в адыгских сказаниях сохраняется архаичная последовательность мотивов сюжета: закалка — наречение именем. Существуют определенные основания для такого вывода. В абхазских и адыгских версиях вслед за закалкой обычно описываются деяния героя. И именно с началом этих деяний в абхазском нартском сказании "Елдыз Шьаруан — брат матери нартов" (с.144) связывается наречение именем. Мать говорит сыну, отправляющемуся в поход, что до этого дня у него не было имени. Но теперь, когда он отправляется в поход на подвиг — отомстить за кровь отца, она дает ему имя, соответствующее будущему деянию — Шьаруан — "тот, кто сделал (отомстил за) кровь". Наречение именем в этом сказании можно сопоставить с ситуациями в эпосах других народов, в богатырских сказках, в которых "молчаливость" героя длится "до получения имени"

или наречение именем "часто связано с первым подвигом" [45, с.257 – 258].

Наречению именем, в частности, в хурритском эпосе "Песнь об Улликумми", которое осуществляет отец Улликумми – Кумарби, предшествует усаживание ребенка на колени к отцу [86, с.138, примеч. 15]. Этот обряд осуществляется и в хеттском ритуале для новорожденного [81, с.466]. Усаживание новорожденного на колени к отцу в нартском эпосе отсутствует (в силу специфики "зачатия" героя).

II. Теперь мы попытаемся сопоставить части структуры сюжета о рождении героя с соответствующими мотивами и элементами некоторых других сюжетов эпоса.

1. Место действия. В структуре сюжета важную роль играет река. Река, как и другие функционально тождественные ей элементы описаний, тесно связана с пространственными перемещениями героев, с темой пути. Путь героя – будь то в сюжете сватовства, в сюжете о походе за похищенным скотом, фруктами, огнем и т.п. – описывается как сложное, продолжительное путешествие. Так, Сасрыква, разыскивая человека более сильного, чем он сам, пронесится на коне "через горы, перебирается через глубокие впадины, преодолевает огромные реки" и после 14 дней пути встречает пахаря-великана¹⁰. В другом сказании конь его несется над огромным полем, подобно птице, преодолевает горы, подобно косуле (с.200). добыв у великана огонь, Сасрыква несся, подобно звезде: крутые склоны были для него словно ровное поле, огромные реки – словно ручейки (с.184).

В этих и других сюжетах горы, реки и т.п. предстают как преграды, как граница; после преодоления ее или вблизи нее герой встречает предмет своих странствий, совершает героический поступок. В абхазском эпосе (с.72 – 77) [77, с.145 – 152] герой по имени Дыд (Гром), следуя по своему обыкновению в поход в направлении на закат солнца, встречает у родника девушку и влюбляется в нее. Девушка не знает о его мужестве и геройстве (что, видимо, связано с мотивом неузнавания; см. ниже), а рассказывать об этом самому недостойно мужчины. От людей она должна быть наслышана о его подвигах. Поэтому Дыд отправляется в поход за честью и славой. Возвращаясь из похода, он достигает реки Бзыбь и видит дым пожара на противоположной стороне реки. *Перейдя реку* вброд, он узнает о насильственном захвате его возлюбленной. Дыд настигает врага, побеждает его и получает права на руку девушки. Здесь основному героическому деянию Дыда предшествует *переправа* через реку.

В абхазском эпосе Сасрыква, отправляясь за огнем (или скотом), встречается с их владельцем – великаном (великанами) в ущелье, на мосту или на горе [62, с.177, 181, 199; 15, с.286] (ср. также сражение с тремя братьями-великанами, которых одного за другим поразил другой герой абхазского эпоса, – с.246 – 248). Великан погибает от руки хитрого Сасрыквы в реке [62, с.178 – 179, 188, 192]. В сюжете о борьбе с иньжем в адыгском эпосе Сосруко крадет огонь у великана, живущего на Хараме-горе (с.201) или в *тропости* (с.207), в *ущелье* (с.354). На Хараме-горе или на какой-то безымянной горе происходило и состязание Сосруко с иньжем. Гибель великана-иньжа, как и в абхазском эпосе, связывается с рекой.

В сюжете о борьбе с Тотрешем в адыгских сказаниях Сосруко впервые встречается с Тотрешем или за *рекой*, или рыская вдоль *реки* Арык (с.197, 198, 211, 212, 362, 366, 375), или, в одном варианте, видит его с Харамы-*горы* в *ущелье* (с.216). Побеждает герой противника во второй схватке у Харамы-*горы* (с.199-200, 211, 214, 218, 364, 376).

В описаниях деяний других героев абхазского эпоса в функции преграды предстают также *медный мост* (с.145, 206), *дом* (с.86, 106), *граница* территории нартов (с.78, 80), *гора* (с.178), *вершина горы* (с.124), *бездонная пропасть* (через которую герой попадает в подземный мир) (с.206, 208).

В сказаниях адыгов также часто встречается мотив переправы через реку (с.236, 304, 309, 318, 338, 382), преодоления ограды, ворот (с.204, 220, 353, 382).

Когда границей, преградой оказывается дом, ограда, то подчеркивается обычно отворение ворот или взлом их. Так, разыскивая пахаря [62, с.182], Сасрыква подъехал к какому-то *воротам*. Несколько дней он простоял у них, и наконец ворота *открыл* некий пастух. Далее герой поехал по двору (или, по другому варианту, по огромному пахотному полю — с.259) и встретился с пахарем. Двор великанов Аиргов окружен крепостной стеной с железными воротами [иногда вся ограда (стена) железная; см. с.159, 236—240, 271—272, 333, 336]. Чтобы пробиться через *запертую* ограду, герой *открывает* ворота (с.239) или *взламывает* их (с.336).

В абхазских сказаниях представлены и некоторые черты "области", в которую попадают нарты в своих походах за славой. Это *дремучий лес*, в котором и днем *темно* как ночью. Сюда не проникают лучи солнца. Ночью, когда ярко сияют луна и звезды, в лесу все так же темно. Какой бы силы ветер ни дул, ни один лист не шелохнется на тех деревьях (с.195—196; в этот же лес вступает и Сасрыква — с.200;

ср. также упоминание букового леса на пути Сасрыквы — с.218; ср. эпизод прибытия Сасрыквы и его спутника Шьяруана к дому невесты: *нет луны, ветра, солнце на закате* — с.159).

В этом лесу или в *самом центре* некоей поляны возвышается *огромное дерево*, *вершина* которого упирается в *небеса* (с.194, 218, 279). Отправившись на охоту (сказание "Сасрыква охотится", с.218—230), Сасрыква увидел на *вершине* этого дерева орла и, пошадив его, получил от орла перо и обещание прийти на помощь в трудную минуту. Точно так же герой пошадил *дикую козу* (*абгадста* букв. 'горная коза'), чудесную "полусеребряную, полужелтую" *рыбу* и *кунницу*. Впоследствии он вступил в состязание — играл в *прятки* с некоей девицей. Последняя, пользуясь чудесным зеркалом, отыскивала его повсюду, где бы ни прятали его "помощники": в *гнезде орла* в густом *облаке*, на *скале* в пещере, где укрывала его *дикая коза*, в *пасти* огромной *рыбы* на дне моря. И, лишь облачившись в шкуру кунницы, Сасрыква победил девицу.

Согласно абхазскому тексту "О том, как Сасрыква убил дракона" [62, с.192—195], Сасрыква *забирается* на *большое дерево* и засыпает. Но вдруг его будит "шум большущей змеи, заползающей на дерево". Герой просыпается и убивает змею. За этот поступок Сасрыкву благодарит *орел*. Ежегодно змей поедает *птеницов орла*, которые сидели в *гнезде*, находясь на *макушке дерева*. Наконец злодей наказан, птеницы спасены, и орел предлагает свои услуги герою — вынести его из подземного царства.

Дерево, фигурирующее в этих сказаниях, совершенно определенно связано с образом мирового дерева. (ср. орел на вершине, змея). Более того, укрывания героя в трех сферах, с которыми соотносятся орел, дикая коза, рыба, при не очень определенной в самом сказании роли четвертого животного — куниты — напоминают как характерные изображения мирового дерева (птицы — на вершине, некоторые животные — у середины и рыба, змея — у корней), так и представления о дереве как "пути", по которому восходит шаман или его молитва, по которому снует белка-посредник между тремя частями мира (куниты в абхазском сказании). В связи с предположениями о тождестве дерева и "пути" представляют интерес сведения Сасрыквы: под *огромным деревом, стоящим посреди поля, лежит разнообразная мужская и женская обувь; новая обувь сама поднимается по дереву, а старая спускается по нему* (с.279 — 280). В других вариантах этого же текста тема обуви, связанная с темой восхождения, жизни и смерти, приобретает социальную мотивировку: на дереве происходит борьба обуви из сыромятной кожи (обуви бедняков) и из сафьяна (обуви богатых); ср. также абхазскую пословицу "Мир — это лестница: один поднимается по ней, а другой — спускается".

В свете описаний из нартского эпоса можно также предположить, что укрывания героя в трех сферах (или преодоление им *гор, глубоких впадин, рек* — знаков соответствующих частей космоса; ср. с хаттским мифом о Телепину [10, с.124 и сл.]), видимо, отражает тему "путешествия" героя в трех космических зонах.

В адыгском эпосе (с.278, 388) в функции мирового дерева выступает *лестница* (11, с.52, 126 — 127), по которой можно *взобраться на небеса, или гора, вершина которой касается неба*. Описания пути героя в эпосе иногда включают мотив *запрета говорить, неузнавания героя*. В абхазском сказании "Уахсит — сын нарта Сита" герой едет добывать невесту. Он получает наставление не отвечать на хвалу и хулу великана, подвезанного к цепи, которая свисает с неба. Как только Уахсит нарушает запрет, происходит беда: невесту уносит великан (с.88, 92). Видимо, с этим же мотивом связано и молчание Талумбака (тождественного Тотрешу), пахаря-великана, при встрече с Сасрыквой (с.252, 260). В мире, в который прибыл герой, люди *не говорят*.

В этом мире герой и противник и *не узнают друг друга*. В абхазских (с.180) [62, с.177, 187, 190] и адыгских (с.202, 205, 207) сказаниях великан не узнает Сасрыкву/Сосруку. Сосруко и Тотреш, видимо, не узнают друг друга (с.198 — 199, 211 — 213, 216 — 218), как и Сасрыква и Талумбак (с.252 и сл., 254), Сасрыква и пахарь (с.260, 264) [62, с.212 — 213; 19, с.1 — 2] в абхазском эпосе. Мотив неузнавания, по-видимому, отчасти отражен и в сюжете о рождении героя из камня. Сатаней *не сразу узнает* пастуха. Он огромен: меньше ростом, чем скала, но значительно выше, чем дерева. В свою очередь, пастух ослеплен сиянием тела Сатаней и вначале *не видит* ее (с.26 — 27; ср. также эпизод встречи у родника Дыда и девушки, о котором речь шла выше).

Однако в облике героя и его противника присутствуют некоторые черты, которые позволяют "узнать" его. Так, Сосруко узнают по *кривым ногам* (см. ниже). Нарт Уахсит, потеряв жену, отправился на поиски к великану. По пути он облачился в одеяние (букв. шкуру) свинопаса и обрел новый облик.

Но жена узнала его *по глазам* (с.95). Когда братья-нарты находились в походе, их злые жены сбросили единственную сестру нартов, прекрасную Гунду, в пропасть в глухом лесу. Ее вызволил из беды юноша Алхуз и увез к себе в родительский дом. Нарты же, узнав об исчезновении сестры, дали обет, что не вернутся домой, пока не найдут ее. После долгих странствий один из нартов прибыл к дому Алхузовых. Очевидно, время и страдания изменили его облик. Лишь *по глазам* Гунда узнала брата (с.104).

Следовательно, река и др. — элементы описаний "потустороннего" мира, куда отправляется герой. Это мир, в котором господствует мрак, нет ветра и т.п. Здесь голос (ср. запрет смеха и др. в фольклоре¹¹) выдает героя, позволяет отличить его от обитателей иного мира. Героя можно узнать по глазам (что, видимо, может быть выражено как наличие-отсутствие глаз, глаза открытые-закрытые, мигающие-немигающие как отличительные признаки героя и противостоящего ему существа иного мира).

2. Характер действия. В связи с функцией реки и т.п. представляет интерес то обстоятельство, что "стрела-семя" пастуха описывается как громовой удар¹². Посылка "стрелы" сопровождается криком пастуха. Значение *крика* в этом эпизоде удастся разъяснить на основе описаний "игры" Сосруко на собрании нартов (в некоторых вариантах эта игра называется *шуратлес* букв. 'конный-пеший' — вид борьбы эпических богатырей: нарты, одни пешие, другие верхом, становились друг против друга; всадники должны были прорваться через строй пеших, вооруженных шестами, — с.410). Появившись на собрании нартов, Сосруко принял предложение и сыграл с нартами в шуратлес. При этом он ударял их, словно молния, скрежетал зубами (с.196). Эту же сцену участия в игре Сосруко так описывает своей матери: "Я в шуратлес поиграл, // *Заревел* я, как Шибле разящий..." (с.197). Здесь мотив *рева* означает то же, что и удары, подобные молнии¹³. Мотив *рева* Сосруко функционально тождествен мотиву *крика* пастуха у реки, сопровождающегося посылкой "стрелы", от удара которой о камень содрогается все вокруг. Мотив крика, рева в нартском эпосе типологически сходен с мотивом *рева*, которым разрезал Индра Валу, а также с мотивом *крика*, как гром Хувавы из эпоса о Гильгамеше, и аналогичными мотивами, встречающимися в фольклоре других народов [32, с.152 — 153].

В связи с сопоставлением посылки "стрелы" — семени и громового удара, крика, рева и молнии, грома представляют интерес и следующие описания действий нартского кузнеца. У кузнеца Анара Сатаней заказала люльку для своего будущего младенца. И при этом высказала ему свои опасения, желая избежать щекотливых вопросов сыновей и людей о младенце: "Ты сейчас начнешь ковать колыбель. И ночь и день будет пылать у тебя жар. Как суховей, будет распространяться дым. Удары молота твоего, как гром и молнию, услышат люди. "Что это, неужели наступит засуха? — будут спрашивать они друг друга". Кузнец успокоил Сатаней и пообещал ей сохранить тайну. "Дул сильный ветер всю ночь напролет, и стучал град по крышам. Но не гремел гром, не сверкали молнии. Люди спали спокойно в нартском селе" (с.37 — 38). В этом описании процессковки сопоставляется с громом и молниями¹⁴, дым кузницы — с суховеем, предвестником засухи. Кузнецу подвластны ветер и град. Эти описания не могут быть простыми изобразительными сред-

ствами, в них отражается тесная связь или даже тождество функций и образов кузнеца и Громовержца.

Привлекает к себе внимание и выбор имени для одного героя абхазского нартского эпоса — Дыц (Гром)¹⁵ (ср. выше). Этот герой жил в Ачандара, на высокой горе Дыдрыпшь; на этой горе существовало наиболее почитаемое у бзыбских абхазов святилище грома. Когда Дыц несся на своем летучем коне, от него исходил такой огонь, что, будь это ночью, можно было бы подумать, что загорелось небо¹⁶.

"Борьба" пастуха с рекой, посылка им "стрелы", крик пастуха, которые разворачиваются как сексуальный акт, обнаруживают функциональное тождество не только с "игрой" Сосруко на собрании нартов, но с "играми" Сасрыквы/Сосруко с великаном (великанами).

Согласно абхазскому сказанию "Как Сасрыква сбил звезду" (с. 173 — 185), нарты отправились в поход, не удостоив Сасрыкву чести идти вместе с ними. Мать нартов наслала на них ненастье: пошел небывалый дождь, подул необычайной силы ветер, выпали невиданные град и снег. Нарты дрожали от холода. В аналогичном сказании абазин наступление холода также связано с магией Сатаней. Однако в нем представлена, видимо, более архаичная мотивировка появления холода, дождя, ветра. Она сохраняется в описании великана, который не просто владелец огня, а именно огня, *украденного* им у нартов [51, с. 207 — 208]¹⁷. На помощь нартам пришел Сасрыква. Он сбил стрелой звезду и, пока братья-нарты грелись вокруг нее, отправился на поиски огня. Он пытался похитить огонь из котла великана (см. ниже), но искра от горящей головки попала в *мохнатое* ухо великана, и Сасрыква оказался в руках чудища. Герой прикинулся стремянным Сасрыквы (или его пастухом), решив победить великана хитростью. Он рассказывал адау о мнимых подвигах Сасрыквы, и великан испытывал свою силу.

Вначале Сасрыква забрался на гору и скатил оттуда камень величиной с целый дом. Адау легко разбил его ударом лба. Затем великан, подражая "подвигу" Сасрыквы, выпил котел расплавленного железа. И в последнем испытании великан влез по горло в поток и семь дней и ночей вмерзал в него. Когда выяснилось, что адау сможет выбраться из скованного льдом потока, то Сасрыква набросал на лед сена. И через день великан накрепко вмерз и признал свое поражение. В конце концов Сасрыква отрубил великану голову и унес с собой огонь. В целом тождественное описание добывания огня встречается в других вариантах абхазского [62, с. 176 — 192] и адыгского (с. 200 — 206) эпосов; согласно некоторым вариантам об "играх" с великаном, предметы, с помощью которых проводится испытание, *проглатываются* и затем *извергаются* чудищем.

Одним из элементов, свидетельствующих о функциональном тождестве действий, связываемых с пастухом, и "игры" ("подвигов") Сасрыквы с великаном, является камень. В абхазском, абазинском [51, с. 195 — 198, 203 и сл., 209 и сл.] и адыгском эпосах в сюжетах о добывании огня первое испытание великана — сбрасывание (скатывание) на него с горы огромного камня¹⁸; этот камень именуется в адыгском эпосе *абрэ-мвэз* (каб.-черк.), *абрэ-мвэз* (адыгейск.) 'камень абра' (с. 202, 231, 241, 254, 285, 348); ср. о камне в абхазских сказаниях [62, с. 178, 190 — 191]¹⁹ (о камне см. также ниже в связи с

хетт. *pergana*). Испытание великана с помощью камня, его вмерзание в лед и гибель от меча героя представлены в осетинском эпосе в сказании "Сослан и сыновья Тара" [54, с.100–103]²⁰ и в карачаевском эпосе "Сосрука и эмеген пятиголовый" [26, с.73 и сл.].

В ряде адыгских сказаний о добывании огня вместо обычного в таких случаях испытания с помощью камня фигурирует испытание с помощью колеса *джан-шерх* (с.205, 208, 223), но камень и колесо не встречаются вместе в одном и том же сказании. Джан-шерх появляется в адыгском эпосе и в сюжете о гибели Сосруко: колесо перерезает незакаленные колени героя (с.222, 225 и др.). В абхазском эпосе и в сюжете о добывании огня, и в сюжете о гибели Сасрыквы фигурирует камень (скала), хотя одно из абхазских названий колеса — *ачархъ* — восходит к тому же иранскому источнику, что и адыг. *шерх*; ср. также заимствованное из того же источника название метательного оружия, упоминаемого в абхазском нартском эпосе, — *аджанчархъ* (с.344, 346) [35, с.73] — видимо, непосредственно от адыг. > *джаншерх*.

Камень, несомненно, это исконный древний элемент сюжета о добывании огня. Нельзя исключать возможное развитие "камень > колесо". Пути такого преобразования можно видеть в том, что, согласно сюжету о добывании огня, камень сбрасывают или *скатывают* с горы (ср. также *камни для молотби*²¹, *круглый жернов* — орудие бога грозы). Следы преобразования "камень > колесо", возможно, отражены в сванской нартской легенде "Сосрукв", в которой гибель героя происходит от запущенного в него жернова, отбивающего героя "коленные чашечки" [18, с.224; 24, с.85]. Не исключая возможного преобразования "камень > колесо" (или даже то, что в одном из вариантов сюжета орудием служил не просто камень, а именно жернов), можно допустить, что и иранский мотив колеса (ср. колесо Балсага в осетинском эпосе), видимо, мог оказать влияние на исконно кавказский мотив камня в нартском эпосе.

В связи с ролью камня представляет интерес абхазская сказка "О мальчике, родившемся из камня" [3, с.113–118]. В ней, в частности, повествуется о том, что у одного человека было двое детей — юноша и девушка. Юноша проиграл в карты все имущество отца и был вынужден вместе с сестрой покинуть отчий дом. В пути они разожгли костер. Из костра раздался чей-то голос. Костер погасили. Наутро в кострище нашли красивый *камешек* и с ним двинулись дальше. В пути брат и сестра встретили человека, который взял их в работники. Однажды брат *пахал* в поле, а сестра *в полдень* принесла ему еду. Во время обеда брат попросил сестру выстирать его *взмоющую от пота* одежду. Когда она стирала, из кармана выпал камень. Боясь его потерять, сестра положила камень в рот, случайно *проглотила* и *зачала*. К *полудню* того же дня она *родила*. Брат и на этот раз *пахал* в поле. Сестра хотела было отнести ему еду. Но новорожденный, которому от роду "не было и часа", вызвался идти в поле. Он отнес еду и стал помогать дяде пахать. Выяснилось, что мальчик ясновидящий, и он оказал некоему царю важные услуги. В этой сказке воспроизводится основная сюжетная схема рождения Сасрыквы из камня (ср., в частности, мотив пахоты, стирки и зачатия, происходящего в полдень, и т.п.). В завуалированной форме

в этой сказке представлен и мотив инцеста²². Камень же предстает в функции мужского семени.

В связи со "встречей" Сатаней и пастуха, с "играми" Сасрыквы/Сосруко и великана представляет интерес мотив *полудня*.

3. Время действия. Мотив *полудня* встречается в сюжете о пастухе-великане (см. ниже), о рождении мальчика из камня. В полдень, согласно абхазской версии эпоса, происходит зачатие Сасрыквы [77, с.141; 62, с.171], завершается его закалка (см. выше). В полдень начинается битва между нартом Уахситом и его противником и завершается победой нарта до заката солнца (с.86). Мотив полудня прослеживается также и в сказаниях о битве Сасрыквы и Талумбака (с.253), о взятии нартами некоей крепости (с.294). Согласно абхазской версии эпоса, рождение героя происходит на рассвете (до того, как взошло солнце) [77, с.169]. Однако в этом же варианте говорится, что, готовясь к появлению на свет сына, Сатаней ткала шерсть, кроила, шила и не заметила, как наступил *полдень*. По-видимому, здесь содержится указание на время рождения сына (ср. *полдень* — время зачатия и рождения в пересказанной выше абхазской сказке). В упомянутом же варианте после наступления полудня Сатаней продолжает шить, а вечером идет к Аинар-жи с просьбой изготовить люльку [77, с.166 и сл.]. Возможно, что здесь рассказчик возвращается к событию, имевшему место за день до этого.

Здесь следует заметить, что о мотиве полудня в адыгском и осетинском эпосах писал Ж.Дюмезиль [27, с.69 — 70]. В частности, он привлек внимание к сказанию, в котором Созырко (осетинская форма адыгского имени) три дня подряд *играет в кости* и постоянно выигрывает в *полдень*.

С мотивом полудня, видимо, можно соотнести и равенство дней сна и дней бодрствования Сасрыквы из абхазского эпоса. "У нарта Сасрыквы был такой нрав: он заснет — *девять суток* не просыпается, проснется — *девять суток* не смыкает глаз (курсив мой. — В.А.)" [62, с.184]; ср. также: адыгские нарты отправляются в поход *в семь лет раз*. Когда же они садятся на коней, *семь лет* не спешиваются (с.219). Причем именно во время очередного сна Сасрыквы, согласно этому тексту, нарты отправились в поход и их застала стужа. Равенство дней сна и бодрствования Сасрыквы обнаруживает сходство с описаниями из одного кабардинского текста, согласно которому весной, когда начинает расти лопух, Сосруко кричит из-под земли: "Когда небо голубое, земля зеленая, появиться бы мне на свете хотя бы на семь дней, свободно проехать по ней!" (с.228).

В мотиве полудня, в представлениях о сне-бодрствовании, отсутствии-появлении в определенные времена года, видимо, мы имеем проявления темы, которая представлена и в "борьбе" пастуха (которая завершается рождением огнеподобного героя), в "играх" Сасрыквы/Сосруко и великана (в результате которых противник вмерзает в лед, а герой убивает его, добывает огонь и спасает братьев от стужи). Здесь же уместно упомянуть также и такие эпизоды, как *прояснение погоды* после посылки "стрелы" пастухом [78, с.144] и *после того, как Сасрыква развел огонь для окоченевших от холода нартов* [62, с.171].

Некоторые данные о действующих лицах сюжета о рождении героя из камня уже были нами отмечены (см. выше о громовом ударе и крике пастуха, реве Сасрыквы, о ковке кузнеца).

4. Противник. В связи с образом противника героя представляют интерес мотивы *волос, скота*. В сюжете о добывании огня, когда Сасрыква хватается головню из костра, то искра попадает в *мохнатое ухо* великана (см. выше). Волосы упоминаются и в описании пастуха: это длинные, *косматые брови*, закрывающие его лицо. *Густые брови* до самой земли у старухи-великанши, с которой встречаются нарты в дремучем потустороннем лесу (с.196—203). У нее огромный рот, в "локоть и пядь", в нем исчезают все 99 нартов (ср. в одном абхазском сказании описание разинутой пасти змеи, опутавшей своим телом стоянку пастухов; через ее пасть свободно проходят скот и люди [64, с.87 и сл.]). Сасрыква берет верх над старухой, отрубает ей голову, освобождает нартов. Голова вновь срывается с телом. И лишь прижигание шеи углями приводит к окончательной гибели этого чудовища.

Мотив скота присутствует в сюжете о рождении героя в самом образе нартского пастуха, в упоминании несметных стад нартов, которые стерегут этот пастух. В вариантах сюжета о добывании огня абхазского [62, с.179, 181] и адгского (с.206, 207, 209—210 и др.) эпосов речь идет о похищении скота великаном (великанами) или о существовании стада у великана [15, ч.286]. Проявление того же мотива (похищения скота противником или освобождения его героем) можно видеть в осетинском сказании "Сослан и сыновья Тара", в котором говорится о том, что после наступления суровой зимы Сослану выпал жребий пасти скот на земле великанов (ср. примеч. 17).

Для раскрытия темы противника в сюжете о рождении героя из камня, а также в сюжете о добывании огня (или скота, невесты) важное значение имеет сказание о встрече героя с пахарем-великаном [75, с.218—219; 62, с.182—184, 212—214]²³. Согласно одним вариантам сказания, встретившись с пахарем, пахущим на двенадцати быках [62, с.182] (или на двух запряженных великанах [19, с.1]), Сасрыква обратился к нему с приветствием. Не получив ответа, герой возвытился и вновь приветствовал пахаря. В конце концов назойливость Сасрыквы вывела пахаря из терпения, и он засунул его вместе с конем под ком земли, вывороченной плугом. В полдень²⁴ явилась к пахарю жена-великанша и принесла ему на обед целого зажаренного быка. Она пряла пряжу, пользуясь веретенем из ствола бука с пряслицем-жерновом (мельничным жерновом [75, с.219]; ср. выше о прядении Сатаней). Победив, пахарь продолжал работу, а великанша понесла посрамленного героя к себе домой. Дети великанов забавлялись им, как игрушкой. Сасрыкве удалось бежать. Но великанша *помочилась*, и *потоки воды* понесли героя в расставленные *силки*, сплетенные из *волос* великанши. Впоследствии, опознанный великаном, Сасрыква был отпущен на свободу.

В этом варианте сказания почти нет прямых свидетельств того, что Сасрыква и пахарь вступают в схватку друг с другом. Однако следы двух сражений героя и противника (в первом герой терпит поражение, во втором добывается победы; см. ниже), по-видимому, можно усмотреть в упрягивании героя под ком земли и в последующей борьбе пахаря и некоего великана-аробчика за обладание Сасрыквой (причем Сасрыква помогает пахарю — с.261—264) или в борьбе Сасрыквы с некими противниками пахаря [19, с.2 и сл.]. Подтверждает эту гипотезу опубликованный Г.Ф.Чурсиным вариант сказания [75,

с.218 и сл.], в котором Сасырква, попав в руки пахаря, впоследствии, будучи не узнан им, затеял с ним "игры" и победил его, точно так же как и великана в сюжете о добывании огня (ср. выше).

Связь пахаря с образом противника героя, видимо, обнаруживается и в облике этого персонажа. Существенная черта его представлена в имени, имеющем буквальное значение "полусухой-полусырой". Эта черта облика пахаря, отраженная в имени, кроме того, мотивируется как отсутствие половины тела (руки, ноги и уха) [62, с.212]. Образ "полусухого-полусырого" [ср. также в абхазском эпосе имя слуги нартов — "получерный-полуседой" (с.243); абх. *ша* 'седой' от *ша* 'белый'; ср. "полет" в преисподнюю другого персонажа абхазского эпоса, предварительно окрасившего одну половину тела в *черный*, а другую — в *белый* цвет (с.286 и сл.)], видимо, обнаруживает совпадение с обликом получеловека-полузмеи — противника Сасырквы/Сосруко в других сказаниях абхазского, абазинского и адыгского эпосов (см. ниже) и, возможно, с божеством Соусерыш, у которого не было одной ноги (см. ниже).

Для характеристики образа пахаря-великана существен и связанный с ним мотив пахоты, причем пахоты необычной. Вывороченные комья земли величиной с целый дом следом за пахарем мгновенно "смыкаются", и тотчас прорастает трава [см. в абхазском эпосе (с.259—260)]. Мотив пахоты в этом сюжете может быть сопоставлен с аналогичным мотивом в сюжете абхазской сказки "О мальчике, родившемся из камня" (см. выше; ср. также и такие общие мотивы, как мотив полудня, намочания одежды от пота и стирки ее в реке, способа ловли беглеца великаншей). Кроме того, мотив пахоты, видимо, присутствует и в других сюжетах. Так, согласно варианту адыгского эпоса, "вдоль реки Баксан, напротив селения Касехабль, тянется канава, подобная тысячелетней тропе; края ее заросли травой. Эту канаву люди называют "путь, по которому Сосруко выводили каном". Если спросить, что это такое, [тебе ответят]: "Здесь проходил Сосруко, когда ему устроили кантеш". Когда Сосруко шел, его сабля волочилась по земле и прорыла канаву; след от нее и остался" (с.379—380). В другом варианте эпоса этот же мотив тропы связывается с нартом Шауей: "След от меча его стал руслом реки, затем большим оврагом, затем дорогой... до сих пор в Тохтамышевском лесу есть [дорога], которую называют "дорогой, по которой приводят зятя" (с.324).

Мотив тропы может быть связан и с образом противника героя. В абхазском эпосе (с.247, 252, 269, 343) устойчив образ противника (великана, Талумбака, Нарджью), конь которого несется, разрушая горы, разбрасывая копытами камни, вырывая комья земли; от дыхания коня возникает облако, сильный ветер (с.336); топот коня подобен грому, удары плети словно молния (с.252, 336, 342). В осетинском эпосе в сказании "Как Созырько убил богатыря, сына Пара" герой видит своего противника как "черную тучу и туман", поднявшиеся из моря [55, с.76]. В тексте "Сослан и сыновья Тара" есть эпизод, в котором говорится о том, как Сослан наблюдает за приближающейся к нему тучей, которая "оставляет позади себя на земле глубокую борозду". Когда же она приблизилась, герой видит, что это всадник. Туман поднимался от дыхания Мукары и его коня. "Глубокую борозду в земле ос-

тавляет его сабля" [54, с.97]²⁵; ср. также о борозде в описании противника нарттов Арахцау [55, с.55].

Мотив *пахоты, борозды, тропы* можно сопоставить и с описанием поединка Сосруко с Тотрешем, в котором Тотреш поднимает Сосруко на копы и бросает его, заставив *пропахать* плечом (носом) землю, пропахать *шесть (семь)* нартских борозд и т.п. (ср. ниже). Приурочение пахоты к полудню, восприятие ее как дороги, по которой проводили Сосруко каном (т.е. как ребенка, взятого на воспитание) или по которой проводят зятя, по-видимому, может указывать на функциональное тождество в этих сюжетах пахоты и "союза" Сатаней и пастуха, так же осуществившегося в полдень. Сам образ меча, оставляющего за собой след, видимо, тождествен "оружию" пастуха, о котором идет речь в абхазском сказании (см. примеч.7).

Мотив пахоты, борозды, тропы, очевидно, можно сравнить с мотивом пахоты на змее в восточнославянском фольклоре. Герой, преследуемый змеем, укрывается в кузнице. Змеем пролизывает языком железные двери. Кузнецы (или кузнец) хватают его за язык раскаленными клещами, запрягают в плуг и проводят им борозду. С этой бороздой в народной традиции отождествляются так называемые *змеиные валы* по обе стороны Днепра (или ров, тянущийся от Днестра до Днепра, русла некоторых рек, притоков) [56, с.9—15; 13, с.171 и сл.]²⁶. Оранже на змее было сопоставлено А.А.Потёбней с рытьем русла реки Индрой [56, с.11 и сл.]²⁷.

При сопоставлении мотива пахоты в нартском эпосе с мотивом оранья на змее следует обратить внимание не только на образ пахаря-великана (ср. образ "полусухого-полусырого" и формулу изображения демонического персонажа в сказках о змееборстве на мосту в белорусской и украинской традициях: "с одним боком, одним оком, с одною ногою, с одною рукою и половиной головы, половиной бороды" [13, с.177]), но и на мотив *клещей* (которыми хватают за язык змея в славянских сказках и держат младенца, меч, которым убивают великана в абхазских и адыгских сказаниях²⁸) и характерную черту облика Сосруко, сближающую его с кузнецом (см. ниже).

В связи с образом противника Сасрыквы/Сосруко имеют важное значение абхазские, абазинские и адыгские сказания о добывании огня. В вариантах абхазского эпоса встречается следующий образ великана, у которого Сасрыква добывает огонь. Великан *спит, свернувшись кольцом вокруг костра* (с.180) [62, с.177, 189, 190]²⁹. Согласно варианту адыгского эпоса, когда Сосруко в поисках огня для замерзающих от холода нартвов подкрался к жилищу иныжа на Харам-горе, то увидел, что "Его голова прижата к ноге, // Огонь посредине лежит. // Ой, это великан спит" (с.201). На этот странный способ сна обратил внимание и Ж.Дюмезиль. Но поскольку у Ж.Дюмезиля нет и тени сомнений в том, что адыги, абхазы, вайнахи заимствовали нартский эпос у осетин, то истоки этого образа он увидел в индоевропейской мифологии. "Великан-кольцо", по мнению Ж.Дюмезиля, это символика колеса, символика солнца [27, с.73—76]. Между тем в кабардинском тексте "Сосруко и иныж", являющемся вариантом приведенного выше, так описывается великан, у которого Сосруко похищает огонь: "Он (Сосруко. — В.А.) застал спящим нартского семиглавого иныжа с хвостом, как у змеи. [Иныж] лежал, свернувшись кольцом вокруг огня (курсив мой. — В.А.)" (с.356).

Этот вариант сюжета о добывании огня у великана отчетливо показывает, что противник может отождествляться с образом получеловека-полузмеи³⁰ (хранителя огня и других благ, которые отвоевываются у него). О том же могут свидетельствовать и абхазские нартские сказания, в которых Сасрыква борется не с великаном, а с драконом (*агульшан*) [62, с.192–197]. Семиглавость иныжа-змея в адыгских вариантах эпоса (ср. также упоминание "семи душ", которых лишил герой главного иныжа, – с.209; ср. сражение Сунай с "семиглавым богатырем нартов" в осетинском эпосе³¹) подтверждается обозначениями великана в абхазских вариантах эпоса как *адаумтхыаа*, *адоумтхыаа* < *адау-бжы-ха* 'семиглавый адау' (т.е. великан). В связи с этой этимологией можно указать на сведения Н.М.Альбова [7, с.325], Г.Ф.Чурсина [75, с.215], согласно которым *адаумтхыаа* – великаны-людоеды с семью и более головами.

Семиглавость (или трехглавость) змея в ряде вариантов трансформировалась. Так, в варианте абхазского эпоса один из братьев-великанов имеет двадцать четыре головы [62, с.181] (ср. также образ "пятиголового" богатыря, – противника Сосрука, в одном карачаевском сказании [26, с.73–75], в котором воспроизводится сюжет, особенно характерный для абхазской и адыгской версий эпоса). Более того, в различных вариантах адыгского сюжета о противоборстве Сосруко и Тотреша обнаруживаются некоторые исключительно важные детали, которые помогают выявить истоки образа Тотреша. По "Пшинатлю о Саусаруке" (адыгейскому тексту из Сирии), Сосруко потерпел поражение в первой схватке с Тотрешем. Сатаней выясняет у коня Сосруко – Тхожея приметы противника и заключает: "Это Тутарыш, сын Аджара, // Одинокий всадник, гроза для [целого] войска. // Уцелел он один, несчастный... // ...Его мать родила семерых, // Головы шестерых я помогла [Саусаруку] // Принести одну за одной, // Один оставшийся, зловредный, // Хочет унести голову моего сына // И сделать меня несчастной" (с.217–218). В других вариантах сюжета Тотреш также предстает как *последний из семи* (с.363) или из *девяти* (с.213) братьев. Образ Тотреша, седьмого или девятого брата, погибающего от руки Сосруко, может рассматриваться как переосмысление образа семиглавого великана, которого убивает Сосруко (Сасрыква) в сказании, повествующем о добывании огня.

Общие истоки этих сюжетов обнаруживаются в ряде специфических черт описания поединка. Согласно адыгским вариантам, Сосруко сражается с Тотрешем *дважды*: в первой схватке Сосруко терпит поражение и избегает смерти только благодаря своей хитрости. И лишь во второй он убивает великана (с.197–200, 210–215 и др.). В абхазских вариантах эпоса также говорится о двух сражениях Сасрыквы, но в качестве его противника выступает не Тотреш, а самый младший и самый сильный из семи братьев-великанов³². В первом сражении Сасрыква ранит великана, но и сам получает серьезные раны. Он просит великана отсрочить поединок на три дня. Получив передышку, Сасрыква связывает руку и ногу заснувшего великана нервущимися подругами³³ своего коня, изготовленными кузнецом Аинаром, и привязывает их к своему коню по кличке Бзоу. Сасрыква и Бзоу резко натягивают подпруги и переламывают кости великану [62, с.198–201].

Сосруко, разъезжая по низовьям реки Арык, замечает поначалу Тотреша как нечто *чернеющее* (вдали), как что-то *черное*

(с.211—212, 366, 370, 375), как *тень* (с.216). Готовясь вступить с ним в бой, Сосруко укрывается *тучей* или напускает ее на Тотреша (с.199, 214). В первой схватке Тотреш поднял Сосруко на копы, бросил его на землю, заставив *пропахать* плечом (носом) столько, сколько не вспашут восемь (двенадцать) волов (с.197, 198, 211, 212), или пропахать шесть (семь) нартских *борозд* (с.216, 359, 370, 376). Он "вышиб" из Сосруко "пот восьми волов", выдавил "молоко матери" (с.197, 198, 211, 212, 370, 376). Эти описания можно сопоставить с мотивами тучи и борозды в нартском эпосе, соотносенными с Сосруко и с его противником (ср. выше), с образом божества моря из одного абхазского предания [41, с.82 и сл.]. Это божество появлялось в виде черной громадной тучи и уносило лучших девушек из рода Ампар. Отец одной девушки из этого рода вступил в сражение с тучей, посылая в нее стрелы. Из нанесенных им ран лились потоки крови. В конце концов туча была вынуждена согласиться с тем, чтобы впредь ей приносили в жертву не девушку, а животное. Образ Тотреша, изображенного как нечто черное, как туча, видимо, восходит к архаичному образу противника — тучи-змея.

Существенно и то, что в описании Тотреша и его коня говорится, что Тотреш — "белый молодец с желтой рукой, // Чей рыжий конь с головой как у оленя" (с.197, 198). О желтого цвета руке Тотреша и/или его *рыжем* летучем коне с *головой как у оленя*, лохмоногом, с длинными клыками речь идет и в других вариантах адыгского эпоса (с.213, 217, 366). Подчеркивается *рыжий* цвет усов Тотреша (с.363). Некоторые из этих черт облика противника или его коня переносятся на Сосруко и его коня (ср. усы Сосруко, подобные *желтому* шелку, — с.198, 211, 212, 376; конь Сосруко — Тхожей — лохмоногий, с длинными клыками — с.217). В облике Тотреша, по-видимому, воспроизводятся черты образа обладателя огня (по мнению издателей, под желтой рукой Тотреша "возможно, подразумеваются бронзовые налокотники" — с.352, примеч. 7).

Описание головы коня — головы как у оленя, т.е. увенчанной рогами, — вероятно, можно сопоставить с мотивом многоглавости змея (ср. также внешнее звуковое сходство слов *блана* 'олень' и *блэ* 'змея' с одним и тем же латеральным). Эта гипотеза, видимо, может быть подтверждена и описаниями коня нарта Бадыноко: сиво-вороной, с шеей *как у змеи, сухоголовый*³⁴, поджарый (с.229, 231, 240). Сравнение шеи коня со змеиной вряд ли случайно. Скорее всего и в вариантах о Бадыноко также воспроизводится образ противника Сосруко/Сасрыквы.

В связи с образом противника представляет особый интерес имя одного действующего лица нартского эпоса: абх. *Иарчхьоу, Ерчхьоу, Нарджьхьоу* (имя пастуха и противника нартов) [35, с.66—67]; каб.-черк. *Арэжхьэу* (и вариант — *Ержхьэу*) — имя эпизодического персонажа, противника Сосруко (с.52, 98, с.385, примеч. 6, с.396, примеч. 3). Эти имена, очевидно, близки к имени героя и одновременно к названию эпической группы (противопоставляемой или отождествляемой с нартами) в чечено-ингушском нартском эпосе: *Орстхо* (имя героя), *нарт-орстхой* (эпическая группа). Причем вайнахские формы³⁵, в которых имя *орстхо* сочетается с именем *нарт* (ср. в ед.ч. *närt-eretxo* и *närtxo*), близки по типу абхазским (ср. *Иарчхьоу* и *Нарджьхьоу*). Вопреки мнению Ж.Дюмезиля [27, с.184] вайнахские формы имени не имеют никакого отношения к имени осе-

тинского богатыря, родоначальника одной из нартских фамилий *Ахсартага*. Можно предположить связь с др.-греч. Ἐρεχθεύς, др.-инд. *rakṣas*, авест. *raśah* [91, с.362]³⁶. Как выяснилось в результате любезной консультации С.А.Старостина, на основе этих данных может быть реконструировано ПСК *ʔarxɨ́ɬwɬ// *ʔarɨ́ɬwɬ (с закономерным соответствием нах. *Arxɨstaw // *Arxɨstaw, абх. *jarɨxow*, *erɨxow*; в этом случае абх. *jarɨxow* > каб.-черк. (j)arɨxɨw > осет. *Arɨxɨsaw*) и греко-арийск. *ʔrekʰh- < *ʔaretkʰ-. По-видимому, перед нами одна из древних кавказско-греко-арийских параллелей. Направление заимствования — ПСК > греко-арийск. или наоборот — пока не ясно.

5. Герой. В сюжетах о рождении из камня, о добывании огня, о встрече с пахарем-великаном, о битве с Тотрешем герой — это Сасырква/Сосруко. Имя героя (древняя форма адгг. *Саус-ру-ко* [38, с.497—503]) еще Н.С.Трубецкой [90, с.8; 39, с.215] связывал с именем адггского божества Соусерыша (см. ниже). Эту точку зрения разделяет и Ж.Дюмезиль [84, с.108].

Некоторые подвиги, связываемые в эпосе с Сасыркой/Сосруко, были упомянуты выше. Здесь рассмотрим отдельные мотивы, встречающиеся в описании "детства" героя.

Молоко. Как отмечалось выше, гибель Суай и Батрадза (в осетинском эпосе) была предотвращена: их вскормило *молоко оленихи*. В связи с ролью молока в истории Суай и Батрадза обращает на себя внимание осетинское сказание о рождении и закалке Сослана, согласно которому Сослан (уже *после рождения*, когда он подросток) стал выговаривать своей матери, что едой, которой кормят его, достойно кормить лишь собак. Претензии Сослана были удовлетворены закалкой его в *ладье* (колоде), наполненной *волчьим молоком* [54, с.73—77]. В этом сказании отсутствует логическая связь между отказом Сослана есть обычную пищу и способом решения его претензий. Вполне вероятно, что здесь мы имеем контаминацию нескольких мотивов, прямо не связанных с закалкой. Отказ от еды, по-видимому, тот же мотив, что и ненасыщение младенца молоком кормилиц. Он мог решаться кормлением либо молоком оленихи, либо волчьим молоком (ср. с легендой о Ромуле и Реме и т.п.).

Так называемая закалка происходит в *ладье* (колоде). В различных традициях известны тексты, в которых описывается помещение новорожденного в бочку или в какое-либо другое помещение. Впоследствии младенец выбирается из своего заточения (ср. также историю воспитания Батрадза). Этот мотив связан с темой "путешествия" (ср. также тайное воспитание героя в нартском эпосе). Существует определенное функциональное сходство между "путешествием" и закалкой. Однако, в данном конкретном случае в закалке Сослана именно в ладье (колоде) можно видеть следы обычая, отраженного, в частности, в скандинавском мифе о Бальдре, — *сожжения мертвеца в ладье* [48, с.159 и сл.].

В закалке Сослана, видимо, может быть отмечен еще один мотив. Согласно абхазскому и адггскому эпосам (и описанию рождения Батрадза в осетинском эпосе в отличие от сюжета о рождении Сослана), жар, раскаленность тела младенца — состояние, имманентно присущее новорожденному. Эта черта образа тесно связана со спецификой рождения героя, с темой громового удара. Тело ребенка подобно молнии, от которой он рождается. Попытка кормления младенца молоком в абхазском эпосе или помещения его в молоко в осетинском эпосе, видимо, мотив, который соотносится с мифологическим пред-

ставлением о молоке как лучшем средстве для тушения небесного огня. Это представление, возможно, отражено в абхазской поговорке "Если бы загорелась вода, то как потушить ее" [21, с.21] (ср. эпизод адыгского сказания "Саусурук и нарты" о том, как герой добывает огонь и бросает его в воду: "Горит огонь еще ярче. Бросились нарты в воду ловить его — не дается. Вымокли все, а мороз еще сильнее их шиплет: оледенели бедные, умоляют "Саусурука согреть их" — с.354). У моздокских кабардинцев "долго существовал обычай — поливать молоком место, где ударила молния", и водить хоровод с пением специальной песни, посвященной божеству грома и молнии [36, с.582]. Этот обычай может быть сопоставлен с поверьем славян: огонь, возникший от удара молнии, при тушении его водой разгорается еще сильнее и может быть потушен только молоком или парным молоком [32, с.87, 89, 91]. Аналогичный обычай вполне мог существовать и у осетин. Тем не менее в описании "закалки" Сослана имеет место контаминация мотивов, которые не имеют прямого отношения к закалке, представленной в абхазо-абазино-адыгских сказаниях.

Теперь обратимся к другому мотиву, представленному в "детстве" героя.

"Молчаливость". Как уже говорилось, "молчаливость" предшествует резкой перемене в поведении новорожденного, происходящей в результате закалки и наречения именем. Для интерпретации "молчаливости" важное значение имеет наличие ее, в частности, в структуре свадебного ритуала [23, с.95–96], в поведении жениха и невесты, новобрачных, например в традиции абхазов [34, с.58, 77, 85, 96, 103–105, 117, 134]. Глубинные связи, существующие между "молчаливостью", укрытием, мраком (ночью), "взаимным невиденьем" (ср. незнание Сасрыквы, Тотреша и т.п. в эпосе), можно усмотреть в шуточной абхазской песне "О том, как я навестил родственников моей жены". После свадьбы жених целый год скрывался в лесу, как разбойник. Спустя год, получив приглашение, он отправился в гости к тестю. "Только когда зашло солнце и мрак снизошел, // Спешились мы у них во дворе. Как... немой истукан, стоял я, // Надвинув на глаза грубый край башлыка... Открыть глаза так и не пришлось, // Будто обладал я свойством сглаза. // ...Родственников своих никого я так и не увидел. // ...Увидеть белый свет напрасно жаждал я, // И бесконечно стоял я смиренно, поникнув головой, // Безмолвный, как немой, не смея слова вымолвить..." [34, с.16–17].

В инициационных ритуалах, по своей структуре тождественных свадебным, "молчаливость", изоляция являются отражением подготовки к посвящению³⁷.

Противопоставление молчания младенца до закалки и подачи голоса сразу же после нее показывает, что именно в результате закалки герой рождается, становится человеком (ср., в частности, название первого обряда в жизни новорожденного у малых народов Индонезии, через семь дней после рождения, — *мтинувуй* букв. 'дать жизнь' [70, с.187]). Эта трактовка закалки подтверждается также и тем, что подача голоса приурочена к *полудню* (см. выше). Следовательно, время от зачатия младенца (в полдень) и до закалки (также в полдень) функционально соответствует периодам изоляции героя в сказках и эпосах других народов, подготовки к посвящению в инициационных и других ритуалах и путешествию в иной мир и возвращению героев нартского эпоса.

Закалка и некоторые черты культа кузни и кузнечного ремесла. В связи с функцией закалки в нартском эпосе особый интерес представляют обряды посвящения детей кузне в абхазской традиции. К посвящению младенца кузне прибегали, в частности, те родители, дети которых умерли в младенчестве. Если в такой семье вновь рождался мальчик, то не позже чем через неделю после рождения его приносили в кузницу, *обмывали углем*; родители давали торжественное обещание Шашвы посвятить его кузне, "если Шашвы избавит его от смерти". Кузне могли посвятить и ребенка, который долгое время болел [4, с.247].

Эти обряды посвящения кузне могут быть сопоставлены с обычаем шапсугов, согласно которому женщины приносили в кузницу своих детей и кузнец погружал их в корыто с водой, которое служило для закалки железа. При этом кузнец просил Тлепша укрепить здоровье ребенка [39, с.223]³⁸. По сообщению Л.Х.Акаба [5, с.173], обряд опускания новорожденного в воду в кузне существовал и у абхазов. Такие обряды, возможно, отражают древнюю традицию посвящения юношей, в котором кузнец играл важную роль. В то же время описание закалки в эпосе указывает и на исключительное значение кузнечного ремесла и культа кузни, в частности, в абхазо-адыгской традиции [17, с.12-14; 40, с.27 и сл.; 75, с.170-180].

В свете описаний нартского эпоса привлекают к себе внимание свидетельства священного характера кузни (и, в частности, наковальни) у абхазов, роль кузнеца как жреца, как человека, вступающего в контакт со сверхъестественными силами, и в первую очередь с покровителем кузни и кузнечного ремесла Шашвы. Магические функции кузнеца Шашвы, в частности его связи с божеством грома и молнии³⁹, отражены и в нартском эпосе (см. выше о кузнеце Аинаре). Они свидетельствуют об отождествлении кузнеца и Громовержца, о связи культа кузни и культа молнии, которая, видимо, основана на представлении о тождестве молнии и кузнечного огня, воспринимавшегося, как и молния, как небесный, священный огонь. Шашвы, как и бог молнии Афы, может *сечь огнем* человека, виновного в нарушении клятвы, данной в кузне [75, с.75]⁴⁰; Шашвы владеет "пулями", подобными "пулям" Афы⁴¹, стрелами⁴².

В культе кузни у абхазов прослеживаются некоторые аналогии к почитанию кузни у адыгов, которые не привлекали к себе внимания исследователей. Так, у абхазов человек, имеющий кузню, в отличие от поведения большинства не убивает змей [75, с.72, 140]. Г.Ф.Чурсин привел также сведения об одном абхазском кузнеце, у которого "в нерабочее время на наковальне часто сидела змея. Придя в кузницу, кузнец осторожно стлкнул змею рукой, и она спокойно уходила". Эта змея и в семье кузнеца "считалась как бы священной, находящейся в какой-то связи со священной "силою" кузни" [75, с.141].

О связи кузни, кузнеца и змеи говорят и два следующих абхазских поверья (они записаны автором со слов Анкваб К.К., 64 г., в с.Хуап Абхазской ССР, 21.08.82 г.): "Если человека поймает кузня (т.е. она разгневется на него), то он во сне увидит змею"; некий "кузнец убил змею, вползшую к нему в дом. После смерти кузнеца змея явилась и улеглась во дворе под гробом покойника. Кузнец не должен убивать змею, вошедшую в его дом. Змея принадлежит святые"; "святые" (абх. *аныха*) — это кузня или другое культовое место.

Эти данные из традиции абхазов обнаруживают сходство с описаниями из нартского эпоса адыгов, показывающими связь между культурами кузны и змеи. Так, в "Сказании о железных клещах Тлепша" говорится, что "Тлепш кузнечил, берясь за раскаленное железо рукой. Он работал без железных клещей. Однажды утром жена Тлепша, выгоняя скот, увидела на дороге убитую змею; голова и хвост ее были скрещены. Вернувшись домой женщина сказала Тлепшу: "Я сегодня видела убитую змею, /голова и хвост которой скрещены/, если бы ты сделал что-нибудь похожее, чтобы держать железо, можно было бы работать, не обжигая рук". Тлепш вышел и посмотрел. Вернувшись, он сделал подобное увиденному и [при помощи этого] стал ковать. С тех пор стали делать клещи. До этого клещей не было" (с.350)⁴³; ср. также адыгские и абазинские [51, с.197–198] сказания о схватке героя с иньжем (= змеем): отрубить голову его можно, только взявшись за рукоятку меча, принадлежащего самому иньжу, клещами Тлепша; ср. использование клещей при закалке новорожденного.

Существенное дополнение к данным о культе кузны содержится в цикле об Андемыркани. В ряде вариантов этого цикла [36, с.308–309, 315–317] излагается история встречи Андемыркана с неким путником (иногда в образе старика) с посохом в руке. Вместе с этим путником Андемыркан участвовал в набеге. В ответ на настойчивые просьбы Андемыркана называть свое имя путник превратился в змея, а посох его – в длинное острое жало. Впоследствии Андемыркан набрал на кузницу, в которой, по просьбе его матери, ковалось для него оружие. В кузнице Андемыркан признал своего спутника. Кузнецом был сам могучий Тлепш. В этих вариантах сказаний бог-кузнец Тлепш предстает в образе змея.

Близость культов кузны и змеи, видимо, основана также и на представлении о связи змеи с огнем, как небесным, так и земным, о чем свидетельствует сопоставление молнии и змеи в кабардинском нартском сказании о Сосруко (с.196): "Ударяя, словно молния [длинною] в девять змей" (речь идет об ударах, которые наносил Сосруко во время игры в шуратлес⁴⁴), а также связь получеловека-полузмеи с огнем в сюжете о добывании огня.

Тождество ряда черт культа кузны и кузнечного ремесла у абхазов и адыгов объясняется общими истоками этих культов. Это имеет, в частности, следующие подтверждения. Шашвы, согласно абхазской традиции, – семидольное божество (или "семеро братьев"⁴⁵). У адыгов не сохранилось представлений о семидольности Тлепша. Между тем в одном варианте кабардинской песни-плача об Андемыркани Тлепш назван *семирогим* [36, с.605]. Семирогость Тлепша может быть сопоставлена с семидольностью абхазского Шашвы. Общие истоки культа кузны и кузнечного ремесла обнаруживаются и в этимологическом тождестве Тлепша (каб.-черк. *Лъэпш*, адыг. *Лъэпш*) и Шашвы (абх. *Шашвы*). Они восходят (по реконструкции С.А.Старостина) к ПАА **харь*₁₀Э. К этому имени божества кузны и кузнечного ремесла, вероятно, восходит имя олимпийского бога огня и кузнечного ремесла Гефеста (др.-греч. *Ἡφαίστος*).

В связи с описанием закалки и культом кузны и кузнечного ремесла представляет интерес "отмеченность" героя.

"Отмеченность" героя. Согласно адыгской (с.204, 206, 208 и др.) и осетинской [55, с.100, 102] версиям нартского эпоса, великан обращает внимание на то, что человек, подвер-

гающий его испытаниям, имеет кривые ноги. Сходная черта внешности героя описывается и в эпизоде схватки Сосруко с Тотрешем в адыгском и абазинском эпосах. Победив своего противника, Сосруко отрез голову его матери и бросил ей в подол. В ответ мать Тотреша кинула в героя стальные ножницы. "Ножницы прошли сквозь [закрытую] дверь, пронзили мягкую пятку Сосруко и вошли в землю" (с.200). О каком-либо последствии этого ранения здесь ничего не сказано. Но в абазинском эпосе в сказании "Хромой Сосруко" указывается, что мать противника героя, бросив ножницы, "перебила большое сухожилие его пятки, и он стал хромым. Стал он хромым, и назвали его хромым" [51, с.228].

Хромота, кривизна ног героя могут рассматриваться как проявления его "отмеченности". Другой реализацией этого мотива может быть участие *хромого* в празднестве Соусерыша (см. ниже).

"Отмеченность" героя, важного участника празднества Соусерыша, напоминает "отмеченность" внешности кузнеца, т.е. наличие физического изъяна, в других традициях (ср. Гефест и т.п.) [33, с.88]. Важная роль кузнеца в нартском эпосе и в традиции абхазо-адыгов, тесная связь функций кузнеца и Громовержца (ср. также некоторые адыгские сказания, в которых кузнец Тлепш фигурирует как муж Сатаней или Сосруко берет в жены дочь Тлепша) позволяют предположить, что хромота, кривизна ног героя отражает характерную черту облика кузнеца. Если учесть, что в абхазском [62, с.180] и адыгском (с.192, 193) эпосах связи кузнеца и Сасрыквы/Сосруко обнаруживаются и в изготовлении оружия и доспехов для этого героя (ср. также меч, сделанный Тлепшем для Андемыркана [9, с.462]), то нартская "пара" кузнец – Сасрыква/Сосруко может быть сопоставлена с "парой" хромоногий Гефест – Ахиллес. Мотив изъяна в облике кузнеца имеет закономерное объяснение (нуждающееся, однако, в специальном обосновании).

III. В свете описаний нартского эпоса представляют интерес некоторые моменты религиозно-мифологической традиции абхазо-адыгов, которые, видимо, следует рассматривать не как "этнографический субстрат" мотивов и образов эпоса, а как проявление единой системы мировосприятия.

Согласно мнению ряда авторов [40, с.26 и сл.; 39, с.197, 216; 20, с.344–345], для адыгской традиции был характерен культ божества Соусерыша, которое одновременно считалось покровителем, как земледелия [39, с.216; 40, с.26; 73, с.98], так и скотоводства. Празднество, совершавшееся в честь этого божества, приурочивалось ко времени зимнего солнцестояния [39, с.216]⁴⁶.

Л.И.Лавров, основываясь на характерных признаках этого ритуала, высказал предположение о связи его с культом солнца. Он рассматривал празднество Соусерыша как магический акт обновления (или рождения) божества солнца [39, с.216]. В связи с этой гипотезой интересно сообщение Л.Я.Люлье о том, что Соусерыша "почитают мореплавателем и прибытия его ожидают морем. Есть еще поверье, что он отправился от берега по волнам пешком и точно так же, пешком, возвратится" [40, с.27]. И другие авторы [84, с.108] обращали внимание на представления адыгов о Соусерыше как о великом путешественнике, на особое почитание его теми, кто живет на берегу моря. Он мог творить чудеса, ему подчинялись ветры и

воды. У Соусерыша, который мог ходить по волнам, *отрезали ногу*.

Эти поверья о Соусерыше близки представлениям адыгов о Сосруко. Как рассказывали Ж.Дюмезилу черкесы из Узун-Тарла в Турции, Сосруко "хитрый, он может вызвать мороз, снег... когда он сражался, то напускал повсюду туман" [27, с.114]. Согласно Л.Я.Люлье, в один из зимних месяцев адыги готовили яства в честь Сосруко, часть которых ставили в отдельном доме для гостя; "в конюшне же для его лошади припасены сено и овес и постлана в стойле солома". Сосруко не является, "но приезжает гость заезжий, который его заменяет. Появление гостя считается добрым предзнаменованием и придает празднеству более веселости" [40, с.29]. Появление божества со стороны моря, *путешествие*, которое оно предпринимает (подобно хорошо известным временно исчезающим или умирающим богам плодородия хаттско-хеттской и восточносредиземноморской культурных традиций), видимо, также представляют собой мотивы, свидетельствующие о связи празднества Соусерыша с идеей возвращения (рождения) тепла, урожая.

На празднестве Соусерыша самая молодая, богато одетая женщина входила в один из домов "с зажженной свечой, оставшейся от прошлогоднего праздника. Этой свечой она зажигала другие свечи и, повернувшись лицом к востоку, становилась у запертых дверей. К дверям подходил хромой старик с шеузерышевым обручком, утыканным свечами, и говорил: "Ой, Шеузерыш! Отверзай нам двери!" Ему вторили все присутствовавшие. Женщина открывала дверь, и все входило. Старик зажигал на обручке свечи и читал молитву. После этого у дома зажигались костры, и каждый, уходя с общественного праздника, принесил домой зажженную свечу, которой разжигал костер у своего дома" [39, с.215]. В этом обряде примечательны целый ряд моментов, в частности *запирание-отпирание* дверей дома. *Отверзание* двери дома, в данном конкретном случае соотношенное с участницей обряда (и связанное с изоморфизмом дома и человеческого тела, космоса [74, с.45-48]), видимо, в определенной степени соотносимо с дефлорацией⁴⁷. Причем существенно то, что к двери подходил именно *хромой* (см. выше) и с обручком Соусерыша⁴⁸.

Зажигание костров (ср. также использование раскаленных углей из костра в празднестве Антара [28, с.74]) у дома каждого участника обряда огнем, принесенным с общественного ритуала, можно было бы сопоставить с типологически сходной ролью *гашения огня* в первый день нового года в храме римской богини священного очага Весты и последующего *зажигания* его (трением священного дерева о дерево) и от него — *возжигания* огней очагов куриль [48, с.234]⁴⁹.

Фетиш, на котором устанавливались свечи на празднестве [39, с.197; 40, с.26; 73, с.98], представлял собой столбообразный обрубок с семью загнутыми кверху обрубленными ветками (из чинары, дуба, груши); ветви его украшали лентами, тряпочками (а также, видимо, пирожками и кусочками сыра). Отмечаются церемониальный характер внесения его в дом, обращенные к нему приветствия по случаю *возвращения* [84, с.108]. По своему характеру этот адыгский фетиш обнаруживает сходство с мировым деревом. В качестве типологической параллели к установлению фетиша Соусерыша можно, в частности, указать на установление дерева, которое связывалось с возвращением хаттского бога растительности Телепину [31, с.40].

Можно отметить также обряд древнехеттского ритуала установления дерева для царя и царицы [89, с.37]. На этом дереве *пять ветвей* (где $5 = 4 + 1$, т.е. — стороны света и пятая ветвь — зенит, надир), и на каждую ветвь царица вешала ленты *пяти различных цветов*. На связь адыгского фетиша с мировым древом указывают четырехгранная форма его⁵⁰ и число ветвей. *Четырехгранная* форма фетиша может иметь то же значение, что и *четыре столба жертвенника*, устанавливавшегося на семидневном празднике в честь бога грозы Шибле у адыгов; углы жертвенника "должны были быть обращены к четырем сторонам света" [39, с.217]. Число ветвей — *семь* (ср. исключительную роль числа семь в нартском эпосе, в верованиях абхазо-адыгов) — может отражать космологический образ вселенной, года, мирового дерева ($7 = 4 + 3$, т.е. 4 — стороны света, 3 — число, связанное с вертикальной структурой) [68, с.101–110; 69, с.221–230].

В связи с культом Соусерьша обратимся к культу абхазского божества Аитар [23, с.23–32]. Аитар — великий "бог обновления природы, размножения и скотоводства". Это божество "включало" семь долей (духов-покровителей коз, коров, лошадей, собак, луны, солнца и Анапа-нага — покровителя урожая). Обряды, посвященные Аитару, начинались в период масленицы. По очереди приносили жертвы каждому из семи духов-покровителей. Причем при обращении к одному из духов непременно упоминали Аитар как божество, "часть" которого составляет данный дух-покровитель [23, с.32]. В этих обрядах привлекает внимание широкое использование молочных продуктов: сыра, лепешек, начиненных сыром, молочной каши, а также хлебцев в форме луны, солнца, ступки для лущения проса; молитвы содержали постоянные просьбы не только о размножении стад, но и об увеличении семьи. Некоторые моления проводились отдельно мужчинами и женщинами [к духу-покровителю коз обращалась (ритуально) чистая женщина — старшая в семье] [23, с.24]. Аитару возжигали *семь восковых свечей* (вероятно, по одной свече для каждой "доли" божества) [15, с.128]. После завершения последнего обряда, посвященного Аитару, не разрешалось пить, "чтобы усилить чувство жажды" [23, с.32]. С этой чертой праздника можно сопоставить запрет на употребление какой-либо съедобной травы в пищу. Только в определенный день праздника этот запрет снимался — разрешалось готовить похлебку из зеленой крапивы [23, с.26].

Относительно культов Аитара и Соусерьша необходимо отметить, что связь культа Соусерьша с *земледелием* (ср. также свидетельство Хан-Гирея о том, что фетиш с семью ветвями хранили в хлебном амбаре [73, с.98]), судя по всему, сопоставима с использованием на празднестве Аитара хлебца в форме большой ступки для улучшения проса. В эту ступку клали столько пестов, "сколько женщин в семье, да еще один лишний — в знак желания приращения их" [23, с.26]. Культ Соусерьша, видимо, может быть отождествлен с культом Аитара. Надо полагать, в них отражены черты абхазо-адыгского культа семидольного божества (ср. *семидольность* Аитара, *семь* посвященных ему свечей с *семью ветвями* фетиша Соусерьша, на каждом из которых по зажженной свече⁵¹). В подтверждение этой гипотезы следует обратить внимание на имена *Соусерши* и *Аитар*. Имя *Аитар*, вероятно, является заимствованным в абхазском. Оно унаследовано из того же источника, что и мегр. *Аитар*,

груз. *Анатори* [23, с.27–28]. Имя же *Соусерыша* скорее всего имеет исконный характер. К нему восходит и наименование основного героя нартского эпоса – адыг. *Сосруко* (см. выше).

В ритуале *Соусерыша* (Аитара) обнаруживаются некоторые возможные параллели к сюжету о рождении героя из камня и к другим сюжетам, упомянутым выше. Так, в празднестве *Соусерыша* представлен обряд с участием молодой женщины, с одной стороны, и хромого старика с фетишем *Соусерыша* – с другой. Хромота старика напоминает черту облика как кузнеца, так и, видимо, одноногого *Соусерыша*. Это, а также факт запираания двери позволяют предположить, что в этом обряде, возможно, воспроизводился "брак" женщины и божества, которое представляет хромой старик с фетишем.

Можно провести параллель между парой, представленной в этом обряде, и парой Сатаней – пастух в нартском эпосе. В этом случае пастух и *Соусерыш* как, в частности, "скотий бог" могли бы рассматриваться как проявления одного и того же образа. Сравнение можно продолжить, сопоставив роль реки и других тождественных ей элементов описаний в нартском эпосе и открытия двери дома в обряде *Соусерыша*.

В связи со сравнением союза Сатаней и пастуха, *Соусерыша* и женщины представляет интерес одна черта образа Сатаней, реализуемая в эпосе. По некоторым абхазским сказаниям, у Сатаней 99 детей. Об отце этих детей мало что известно. Лик же "многодетной" матери нартвов подобен лику молодой прекрасной девы (с.17–18). Согласно другому абхазскому нартскому тексту, Сатаней не только не имеет мужа, но ей вообще не суждено иметь его [15, с.292].

В адыгских сказаниях о Сатаней говорится, что она бездетна, хочет иметь детей (с.194), или что у нее нет мужа, она, зачавшая дитя внебрачно [79, с.209], или что она – мать "не рожденных ею сыновей" [1, с.374]. Согласно абазинскому эпосу, Сатаней, сколько ни просили ее, не выходила замуж [51, с.189]. В этих характеристиках Сатаней реализуется, хотя бы отчасти, мотив девственности Сатаней, что, видимо, связано с "чудесным" зачатием, с ролью самой молодой женщины в ритуале.

Зачатие и рождение огнеподобного младенца, добывание огня в эпосе могут быть сопоставлены с возжиганием свечей, костра и от него – костров у домов участников обряда. Возжигание огня в ритуале символизирует возвращение божества и его брак с молодой женщиной.

Приведенные выше соображения позволяют сделать некоторые выводы. Мотив хождения к реке Сатаней равнозначен мотиву "путешествия", в которое отправляются и персонажи других сюжетов. В "ином", "потустороннем" мире обнаруживается местонахождение существа, от которого зависит устранение беды – отсутствия ребенка. Хождение к реке можно сравнить и с вождением новобрачной к воде (реке, источнику) в свадебном ритуале, с посещением реки после родов роженицей вместе с новорожденным, с использованием воды и камней из реки (ручья) в обрядах, осуществлявшихся у абхазов в тех случаях, когда ребенок долго не начинал ходить или заболел лихорадкой.

У реки Сатаней появляется с клубом шерсти, она прядет, белит холсты; она купается в реке. Клуб шерсти (известный символ плодородия, плодовитости) напоминает мотив скота и связанного с ним божества (*Соусерыша*, Аитара; ср. представ-

ление абхазов о том, что "Аитар, семидольное божество, иногда появлялся в стаде в виде клубка шерстяных ниток..." [15, с.225]). В прядении, изготовлении нити из шерсти, льна можно усмотреть отождествление нити и "пути", судьбы, связывающих Сатаней и пастуха.

Для интерпретации, в частности, прядения, тканья, изготовления одеяний важны связанные с ними воззрения абхазов, а также некоторые данные, отраженные в эпосе. Прядение, тканье в абхазской традиции предстают как ритуализованные занятия. Так, прядение шерстяной нити и обвязывание ею ног членов семьи – обряд, осуществлявшийся у абхазов в ночь перед пасхой [23, с.33 и сл.]. При посещении ткачихи к ней обращались со специальными приветствиями; характер приветствия зависел от того, каким видом работы была занята ткачиха (натягиванием основы, тканьем или валянием сукна). В определенные дни нельзя было ткать. Согласно абхазскому преданию, нарушение этого запрета одной девушкой привело к тому, что она окаменела вместе со станком; раз в год она оживает и затем вновь превращается в каменное изваяние [23, с.61].

В абхазском нартском эпосе в "Песне о Сатаней Гуаше" (с.20–22) прядение нити, тканье, изготовление одеяния для ее 99 сыновей, находящихся в походе, занимает *ровно три* дня. Работа завершена, когда солнце клонится к закату, но стоит еще на уровне макушек деревьев. Когда же оно вот-вот опустится в море, сыновья въезжают во двор, и мать радостно встречает их. В сюжете о рождении Сасрыквы [62, с.171] Гунда Прекрасная заканчивает изготовление пряжи, ее стирку к *полудню*; тогда она и увидела пастуха и затем зачала от него. Прядение, стирка в реке, изготовление одежды встречается и в связи с предстоящим рождением из камня Сасрыквы (с.34–35). За этой работой Сатаней и не заметила, как наступил *полдень* (с.35); в *полудне* можно видеть указание на время рождения сына.

Ритуализованный характер прядения, тканья, устойчивая связь его с *возвращением* сыновей, с *зачатием, рождением* Сасрыквы, по-видимому, указывает на космогонический характер этого занятия. Прядение, тканье, изготовление одеяний, возможно, отождествляются с созданием ("изготовлением") космоса, его оболочки. Сходное представление о вселенной выражено, в частности, в адыгской "Песне старых нартов" (с.279, 281). Здесь части мироздания описываются как введенные с помощью сети: "Когда натягивали сеть, ой дуней, основание земли", "О-реда, йей, когда [только] возводили наше небо с помощью сети"; ср. также хетт. *hulaleššar* (производное от глагола *hulaliya-* 'наматывать (шерсть)', 'заворачивать', 'оплетать'), которое "может относиться ко всему мирозданию (в смысле "оболочка", "горизонт", "окоем")" [32, с.34, 52].

Космогонический характер носят не только прядение, тканье, изготовление одеяний Сатаней (Гундой), но и сам акт зачатия, а также последующее рождение младенца. Тело ребенка, по-видимому, отождествляется с порождаемой (или воссоздаваемой) вселенной. Отождествление человеческого тела и природного отчетливо обнаруживается в упомянутом выше абхазском обряде для ребенка, который долго не начинал ходить. Для этого обряда приносили "воду и камешки из семи различных ручьев и рек, по кусочку чего-либо от семи дво-

ров", приглашали трех или семерых старух, зажигали "семь восковых свечей". Обращаясь к духу очага, сообщали, что для жертвы соединены и смешаны вода, камешки, кусочки из семи различных мест, и просили божество "развязать" ноги ребенка (ср. также использование воды и камешков из реки в обряде лечения от лихорадки) [23, с.107–108]. Семь элементов, которые отождествлялись с частями тела новорожденного (см. в связи с этой ритуальной практикой статью В.Н.Топорова в настоящем сборнике), *соединялись, смешивались*. Тело ребенка "возводилось", "складывалось", происходило собственно "рождение" (ср. подачу голоса после закалки младенца в абхазском эпосе). Семь камешков из семи ручьев и рек и т.п. — это камешки из всех существующих рек и ручьев, в совокупности они приравниваются к единому целому (телу ребенка, вселенной и т.п.). Равенство *семи целому* прослеживается в абхазской ритуальной песне, связанной с культом воды (дождя) [7, с.324, примеч. 2; 23, с.64]. *Царевич жаждет воды, он обходит все семь ручьев*⁵², но не находит в них воды. Люди бросают в воду куклу (замена жертвы), просят бога дать воды (прослать дождь).

В связи с мотивом купания Сатаней в реке представляет интерес абхазский обряд вождения к воде новобрачной, в котором (помимо самой новобрачной) участвовали только замужние женщины; в воду опускали какое-либо платье новобрачной [23, с.103; 75, с.174]. Вероятно, опускание платья в воду заменяло купание новобрачной; обряд имел целью сделать ее плодотворной. Вода — аналог мужского семени⁵³, и окунание платья невесты символизировало акт зачатия. То же значение имеет и купание Сатаней в реке, представленное в эпосе.

IV. В связи с анализом сюжета о рождении героя из камня нельзя обойти некоторые идеи, высказанные В.Миллером и Н.С.Трубецким. В.Миллер [46, с.89 и сл.; 47, с.90] отмечал близость осетинских версий о рождении из камня с мифом о Митре, записанным Псевдо-Плутархом в Закавказье. Ж.Дюмезиль также рассматривает это предание как возможную архаическую форму нартского сюжета о рождении героя из камня. Образ Митры, рожденного из камня, Ж.Дюмезиль сопоставляет с образом Митры, "рожденного из скалы", "бога из скалы", представленным в митраитских текстах на греческом языке [27, с.70–71]. Видимо, он усматривает в этом образе Митры иранский источник. Однако Митра как "рожденный из камня" известен лишь в западном митраизме. В арийской традиции эта черта Митры не засвидетельствована⁵⁴, что, вероятно, не является случайным.

Н.С.Трубецкой обнаруживал совпадение кавказского сюжета о рождении героя из камня с двумя версиями фригийского мифа о Зевсе (о происхождении двуполого существа Агдистиса из цикла мифов о Кибеле) в изложениях Павсания и Арнобия [71, с.88–92].

Мифы о Митре и о Зевсе могут быть разными переложениями одного и того же более древнего сюжета о рождении существа из камня (скалы). Но этот сюжет искажен, видимо, под воздействием местных малоазиатских культов, связанных с Кибелой. Отсутствие какого-либо упоминания андрогинных персонажей в нартском эпосе не позволяет считать ни миф о Митре, ни миф о Зевсе непосредственным источником нартского сюжета.

Сюжеты, содержащиеся в сочинениях Псевдо-Плутарха, Павсания и Арнобия, связаны с областями, в которых были расселены хуррито-урарты или существовало их влияние. Данное обстоятельство, а также наличие некоторого сходства этих мифов с хурритским мифологическим эпосом "Песнь об Улликумми" допускает предположение, что они восходят к древнему хурритскому эпосу, возникшему, естественно, задолго до того, как он был переведен на хеттский язык (приблизительно в XIII в. до н.э.).

В то же время между хурритской "Песней об Улликумми" и нартским эпосом обнаруживаются любопытные параллели. В частности, имеются в виду обозначения каменного героя: хетт. *na4kunkunizzi-* и хетт. *peruna* 'скала', которая дала жизнь герою. Хетт. *na4kunkunizzi-* обычно рассматривается исследователями как редупликация от хетт. *ku-*, *kuen-* 'бить', 'ударять', 'убивать' ('Каменный убийца' [87, с.37]⁵⁵). Однако обозначение героя как *kunkunizzi* с детерминативом: NA₄ 'камень', а также употребление его в хеттском переводе хурритского мифологического эпоса (ср., в частности, NI.TE-aš-ta-šši NA₄-aš *na4ku/nk/unizziyaš* DÜ-anza [A, IV, 12] 'Тело же его сделано из камня, из (каменя) *кункунуци*' [86, с.156-157]) дают основание считать, что *kunkunizzi-* — это наименование материала, какой-то разновидности камня, из которого сделано тело Улликумми. Не исключено, что *kunkunizzi-* — не хеттское слово; по-видимому, его следует рассматривать как редулицированную форму, образованную от хетт. *na4kuwanta(n)*, *na4kulna(n)* (HW, с.122) 'медь', 'лазурит', '(полу)драгоценный камень' посредством суффикса *-izzi*. В связи с возможными северокавказскими истоками этой лексемы (см. статью С.Л.Николаева в настоящем сборнике) обратимся к следующей детали, встречающейся в вайнахской и адыгской версиях нартского эпоса.

Согласно вайнахской версии, герой рожден из камня *синего* цвета [42, с.48; 22, с.287]. В адыгском же эпосе в цикле о Батразе этот герой, стоя перед кадкой с напитком — белым сано, так повествует о битве со своим противником Маруко: "Синий кремль сгорае и рассыпаетея, // Разлетаетея семью яркими искрами, // Выходят они из-за туч и попадают в меня" (с.271). В этом описании, видимо, речь идет о "каменных стрелах", которые (подобно "каменным пулям" Афы или Шашвы, ср. выше) мечет противник в Батраза. В другом черкесском фольклорном тексте камень, служивший местом "игр коня Сосруко", описывается как имеющий "темноватый отлив" (с.379) (в оригинале каб. *фIмIафэ* от *фIмIэ* 'черный'). Исходя из функции камня в нартском эпосе, можно предположить, что "синий" (или "темноватого отлива") камень соответствует значению хетт. *кункунуци* (ср. лазурит — синий камень).

В связи с хетт. *кункунуци* и возможным отражением его в вайнахском и адыгском эпосах представляет интерес и одна деталь из описаний Сосруко в некоторых адыгских сказаниях. Имеется в виду постоянный эпитет этого героя — *ли-апиIэ*, *ли-кыуапI* (или в сочетании с его именем — *СсыржкыуапIэ*) [72, с.68, примеч. 1; 52, с.52, 66, 353]. Этот эпитет указывает на цвет тела героя и обычно переводится как "смуглый", "черный" [72, с.68, примеч. 1; 52, с.200, 215; 18, с.296, 308]⁵⁶: *ли-апиIэ* 'мужчина смуглый/черный', *СсыржкыуапIэ* 'Сосруко смуглый/черный'; вероятно, исконное значение — именно "черный" (ср. *чиIмIэ* 'чернозем'; ср. абх.

дикуаца 'черный' < сиква 'темный', 'смуглый' и цаа 'черный', соответствующее адыг. *ти[э]*). Этот эпитет вряд ли является просто изобразительным средством. По-видимому, он представляет собой архаизм, восходящий к цвету камня, из которого рожден герой. "Черный" цвет кожи героя (из более древнего обозначения цвета камня) может быть сопоставлен с хетт. *кункунуци* и "синим" или с "темноватым отливом" цветом камня (кремня) в вайнахском и адыгских сказаниях.

Типологической параллелью к "черному" цвету тела (каменя) в адыгских сказаниях могут быть *черный* цвет *камня*, поражаемого Перуном, или *крутые черные камни* — орудия латышского Перконса [32, с.77, 94]. Сопоставление "синего" или с "темноватым отливом" цвета камня и "черного" тела (каменя) героя можно сравнить с употреблением в славянском мире слова "синий" в значении "черный" (такая семантика слова "синий" встречается "в восточнославянских и сербскохорватских диалектах, но белорусам, украинцам, хорватам и сербам она известна лишь в определенных устойчивых сочетаниях и дериватах" [67, с.286 и сл.]⁵⁷.

Хеттское нарицательное имя существительное *регита* значит "скала". В хеттском переводе хурритского мифологического эпоса *регита* предстает как женское существо, с которым сочелся бог Кумарби [86, с.146—147]. От "брака" со скалой, лежавшей в Холодном озере, и родился каменный герой Улликумми. Это слово для обозначения скалы, которое, вероятно, образовано с помощью суффикса *-па* (или *-та*) от *реги-*, *рег-*⁵⁸, может быть сопоставлено с названием камня в адыгском эпосе — *абрэ* и с основой *абыр-*, *абр-* — в имени героя абхазского эпоса *Абыр-скил*, *Абр-скил*. Как справедливо отмечалось Ш.Х.Салакая, эпос об Абрскиле обнаруживает связи с нартским эпосом [61, с.112—123; 62, с.106 и сл.]⁵⁹.

Интересные параллели к ряду сюжетов и мотивов нартского эпоса встречаются в других хеттских текстах. Наиболее важным для сопоставления представляется хаттский миф о борьбе бога грозы со Змеем. Он является частью праздника Нового года — хатт. *шричиллиа*. Пока еще не обнаружены подробные описания этого ритуала (о существовании которых мы знаем, например, из каталога KUB XXX 42 I 5, в котором упоминается тридцать вторая табличка описания праздника пуруллия [85, с.43, примеч. 3/]). Поэтому о цели этого ритуала приходится судить на основании мифа, который "рассказывал" на празднике жрец-помазанник. Так, привлекают к себе внимание строки текста, которые предшествуют "рассказу" жреца о борьбе бога грозы со Змеем. "Страна пусть процветает (хетт. *таи* букв. 'пусть зреет') (и) пусть покоится (хетт. *йёйди* букв. 'пусть спит')! И страна пусть будет защищена! И когда она процветает и покоится, они совершают праздник пуруллия" [29, с.311; 32, с.118]. В этом описании, видимо, отражен образ страны, которая, подобно плоду во чреве матери, зреет и покоится и вот-вот появится на свет. Мотив этого рождения, которое, видимо, и воспроизводилось в ритуале пуруллия, сопоставим с темой рождения героя в нартском эпосе.

Согласно обеим версиям хаттского мифа, вначале бог грозы, как и Сасрыква в сражении с великаном или Сосруко в схватке с Тотрешем в нартском эпосе, терпит поражение от Змея (при этом, согласно второй версии мифа, Змей отбирает у бога глаза и сердце)⁶⁰. На помощь богу (в первой версии

мифа) приходит богиня Инара, что напоминает содействие Сатаней Сасрыкве после его поражения в первой схватке⁶¹. Богиня Инара благодаря своим женским чарам заручается помощью смертного человека по имени Хупасия и приглашает Змея и его детей на пир. И когда они наелись досыта и напились допьяна, Хупасия связал их. Подоспевший бог грозы вместе с другими богами увяз Змея. Мотив *пут*, которыми Хупасия связал Змея, согласно первой версии мифа, видимо, можно сравнить со связыванием рук и ног великана в абхазской версии нартского эпоса.

По второй версии мифа, потерпев поражение в первой схватке со Змеем, бог грозы женился на дочери смертного человека — "Бедного" (хетт. *abiwant*— [32, с.132—133]). От этого брака у него родился сын, который затем взял в жены дочь Змея. Бог грозы уговорил сына выпросить у тества (Змея) его глаза и сердце. И когда желание бога грозы осуществилось и он восстановил свой прежний облик, то он вновь сразился со Змеем. Он погубил его и сына своего, находившегося у Змеи. С этой версией мифа, очевидно, можно сопоставить "брак" Сатаней и "пастуха", от "стрель" — громового удара — которого родился Сасрыква. Родившийся герой (согласно одному варианту абхазского эпоса [35, с.22]) взял в жены девушку из рода великанов (*адомтххха*, см. выше). Аналогом мотива убийства богом грозы своего сына можно считать мотив гибели Сасрыквы, которого погубили братья. Гибель героя, как и его рождение, связывается с камнем.

Аналогом мотива воды (реки, потока) и камня в нартском эпосе представляется мотив в хаттском мифе (ср. "Когда в Нерике дожди уничтожились" и "Гора Цалияну желала дождя" [32, с.131]) и водоема (*wattarwa*), над которым находится сиденье из NA₄.SU.U. Логограмма NA₄.SU.U читается по-хеттски *naqkunkunuzzi*— [ср. материал, из которого "сделано" тело героя в хурритском эпосе, и связь камня (скалы) и воды в нартском и хурритском эпосах/].

Абхазо-абазино-адыгские сказания о рождении из камня в значительной степени близки друг другу. В этих сказаниях представлен ряд архаичных мотивов, элементов, истоки которых могут быть выявлены путем изучения эпоса и ритуальной практики. Сопоставление мотивов, элементов и образов сюжетов о рождении из камня, о добывании огня, о встрече с пахарем — "полусухим-полусырым", о борьбе с Тотрешем свидетельствует в пользу гипотезы, что все эти сюжеты по своей структуре однотипны. Каждый сюжет представляет собой одну из возможных реализаций основной темы: "потери (или отсутствия чего-либо) — обретения". Видимо, эта же тема воспроизводится и в ритуале, посвященном Соусерышу (Аитару). "Потеря-обретение" проявляются, в частности, как "отсутствие дитя — обретение (зачатие) его", как "господство холода (мрака) — наступление тепла, исчезновение тьмы", как "сон-бодрствование", "временное отсутствие ("путешествие") божества — возвращение его". Отсутствие чего-либо может интерпретироваться как исходная ситуация или как возникающая в результате похищения (огня, скота).

Связующим звеном элементами темы "потеря-обретение" является "путь" героя. Описания пути и той "области", "страны", куда направлены устремления героя, позволяют предположить, что речь идет об "ином", "потустороннем" мире, где

царит мрак, нет ветра и т.п. Он расположен в направлении на закат солнца. Там, в самом центре Земли, растет огромное дерево, упирающееся вершиной в небеса, или возвышается гора до небес. Существо этого мира находится в состоянии сна; оно не видит (не узнает) или не слышит героя.

Обретение реализуется в форме "брака" (Сатаней и пастуха, Соусерыша и молодой женщины) или "борьбы", "игры" (в том числе и в кости), "состязания" (с пахарем — "полусухим-полусырым", с получеловеком-полузмеей, с Тотрешем и т.п.). В результате "брака", "борьбы" исходная ситуация меняется на диаметрально противоположную: происходит зачатие младенца, противник погибает, добывается ("рождается", в частности, в ритуале) огонь, рассеивается тьма, наступает тепло. Эти акты имеют не профанический, а космогонический характер. Своеобразие вежами, указывающими на подобное изменение ситуации, являются мотив полудня в эпосе, солнцестояние как время совершения праздника.

Параллели между нартским эпосом и хурритской "Песнью об Улликумми", а также хаттским мифом о борьбе бога грозы со Змеем, видимо, указывает на их общие истоки. Они могут быть объяснены предполагаемым генетическим родством хуррито-урартского и хаттского с восточнокавказскими и западнокавказскими языками.

Настоящая статья — первый опыт анализа сюжета о рождении героя из камня. Естественно, что в ней много гипотез. Тем не менее некоторые наиболее надежные наблюдения отчетливо показывают, сколько тайн таит в себе нартский эпос. Пока они не раскрыты, нет веских оснований принять гипотезу Ж.Дюмезиля о заимствовании эпоса.

Примечания

¹ Непосредственно в тексте статьи все ссылки на адыгские сказания даны по изданию "Нарты. Адыгский героический эпос" [52], на абхазские — по изданию "Нарт Сасрыква и его девяносто девять братьев" [50].

Пользуюсь случаем выразить признательность известному абхазскому фольклористу А.А.Аншба за ценные консультации по абхазскому нартскому эпосу и предоставленную возможность ознакомиться с некоторыми записанными им сказаниями.

² Наличие в сказаниях конкретных топонимов и т.п. подчеркивает "реальность" повествуемых событий. Эта особенность эпического сказания проявляется не только в восприятии его сказителем, но и в его названии — абх. *аждабжь* 'рассказ' (в отличие от других текстов, именуемых *алаку* 'сказка'). Чем отдаленнее место действия, тем выше степень достоверности события.

³ Ср. сюжеты из русского эпоса о похищении жены или сестры, сватовстве, поисках невесты как причине выезда героя [59, с.197].

⁴ Ср. с трудовой песней о Сатане "Онай" из осетинской эпической традиции, которую поют женщины, когда ткнут [1, с.388—389].

⁵ Ср. также купание в реке самого пастуха [51, с.186].

⁶ А.М.Гадагатль вслед за Ж.Дюмезилем считает эту легенду адыгской, так как Тевфик Эсенч слышал ее от сказителя-адыга.

⁷ "Стрела", "кровь" и т.п. — эвфемизмы для семени. В одном варианте сюжета о рождении героя [15, с.288], а также и в некоторых других (пока еще не опубликованных), по сообщению А.А.Аншба, содержатся отдельные важные дополнительные детали из сцены у реки: пастух спит сре-

ди стада, а его высоко поднятого "оружия" касается рогами скот; Сатаней увидела его "оружие", возжелала пастуха и позвала его к себе.

⁸ Устойчивость этого элемента сюжета заключается в его наличии в абхазских [75, с.215; 62, с.170, 172, 174, 179; 2, с.46], адыгских [52, с.189, 194], вайнахском [42, с.48, 49] вариантах сказания.

⁹ О раскаленности тела младенца говорится и в целом ряде других вариантов адыгского эпоса. Эту важную деталь (в адыгском и абхазском эпосах) подметил А.М.Гадагатль [18, с.126, 194—195, 235, 368—369]. В осетинском эпосе также повествуется о раскаленности тела Батрадза, Сослана [53, с.149, 160].

¹⁰ "Нарт Сасрыква" — сказание, записанное Джемалом Хараниа в Турции со слов абхаза-сказителя Агумава Векира. Этот текст вместе с некоторыми другими любезно прислал Р.Гобжа — научный сотрудник Абхазского государственного музея. Это один из текстов, подготавливаемых Р.Гобжа к изданию [см. ранее опубликованные им "Материалы по фольклору турецких абхазов" — Труды Абхазского государственного музея. Вып.5. Сухуми, 1980, с.38—64 (на абх. яз.)].

¹¹ Подробно о ритуальном запрете смеха см. работу В.Я.Проппа [60, с.180—184].

¹² Ср. воплощения этого образа в различных вариантах сюжета о рождении Сасрыквы, например в тексте сказания "Нарт Сасрыква и его девять братьев" (с.31): "Пущенная им "стрела" вначале окутала все мглой. (Затем) сверкнула и тотчас прогремела громом, сотрясла небо и землю, черным облаком окутала (Сатаней)" [77, с.144]. "Понеслась "стрела", гремя громом и сверкая" [15, с.288]; "Понеслась "стрела", пламенем (сверкая)" (из неопубликованного варианта А.А.Аншба).

¹³ Сопоставление молнии и рева обычно рассматривается как сравнение "гиперболического характера" [6, с.343].

¹⁴ Согласно адыгскому сказанию "Как Тлепш выковал меч для Сосруко" (с.194), от ударов молота кузнеца содрогались горы, казалось, что началось землетрясение.

¹⁵ Ср. в индоевропейском мифе имя Громовержца — Перун — которое позднее может заменяться описательным обозначением — Гром [32, с.164].

¹⁶ По мнению Ш.Салаха [63, с.407], сюжет о Дьде — "типичный образец поздних сказаний о набегах, который ... проникнул к нартскому эпосу".

¹⁷ В осетинском эпосе о наступлении необычной стужи речь идет в тексте "Урызмаг и Кривой Уаиг" [54, с.52—59]; ср. также мотив суровой зимы в стране нартов в сказании "Сослан и сыновья Тара" [54, с.94—111]. Согласно этому последнему, после наступления суровой зимы Сослану выпал жребий пасти скот на земле великанов. Сослан побеждает одного из сыновей Тара — Мукару, так же как и Сасрыква/Сосруко, а другого сына Тара — с помощью матери. Мотив огня отсутствует [27, с.73].

¹⁸ Ср. комментарий к одному из текстов адыгского эпоса: "Во всех вариантах сказания о добывании огня и борьбе с иньжем обычно говорится об "игре" с абра-камнем" (с.357).

¹⁹ Абх. (абжуйский диалект) *амажэа* 'камень', 'земля' [14, с.399, примеч. 13] фонетически соответствует адыгским лексемам и позволяет реконструировать ПАА **таз₁а*. В то же время абх. *амажэа*, бзыбское (калдаварский говор) *амазэа* 'тесто' [14, с.399], по-видимому омонимичное приведенному выше, используется в "охотничьем" языке абхазов в значении "камень". Вместе с родственными абаз. *мажэадза* 'тесто', каб. *мэ-жадые*, адыг. *мэдыадыж* 'чурек' (хлеб из кукурузной муки) [76, с.263—264] оно восходит (по мнению С.А.Старостина) к ПАА **таз₂а* 'тесто', откуда греч. *ψῆσα* 'тесто', 'лепешка', 'ячменный хлеб'. Долгота в греч. *ψῆσα* показывает, как считает С.А.Старостин, что данное слово не является производным от корня *тῆγ-* 'давить', 'месить'. Мегрельское *таз₂а* заимствовано из абхазского.

²⁰ Наличие мотива камня, а не колеса в этом сказании, вероятно,

не случайно. Ср. вариант, видимо, того же сказания, опубликованный в 1925 г. [55, с. 77—78], в котором главный герой носит имя не Сослан, а Созырыко. Об этом имени героя в осетинских сказаниях в изданиях XIX и XX вв. писал А. Гадагатыл [18, с. 36—38].

²¹ Камни для молотыбы дарит людям божество грозы [79, с. 191]; в поверьях абхазов упоминаются каменные "пули" божества грозы [23, с. 67]. В связи с ролью камня в эпосе, сказке следует упомянуть о камнях — фаллических символах в адыгской традиции [39, с. 197—198, 205].

²² Видимо, на инцест указывает и эпизод встречи нартов со старухой-колдуньей из абхазского эпоса (с. 354). Старуха восседала на петухе божества кузни, со стремениами-колючками, с плетью — красной змеей. Обращаясь к нартам, которые не ответили на ее приветствие, она говорит: "Не вы ли 99 братьев-нартов, у которых младший брат похитил единственную сестру?" Младший брат здесь — Сасырква, который насильно похитил Гунду (с. 355). Ж. Дюмезиль [27, с. 247—250], коснувшись некоторых других описаний абхазского эпоса, указывающих на близость Сасырквы и Гунды, увидел в них следы индоевропейского (иранского) влияния. Можно было бы согласиться с Ж. Дюмезилем, если бы он доказал, что инцест, отраженный в той или иной форме в традиции многих народов, — индоевропейское или иранское наследие. Ж. Дюмезиль следовало бы обратить внимание на то, что в абхазском сказании в отличие от "источника заимствования" речь идет о *младшем брате и сестре*. Между тем "отмеченность" именно *младшего* брата (или сестры) в различных подобных и иных коллизиях хорошо известна. Так, в другой абхазской сказке [3, с. 110—113] речь идет о попытке родителей поженить трех своих сыновей и трех дочерей; *младшая* сестра не вступила в брак. Можно сослаться и на древнехеттский текст о детях царицы Канеса, в котором речь идет о браке 30 сыновей и дочерей царицы. Единственный из всех братьев — *младший* (букв. *последний*) узнал сестер и пытался воспротивиться браку, но, видимо, было уже поздно [88, с. 6]; русский перевод этого текста см. [30, с. 35—36].

²³ Образ пахаря сопоставлялся с образом Микуды Селяниновича.

²⁴ В этом же варианте сказания *полдень* — время встречи пахаря и Сасырквы.

²⁵ Ср. также описание брата Мукары — Бибыца [54, с. 104].

²⁶ Ср. еще две сказки об оранье на змее ("Кузьма-Демьян и змея") [65, с. 256—257 и сл., 267].

²⁷ Ср. также в древнекитайской мифологии сюжет о культурном герое Юе, который восходит к мифу о змее, укрощенном героями; герои запрягают змея в плуг [48, с. 394]. Дракон Ин-лун, помощник Юя, полз, и "хвост его волочился по земле. По направлению, указанному хвостом Ин-луна, прорывались реки и каналы" [80, с. 215].

²⁸ Ср. также абхазское сказание о змее, свернувшейся вокруг стоянки пастухов; надкусывание героем языка змеи-матери делает его способным понимать язык всех животных и способствует его процветанию [64, с. 87—91].

²⁹ Этот же образ великана встречается в вариантах, записанных А. А. Аншба; ср. в абазинском эпосе: "Лежит он (великан. — В. А.), обвив огонь, украденный им у нартов" [51, с. 208].

³⁰ В связи с образом великана ср. "косматое ухо великана" и "косматые брови", прикрывающие лицо пастуха из сюжета абхазского эпоса [62, с. 171, 187], а также "лохмоногость" коня противника Сосруко — Тотреша.

³¹ Ср. упоминание "семиглавой мифологической змеи", превратившейся в собаку, в осетинском эпосе [78, с. 8 и сл.]. После рождения Батрадза из нароста на теле Хамыца Сатана, чтобы обмыть новорожденного, отправилась к реке. Но "собака" не допустила ее к воде.

³² Ср. также другой вариант из абхазского эпоса, в котором великан рассказывает Сасыркке о том, как он погубил всех его шестерых братьев-

адоумыжьха [15, с.287]. В связи с сопоставлением образа Тотреша и великана ср. также абхазский вариант сюжета о сражении с Татрашем, в котором, как и в сюжете с пахарем, Сасрыква, пытаясь добиться ответа на свое приветствие, навлекает на себя гнев Татраша [75, с.222—223].

³³ В адыгском эпосе упоминаются железные подпруги, изготовленные кузнецом Дабечем и закаленные им в моче Сатаней (с.311 и сл.).

³⁴ В связи с "сухоголовостью" коня Бадьноко ср. образ "полусухого-полусырого" пахаря-великана.

³⁵ Вайнахские формы имени приводятся в работе У.Б.Далгат [22, с.112—114, 261, 267—268 и др.]; ср. также у Ж.Дюмезиля [27, с.184, примеч.66].

³⁶ Представляет интерес и *аръаи, аргъаи* (фарси), *Эрехша* (авест.) — имя искусственного стрелка из лука в иранской мифологии [48, с.98]; ср. о стрелке из лука в мифологии монголов и ойратов, тувинцев и алтайцев [49, с.669; 32, с.150], а также китайцев [80, с.180 и сл.].

³⁷ См. о мотиве "молчаливости" в эпосе и сравнительный материал из фольклора народностей Севера, американских индейцев и т.п., показывающий, что "изоляция героя, молчаливость, пассивность обычно предшествуют посвящению его духами, после чего происходит перелом — начинается активная деятельность героя" [45, с.258; 44, с.163 и сл., 224 и сл., 231—236 и сл.].

³⁸ Ср. также описание закалки Сосуруко в абазинском эпосе [51, с.190]. О сходном обычае шапсугов сообщали сказители и А.М.Гадагатлю: "Как только рождался ребенок, адыги относили его на кузню, где кузнец окатывал его водой из-под точила, давал новорожденному имя, связанное с кузней или кузнечным ремеслом, огнем или железом" [18, с.196, примеч. 12].

³⁹ О теснейшей связи кузнеца с Громовержцем в других традициях см. [33, с.87—90].

⁴⁰ Ср. также из абхазского эпоса проклятие "Пусть тебя сожгут Шашвы", которое произносит Сасрыква перед началом битвы с великаном (с.184).

⁴¹ Это подтверждает, например, заклинание кузнеца, выступающего в функции врачевателя: "Я пошел к Шашвы и принес их "пулю" [35, с.50].

⁴² Так, в заговоре от нападения хищников на домашний скот говорится: "у тебя в горле застряла стрела Шашвы" [21, с.131].

⁴³ Аналогичное сказание о происхождении железных клещей есть и в абазинском эпосе [51, с.191—192]; ср. также изготовление Тлепшем серпа, зубья которого сделаны на манер змеиных [18, с.335].

⁴⁴ В перевод (с.196) внесено исправление. В оригинале (с.47) не "семь змей", а "девять" (*блибггум*). Ср. отождествление Небесного змея и его потомства с молнией [32, с.154].

⁴⁵ "Ты гость семи братьев Шашвы" [21, с.142, 145].

⁴⁶ Это празднество ежегодно проводилось в декабре, в одно время с праздником раждества Христова [40, с.26; 73, с.98].

⁴⁷ Ср. выражение "выломал двери из дома" в значении похитил невесту [36, с.348] и знаковую функцию поломки двери, сеней в восточнославянском свадебном обряде [12, с.94 и сл.].

⁴⁸ Ср. функцию кнута, которым стучат в двери дома невесты [12, с.95, примеч. 23].

⁴⁹ Ср. также купальские огни, возжигание громницы [57, с.159, 161—167].

⁵⁰ См. описание экспоната, хранящегося в Музее религии и атеизма [20, с.345, рис. 2].

⁵¹ В связи с сопоставлением семи свечей в культе Аитара и свечей на фетише Соусерьша ср. роль специальной свечи на поминках у абхазов — *ашьамака*. Это свеча высотой 60—80 см, "сплетенная из тонких восковых жгутов, накручиваемых узорно на тонкую палку". Когда свеча готова, палку вытаскивали, а сверху в образовавшееся отверстие вставляли ра-

зукрашенную ветвь [41, с.95, примеч. 99]. Ср. также упомянутый Н.Я.Марром [43, с.155] абхазский праздник *Аитар лаба* 'палка Аитара': на этом празднике около дерева устанавливают палку грецкого ореха.

⁵² Параллель к семи ручьям в абхазской ритуальной песне можно усмотреть, в частности, в одном хурритском ритуале *№ Keilschrifturkunden aus Boghazköi*" (далее — КУВ) XV 34, III 25—36]. Для этого ритуала сооружали "семь источников", заполняли их водой и т.п. и вызывали (букв. "вытягивали") из них богов. Здесь "семь источников" — все источники, в частности могут "укрываться" боги; ср. боги не слышат, что их призывают в первый, второй... до седьмого раза (КУВ XV. 34, II 33—36).

⁵³ Ср. отождествление воды (дождя) и семени в древнеиндийской [16, с.112—116] и других традициях. Ср. также то обстоятельство, что в традиции древнего Китая "обязательным атрибутом мифов (а позднее легенд) о рождении родоначальников было купание их матерей в священных водоемах, в результате которого они и зачинали первопредков" [37, с.148].

⁵⁴ Этими сведениями я обязан Э.А.Грантовскому.

⁵⁵ Г.Г.Гютербок ссылается на мнение Стертеванта. См. также [32, с.101] и примеч. 54 к статье В.Н.Топорова в настоящем сборнике.

⁵⁶ Ср. также черную скалку в осетинском сказании [27, с.101].

⁵⁷ Со статьей И.И.Толстого я ознакомился благодаря любезному указанию А.Б.Страхова.

⁵⁸ Ср. точку зрения об индоевропейских истоках этого слова в хеттском (слав. Перун — имя бога грозы, др.-инд. *parvata* [32, с.9 и сл.]).

⁵⁹ См. в работах Ш.Х.Салакая гипотезу о связи адыг. *абрэ* с именем героя Абрскила; ср. здесь же изложение различных точек зрения о происхождении имени этого героя абхазского эпоса.

⁶⁰ На две части распадается также описание поединка в мифе о Тифоне, в ханаанском мифе о боге Ваале. Временное поражение бога и последующая его победа над противником — лишь одна из целого ряда черт сходства этих мифов с ханаанским [32, с.134, 142—143].

⁶¹ Ср. также помощь Афины герою в мифе о Тифоне [32, с.142].

Сокращения названий языков

абаз.	— абазинский	каб.-черк.	— кабардино-черкесский
абх.	— абхазский	мегр.	— мегрельский
адыг.	— адыгский	нах.	— нахский
авест.	— авестийский	осет.	— осетинский
греч.	— греческий	ПАА	— протоабхазо-адыгский
груз.	— грузинский	ПСК	— протосеверокавказский
др.-греч.	— древнегреческий	хетт.	— хеттский
др.-инд.	— древнеиндийский		

Л и т е р а т у р а

1. Абаева З.В. Сатана-Сатаней-Гуаша (эпический образ и художественный контекст). — Сказания о нартах — эпос народов Кавказа. М., 1969.
2. Абхазские сказки. Составил, обработал и перевел с абхазского Х.С.Бгажба. Сухуми, 1969.
3. Абхазские сказки. Записал, обработал и прокомментировал С.Л.Зухба. Тбилиси, 1976 (на абх. яз.).
4. Аджинджал И.А. Из этнографии Абхазии. Сухуми, 1969.
5. Абаба Л.Х. О пережитках древнейших религиозных верований в культе кузницы у абхазов. — "Известия". II. Тбилиси, 1973.

6. Алиева А.И. Поэтика нартского эпоса адыгов. — Сказания о нартах — эпос народов Кавказа. М., 1969.
7. Альбов Н.М. Этнографические наблюдения в Абхазии. — "Живая страна". Вып. III. СПб., 1893.
8. Аншба А.А. Вопросы поэтики абхазского нартского эпоса. Тбилиси, 1970.
9. Аутлев С.Ш. Сходное и различное в сказаниях о нартах и историко-героических песнях адыгских народов. — Сказания о нартах — эпос народов Кавказа. М., 1969.
10. Ардзинба В.Г. Заметки к текстам хеттских ритуалов. — ВДИ. 1977, № 3.
11. Ардзинба В.Г. Ритуалы и мифы древней Анатолии. М., 1982.
12. Байбурин А.К., Левинтон Г.А. К описанию организации странства в восточнославянской свадьбе. — Русский народный свадебный обряд. Л., 1978.
13. Барак Л.Г. Сюжет о змеборстве на мосту в сказках восточнославянских и других народов. — Славянский и балканский фольклор. Обряд. Текст. М., 1981.
14. Бгажба Х.С. Искусственная речь абхазских охотников. ТАВНИЯЛИ. Т.33—34, 1963.
15. Бжания Ц.Н. Из истории хозяйства и культуры абхазов (исследования и материалы). Сухуми, 1973.
16. Васильков Я.В. Земледельческий миф в древнеиндийском эпосе (сказание о Ришьяшринге). — Литература и культура древней и средневековой Индии. М., 1979.
17. Введенский А. Религиозные верования абхазцев. — ССКГ. Вып. 5. Тифлис, 1871.
18. Гадагатль А.М. Героический эпос "Нарты" и его генезис. Краснодар, 1967.
19. Гожба Р. Нарт Сасрыква (рукопись; см. выше, примеч. 10 к настоящей статье).
20. Гревенс Н.Н. Культурные предметы адыгейцев и осетин. — Ежегодник музея истории религии и атеизма. 5. М.—Л., 1961.
21. Гулия Д.И. Сборник абхазских пословиц, загадок, скороговорок, омонимов и омографов, народных примет о погоде, заговоров и наговоров. Сухуми, 1939.
22. Далгат У.Б. Героический эпос чеченцев и ингушей. Исследования и тексты. М., 1972.
23. Джаншиа Н.С. Статьи по этнографии Абхазии. Сухуми, 1960.
24. Дзидзигури Ш. Грузинские варианты нартского эпоса. Тбилиси, 1971.
25. Дьяконов И.М. Хуррито-урартский и восточнокавказские языки. — Древний Восток. Вып. 3. Ереван, 1978.
26. Дьячков-Тарасов А. Заметки о Карачае и карачаевцах. — СМОМПК. Вып. 25. Тифлис, 1898.
27. Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. М., 1976.
28. Званба С.Т. Этнографические этюды. Под ред. и с предисл. Г.А.Дзидзария. Сухуми, 1955.
29. Иванов В.В. Из истории индоевропейской лексики клинописного хеттского языка. — Переднеазиатский сборник. I. М., 1961.
30. Иванов В.В. Луна, упавшая с неба. — Древняя литература Малой Азии. М., 1977.
31. Иванов В.В. Разыскания в области анатолийского языкознания. I. Возможное отражение индоевропейского названия "вечности" в хеттском языке. — ПИЯ. М., 1964.
32. Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974.
33. Иванов В.В., Топоров В.Н. Проблемы функций кузнецов в све-

- те семиотической типологии культур. — Материалы Всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам. I (5). Тарту, 1974.
34. Инал-ипа Ш.Д. Очерки по истории брака и семьи у абхазов. Сухуми, 1954.
 35. Инал-ипа Ш.Д. Памятники абхазского фольклора. Сухуми, 1977.
 36. Кабардинский фольклор (изд. Academia). М.—Л., 1936.
 37. Каталог гор и морей. Предисловие, перевод и комментарий Э.М.Яншиной. М., 1977.
 38. Кумахов М.А. К этимологии имени основного героя адыгского и абхазского эпосов. — Сказания о нартах — эпос народов Кавказа. М., 1969.
 39. Лавров Л.И. Доисламские верования адыгейцев и кабардинцев. — Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. М., 1959.
 40. Люлье Л.Я. Черкессия. Историко-этнографические статьи. Краснодар, 1927.
 41. Малия Е.М. Народное изобразительное искусство Абхазии. Тбилиси, 1970.
 42. Мальсагов А.О. Нарт-орстхойский эпос вайнахов. Грозный, 1970.
 43. Марр Н.Я. Абхазско-русский словарь. Л., 1926.
 44. Мелетинский Е.М. Герой волшебной сказки. М., 1958.
 45. Мелетинский Е.М. "Эдда" и ранние формы эпоса. М., 1968.
 46. Миллер В. Комментарий (к статье Н.С.Трубецкого). — "Этнографическое обозрение". Кн. 78, 1908, № 3.
 47. Миллер В. Рец. на СМОМПК. Вып. 4, 1884. — "Журнал министерства народного просвещения". Ч. 239, 1885, № 5.
 48. Мифы народов мира. Т.1. М., 1980.
 49. Мифы народов мира. Т.2. М., 1982.
 50. Нарт Сасырква и его девяносто девять братьев. Сухуми, 1962 (на абх. яз.).
 51. Нарты. Абазинский народный эпос. Сбор, составление, перевод и комментарии В.Мерамкулова. Черкесск, 1975.
 52. Нарты. Адыгский героический эпос. М., 1974.
 53. Нарты. Эпос осетинского народа. М., 1957.
 54. Осетинские нартские сказания. Дзауджикау, 1948.
 55. Памятники народного творчества осетин. Нартовские народные сказания. Вып. 1. Владикавказ, 1925.
 56. Потехина А.А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. 1. Рождественские обряды. — Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских. М., 1865.
 57. Потехина А.А. О некоторых символах в славянской народной поэзии. Харьков, 1914.
 58. Пропп В.Я. Морфология сказки. М., 1969.
 59. Пропп В.Я. Русский героический эпос. М., 1958.
 60. Пропп В.Я. Фольклор и действительность. М., 1976.
 61. Салакава Ш.Х. Абхазский народный героический эпос. Тбилиси, 1966.
 62. Салакава Ш.Х. Абхазский нартский эпос. Тбилиси, 1976.
 63. Салакава Ш.Х. К вопросу об эволюции эпического образа. — Сказания о нартах — эпос народов Кавказа. М., 1969.
 64. Сказания Маадана Сакания. Сухуми, 1970 (на абх. яз.).
 65. Смирнов Ю.И. Эпика Полесья (по записям 1975 г.). — Славянский и балканский фольклор. Обряд. Текст. М., 1981.
 66. Смирн Г. Четыре сказания, посвященные Сасыркве. — "Алашара". Сухуми, 1971.
 67. Толстой И.И. О реконструкции праславянской фразеологии. Славянское языкознание. VII Международный съезд славистов. Доклады советской делегации. М., 1973.

68. Топоров В.Н. Заметки о буддийском изобразительном искусстве в связи с вопросом о семиотике космологических представлений. — Труды по знаковым системам. Т. II. Тарту, 1965.
69. Топоров В.Н. К реконструкции некоторых мифологических представлений (на материале буддийского изобразительного искусства). — НАА. 1964, № 3.
70. Трисман В.Г. Обряды и поверья, связанные с рождением и воспитанием ребенка у малых народов Индонезии. — Символика культов и ритуалов народов зарубежной Азии. М., 1980.
71. Трубецкой Н.С. Кавказские параллели к фригийскому мифу о рождении из камня (= земли). — "Этнографическое обозрение". Кн. 78, 1908, № 3.
72. Фольклор адыгов в записях и публикациях XIX — начала XX века. Нальчик, 1979.
73. Хан-Гирей. Записки о Черкессии. Нальчик, 1978.
74. Цивьян Т.В. К семантике дома в балканских загадках. — Материалы Всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам. I(5). Тарту, 1974.
75. Чурсин Г.Ф. Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми, 1957.
76. Шагиров А.К. Этимологический словарь адыгских (черкесских) языков. А.-Н. М., 1977.
77. Шакрыл К.С. Аффикация в абхазском языке. Сухуми, 1961.
78. Шанаев Г. Из осетинских сказаний о Нартах. — ССКГ. Вып. 9. Тифлис, 1876.
79. Шортанов А.Т. Героический эпос адыгов "Нарты". — Сказания о нартах — эпос народов Кавказа. М., 1969.
80. Юань Кэ. Мифы древнего Китая. М., 1965.
81. Верман Н.А. Hittite Ritual for the Newborn. — JAOS. Vol. 92, 1972, № 3.
82. Diakonoff I.M. Hurrisch und Urartäisch. München, 1972.
83. Diakonoff I.M., Starostin S.A. Hurro-Urartian as an Eastern Caucasian Language (в печати).
84. Dumézil G. Romans de Scythie et d'alentour. Paris, 1978.
85. Haas V. Der Kult von Nerik ("Studia Pohl". 4.). Roma, 1971.
86. Güterbock H.G. The Song of Ullikummi. — JCS. 1951, vol. 5, № 4.
87. Güterbock H.G. The Song of Ullikummi. — JCS. 1952, vol. 6, № 1.
88. Otten H. Ein althethitisches Erzählung um die Stadt Zalpa (StBoT. H. 17). Wiesbaden, 1973.
89. Otten H., Souček V. Ein althethitisches Ritual für das Königspaar (StBoT. H. 8). Wiesbaden, 1969.
90. Troubetzkoy N. Erinnerungen an einen Aufenthalt bei den Tscherkessen des Kreises Tuapse. — "Caucasica". 11. Leipzig, 1934.
91. Walde A. Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen (hrsg. und bearb. von J. Pokorny). Bd II. Berlin, 1927.

К ПРОБЛЕМЕ ПРОИСХОЖДЕНИЯ КОЛЕСНОГО ТРАНСПОРТА

Вопрос о времени, месте, условиях и причинах возникновения колесных средств передвижения и транспортировки неоднократно пересматривался в рамках языковедческих, исторических и археологических исследований. В языкознании его обсуждение оживлялось каждый раз, когда набору лексики, связанной с трудом, бытом, материальной культурой, начинали придавать преимущественное значение в установлении территорий, эпох формирования и периодов распространения отдельных языков или определенных языковых семей. Непосредственно в исторических исследованиях эта проблематика оценивалась либо чисто умозрительно, с учетом древнейших упоминаний колесного транспорта в письменных документах или устной эпической традиции, либо в соответствии с этнокультурными аналогиями недавнего прошлого. Лишь появление подлинных находок транспортных средств в археологических памятниках позволяет решать проблемы происхождения и развития этих форм технического оснащения быта и труда древнего населения Евразии на основе реальных данных.

Впрочем, и в отношении соответствующего археологического материала существует целый ряд ограничений, которые в значительной мере снижают его надежность в плане установления твердых вех периодизации и характеристики тенденций развития средств транспортировок. Связаны эти ограничения в первую очередь с тем, что повозки первоначально изготавливались по преимуществу без применения металлических частей, а деревянные сооружения во многих почвенно-климатических зонах могут разрушаться практически бесследно. Далее, повозки, применявшиеся в быту, могли ломаться, а затем население, изготавливавшее их, употребляло части телег на топливо или использовало для каких-либо более мелких поделок. Собственно, сохраняться могли лишь повозки, применявшиеся в каких-либо культовых целях, в основном для совершения погребальных обрядов. Затем, если для захоронений использовались повозки, применявшиеся в быту¹, то все равно нельзя исключить отбор для совершения погребальных обрядов специфических типов и образцов повозок. Существенным дополнением для изучения разновидностей древнейших образцов телег являются их изображения и модели. Однако в случае с графическими и живописными изображениями необходимо принимать во внимание специфические формы передачи на плоскости трехмерных объектов, а в работе со скульптурными моделями — степень и направленность упрощения и стилизации в них реальных объектов. Немалое значение имеет и сохранность изображений и моделей, особенно тех, в которых применялись деревянные детали². Таким образом, археологические находки

не могут дать исчерпывающую информацию о всех реальных разновидностях колесного транспорта, тем более что в культурных целях применялись повозки и модели тех типов³, которые успели стать традиционными для определенной культуры. Следовательно, археологические материалы недостаточны для воссоздания полной и реальной картины древнейшего развития транспорта. Они могут лишь служить иллюстративным материалом, подкрепляющим или опровергающим те или иные общие культурологические концепции.

До сих пор такие концепции создавались на очень узкой теоретической базе. Это касается и "культувно-магической теории" Э.Гана, и схемы развития колесного транспорта, предложенной А.Одрикуром в 1948 г. [38], получившей признание Ф.Ганчара [37] и оказавшей влияние на работу Я.А.Шера. Основу этой очень четко выполненной схемы составляют положения о первоначальном появлении оглобельной и дышлово-волокуши, затем двухколесной повозки, "а четырехколесная скорее всего (эта нота неуверенности уже следствие скептицизма автора 80-х годов. — П. К.) происходит от двух сцепленных двухколесных повозок" [22, с.201, примеч. 5]. Характерно, что эта умозрительная схема существовала при том, что реально было известно по всему материалу Ближнего Востока, что древнейшая запряжка была обязательно парной, что в ней применялось исключительно дышло, а появление оглобель — явление более позднее [14, с.95] (если не считать возможности их применения в повозках с упряжным верблюдом, модели которых встречаются в Средней Азии в памятниках позднеэнеолитической и бронзовой эпох [16, с.42]), что двухколесная повозка в силу своей неустойчивости требует изначально очень совершенной конструкции, что сращения двухколесных повозок в четырехколесные практически не наблюдается, а скорее имеет место увеличение числа типов двухколесных экипажей. "Устойчивость" же схемы при всех ее уязвимых местах и ошибочных сопоставлениях объясняется тем, что в историко-технической литературе постоянно ощущается необходимость в своего рода организующей основе, объясняющей поступательный ход технического прогресса. Это также убеждает в необходимости создания новой схемы, построенной на более обширной историко-технической базе и не встречающей противоречий в наличном материале.

Ближний Восток и значительная территория Азии в течение многих тысячелетий дают многочисленные примеры коллективного ручного труда, практически лишенного механизации. Земляные работы, строительство жилых домов из сырцового кирпича, возведение глинобитных стен — весь этот труд может осуществляться вереницами слаженно движущихся людей, которые на руках или головах транспортируют в корзинах огромные массы грунта. Однако пахота и посев, а также жатва осуществляются с помощью механизмов. Вначале на полях появляется плуг, в который впряжены волы, а затем по полям курсируют повозки с зерном. Они развозят семена, а позднее везут с полей урожай, свозят солому. Труд животных применяется при обмолоте, для помолы зерна. Но основные механизированные трудовые процессы связаны именно с сезонными полевыми работами, выполнение которых требует напряженных физических усилий в минимально короткие сроки. И первое же использование тягловой силы быка в пахоте должно было привести к использованию этой же силы для транспортировки урожая.

Фактически организация механизированной транспортировки грузов подразумевает наличие следующих компонентов: контейнера для помещения груза, тягловой силы, системы, осуществляющей передачу от двигателя к контейнеру (или самому грузу, если он монолитный и не может рассыпаться или распасться при передвижении), и ходовой части, обеспечивающей равномерное передвижение груза или контейнера с грузом с наименьшими затратами силы. Плужная запряжка, т.е. быки под ярмом и тянувшийся за ярмом грядиль, составляла первые два компонента. Третий компонент — ходовая часть — на основании пиктографических изображений из Урука IVa [48, с.268—271] принято считать санями, хотя нельзя исключить, что сани, которые продолжали применяться в поздний период [30, с.119—121]⁴, могла существовать борона или молотильная доска [4, с.86—89], т.е. любой дощатый помост, который способны были волочить за собою быки. Наиболее естественно предположить, что по мере увеличения веса грузов под помост или полозья саней начали подкладывать катки из отрезков древесных стволов, облегчавшие движение. Однако в условиях засушливых равнин Ближнего Востока постоянно ощущался недостаток дерева. Применение катков, которых требовалось большое количество, было крайне неэкономично, так как они под действием тяжести быстро расслаивались по годичным слоям древесины. В современной повозке с бычьей запряжкой, широко распространенной в Среднеземноморском регионе и сохранившей чрезвычайно архаичные конструктивные особенности в силу примитивной организации ее производства [35⁵], сохранились детали, указывающие на направление технического усовершенствования ходовой части неолитической повозки. Так, снизу на продольных боковых брусках станины укрепляют массивные трапециевидные выступы. Поперек их нижней, более узкой стороны проточены полуцилиндрические пазы. Эти пазы накладываются сверху на ось повозки. Она имеет круглое сечение и может относительно свободно вращаться в пазах. Колеса укреплены на оси неподвижно и вращаются вместе с нею. Часто ось ничем не фиксирована и удерживается в пазах лишь под давлением веса повозки и груза. Последовательность сложения этой конструкции может быть легко реконструирована определенным образом. Вначале каток закреплялся в пазах, сделанных под сани или платформой, а затем сам каток заменялся осью с закрепленными на ней колесами. Эти колеса представляли собой диски, каждый из которых был образован двумя сегментами-полукружиями. Концы оси зажимались между парой таких сегментов, для чего в середине их вырезалось специальное отверстие. Образующие дисковое колесо сегменты соединялись между собой сыромятными ремнями, протянутыми через специальные сверлины (табл. 1, III)⁶. Дальнейшее развитие ходовой части повозки также реконструируется по этнографическим повозкам средиземноморского типа: начинают применяться неподвижные оси, а между сегментами дискового колеса закреплялись ступицу, и колесо вращалось на оси. Активно совершенствовались и типы колес [45].

Конструкция кузова повозки, контейнера для грузов определялась самим характером этих грузов. Так, сплошные деревянные кузова, воспроизводившиеся на глиняных моделях неолитических повозок, которые обнаружены в земледельческих культурах Юго-Восточной Европы, определенно предназначались для того, чтобы насыпать в них зерно [49, с.593—605]. Ха-

рактарно, что отсутствие в данном регионе древнейших типов боевых колесниц закрепляло за сельскохозяйственными повозками с бычьей запряжкой значительный круг культовых функций, благодаря чему найдено сравнительно много их моделей. Более того, культовый характер повозки с бычьей запряжкой сохраняется даже и в позднем средневековье. На такой повозке вывозили в походы знамя флорентийской коммуны [34, с. 260—262; 27], а Данте описывает скульптурную группу, в которой "повозка и быки влекут козочек святой" [32, X, 56].

Пока повозка применялась исключительно для транспортировки грузов, не возникало особой нужды в совершенствовании тяги. У таких повозок дышло могло не отличаться от плужного грядила. Однако перевозки людей, порою по неровной местности, с относительно большой скоростью требовали значительных усовершенствований в этой области. Разнообразными становятся способы крепления дышла к кузову, появляются разновидности упругих, изогнутых дышл, предназначенных для того, чтобы смягчать тряску повозки. Впрочем, значение таких усовершенствований увеличивается при переходе от бычьей запряжки к запряжке эквидов и особенно по мере расширения сферы применения колесного транспорта в военных действиях (табл. 2, 1).

Общий хронологический диапазон указанных выше процессов очень велик, но пока отсутствуют прямые основания для уточнения датировок его периодов и фаз. Так, изображения быков в интерьере Чатал-Гююка указывают на существование развитого культа быка еще в конце VII тысячелетия до н.э. [43; 21, с. 26—28]. Однако особенности размещения изображений бычьих голов в интерьерах, в частности отсутствие их попарного расположения, указывают на то, что этот культ не связан с почитанием быка как транспортного животного. Правда, в некоторых святилищах слоев VI периода количество бычьих изображений резко возрастает. Они могут заполнять весь интерьер культовых зданий, при этом их располагают рядами, но таким образом, что они в основном размещены друг над другом или друг за другом, но не парами рядом, что могло бы иметь место в случае изображений упряжных животных. Очевидно при этом, что на уровне перехода от VII к VI периоду происходят какие-то значительные сдвиги в характере идейных представлений населения, о чем свидетельствуют исчезновение сцен с грифами в настенных росписях, резкое изменение техники выполнения бычьих голов, усиление схематизма в изображениях. В условиях смены традиции такой важный момент, как появление упряжных животных, мог бы найти отражение в нарождающемся новом искусстве, а раз этого не произошло, можно утверждать, что в начале VI тысячелетия до н.э. жители Чатал-Гююка не знали о транспортных возможностях быка. Не знали они и пахотного земледелия. Вероятно, создавая множество глиняных быков, они ждали и резкого прироста живого стада. Таким образом, все указанные процессы должны были протекать в период между VI и IV тысячелетиями до н.э., а уже к середине III тысячелетия до н.э. колесная повозка широко применяется в очень многих областях хозяйственной, бытовой и культовой деятельности.

Колесный транспорт помимо хозяйственных функций используется также в военном деле: он становится мощным средством атаки и обороны, для чего создаются особые типы экипажей, которые можно именовать боевыми колесницами, хотя

принципиальное отличие этих видов экипажей (если только они не снабжены характерным набором вооружения) от прочих установить пока не удается. Повозки также широко применяются для пассажирских перевозок. На них ездят цари и знать. Затем повозки используются в качестве катафалков. Несколькими позже они фигурируют также в качестве погребального ложа. А с широким внедрением в быт фургонов [41, с.20–36], служивших жилищем кочевникам, повозка может порою выполнять функции погребального дома [19, с.74 и сл.]. Уже этот беглый обзор указывает на то, что все основные функции древнего колесного экипажа сложились еще в период, когда единственными упряжными животными были быки и эквиды (табл. 1, I–II).

Заселение равнинных засушливых плодородных областей Ближнего Востока, в том числе Месопотамии и сиро-палестинского региона, неолитическими земледельцами-скотоводами шло обычно от предгорных регионов, где, как полагают, формировалась земледельческая культура, в глубь пустынь. Совершенно очевидно, что это расселение осуществлялось двумя способами. Прежде всего быстрый рост численности населения [16, с.95–109] вызвал необходимость в основании новых поселений, ибо размер площади, которая могла наиболее полноценно осваиваться из одного центра, не был безграничен, а определялся хозяйственно-экономическими и бытовыми нуждами соответствующей эпохи. Достаточно вспомнить, что у греков сложилось четкое представление о критической численности населения полиса [2, с.102–103]. Избыточная численность популяции регулировалась выводом колоний. Однако если колонии греков могли находиться на значительном расстоянии от метрополии, то обычный тип ранней земледельческой миграции сводился к отселению группы избыточного населения на сравнительно небольшие расстояния. Дальность отселения зависела от наличия в ближайших к поселку—"метрополии" окрестностях удобных массивов плодородных почв, а также подходящих площадей для размещения нового поселения. Другой вид расселения, удельный вес которого резко возрос со времени широкого освоения колесного транспорта, и в частности со времени, когда повозка с фургонным перекрытием стала служить подвижным домом неолитическому земледельцу-скотоводу, подразумевает быстрые передвижения на большие расстояния, когда целью переселения становилось нахождение оптимальных условий для организации жизни. Применение повозок значительно изменило качественные характеристики таких расселений, которые широко практиковались охотниками эпохи мезолита, вынужденными при резкой смене экологических условий, оскудении фауны перемещаться вслед за зверем на огромные расстояния и, не имея при себе почти никакого домашнего имущества, ставить свои временные лагеря на новых местах, затем опять покидать их в поисках новых охотничьих угодий. Земледелец – владелец повозок уходил в пустыню сравнительно хорошо обеспеченным жизненными благами, запасом зерна от предыдущего урожая и имуществом, взятым с места прежнего поселения. Умение создавать ирригационные системы значительно уменьшало страх земледельцев перед пустыней, повозки с инструментарием, имуществом, домочадцами становились гарантией успеха. И если в предгорьях с их меняющимися погодными условиями, неожиданными дождями, смывающими жилища и пашни, земледелец постоянно мог

чувствовать неуверенность в завтрашнем дне, то на засушливых равнинах, в обводненных оазисах у земледельческого населения появилось больше оснований доверять своему опыту в выборе мест для поселений, своей способности получать урожай с помощью системы ирригационных сооружений.

Подтверждением устойчивости земледельческой культуры и ее традиций в этих краях оказываются телли с многочисленными напластованиями, отражающими многие столетия консервативного размеренного быта. При этом в условиях пустыни значение транспорта резко возрастает, ибо эти огромные области, освоенные в неолитическое и энеолитическое время, были полностью лишены необходимых оседлому земледельцу запасов природного сырья. Это вело к раннему формированию обмена, который, очевидно, уже в конце IV тысячелетия до н.э. принимает формы регулярной, строго регламентированной торговли, чрезвычайно широкой по диапазону своего действия и ассортименту товаров [39, с.57—74; 40, с.108, 118, 134]⁷. Поделочный камень, большой набор полудрагоценных камней, цветные металлы, дерево и т.д. — все это товары, поступавшие в зону пустынь, в частности в культурные центры Месопотамии, из северных горных районов.

Интенсификация торгово-обменных отношений вызвала и значительные изменения в конструкции повозок. Достоверно устанавливается, что во второй половине III тысячелетия до н.э. [17] существует, если не формируется, особый региональный тип грузовой горной повозки, сохраняющейся и поныне [31]: это повозки с запряжкой быков, состоящие из платформы-помоста, движущейся на четырех колесах. Особенностью этих повозок является конструкция дышла. Оно состоит из двух массивных, значительной длины брусьев, скрепленных друг с другом под острым углом. К этому углу крепится ярмо, а противоположные, расходящиеся под углом концы брусьев с помощью массивных деревянных шкворней прикреплены к продольным боковым лежням станины кузова таким образом, что передний конец этого треугольного дышла может подниматься и опускаться, оборачиваясь на шкворнях. В широкой части треугольника, наиболее близкой к кузову, устроен небольшой помост-сиденье для возницы. Использование такой конструкции дает очень большие преимущества при передвижении на повозке в условиях пересеченной и горной местности, тогда как неподвижное скрепление дышла с кузовом четырехколесной повозки исключает возможность ездить в ней по пересеченной местности: дышло либо должно было пригибать быков к земле, либо передние колеса повозки отрывались от земли, либо дышло вздергивало бы головы быков вверх. Все это ситуации, которые опасны и для животных, и для груза, и для возниц. Изобретение дышла, имеющего вертикальную подвижность, разрешило эту сложную ситуацию. Однако не исключено, что здесь соединились воедино два процесса. Первым мог быть переход к двухколесной повозке, ибо размещение треугольного дышла на паре колес, соединенных осью, уже представляло собой простейший тип двуколки [17, рис. 11]. В нем особое значение приобретал, в частности, помост-сиденье для возницы, ибо при движении по пересеченной местности возница, то взбирался на сиденье, то оставляя его, своим весом регулировал равновесие груза и повозки. Однако двуколку отличала малая грузоподъемность, что и привело, видимо, к такому техническому новшеству, как

соединение четырехколесной платформы с треугольным подвижным дышлом.

Сам факт "доживания" подобного типа грузовых повозок до наших дней свидетельствует об очень удачном решении в них основных конструктивных задач, о наиболее полном соответствии между повышением грузоподъемности повозки и ее конструктивной простотой, позволяющей изготавливать эти экипажи в условиях простейших сельских мастерских, а также об удачном применении быков как тягловой силы [26, т.54, с.8—43; т.55, с.43—78; 36, с.34—56].

В экипажах, предназначенных для военных действий, конструктивные задачи были иными. Они определялись способами применения повозок в походе и в бою. Причем необходимо учитывать, что реальная информация об участии повозок в военных действиях очень ограничена. Собственно, древнейшие изображения показывают шумерийских царей, стоящих на колесницах, а также некоторое количество повозок (как на "штан-дарте" из Ура), устремляющихся в атаку. При этом видно, что атакующие колесницы запряжены эквидами (онагры, ослы?) [25], а под ногами эквидов лежат скорченные фигуры поверженных врагов. Такой изобразительный прием проходит через очень многие сцены, рисующие колесничные бои. Он каноничен в культурах Аккада, Ассирии, Хеттского царства, что свидетельствует о непрерывности развития художественной культуры Ближнего Востока [46; 1]. Модели колесниц, в частности двухколесная квадрига из Тель Аграба, представляют сложившиеся типы боевых колесниц, позволяют уточнить некоторые особенности конструкции запряжки, способы управления повозкой, но не дают дополнительной по сравнению с изображениями информации о способах их применения (табл. 2, I—III). В этом отношении приходится прибегать к ретроспекциям и реконструкциям. Материал из городских центров Месопотамии в этом плане очень перспективен. В.В.Струве, основываясь на изображениях "стелы коршунов" Заннатума, патеси Лагаша, установил, что в Шумере в III тысячелетии до н.э. применялся сомкнутый строй тяжеловооруженных пеших воинов в виде фаланги, имевшей в глубину не менее шести шеренг [5, с.204; 20, с.22—23]⁸. Сила фаланги, как это показано в исследованиях Г.Дельбрюка [7, с.63—68], заключается в сокрушительном ударе, который она наносит с разбегу вражескому построению. Естественно, что бег в строю массы тяжеловооруженных воинов подразумевает, что между ними и врагом не должно быть никаких боевых колесниц, принадлежащих к собственному войску: они помешали бы слаженному разбегу фалангистов. В то же время все военные специалисты, в том числе и античные, отмечают, что слабостью фаланги являются ее фланги, которые неизбежно приходится прикрывать либо легковооруженной пехотой, лучниками, либо отрядами конницы. Но такая задача — прикрытие флангов — вполне посильна и для боевых колесниц, которые после разрушения фалангой строя противника могли включаться в его преследование. Применение колесниц для защиты флангов, естественно, заставляет вспомнить о значении повозок для устройства укрепленных лагерей. Шумерийские повозки, которые известны по изображениям и находкам из Ура и Киша, вполне пригодны для этой цели. Такой подход позволяет объяснить некоторые конструктивные особенности повозок, в частности желание обеспечить им возможно большую маневренность с помощью перехода

от четырех к двухколесной ходовой части, но в то же время стремление, несмотря на относительную маломощность эквивалентов, сооружать экипажи относительно большого веса.

Представляется, что характер по преимуществу атакующего боевого средства колесница приобретет лишь с переходом к конной запряжке. Причем приходится согласиться с Р.Мури [44, с.430—431], что документирован этот переход вполне достоверными изображениями лишь с XVIII в. до н.э. Решающей задачей в конструировании боевых экипажей становится (помимо неизменной задачи, связанной с обеспечением возможно большей прочности и устойчивости, а тем самым и безопасности для лиц, сражающихся на колесницах) увеличение скорости передвижения [9, с.40, примеч. 45] и маневренности. Кроме того, массовое применение колесниц подразумевает и резкие преобразования в организации их производства. Возникает необходимость в централизованном изготовлении огромной массы стандартных деталей и в высоком профессиональном мастерстве при соединении этих частей. Только централизованная система хозяйства ближневосточных рабовладельческих государств могла обеспечить необходимый уровень производства такой стандартной массовой продукции. Лишь массовый колесниц, правильными шеренгами обрушивающихся на врага, можно было сокрушить его, нагнать на него страх.

Собственно, с середины II тысячелетия до н.э., когда боевые колесницы становятся известны на огромных пространствах степей и полупустынь Евразии [11, с.278—287; 10, с.24—41; 12, с.27—34; 8] и на большей части территорий начинают взаимодействовать с различными видами сельскохозяйственного транспорта, в ряды которого постепенно переходят все повозки, запряженные другими видами животных, кроме лошади, можно считать, что основной процесс создания колесных средств передвижения и транспортировок завершился. Далее идет их усовершенствование и модернизация. В круге этих явлений основное место принадлежит изобретению запряжки в оглобли [14, с.95].

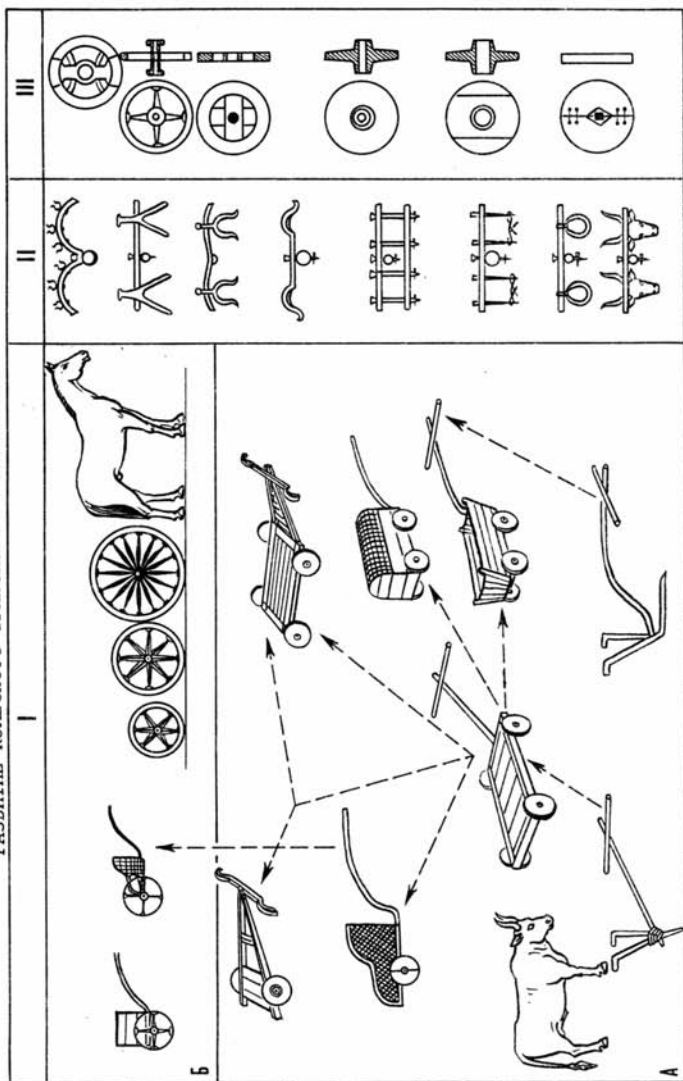
Возникновение колесной повозки, боевых колесниц как их разновидности, боевой колесницы с конной запряжкой связано с достаточно ограниченной территорией Ближнего Востока. В научной литературе предпринимаются попытки связать эти процессы непосредственно с Кавказом [48; 47, с.16—23]. Однако убедительных оснований для этого недостаточно. Можно считать, что схема распространения колесного транспорта, окончательно сформулированная Г.Чайльдом в 1951—1954 гг. [29; 28], по-прежнему остается в силе. Особенно плодотворной является идея Г.Чайльда о едином решении основных конструктивных узлов повозки как показателе общности и однородности ее происхождения. Сомнения в правомерности такого подхода лишены реальных оснований [22, с.198—200]. Более того, учитывая сложность конструкции первых повозок с лошадиной запряжкой, творческую переработку в них большинства технических решений, выработанных в связи с применением экипажей с запряжкой быков и эквивалентов, можно видеть в конной колеснице одно из первых изобретений, т.е. рассматривать ее как итог большой целенаправленной технической работы, задачей которой являлось создание нового мощного наступательного средства. Видимо, это средство ведения боя было создано в кратчайший срок, поэтому мы не имеем сведений о последовательности его внедрения и развития в ранний период.

Собственно, как указывают современные письменные источники, период начала II тысячелетия до н.э. характерен большой подвижностью этнических групп на Ближнем Востоке. Сейчас, когда количество конных боевых колесниц и повозок, обнаруженных в разных регионах Евразии и относящихся к периоду до начала нашей эры, уже составляет несколько сотен, можно высказать некоторые соображения относительно ситуаций, в которых обычно возникала необходимость их применения и, главное, когда они реально широко использовались. Самой типичной в ряду таких ситуаций оказывается война на пограничных землях между крупными рабовладельческими государственными образованиями и консолидирующимися союзами племен, противостоящими им. Древнейший из подобных примеров представляет собой борьба первых египетских фараонов Нового царства с гиксосами. Аналогичные ситуации описываются в Ветхом завете в связи с борьбой иудеев с филистимлянами. Ярким примером подобной борьбы являются данные Ю.Цезаря о колесничих Британии. Некоторые археологические факты можно связать с аналогичными ситуациями. Так, в области пиценов на восточном побережье Италии открыто много могил с боевыми колесницами. Они относятся к периоду этрусской экспансии в этом регионе. В ряде районов распространения гальштатской культуры зафиксировано большое количество близких по времени находок колесниц. Находки боевых колесниц в могильных курганах бронзового века близ Лчашена, на побережье озера Севан, т.е. в области, на которую шли походами хеттские, а затем и урартские цари, очевидно, также указывают на то, что здесь происходили регулярные военные столкновения, в которых союзы местных племен выступали против регулярных рабовладельческих армий.

Можно было бы продолжить перечень свидетельств подобных коллизий [18, с.131—140], но важнее общий вывод о том, что примеры, указывающие на закономерность в распространении конных колесниц, могут объяснить причины их возникновения. Они связаны с регулярными военными действиями на границах Первого Вавилонского царства с его непрерывной борьбой с давлением кочевых племен. Вероятно, изобретение нового вида колесницы относится к одной из фаз этой длительной борьбы. И вряд ли такое мощное боевое средство, как конная колесница, возникшая буквально в пылу сражений, могла долго оставаться достоянием лишь какой-либо одной этнической группировки. Только длительной историко-лингвистической традицией можно объяснить представление о чрезмерно тесной связи проблемы происхождения колесного транспорта и конных боевых колесниц с проблемой расселения индоиранцев [15, с.101—124]⁹. Очень многие построения, соотносимые с изучением расселений и миграций древних этносов, связывают также с одомашниванием определенных видов крупного рогатого скота¹⁰, domestikацией лошади, конструкцией упряжи, сбруи и их развитием. Однако разработка этой тематики сейчас находится, как представляется, в фазе очередного критического пересмотра и поэтому сама нуждается в привлечении дополнительных аргументов для разрешения спорных вопросов.

Таблица 1

РАЗВИТИЕ КОЛЕСНОГО ТРАНСПОРТА В ДРЕВНОСТИ



I — Последовательность и взаимосвязи колесных средств передвижения:

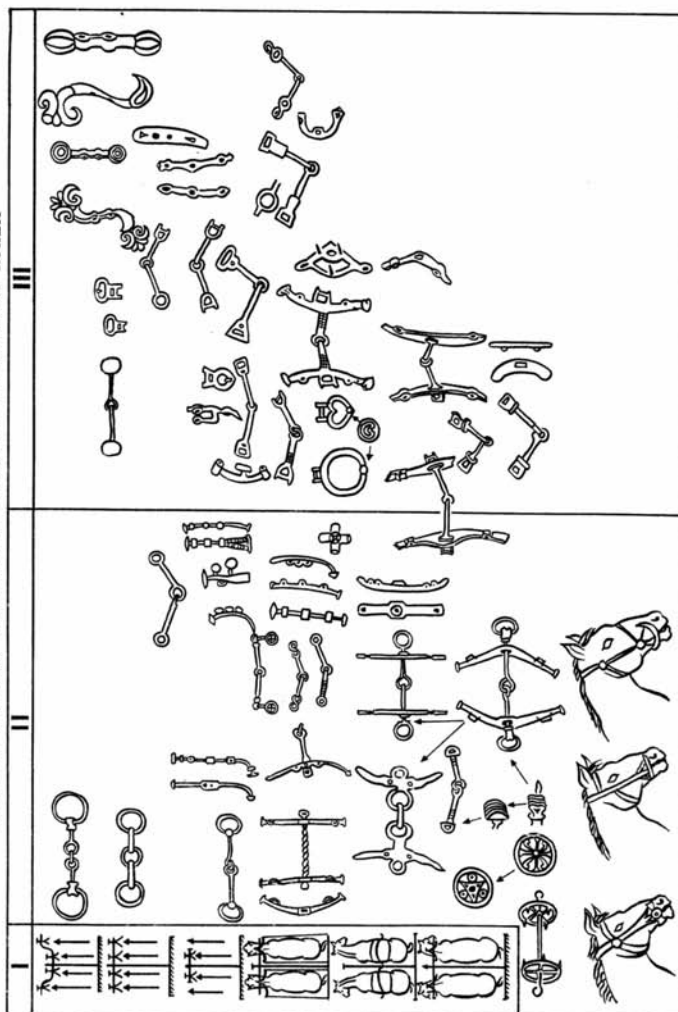
A — транспорт с бычьей запряжкой и запряжкой эквидов;

B — транспорт с лошадиной запряжкой.

II — Развитие форм бычьих и конских ярм до начала I тысячелетия до н.э.

III — Развитие системы конструкций колес.

ДРЕВНИЕ СПОСОБЫ ЗАПРЯЖКИ И СРЕДСТВА УПРАВЛЕНИЯ КОНЕМ



I — Схема способов запряжки пар и четверок каней, а также принципы осуществления тяги.

Развитие форм металлических удили в культурах

II — Древнего Востока, Кавказа, Европы;

III — Сибири, Средней и Центральной Азии.

(На схеме представлены типы удили, применявшиеся для упряжных лошадей, а также отдельные разновидности сбруйных пряжек.)

Примечания

¹ Повозки из курганов Триалети и с озера Севан, судя по состоянию осей и расточенности колесных втулок, были все в бытовом употреблении. Приношу глубокую благодарность О.М.Джапаридзе, А.О.Мнацаканяну, Т.С.Хачатряню за возможность подробно ознакомиться с этими находками, хранящимися в музеях Тбилиси и Еревана.

² В этой связи см. произвольную реконструкцию яра у модели арбы из кургана "Три брата" в Нижнем Поволжье [13, с.177, примеч.12]. От харалпских моделей повозок не сохранилось никаких частей, кроме глиняных колес и четырехугольных рамок с проткнутыми в них отверстиями [42, CLIV, 7]. Однако Я.А.Шер считает их реконструкцию столь убедительной, что видит в них изображение особого вида повозок, который "еще ждет своих исследователей" [22, с.216, примеч.13].

³ В связи с находками моделей приходится вспомнить о "культурно-магической теории" происхождения колесного транспорта Э.Гана, согласно которой модели, изготовлявшиеся в храмах, послужили прототипами реальных колесных экипажей. Это длительное и стойкое заблуждение, связанное с идеалистическими взглядами на технический прогресс, весьма показательно в том плане, что указывает на безграничность возможностей для построения ошибочных и произвольных концепций.

⁴ Сани с применением людской тягловой силы широко применялись в Египте для транспортировок особо тяжелых каменных монументов.

⁵ Пользуюсь случаем, чтобы принести глубокую благодарность С.И.Бруку за возможность подробно ознакомиться с этим изданием.

⁶ См. также в статье М.В.Горелика в настоящем издании.

⁷ В.М.Массон явно преуменьшает значение дальней сухопутной торговли [16, с.90]. Ср. "Шумерский героический эпос". [Публикация] И.Т.Каневой [24, с.205, 206, 219, 220].

⁸ Представляется, что на "штандарте" из Ура также изображена фаланга копейщиков, но изображение ее упрощено в силу специфических трудностей, возникающих при выполнении в мозаике мелких деталей. Подтверждением возможности такой упрощенной трактовки могут служить изображения воинов на микенском кратере, где бойцы, выстроенные в один ряд, изображают строй фаланги [3, с.227, рис.69]. Вероятнее всего никаких изменений воинского построения в период между выполнением "штандарта" и "Стрелы коршунов" не было.

⁹ Ср. очень осторожный подход к археологическому материалу, документирующему арийские миграции, в статье Э.А.Грантовского "'Серая керамика", "расписная керамика" и индоиранцы" [6, с.245—272].

¹⁰ О состоянии в данной области исследований см. работу В.А.Шнирельмана "Происхождение скотоводства (культурно-историческая проблема)" [23].

Л и т е р а т у р а

1. Ардэинба В.Г. Ритуалы и мифы Древней Анатолии. М., 1982.
2. Бергер А.К. Политическая мысль древнегреческой демократии. М., 1966.
3. Блаватская Т.В. Ахейская Греция. М., 1966.
4. Буянтов Т.А. К истории молотьбы в Закавказье. — Кавказ и Восточная Европа в древности. М., 1973.
5. Всемирная история. Т. 1. М., 1955.
6. Грантовский Э.А. "Серая керамика", "расписная керамика" и индоиранцы. — Этнические проблемы истории Центральной Азии в древности. М., 1981.

7. Дельбрюк Г. История военного искусства в рамках политической истории. Т. 1. М., 1936.
8. Кожин П.М. Археологические исследования в КНР и их значение в современной историко-политической научной проблематике. — "Институт Дальнего Востока АН СССР. Информационный бюллетень", № 33. М., 1982.
9. Кожин П.М. Гобийская квадрига. — СА. 1968, № 3.
10. Кожин П.М. Некоторые данные о древних культурных контактах Китая с внутренними районами Евразийского материка. — Н.Я.Бичурин и его вклад в русское востоковедение. Материалы конференции. Ч. 2. М., 1977.
11. Кожин П.М. Об иньских колесницах. — Ранняя этническая история народов Восточной Азии. М., 1977.
12. Кожин П.М. Об освоении колесничной и верховой езды в древнем Китае. — 11-я научная конференция "Общество и государство в Китае". Доклады. Ч. 1. М., 1980.
13. Кожин П.М. О глиняных моделях колес из Балановского могильника. — СА. 1966, № 3.
14. Кожин П.М. О сарматских повозках. — Древности Восточной Европы. М., 1969.
15. Кузьмина Е.Е. Происхождение индоиранцев в свете новейших археологических данных. — Этнические проблемы истории Центральной Азии в древности. М., 1981.
16. Массон В.М. Экономика и социальный строй древних обществ (в свете данных археологии). М., 1976.
17. Мнацаканян А.О. Древние повозки из курганов бронзового века на побережье озера Севан. — СА. 1960, № 2.
18. Погребова М.Н. Иран и Закавказье в раннем железном веке. М., 1977.
19. Сеницын И.В., Эрдниева У.Э. Элистинский могильник. Элиста, 1971.
20. Струве В.В. Государство Лагаш XXV—XXIV вв. до н.э. М., 1961.
21. Хлопин И.Н. Образ быка у первобытных земледельцев Средней Азии. — Древний Восток и мировая культура. М., 1981.
22. Шер Я.А. Петроглифы Средней и Центральной Азии. М., 1980.
23. Шнирельман В.А. Происхождение скотоводства (культурно-историческая проблема). М., 1980.
24. Шумерский героический эпос. [Публикация] И.Т.Каневой. — ВДИ. М., 1964, № 4.
25. Brentjes V. ANŠE. gi-ga. SU.MUL-*parû-onager*. — *Studia orientalia in memoriam Caroli Brockelmann*. Halle/Saale, 1968.
26. Brentjes V. Zur ökonomischen Funktion des Rindes in den Kulturen des Alten Orient—Klio. Wiesbaden, Bd 54—55, 1972.
27. Burckhardt J. Die Cultur der Renaissance in Italien. Vol. 1. Leipzig, 1901.
28. Childe V.G. The Diffusion of Wheeled Vehicles. — *Ethnographisch-archäologische Forschungen*. Vol. 2. Berlin, 1954.
29. Childe V.G. The First Waggons and Carts from the Tigris to Severn. — PPS for 1950. Vol. XVII, 1951.
30. Contenau G. Les "traineau" de la reine Šubad. — RAO. Vol. 37, № 3, 1940.
31. Daher I. *Agricultura Anatolica*. Vol. 1. Helsinki, 1970.
32. Dante Alighieri. *La Divina Commedia*. Milano, 1938.
33. Diakonoff I.M. Earliest Semites in Asia. — *Altorientalische Forschungen VIII*. Berlin, 1981.
34. *The Divine Comedy of Dante Alighieri*. Transl. by H.W. Longfellow. Vol. 1. Leipzig, 1867.
35. Galhano F. *O carro de bois em Portugal*. Lisboa, 1973.

36. Gandert O.F. Zur Frage der Rinderanschlirung im Neolithicum. — Jahrbuch der Römisch-germanischen Zentralmuseum. 11. Jg (1964). Mainz, 1966.
37. Hančar F. Das Pferd im prähistorischer und früher historischer Zeit. Wien—München, 1955.
38. Haudricourt H. Contribution a la géographie et ethnologie de la voiture. — Revue de géographie humaine et ethnologie. Vol. 1. Paris, 1948.
39. Lambert M. Textes commerciaux de Lagash (III). — ArO. Vol. XXIII, № 4, 1955.
40. Leemans W.F. Foreign Trade in the Old Babylonian Period. Leiden, 1960.
41. Littauer M.A., Grouwel J.H. Terracotta Models as Evidence for Vehicles with Tilts in the Ancient Near East. — PPS for 1974. Vol. XL, 1975.
42. Marshall J. Mohenjo-daro and Indus Civilization. Vol. III. London, 1931.
43. Mellaart J. Çatal-Hüyük. A Neolithic Town in Anatolia. London, 1967.
44. Moorey P.R.S. The Earliest Near Eastern Spoked Wheels and their Chronology. — PPS for 1968. Vol. XXXIV, 1969.
45. Mötefindt H. Die Entstehung des Wagens und des Wagenrades. — Mannus. Bd X, H. 1—2. Berlin, 1918.
46. Nagel W. Der mesopotamische Streitwagen und seine Entwicklung im ostmediterranen Bereich. Berlin, 1966.
47. Piggott T.S. Chariots in the Caucasus and China. — "Antiquity". Vol. XLVIII. London, 1974.
48. Piggott T.S. The Earliest Wheeled Vehicles and Caucasus Evidence. — PPS for 1968. Vol. XXXIV, 1969.
49. Pike G. Pre-Roman Land Transport in the Western Mediterranean Region. — "Man". Vol. 2, № 4, 1967.

М. В. Горелик

**БОЕВЫЕ КОЛЕСНИЦЫ ПЕРЕДНЕГО ВОСТОКА
III—II ТЫСЯЧЕЛЕТИЙ ДО Н.Э.**

В древности боевые колесницы играли в сражениях весьма существенную, а подчас и решающую роль; они были вытеснены с поля битвы только к середине I тысячелетия до н.э. в Средиземноморье и на Ближнем Востоке, а к рубежу нашей эры — в Западной Европе. В Китае же и ЮВА они применялись вплоть до зрелого средневековья. Тактическая роль их в бою может быть сопоставлена с ролью танков в войнах XX в. Основная задача их заключалась в осуществлении прорыва и внесении беспорядка в ряды противника, уничтожении его живой силы колесничными воинами-стрелками, копейщиками, дротометателями. Колесницы служили прикрытием и опорой пехоте. Пожалуй, основная боевая ценность колесницы состояла в психологическом воздействии, а именно в приведении противника в состояние паники, шока, что характерно и для действий конницы в более позднее время. Как показала многовековая практика ведения боя, хорошо защищенную, сплоченную, дисциплинированную и крепкую духом пехоту не способно обратить в бегство или расстроить ни одно из традиционных движущихся боевых средств, если оно действует прямым ударом, в лоб. Исключение составляют лишь полностью защищенные колесницы, кони и их всадники, действующие относительно крупными и плотными группами.

Колесницы представляют интерес не только в военно-историческом плане. Они имеют большое значение как крайне характерный и интересный показатель целого ряда социально-экономических, политических и этнических процессов. Не случайно вопросам, связанным с колесницами, в том числе и с колесницами древнего Ближнего Востока, посвящено большое количество исследований.

В последнее время вновь с особой остротой дискутируется традиционная проблема, объединяющая ряд аспектов: происхождение боевой колесницы, развитие коневодства, изучение специфической социальной организации — в связи с определением прародин, этапов расселения, хронологии и истории индоевропейцев и уже — индоиранцев. Для данной работы существенное значение имеет целая серия статей, написанных в последние годы Е.Е. Кузьминой, содержащих обобщение значительного археологического материала, продуктивные попытки соотнести эволюцию боевых колесниц с идеологией индоиранцев, показать неразрывную связь этой идеологии с понятиями "конь", "колесница" [11; 10; 13; 22; 14; 9].

В настоящее время подавляющее большинство авторов связывают появление конноупряжной боевой двухколесной колесницы на Ближнем Востоке с проникновением туда во II тысяче-

летии до н.э. индоиранских племен. Подобная связь действительно имела место, но настораживает абсолютная категоричность такой зависимости: "индоиранцы — колесницы". Создается впечатление, что этим племенам каким-то мистическим образом имманентно и извечно были присущи такие "признаки", как "конь", "колесница" и "военная колесничная аристократия". Наиболее пылкие исследователи подчас утверждают, что боевые колесницы были изобретены индоиранцами или, шире, индоевропейцами. Однако даже самые древние боевые колесницы (здесь идет речь не о колесном транспорте вообще), найденные в степном поясе Евразии, относятся ко времени никак не раньше, чем конец второй четверти II тысячелетия до н.э., тогда как ближневосточные образцы боевых колесниц намного старше. Попыткой связать этот очевидный факт с идеей "индоевропейцы — колесницы" является гипотеза о северно-ближневосточной прародине индоевропейцев, недавно выдвинутая Т.В.Гамкрелидзе и Вяч. Вс. Ивановым [3].

Попробуем еще раз при помощи иконографических, вещественных и письменных источников разобраться в сложной картине развития колесниц на Ближнем Востоке, принимая за основную критерий отбора памятников для анализа боевые качества рассматриваемых экипажей.

Прежде всего отметим, что большинство наиболее увлеченных сторонников идеи исключительности связи боевой колесницы с ариями склонны подчеркивать наличие на Ближнем Востоке до середины II тысячелетия до н.э. только четырехколесных боевых колесниц, как бы не замечая двухколесных [25, с.148; 13, с.40, 45]. Но если взглянуть на материал таблиц 1 и 2, то станет ясно, что двухколесные колесницы в ближневосточных изобразительных источниках не уступают четырехколесным ни по древности, ни по количеству изображений, причем по последним даже превосходят четырехколесные. И четырехколесные и двухколесные колесницы весьма близки друг другу практически по всем признакам, хотя и имеются некоторые различия.

Рассмотрим колесницы Ближнего Востока и сопредельных территорий по их основным признакам, из которых прежде всего следует назвать форму и устройство кузова.

Характерным признаком месопотамских (и сирийских) колесниц с платформой в III тысячелетии до н.э. была вытянутая прямоугольная форма (табл. 1: 1—4, 6—8, 9; табл. 2: 5, 22, 25): ширина составляла около половины длины. По археологическим находкам в Уре и Кише нам известны некоторые величины платформ, датирующихся серединой III тысячелетия до н.э. Платформа колесницы из Киша была шириной 45 см, длиной — более 1 м; ширина платформ повозок из гробницы Абаратги в Уре — 56 и около 70 см, длина — соответственно около 1 и 1,5 м [39, с.33, 41]. Платформы двухколесных колесниц Месопотамии нередко приближались по форме к квадрату (табл. 2: 2, 3, 6, 7).

Кузова ранних колесниц можно разделить на несколько типов. Тип I — платформа с передком (табл. 1: 1—8, 8; табл. 2: 1, 7). Тип Ia — платформа с передком и боковыми бортами (табл. 1: 2, 6, 11, 12; табл. 2: 25). Тип II — платформа с передком, скамейкой и бортами (табл. 1: 4; табл. 2: 5, 6, 20, 22). Тип III — специфическая форма в виде седла: ездок сидел верхом на центральной части кузова, упираясь ногами в боковые выступы или в выступы ступицы оси; передок более

или менее наклонный или вертикальный, часто очень высокий, защищавший ездока до шеи от пыли и вражеского оружия; спинка различной высоты, иногда до плеч ездока, но чаще низкая, как правило, отогнутая назад; в отдельных случаях спинка отсутствует; нередко сиденье, спинка, а иногда и внутренняя сторона передка покрывались шкурами; кузов типа III имели только двухколесные колесницы (табл. 2: 4, 8—14, 20, 21, 23, 24, 39—42), хотя в одном случае, кажется, встречается и четырехколесная повозка с "седлом" (табл. 1: 5). Тип IIIa — редкая разновидность самых ранних двухколесных колесниц (табл. 2: 2, 3). Особенность его заключается в том, что передняя часть кузова, видимо, массивная, слегка приподнята и непосредственно к ее верхней части крепится дышло, так что передка, как такового, нет; ездок не сидит, а стоит на средней части кузова, которая поэтому должна быть значительно шире, нежели у простого "седла".

Передки ранних колесниц были либо прямоугольными, либо округлыми в верхней части, иногда завершались "трилистником". Характерной их деталью являются "рога" (так именовалась эта деталь в шумерском и аккадском языках [37, с.93—94]) (табл. 1: 1, 4, 6, 7, 10—12; табл. 2: 4—6, 10, 13, 14, 23—25, 42). Кузова месопотамских и сирийских колесниц типов II и IIa имели приступку в задней части платформы (табл. 1: 1, 4, 7; табл. 2: 5, 20, 22): она предназначалась для воина, поскольку основная часть платформы была занята скамейкой с сидящим на ней возницей; во время боя воин сражался правой рукой, левой держась за плечо возницы. Изредка такие приступки имели и кузова типа III табл. 2: 11, 14, 20, 22, 39).

Каркас кузова выполнялся из дерева и был "ажурным". Промежутки заполнялись деревянными дощечками, кожей, шкурами, прутьями и тростниковым плетением, а подчас и бронзовыми листами [37, с.82]. Кузов типа III (его средняя часть) вырезался из массивных деревянных кусков, накрепко сбитых в единое целое.

Для крепления оси в кузовах типов I, Ia, II и IIa устраивались на боковых брусках "шасси" — опущенные вниз выступы с отверстиями (табл. 1: 9) или выемками с прибитыми снизу подстраховывающими планками [37, с.102—103]. Нередко для осей (или оси) делалась массивная деревянная коробка, крепившаяся к днищу кузова (табл. 2: 5, 6, 11, 12, 42). Еще один способ крепления осей, особенно характерный для кузовов типа III, состоял в том, что в массиве "седла" просверливалось отверстие, концы которого закрывались в прочные втулки, вырезанные из одного с "седлом" куска и выступавшие с боков (табл. 1: 5; табл. 2: 9, 10, 14, 20, 22—24, 39—42).

Длина осей подлинных колесниц, найденных при раскопках Киша и Ура, составляет от 70 до 90 см [39, с.33, 41]. Оси ранних двухколесных колесниц проходили через центральную или даже переднюю часть кузова (табл. 2: 2, 3, 5, 6, 8, 9, 11—14, 20—24, 33, 39—42). Ряд исследователей видят в этом отличие ранних колесниц от более поздних, усовершенствованных с середины II тысячелетия до н.э. В действительности же и на ранних ближневосточных колесницах ось нередко располагалась в задней части днища кузова (табл. 2: 4, 7, 10, 25), а срединное положение оси у колесниц второй поло-

вины II тысячелетия до н.э. встречается не реже, чем заднее (табл. 2: 16, 17, 19, 26, 31, 35, 36, 45).

Дышла ранних колесниц Месопотамии и прилегающих территорий можно подразделить на три типа: 1-й тип — прямой брус, идущий по диагонали от низа кузова вверх к шеям животных (табл. 1: 6, 10—12; табл. 2: 2, 25, 33); 2-й тип — несильно и равномерно выгнутый брус (табл. 1: 1; табл. 2: 4, 8, 12); 3-й тип — очень сильно изогнутый брус, идущий почти вертикально вверх от низа кузова, на уровне шеи животного резко изогнутый и расположенный к шее горизонтально или даже чуть книзу (табл. 1: 2, 7, 8; табл. 2: 7, 11, 13, 43). Подробности крепления дышла к кузову типов I, Ia, II, IIa нам не удалось проследить. Что же касается кузова типа III, то на изображениях виден глубокий, обычно четырехугольный паз на передней части внизу массивного "седла", в который и врезался широкий конец дышла (табл. 2: 12, 42). Дополнительно дышло крепилось к кузову стяжкой из канатов, сделанных из кожи или растительных волокон; такая стяжка соединяла верхнюю часть передка кузова и дышло в середине отрезка, направленного вверх (табл. 1: 2, 6; табл. 2: 4, 11). Изредка дополнительная стяжка соединяла место расположения первой, основной стяжки дышла с низом передней части кузова (табл. 2: 11). Передний тонкий конец дышла мог отгибаться кверху (табл. 2: 8). Подлинные дышла из раскопок Ура, видимо, прямые, т.е. 1-го типа, имеют длину 270 и 300 см [39, с. 41].

Ярмо на ранних колесницах обычно представляло собой прямой брус — тип I (табл. 2: 33) [36, табл. VI, 1] либо имело коромыслообразную форму — тип II (табл. 2: 12). Нередко на дышле, в средней его части, укреплялся распределитель вожжей — металлический штырь с двумя кольцами, часто увенчанный фигурными изображениями (табл. 1: 6; табл. 2: 8, 11); подобные распределители хорошо известны по памятникам III — начала II тысячелетия до н.э., как по изобразительным, так и по реальным предметам [33, рис. 53—59]. При отсутствии такого распределителя его роль могли играть отверстия под дугами "рогов", венчающих передок кузова, хотя это нигде не зафиксировано на изобразительных памятниках: видимо, "рога" не имели функционального значения.

Вопрос о колесах, пожалуй, один из самых спорных в рамках исследуемой проблемы. Прежде всего дискуссии разгораются вокруг определения времени появления колес с спицами. Самые ранние бесспорные изображения колесниц с колесами, снабженными спицами, встречаются на печатях и терракотовых таблечках, происходящих из Анатолии и относящихся к XIX — XVIII вв. до н.э. (табл. 1: 10; табл. 2: 33). Некоторые авторы связывают возникновение таких колес с индоевропейцами, появившимися в Малой Азии на рубеже III — II тысячелетий до н.э. [14, с. 12; 10, с. 82; 35, с. 74]. Колеса же месопотамских колесниц и колесниц соседних территорий в III — начале II тысячелетия до н.э., судя по подавляющему числу изображений и реальных предметов из раскопок, спиц не имели. Дисковидные колеса ранних колесниц можно разделить на три типа: 1-й тип — цельные, сделанные из одного куска дерева (табл. 1: 1—4, 8, 11—12; табл. 2: 2, 3, 5, 7, 8, 13, 14, 21, 23—25, 39—41); 2-й тип — двухчастные, диск которых сделан из двух полукружий, соединенных шпунтами; ступица в этом варианте, видимо, изготавливалась отдель-

но и неподвижно прикреплялась к колесу, а само колесо вращалось независимо от оси, которая могла в таком случае крепиться неподвижно к кузову (табл. 1: 6, 7); 3-й тип — трехчастные, существовали в двух вариантах: 3-й а — два боковых сегмента и средняя часть с двумя прямыми длинными и двумя изогнутыми короткими сторонами (табл. 2: 12); 3-й б — с чечевицеобразной средней частью и двумя полумесяцевидными боковинами (табл. 2: 4, 11). Втулка вырезалась в центральной части колеса 3-го типа. Втулки колес 1—3-го типов имели массивные округло-конические выступы с обеих сторон диска колеса. Судя по находкам [39, с.34, рис. 38, 55, 65] и изображениями (табл. 2: 2, 3; табл. 2: 2, 3, 8), дисковидные колеса с самого раннего времени имели толстые кожаные шины, прибитые множеством бронзовых гвоздей с высокими головками. Последние служили также для лучшего сцепления колеса с грунтом, особенно в тех случаях, когда он был топким, вязким, скользким или щебнистым. Кроме того, в бою эти головки дополнительно калечили противника, попавшего под колеса. С конца III тысячелетия до н.э. применялись металлические оковки краев диска колеса [37, с.114; 33, рис. 13, 14]. Размеры подлинных дисковидных колес — от 60 до 100 см в диаметре, около 2,5 см по толщине [39, с.33, 41].

Видимо, к этому же времени относится появление колеса, состоящего из обода и двух скрещенных широких и плоских брусьев, в одном из которых вырезалась ступица (4-й тип). Подобные колеса, точнее, их изображения еще очень редки, встречены в Телль-Халафе, в Сирии [34, табл. 22, №212], и в Иране, в слое IIIB—C городища Тепе-Хиссар (табл. 2: 43) [32, табл. 703, D2].

Вопрос о колесах со спицами, как уже отмечалось, весьма сложен: "каппадокийские таблички", на которых они изображены, как и колесницы, к которым колеса эти относятся, типологически восходят к месопотамским. Ведь и сами торговые центры начала II тысячелетия до н.э., из которых они происходят, связаны с международной торговлей выходцев из Северной Месопотамии. В Сирии, в Хаме, в слое, датированном 1900 г. до н.э., найдены глиняные колеса от моделей колесниц, на которые краской нанесены изображения спиц [32, табл. 248, №6]. Из Сирии же (Телль-Халаф) происходит и древнейшее — IV тысячелетия до н.э. — изображение колесницы (табл. 2: 1) с высоким прямоугольным передком и колесами со спицами. Правда, по поводу такой интерпретации изображения высказывались сомнения [39, с.30]; существует мнение, что здесь мы видим изображение жреца перед алтарем, за спиной жреца — изображение лучистого солнца [39, с.30]. Однако, на наш взгляд, чтобы изображать светила со спицами, мастер должен был иметь представление именно о колесе со спицами. В противных случаях солнце изображается с лучами, не заключенными в круг, либо, когда круг имеет место, внутри его помещается розетка, либо лучи изображены извилистыми или вихреобразно закрученными.

Если принять во внимание высказанную гипотезу и в соответствии с ней учесть место и время появления изображения круга с вписанными в него крестом или концентрическими лучами, то получается, что время появления и распространения колеса со спицами — IV тысячелетие до н.э. в Сирии, III тысячелетие до н.э. на территории от Сирии, Месопотамии до

Ирана и Индии [24, рис. 77, 2, табл. XXII; 32, табл. 697a, 718, 719; 31, табл. 92, 93]. Высказанное мнение отнюдь не отрицает того, что колеса со спицами до начала II тысячелетия до н.э. могли применяться в силу сложности их изготовления, только спорадически, и только в указанное время они занимают прочное место и начинают вытеснять дисковидные колеса.

Ранние ближневосточные колесницы снабжались подвешенными сбоку к передку колчанами для дротиков, куда помещались и боевые топоры (табл. 1: 1, 2, 6; табл. 2: 7, 11). Дротики, стоящие в кузове вдоль внутренней стороны передка, можно предположить на халафской колеснице (табл. 2: 1).

В качестве упряжного животного для колесниц в ближневосточных странах III тысячелетия до н.э. применялись различные эквиды [7, с. 33, 37; 40]. Несомненно, известна там была и лошадь, во всяком случае дикая [7, с. 33; 13, с. 32]. То, что в шумерском языке лошадь экзотично называлась "ослом гор", точнее, "предгорий" [13, с. 32], что, по мнению ряда исследователей, указывает на малоазиатское и, далее, степное евразийское происхождение ближневосточных лошадей [13, с. 32; 33, с. 25], может говорить о том, что с севера на Ближний Восток в III — начале II тысячелетия до н.э. попадали представители культивированных лошадиных пород. Жители Сирии и Месопотамии сначала не прилагали особых усилий к культивированию лошадей; это можно объяснить несколькими причинами. Использовавшиеся ими эквиды, в том числе и онагры, в изобилии водившиеся на этих территориях, удовлетворяли в общем всем требованиям, предъявляемым к упряжным животным. В массовом же приручении дикой лошади обитатели Месопотамии усматривали, видимо, слишком большие трудности, может быть связанные со спецификой психики и характера животного [35, с. 78]. Однако с начала II тысячелетия до н.э. в Сирии и Месопотамии совершенно определенно начинается развитие транспортного коневодства — вероятно, на основе вывезенных с севера пород лошадей. Высокое его развитие в Сирии — Палестине не позднее XVIII в. до н.э. засвидетельствовано захоронениями лошадей [13, с. 33] (Е.Е. Кузьмина несколько завышает даты — приблизительно на 100 лет) и вторжением в Египет гиксосов, владевших в достаточно большом количестве упряжными лошадьми.

Управление эквидами в III — начале II тысячелетия до н.э. осуществлялось стрекалом, хлыстом и, главное, поводьями, крепившимися к металлическому кольцу, протетому сквозь ноздри животного [7, с. 147] (табл. 1: 6; табл. 2: 7, 33). Подобный способ управления, весьма грубый и несовершенный, практически исключал применение настоящей узды, вследствие чего мы наблюдаем на Ближнем Востоке в III тысячелетии до н.э. применение недоуздка-намордника, сделанного из шерстяных волокон или кожи [36, с. 114] (табл. 1: 6).

Настоящая узда, связанная с удилами и псалиями, появляется на Ближнем Востоке лишь в начале II тысячелетия до н.э. и употребляется для управления только лошадьми [35, с. 102]. Вопрос о месте и времени появления удил с псалиями, радикально улучшивших управление лошадей, в настоящее время один из остродискуссионных вопросов. Ряд ученых в последнее время склоняются к мнению, что наиболее ранними являются дисковидные и прямоугольные роговые и костяные псалии, часто с шипами, из степного и лесостепного поясов Ев-

разии широко распространенные от Центральной Европы до Зауралья, т.е. в местах обитания индоевропейцев и особенно индоиранцев [9]. Подобные псалии были связаны с ременными удилами, крайне болезненными для лошади, причем система оголовья с подобными псалиями и ременными удилами оказывалась, в сущности, не столько уздой, сколько капцугом-намордником. А.М.Лесков, базируясь на микенских находках, предложил, весьма обоснованно, датировать начало распространения этих типов псалиев XVI в. до н.э. [15]. Е.Е.Кузьмина в принципе принимает эту дату, допуская, однако, несколько более раннее бытование их в степях Причерноморья-Приуралья [9, с.15, 17, 21]. Все исследователи согласны с тем, что псалии бытовали в отрезок времени не ранее XVII в. до н.э. и всю вторую половину II тысячелетия до н.э. [21; 19, с.236-240; 4, с.257; 9; 16].

Тем не менее столь однозначному решению вопроса о происхождении удила с псалиями мешает факт появления в Сирии-Палестине дисковидных и прямоугольных псалий, крайне близких по форме к евразийским, но сделанных из бронзы и снабженных к тому же бронзовыми одночастными удилами: самые ранние находки относятся к Газе и датируются вряд ли позднее XVII в. до н.э. [35, с.109]. Конечно, их можно объявить дериватами евразийских роговых прототипов [9, с.16-17], но это невозможно доказать, так как ранние бронзовые псалии сходны с поздними роговыми, а не с ранними. Таким образом, получается, что дисковидные и прямоугольные шипастые псалии из рога и кости, распространившиеся в степях Евразии после XVII в. до н.э., являются грубыми, примитивными дериватами совершенных ближневосточных образцов, что и предполагалось некоторыми исследователями [30, с.298]. Вместе с тем в последнее время накопились данные, позволяющие предполагать бытование роговых псалиев намного ранее второй четверти II тысячелетия до н.э. в Восточной и Центральной Европе [23, рис.64; 7, с.21, 22; 32, табл.599, А1, 2; (12, 21: 34, 35)]. (В настоящее время сводку древнейших европейских псалий готовит В.Г.Збенович, которому автор этой статьи обязан ценными сведениями по данному вопросу.) В этом случае ближневосточные бронзовые удила с псалиями действительно окажутся производными от европейских, но не дериватами, поскольку древнейшие псалии имели вид стержня, а кардинально улучшенным вариантом, повлиявшим на эволюцию восточноевропейских и зауральских псалиев, развивавшихся от центральноевропейского прототипа гораздо медленнее ближневосточных.

Из предметов сбруи на Ближнем Востоке в III - начале II тысячелетия до н.э. употреблялся ошейник, посредством которого ярмо соединялось с шеей животного. Судя по изображению и лингвистическим данным [36, с.107], он делался из кожи или ткани (видимо, взятой в несколько слоев), часто был плетеным и имел украшения в виде фестонов или кистей из пучков шерсти (табл. 1: 6; табл. 2: 8). В гробнице Абаратги в Уре (около середины III тысячелетия до н.э.) найдена бронзовая оковка передней части ошейника в виде широкой луновидной пекторали [41, с.1]. Несомненно, что подобная пектораль-нагрудник имела и защитную функцию, являясь древнейшим образцом защитного доспеха упряжного животного. Правда, пектораль была найдена при скелете быка, но повозка, с которой соотносился скелет, была скорее всего боевой, бык же в данном случае оказался ритуальной заменой подлинного бое-

вого упряжного животного — онагра — либо просто выполнял свою обычную роль тяглового животного.

Боевое применение колесниц особенно ярко видно на мозаичном изображении знаменитого "штандарта" из царского некрополя Ура середины III тысячелетия до н.э. [17, ил. 1786/ (табл. 1: 6)]. Этапы боя последовательно развертываются слева направо на нижнем и далее среднем регистрах [1, с.22]. Четырехколесные колесницы с дисковидными колесами 2-го типа и кузовом типа Ia (или IIa) открывают сражение, расстраивая ряды противника, давя и калеча вражеских воинов. Кроме возницы в кузове находится боец с копьем и дротиками. И лишь за колесницами сомкнутыми рядами выступает "фаланга" воинов в доспехах, закрепляющая успех, после чего легкой пехоте остается добывать раненых и вязать пленников. Иную картину мы видим на "стеле коршунов" из Лагаша [1, рис.11]. Здесь четырехколесная колесница — личный боевой транспорт полководца, выезжающего навстречу противнику с топором и длинным копьем, с запасом дротиков, но без возницы, во главе сомкнутого строя воинов, вооруженных копьями и топорами на длинных рукоятках, защищенных шлемами и кожаными панцирями. К сожалению, многие части стелы утрачены, и сейчас трудно судить обо всех фазах боя. Можно все же полагать, что на стеле изображено несколько отдельных схваток, в одной из которых полководец вступает в битву на колеснице, в другой — пешком.

Для боя использовались и двухколесные колесницы с кузовом типа III — седлообразные. Это явствует из того, что такие колесницы (табл. 2: 11), снабженные колчаном с дротиками, изображены на нескольких рельефах. На верхних регистрах этих рельефов имеются изображения "священного пира" — ритуала, которым отмечали успешное окончание войны, как это видно из сюжета урского "штандарта" и других памятников [1, с.23].

Исследователи нередко склонны "упрекать" ранние колесницы с дисковидными колесами и упряжкой из четверки онагров в малой маневренности. Однако тактических задач, требующих быстрого и сложного маневра, перед ними и не ставилось: всесокрушающая лобовая и фланговая атака выполнялась ими, видимо, вполне удовлетворительно. Гоняться же за отдельными воинами не входило в их задачи. Вместе с тем, судя по ряду изображений на печатях [35, рис. 4е, 5с], ранние колесницы, большей частью типа III, использовались на охоте, где всадник в сопровождении собаки преследует какое-либо (именно одиночное!) животное, что, несомненно, требовало весьма быстрого и сложного маневра.

Колесница на Ближнем Востоке в III тысячелетия до н.э. играла важную роль и в идеологическом плане. Будучи боевым средством высших слоев общества, обладая большой силой воздействия на противника, колесница сакрализуется. Она служит и для парадных выездов правителей, и для охоты тех же правителей, несомненно также обладавшей сакральным значением. Наконец, она "сопровождает" правителей в "загробную жизнь". Многочисленные изображения и, главное, votивные глиняные модельки колесниц свидетельствуют об их особой значимости в представлении людей. Далее, с аккадского времени колесница мыслится как средство передвижения богов (табл. 1: 7, 8; табл. 2: 13), причем в качестве упряжных животных фигурируют крылатые чудовища, морды которых напоминают львов.

Характерно, что такие "божественные колесницы" осеяются фигурой Иштар — богиней кроме всего прочего войны [33, рис. 11, 12]. Не случайно именно колесницу, украшенную золотом, лазуритом и т.п. (что, видимо, достаточно точно отражает роскошь царских боевых экипажей [37, с.73, 93, 94]), богиня Иштар дарит герою Гильгамешу, добываясь его благосклонности [18, с.187].

Как показано на сводных таблицах 1 и 2, колесницы всех типов бытовали в Месопотамии уже с начала III тысячелетия до н.э., если не ранее. Четырехколесные колесницы в Месопотамии оканчивают свою боевую жизнь к началу II тысячелетия, и только к этому времени такие колесницы появляются в Малой Азии (табл. 1: 10—12), где иногда снабжаются колесами со спицами (табл. 1: 10). Во второй половине III тысячелетия до н.э. в Сирии встречаются только двухколесные колесницы типов Ia и III, доживающие до начала следующего тысячелетия (табл. 1: 20—24, 15). Колесницы с двумя колесами и кузовом только типа III заимствуются в Элам в середине III тысячелетия до н.э. (табл. 2: 39—42). Ближневосточное происхождение имеют подобные же повозки, изображения которых найдены в Армении (табл. 2: 1, 49). Локальные опыты с облегчением колеса и кузова прослеживаются в северо-восточных областях Ирана в конце III тысячелетия до н.э., что отражено в изображении на печати из Теле-Хиссара слоя III C (табл. 2: 43).

Что же касается повозок, бытовавших в рассмотренный период на территории Евразии от Центральной Европы до Нижнего Поволжья, юга Средней Азии и на Кавказе, то здесь зафиксировано использование четырехколесных, значительно реже — двухколесных повозок с очень массивными дисковидными колесами; причем упряжными животными служат только быки (а в Средней Азии также верблюды [6, с.110—111; 10, с.75, 83; 14, с.22; 7, с.24]), что исключает возможность их боевого назначения. Правда, в последнее время румынский археолог Н.Власса выдвинул гипотезу о применении боевых колесниц, запряженных эквидами, в начале III тысячелетия до н.э. в Трансильвании [40, с.58—64], основываясь на трактовке некоторых изображений как фигурок эквидов и на интерпретации керамического пиктографического орнамента в виде круга с крестом внутри. Эти данные вместе с находками в Румынии глиняных табличек с пиктографическим письмом, близким шумерскому, привели его к выводу о том, что карпато-дунайский регион в конце IV — начале III тысячелетия представлял собой культурный очаг, возникший под ближневосточным влиянием [40, с.65]. Если учесть при этом развитие коневодства в восточно- и центральноевропейских культурах [7, с.21—22], синхронных культуре Винча-Турдаш, о которой писал Н.Власса, данные о появлении там наиболее ранних роговых брусковидных псалий [23; 7; 31; 29], сопряженные с находками в трипольской культуре глиняных моделей дисковидных колес и изображений колес с четырьмя спицами в эту же эпоху [20, рис. на с.205], то можно предположить взаимообогатяющие контакты в сфере развития транспортных средств между Ближним Востоком и степной зоной Евразии уже на весьма ранней стадии.

Для Восточной Европы показательна роль Кавказа в вопросе о колесном транспорте: анализы выявили кавказское происхождение дерева восточноевропейских повозок III—II тыся-

четелый до н.э., что позволило некоторым исследователям связать с Кавказом и происхождение самих повозок [14, с.12].

На II тысячелетие до н.э. приходится следующий этап развития боевых колесниц, и начинается он в его первые два-три века. Центр развития и распространения боевых колесниц перемещается из Двуречья в Сирию и на восточное побережье Средиземного моря. К рубежу III—II тысячелетий до н.э. мы имеем надежные свидетельства письменных и изобразительных источников о полном освоении лошади в качестве транспортного животного на азиатской части Ближнего Востока [7, с.35—36; 13, с.32]. Конские захоронения XVIII—XVII вв. до н.э. известны на палестинско-египетском пограничье и даже в самом Египте [13, с.33]. Наиболее ранние — не позднее XVII в. до н.э. — бронзовые псалии с удилами найдены в Газе. Наконец, сохранившийся от той эпохи изобразительный материал дает прекрасную картину изменений, происшедших с колесницей в сиро-палестинском регионе в XIX—XVII вв. до н.э. Прежние типы колесниц еще продолжают бытовать (табл. 2: 23—25), но усовершенствования касаются и их. Кузова типов I и II ставятся на колеса с четырьмя или шестью спицами (табл. 2: 15; табл. 3: 1). (Кузова типа III, т.е. седлообразные, в это время окончательно сходят со сцены.) Пропорции дна кузова от вытянутого прямоугольника приближаются к квадрату (табл. 2: 15; табл. 3: 2.). Концы дышла сирийских колесниц, иногда двойные, резко заггибаются вверх и назад; подчас они имеют оформление в виде головы животного (табл. 3). Наиболее раннее египетское изображение колесницы, относящееся ко второй половине XVII в. до н.э. (табл. 4: 1) и, несомненно, воспроизводящее тип колесницы, бытовавшей в Египте и Палестине, показывает кузов, огражденный равновысокими бортами с трех сторон; силуэт кузова приближается к квадрату. Здесь перед нами уже сформировавшийся тип IV кузова — с дном почти квадратной или полукруглой формы, с одинаковыми трехсторонними высокими бортами, верхние внешние углы которых либо прямые, либо скруглены. С начала XVI в. до н.э. колесницы с таким кузовом (в его различных вариантах) распространяются по всему древнему Востоку из сирийский центров (табл. 2: 16—36, 44—47; табл. 3: 4—9; табл. 4: 2—6) и, меняясь в несущественных деталях, доживают до своего исчезновения с полей битв. Лишь в Малой Азии и позднее встречаются архаичные колесницы с "архаичным" кузовом, имеющим передок более высокий, чем боковые бортики (табл. 2: 37—38).

Обычно исследователи вопросов, связанных с развитием колесниц, противопоставляют тяжелые ранние колесницы легким колесницам середины второй половины II тысячелетия до н.э. Это противопоставление представляется не совсем правомерным, т.е. правомерным лишь отчасти. Видимо, на эту мысль их навели сохранившиеся древнеегипетские экипажи (табл. 2: 28; табл. 4: 5, 6), действительно очень легкие, сделанные из дерева. Но сохранившиеся египетские экземпляры — это выездные, парадные образцы из погребений фараонов и высшей знати. Для боевой же колесницы излишняя легкость вредна, так как делает колесницу неустойчивой, в значительной степени лишает ее натиск силы. На самом деле легким был лишь деревянный каркас колесницы; борта же затягивались толстой кожей, досками, плетенью из прутьев и нередко обивались бронзовыми, а позднее и железными бляхами, пластинами, че-

шьями [37, с.82; 28, с.221, рис.20] (табл. 2: 17, 27, 30, 34—38; табл. 3: 4—9; табл. 4: 4). Особенно тяжелыми были такие изящные с виду колеса со спицами: они могли иметь спицы из бронзы — на каждую спицу шло около килограмма металла, бронзовые ободья и оковки с шипами/гвоздями, на которые для пары колес могло идти до 30 кг бронзы, как явствует из письменных источников [37, с.113—114]. Естественно, что стоимость столь сложного и могучего средства ведения боя была весьма высокой: около 1100 г. до н.э. в Месопотамии колесница стоила 100 шекелей серебра, тогда как цена пары также дорогих упряжных животных равнялась 25—50 шекелям [37, с.48].

Изменения касались и уздечки со сбруей. Видимо, из Палестины на весь древний Восток распространяются бронзовые удила с дисковидными или подпрямоугольными плоскими псалиями, костяные и роговые воспроизведения которых с XVI в. до н.э. употреблялись на территориях от Западной и Южной Европы до Зауралья. Важным нововведением, появление которого можно предположительно отнести ко второй половине XVII в. до н.э. в палестинско-египетском регионе, а достоверное распространение по всему Востоку начинается с XVI в. до н.э., явился подбрюшный ремень (табл. 2: 27, 30, 32; табл. 3: 4, 8; табл. 4: 1, 4), который значительно облегчал дыхание упряжной лошади. Подбрюшной ремень вместе с нагрудным сходились на седелке, которая соединялась с ярмом посредством хомутика-рогатки (табл. 2: 28, 30, 32; табл. 4: 4). И седелка и рогатки также были новшеством XVI в. до н.э. Около середины II тысячелетия до н.э. от Египта до Малой Азии и Северной Месопотамии начинает применяться конский панцирь, хурритские термины частей которого — *куртису* и *зарим* [36, с.141—143, 146—149] — обозначали скорее всего соответственно прикрытия шеи с грудью и попону. Конский доспех, судя по письменным, изобразительным и археологическим источникам, изготовлялся из многослойной простеганной кожи, ткани, войлока и нередко обшивался металлическими бляшками, пластинками или чешуйками [33, рис. 25е, 28с, 36, 38; 28, с.212, 213].

Для нового этапа боевого применения колесниц становится характерной их массовость. Источники сообщают о сотнях и даже тысячах колесниц, участвующих в сражениях [7, с.41, 49], что, за редкими исключениями, вероятно, является преувеличением. Как видно из описания и изображений битвы при Кадеше [42], в задачу колесничных отрядов входила не только лобовая атака, но и обход вражеского войска с флангов. Для фронтальной атаки колесницы выстраивались в две линии в шахматном порядке, чтобы повозки второй линии не врезались в колесницы первой; для охвата же они двигались колонной, причем трудно сказать, разворачивались ли они для соприкосновения с противником в момент сближения лицом к нему, что являлось крайне сложным маневром, особенно для большого числа боевых экипажей, или же они ограничивались передвижением вдоль флангов противника по направлению к его тылам, расстреливая его из луков и забрасывая дротиками.



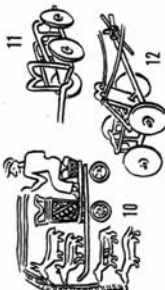

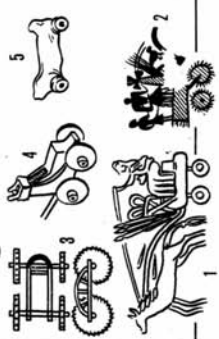
Новый этап развития боевых колесниц обычно связывается — в западноевропейской науке традиционно, а в нашей лишь в последнее время — с проникновением на Ближний Восток и распространением там индоевропейских, точнее, индоиранских племен. (Историография этого вопроса широко освещена в ра-

ботах Е.В.Кузьминой.) Увлеченность некоторых исследователей этой идеей доходит до того, что подчас они напрочь забывают о раннем этапе развития боевых колесниц [25, с.148; 13, с.40, 45]. Однако и процесс сложения нового типа боевых экипажей, который связывают с арийцами, происходил, как было показано выше, несколькими веками раньше относительно широкого распространения арийского элемента на Ближнем Востоке и перехода к нему власти в ряде государственных образований этого региона. Последнее, судя по именам царей [2, с.183, 191], произошло не ранее конца XVII в. до н.э., и именно в это время легкие боевые двуколки распространяются по евразийским степям [25]. Сторонники теории изначальной связи боевых колесниц с ариями обычно опираются на лингвистические данные: действительно, индоиранские языки имеют весьма разработанную терминологию, касающуюся коневодства и колесничного дела [7, с.43; 5, с.50], хотя древность ее на Ближнем Востоке и в окружающих регионах не "опускается" ниже XVI — конца XVII в. до н.э. При этом почему-то совершенно игнорируется шумеро-аккадская колесничная терминология, несмотря на то, что она детально разработана в трудах А.Салонена [36; 37], из которых используют, хоть и в незначительной степени, только работу об упряжных животных, упуская из внимания книгу о самих повозках.

Опираясь на изыскания А.Салонена, попробуем проанализировать месопотамскую колесничную терминологию в плане количества и древности терминов, относящихся к тому или иному языку, ограничившись текстами не младше среднеавилонского (касситского) периода. Картина получается следующая: шумерских терминов — около 90, аккадских — около 115, хурритских (неиндоевропейских) — 6, касситских (неиндоевропейских) — 20, индоевропейских — 2. Аккадская терминология охватывает абсолютно все понятия, связанные с колесницей, кроме колец узды; в шумерской закономерно отсутствуют понятия удил с псалями, конского панциря и опять-таки колец узды, зато в этом языке уже есть наименования подбрюшного ремня-подпруги, седелки и колеса со спицами, причем для двух последних значений засвидетельствовано по несколько терминов. Лишь в касситской лексике встречаются кольца узды, остальные термины относятся к названиям двухколесной колесницы, оси, колеса со спицами (в касситском уже нет термина для дисковидного колеса), узды и мундштука-удил с псалями, ремней, поводий, седелки, панциря, плети, колчан для дротиков, и все они имеют соответствия в аккадском и частично в шумерском языках. Хурритская лексика знает термины для понятий колесницы в целом (двухколесной), мундштука, ремней, сбруи в целом, панциря (три термина). Индоевропейские заимствования представлены термином для оси и хетским термином для панциря. При этом шумерская и аккадская терминология не моложе начала II тысячелетия до н.э. и определенно восходит к III тысячелетию, тогда как лексические заимствования из других языков относятся к эпохе около середины II тысячелетия до н.э.

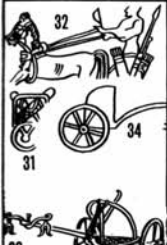


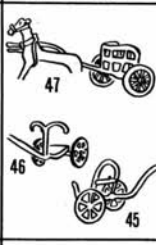



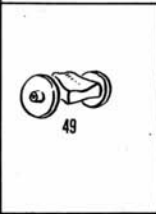

Несколько иная картина наблюдается с XVI в. до н.э. в Восточном Средиземноморье. Там широко распространяется индоевропейское название лошади [33, с.16, 17]. Высший класс служилой военной аристократии — колесничных воинов, — сложившийся в связи с массовым применением колесниц, получает индоевропейское название *марьянну*, хотя в индоевропейских

ЧЕТЫРЕХКОЛЕСНЫЕ КОЛЕСНИЦЫ

	МЕСОПОТАМИЯ	СИРИЯ	МАЛАЯ АЗИЯ
I пол. III тыс. до н.э.			
II пол. III тыс. до н.э.			
I пол. III тыс. до н.э.			

1 — печать из Киша, XXVIII — XXVI вв. до н.э.; 2 — роспись сосуда из Хафадже, XXIX — XXVI вв. до н.э.; 3 — колесница из раскопок в Кише, XXVI в. до н.э.; 4 — глиняная модель из Киша, около 2600 г. до н.э.; 5 — глиняная модель из Тепе-Гавра, 2800 — 2500 гг. до н.э.; 6 — "штандарт" из Ура, середина III тысячелетия до н.э.; 7 — печать из собрания Пирпонта Моргена, XXIV — XXII вв. до н.э.; 8 — аккадская печать, XXIV — XXII вв. до н.э.; 9 — глиняная модель из Хама, 2000 — 1900 гг. до н.э.; 10 — каппадокийская печать, ок. XIX в. до н.э.; 11, 12 — бронзовые модели из Анаголи, XIX — XVIII вв. до н.э.

	МЕСОПОТАМИЯ	СИРИЯ
II пол. II тыс. до н.э.		
I пол. II тыс. до н.э.		
II пол. III тыс. до н.э.		
I пол. III тыс. до н.э.		
I тыс. до н.э.		

ПАЛЕСТИНА	МАЛАЯ АЗИЯ	СУЗИАНА (ЭЛАМ)	ИРАН	КАВКАЗ
				
				
				
				

(Описание см. на стр.198)

1 — роспись сосуда из Телль-Халафа, конец IV — начало III тысячелетия до н.э.; 2 — глиняная модель из Кима, XXVIII—XXVI вв. до н.э.; 3 — рельеф из храма Сина в Хафадже, начало III тысячелетия до н.э.; 4 — печать из Ура, XXVII—XXV вв. до н.э.; 5 — глиняная модель из Кима, ок. 2600 г. до н.э.; 6 — глиняная модель из Фары, XXVI—XXV вв. до н.э.; 7 — раннединастическая печать, XXVI—XXV вв. до н.э.; 8 — раннединастическая печать, ок. 2600 г. до н.э.; 9 — глиняная модель из Кима, ок. 2600 г. до н.э.; 10 — глиняная модель, ок. 2500 г. до н.э.; 11 — рельеф из Ура, ок. 2500 г. до н.э.; 12 — медная модель из Телль-Аграба, XXVI в. до н.э.; 13 — печать из Ура, XXIV—XXII вв. до н.э.; 14 — глиняная модель из Ашшурра, ок. 2000 г. до н.э.; 15 — печать старосирийского стиля, XIX—XVIII вв. до н.э.; 16 — касситско-вавилонская печать, вторая половина II тысячелетия до н.э.; 17 — печать старосирийского стиля, XVII—XV вв. до н.э.; 18 — рельеф "Белого обелиска" из Ниневии, 1052—1050 гг. до н.э.; 19 — ассиро-касситская печать, ок. 1200 г. до н.э.; 20 — глиняная модель из Телль-Халафа, вторая половина III тысячелетия до н.э.; 21 — глиняная модель из Телль-Гуэйры, конец III тысячелетия до н.э.; 22 — глиняная модель из Хама, XXIII—XXII вв. до н.э.; 23 — глиняная модель из Хама, XIX—XVII вв. до н.э.; 24 — глиняная модель из Хама, 1800—1650 гг. до н.э.; 25 — бронзовая модель из Сири, первая половина II тысячелетия до н.э.; 26 — печать хурритская, XVI—XI вв. до н.э.; 27 — золотое блюдо, Угарит, XIV в. до н.э.; 28 — финикийская колесница из Фив, Флоренция, Археологический музей, XV в. до н.э.; 29 — каменная статуэтка, Угарит, XIII в. до н.э.; 30 — обивка колесницы Тутмоса IV, конец XV — начало XIV в. до н.э.; 31—32 — резная кость, Мегиддо, XII в. до н.э.; 33 — каппадокийская печать, XIX—XVIII вв. до н.э.; 34—36 — сирийские и хеттские колесницы, рельеф из Карнака, XIII в. до н.э.; 37 — хеттская печать, XIV—XII вв. до н.э.; 38 — рельеф из Имам-Кули, XV—XIII вв. до н.э.; 39—41 — глиняные модели из Суз, около 2500 г. до н.э.; 42 — бронзовая модель из Суз, после 1900 г. до н.э.; 43 — печать из Тепе-Хиссара, слой IIIВ—С, 2200—2000 гг. до н.э.; 44 — золотая чаша из Хасану, XI—IX вв. до н.э.; 45, 46 — бронзовые модели из Лчашена, XIV—XIII вв. до н.э.; 47 — бронзовая модель из Кахетии, вторая половина II тысячелетия до н.э.; 48 — бронзовый топор, найденный в Луристане, XXVI в. до н.э.; 49 — глиняная модель из Арича, Армения, вторая половина III тысячелетия до н.э.

языках исходное слово обозначало отнюдь не колесничего, но члена класса молодых, неженатых воинов, отправлявшихся в пограничные набеги и идущих в первом эшелоне расселяющегося племени [5, с.55—56]. Египетский язык имел для колесницы два термина: семитский — *м.р.к.б.т.*, распространенный по всей Сирии и Палестине, и уаререт, восходящий к индоиранскому оригиналу [27, т. I, с.334, т. II, с.113]. Конечно, западносемитское *м.р.к.б.т.* должно быть для этого региона более древним, поскольку оно практически тождественно аккадскому *наркабту*, восходящему к III тысячелетию до н.э., но в Египте оба термина фиксируются практически одновременно — после XVI в. до н.э.

Как было показано выше, формирование полного комплекса двухколесной боевой колесницы с упряжкой из двух-четырех лошадей, распространившегося на всю Евразию и Северную Африку и бытовавшего там практически до конца боевого применения колесниц, происходило в сиро-палестинском регионе в XIX—XVII вв. до н.э. Этому периоду в данном регионе соответствует культура средней бронзы этапов IIA—C. Кроме ко-

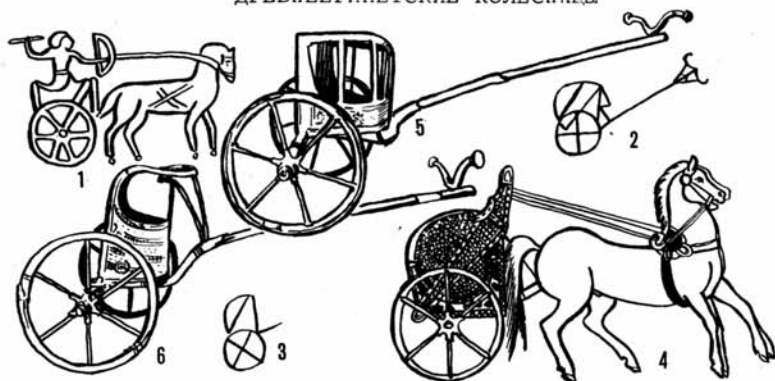
СИРИЙСКИЕ КОЛЕСНИЦЫ (ИЗОБРАЖЕНИЯ НА ПЕЧАТЯХ)



1 — старосирийский стиль, XIX—XVIII вв. до н.э.; 2 — среднесирийский стиль, первая половина XVII в. до н.э.; 3 — старосирийский стиль, первая половина XVIII в. до н.э., из архива в Нузи, вторая половина XV в. до н.э.; 4 — среднесирийский стиль, первая половина XVI в. до н.э.; 5, 6 — среднесирийский стиль, вторая половина XVI — первая половина XV в. до н.э.; 7—8 — среднесирийский стиль, первая половина XVI в. до н.э.; 9 — среднесирийский стиль, первая половина XVI в. до н.э., из архива в Нузи, вторая половина XV в. до н.э.

Таблица 4

ДРЕВНЕЕГИПЕТСКИЕ КОЛЕСНИЦЫ



1 — фаянсовый кубок, вторая половина XVII в. до н.э. (собрание Итонского колледжа); 2 — иероглиф из надписи в Аль Кабе, начало XV в. до н.э., колесница фараона Яхмоса I перед Аварисом в 1560 г. до н.э.; 3 — скарабей Тутмоса I, 1500—1494 гг. до н.э.; 4 — роспись гробницы Менны в Фивах, 1420—1411 гг. до н.э.; 5 — колесница из гробницы родителей жены Аменхета III, около 1375 г. до н.э. (Каир, Египетский музей); 6 — колесница из гробницы Тутанхамона, около 1350 г. до н.э. (Каир, Египетский музей)

лесничного комплекса в ее боевой арсенал входят специфические бронзовые топорики, кинжалы, заимствованные из Месопотамии и перенесенные в Египет большие однолезвийные мечи-секачи, копья, а также наиболее существенное — самый ранний металлический чешуйчато-пластинчатый панцирь и широкий бронзовый пояс с застежкой [32; 28, с.217, рис.18].

Египетские источники донесли до нас название народа — носителя этой культуры, захватившего страну фараонов около 1680 г. до н.э. и вытесненного оттуда около 1570 г. до н.э. Этим народом были гиксосы. Разумеется, сторонники теории о "предприимчивых" и "воинственных" индоариях, везде образующий высшую касту, поспешили и гиксосов, хотя бы их правящий слой, отнести к индоиранцам [33, с.31—33], основываясь на наличии у последних колесниц с конями, "воинственном духе" ариев и большой вероятности присутствия в их среде хурритского элемента, представители правящего класса которого действительно носили индоиранские имена, в том числе связанные с колесницами и лошадьми [33, с.18—19]. Однако индоиранские имена появляются в среде неиндоевропейскоязычных хурритов, живших на территории Сирии еще в III тысячелетии до н.э. [26, с.164], так же как и у неиндоевропейскоязычных касситов, не ранее конца XVII — начала XVI в. до н.э. [37]. Имена гиксосских царей все западносемитские, а сами гиксосы, вероятно, представляли собой "сплав" западносемитских племен со значительной долей местного хурритского элемента [38, с.181—190]. Воинственные пастухи, опиравшиеся на мощную систему сиро-палестинских городов — высокоразвитых ремесленных и торговых центров богатых земледельческих округ, гиксосы создали мощную армию, оснащенную самыми передовыми для того времени боевыми средствами, что позволило им, сочетая, видимо, и мирные и военные действия, постепенно овладеть одним из крупнейших очагов древневосточной цивилизации — древним Египтом. В течение почти двухсотлетнего периода перед этим гиксосами была полностью "освоена" лошадь, коренным образом усовершенствована система управления ею, изменено устройство колесницы, ее деталей и сбруи.

Отток значительной части воинов-пастухов в Египет в XVII в. н.э. мог вызвать острую нехватку в профессиональных воинах в Северной Сирии и Месопотамии. Тогда-то, очевидно, и появились с востока касситы, а с севера — индоиранцы. Последние скорее всего прибывали малыми отрядами, сначала в качестве наемников, вожди которых по прошествии времени захватили власть в ряде государственных образований. Похожие события происходили в этом же регионе более чем через две тысячи лет, когда турецкие наемники и рабы-воины основывали свои династии на развалинах Арабского халифата. "Открытый" характер культуры (в том числе и военной традиции) Восточного Средиземноморья гиксосской эпохи позволил очень быстро перенять достижения гиксосов в военном деле. Индоиранцы, издавна знакомые и с конем и с повозкой, должны были особенно легко усвоить, успешно и широко применять гиксосскую колесницу, тем более что на Ближнем Востоке для этого имелась первоклассная материальная база. Упрощенные варианты колесниц и упряжи в это время распространяются в евразийскую родину индоевропейцев, и это новое, дорогое, мощное, требующее постоянной тренировки средство ведения боя способствовало более быстрому сложению и вычленению достаточно большого слоя военной аристо-

кратии, образованию трехчленной системы индоиранского общества.

Л и т е р а т у р а

1. Афанасьева В.К. К проблеме толкования шумерских рельефов. — Культура Востока. Древность и раннее средневековье. Л., 1978.
2. Бикерман Э. Хронология древнего мира. М., 1975.
3. Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В. Древняя Передняя Азия и индоевропейские миграции. — VIII Всесоюзная конференция по древнему Востоку, посвященная памяти академика В.В.Струве. Тезисы докладов. М., 1979.
4. Горбунов В.С., Обыденнов М.Ф. Находки костяных псалий эпохи бронзы в Башкирии. — СА. 1975, № 2.
5. Иванов В.В. К истории коневодства и колесных повозок у иранских племен. — "Annali della facoltà di lingue letterature straniere di Ca'Foscari". XVIII, 3 (Serie Orientale, 10). Venetia, 1979.
6. Калиц Н. Новая находка модели повозки эпохи неолита из окрестностей Будапешта. — СА. 1976, № 2.
7. Ковалевская В.Б. Конь и всадник. М., 1977.
8. Кожин П.М. Об иньских колесницах. — Ранняя этническая история народов Восточной Азии. М., 1977.
9. Кузьмина Е.Е. Еще раз о дисковидных псалях евразийских степей. — КСИА. Вып. 161, 1980.
10. Кузьмина Е.Е. Колесный транспорт и проблема этнической и социальной истории южнорусских степей. — ВДИ. 1974, № 4.
11. Кузьмина Е.Е. Лошадь в Европе и на Переднем Востоке. — V Всесоюзная сессия по древнему Востоку. Тбилиси, 1971.
12. Кузьмина Е.Е. Происхождение индоиранцев в свете новейших археологических данных. — Этнические проблемы истории Центральной Азии в древности. М., 1981.
13. Кузьмина Е.Е. Распространение коневодства и культа коня у ираноязычных племен Средней Азии и других народов Старого Света. — Средняя Азия в древности и средневековье. м., 1977.
14. Кузьмина Е.Е. Этапы развития колесного транспорта в Средней Азии в эпоху неолита и бронзы (к проблеме миграции индоиранских племен). — ВДИ. 1980, № 4.
15. Лесков А.М. Древнейшие псалии из Трахтемирова. — СА. 1964, № 1.
16. Либеров П.Д. О хронологии некоторых костяных изделий эпохи поздней бронзы. — КСИА. Вып. 161, 1980.
17. Матъе М.Э., Афанасьева В.К., Дьяконов И.М., Луконин В.Г. Искусство древнего Востока. М., 1968.
18. О все выдавшем. Пер. И.М.Дьяконова. — Поэзия и проза древнего Востока. М., 1973.
19. Пряхин А.Д. Курганы поздней бронзы у с.Староюрьево. — СА. 1972, № 3.
20. Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М., 1981.
21. Смирнов К.Ф. Археологические данные о древних всадниках повожско-уральских степей. — СА, 1961, № 1.
22. Смирнов К.Ф., Кузьмина Е.Е. Происхождение индоиранцев в свете новейших археологических открытий. М., 1977.
23. Телегии Д.Я. Середньостогівська культура епохи міді. Київ, 1973.
24. Чайлд Гордон. Древнейший Восток в свете новых раскопок. М., 1956.
25. Чередниченко Н.Н. Колесницы Евразии эпохи поздней бронзы. — Энеолит и бронзовый век Украины. Киев, 1976.

26. Bermaut C., Weitzman M. Ebla. An Archaeological Enigma. London, 1979.
27. Erman A., Grapow H. Wörterbuch der Aegyptischen Sprache. Bd I—II. Belegstellen II, 2. Berlin, 1955.
28. Karageorghis V., Masson E. A propos de la découverte d'écaillés d'armure en bronze á GASTRIA-ALAA (Chypre). — Archäologischer Anzeiger, 1975, Ht 2.
29. Kovács T. A bronzkor magyarországon. Budapest, 1977.
30. Littauer M.A. Bits and Pieces. — "Antiquity". XLIII, 1969.
31. Müller-Karpe H. Handbuch der Vorgeschichte. Bd II. Jungsteinzeit. Tafeln. München, 1968.
32. Müller-Karpe H. Handbuch der Vorgeschichte. Bd III. Kupferzeit. 3 Teilband. Tafeln. München, 1974.
33. Nagel W. Der mesopotamische Streitwagen und seine Entwicklung im ostmediterranen Bereich. Berlin, 1966.
34. Oppenheim M.F. von, Hroudá B. Tell Halaf. Bd 4. Berlin, 1962.
35. Potratz J.A.H. Die Pferdetruppen des Alten Orient. — AnOr, c.41, 1966.
36. Salonen A. Hippologica Accadica. Helsinki, 1956.
37. Salonen A. Die Landfahrzeuge des Alten Mesopotamien. Helsinki, 1951.
38. Seters J. van. The Hyksos. A New Investigation. New Haven and London, 1967.
39. Tarr L. Karren, Kutsche, Karosse. Budapest, 1970.
40. Vlása N. Sur l'existence des équides domestiques dans la culture de Vinča-Turdas. — "Dacia". N.S. XXII. Bucureşti, 1972.
41. Woolley L. Ur-Excavations. Vol. 2. The Royal Cemetery. Ox., 1934.
42. Yadin Y. The Art of Warfare in Biblical Lands. Jerusalem — Ramat Gan, 1963.

О НЕКОТОРЫХ ТЕРМИНАХ, ОБОЗНАЧАЮЩИХ
ПЕРСОНАЛ ХЕТТСКОГО ХРАМА

В настоящей статье предпринята попытка уточнить значение нескольких терминов, используемых для обозначения храмового персонала.

$L\ddot{U}^{mes\ddot{E}} DINGIR^{lim}$ 'люди храма' — наиболее распространенный термин, который одни специалисты рассматривают как обозначение исключительно жрецов [8, с.167; 4, с.208, ind.4, I, 45; 2, с.158], другие склонны к более широкому его толкованию, полагая, что он может обозначать весь храмовой персонал [3, с.151, примеч. 291; 7, с.81]. Следует заметить, что содержание этого термина в текстах неодинаково. Даже в одном и том же тексте и, более того, в разных строках одного отрывка текста он обозначает различные категории храмового персонала. Наиболее показательна в этом отношении "Инструкция храмовым людям" (KUB¹, XIII, 4—6, 17—19; XXVI, 31; XXXI, 92—95) [8, с.148—167]. Так, начальные строки (59—63) ее § 9, обращенные к $L\ddot{U}^{mes\ddot{E}} DINGIR^{lim}$ и регламентирующие порядок проведения важнейших религиозных праздников, позволяют предполагать, что термин "люди храма" скрывает здесь устроителей обрядов и ритуалов, т.е. прежде всего жрецов. Между тем в следующих строках этого же раздела говорится: (63) ... *na-aš šu-ma-aš* (64) *A-NA L\ddot{U}^{mes\ddot{E}} SANGA L\ddot{U}^{mes\ddot{E}} IM.ME SAL^{mes\ddot{E}} AMA DINGIR^{lim} nu-uš-ma-aš* (65) *A-NA L\ddot{U}^{mes\ddot{E}} DINGIR^{lim}* (65) *u-iz-zi*... (63) 'И он к вам, (64) жрецам, помазанникам, матерям богов, и к вам, людям храма, (65) придет...'. В данном случае служители культа (жрецы, помазанники, матери богов) противопоставлены "людям храма"; под которыми надо, вероятно, понимать весь не жреческий персонал. Такой же смысл термин имеет и в § 12, где храмовые служащие перечислены в следующем порядке: (35) ... $L\ddot{U}^{mes\ddot{E}} SANGA L\ddot{U}^{mes\ddot{E}} IM.ME SAL^{mes\ddot{E}} AMA DINGIR^{lim}$ (36) $L\ddot{U}^{mes\ddot{E}} DINGIR^{lim}$... (35) '...Жрецы, помазанники, матери богов, (36) люди храма...'. .

Иное содержание термина выясняется на основании § 10, содержащего предписания относительно охраны храма: (3) *ku-i-ša-aš ku-iš L\ddot{U} E DINGIR^{lim} L\ddot{U}^{mes\ddot{E}} SANGA GAL.GAL L\ddot{U}^{mes\ddot{E}} SANGA DUMU.DUMU* (4) $L\ddot{U}^{mes\ddot{E}} IM.ME hu-u-ma-an-te-eš ku-uš-pát-kán im-ma ku-iš DINGIR^{mes\ddot{E}}-aš$ (5) *GIS kat-ta-lu-uz-zi šar-ri-eš-ki-iz-zi nu I-aš I-aš I-NA E DINGIR^{lim}* (6) *ša-ra-a še-e-šiu-ua-an-zi li-e-pát kar-aš-ta-ri* (3) 'Кто бы ни был человек храма: великие жрецы, малые жрецы, (4) помазанники — все и кто еще кроме [них] (5) дверь богов открывает — каждый (6) пусть не пренебрегает спать в храме'. Здесь, по-видимому, "люди храма" суть только жрецы.

В заключительных строках "Инструкции" иерархия храмового персонала выглядит таким образом: (78) $L\ddot{U}^{mes\ddot{E}} DINGIR^{lim}$

... (79) EN^{meš} UTUL DINGIR^{lim}meš LÚ^{meš}APIN.LAL (80) ... LÚ^{meš}SIPAD GUD DINGIR^{lim} LÚ^{meš}SIPAD UDU DINGIR^{lim} '(78) Люди храма... (79) "начальники еды богов", земледельцы, (80)... пастухи быков бога, пастухи овец бога...'. Поскольку этот порядок перечисления совпадает с порядком изложения самих инструкций (сначала следуют указания жрецам, затем "начальникам еды богов", земледельцам и т.д.), не вызывает сомнения, что "люди храма" в данном случае являются жрецами.

Таким образом, на основании "Инструкции" выявляются два основных значения термина "люди храма". В узком смысле это служители культа (жрецы, помазанные, матери богов и др.²), в более широком — какие-то другие группы храмового персонала, исключая жреческий. Однако в эти прочие группы не входят, судя по всему, храмовые земледельцы и пастухи, (LÚ^{meš}APIN.LAL DINGIR^{meš-aš}, LÚ^{meš}SIPAD GUD DINGIR^{lim}, LÚ^{meš}SIPAD UDU DINGIR^{lim}), хотя для составителей документа последние являются составной частью храмового персонала, которому посвящено несколько предписаний (§ 15—16, 18—19).

Основанием для такого заключения служит то обстоятельство, что в случаях, когда термин "люди храма" обозначает не жрецов, речь все же идет о служителях, так или иначе связанных с культом — с приемом жертвоприношений, с устройением праздников, к которым храмовые земледельцы и пастухи непосредственного отношения не имели. Здесь скорее всего подразумеваются известные по многочисленным текстам музыканты (LÚ^{meš}NAṚ), певцы (LÚ^{meš}išhamatalūš), "начальники еды богов" (EN^{meš}UTUL, DINGIR^{meš-uš}) и др.

LÚ^{meš}hīlammat(t)eš³ — термин, известный по инвентарным текстам, документу об основании Каменного дома, составленному от имени царицы Асмуникал (KUB, XIII, 8), и переведенный ранее как "привратники". Перевод, связывался, как правило, с существованием в языке слова *hīlammar* 'дверь', 'ворота', 'портик', 'входной портал', т.е. "вход в храм". Археологические данные и тексты показывают, что словом *hīlammar* обозначалась довольно типичная, но не обязательная деталь хеттской архитектуры, которую могли иметь дворцы, храмы и другие здания. Практически каждый храм имел *hīlammar* [6, с.80], представляющий собой портал с двумя пилонами и тремя пролетами, открывающий доступ в основное сооружение [1, с.107—114].

Сопоставление данных о терминах *hīlammar* и LÚ^{meš}hīlammates позволяет уточнить значение последнего. Специалисты уже обратили внимание на тот факт, что в состав группы людей обозначаемой LÚ^{meš}hīlammateš, входят люди разных социальных и профессиональных категорий [6, с.77; 7, с.81—82; 5, с.334].

В одном инвентарном тексте (KUB, XXXVIII, 12, II) читаем: (1) 1 lúSANGA dLAMA uru^{ka-ra-aḫ-na} 1 lúSANGA ... (2) 1 lúSANGA dLAMA gišTIR 1 salAMAdu 15 SALmeš [...] (3) ŠU.NIGIN 19 LÚ^{meš}ha-a^z-ai-^u-i-ta-aš šī-iš [...] (4) LÚ^{meš}hī-lam-ma-at-ta-aš-kán ka-pu-eš-ni UL-an-da [...] ... (15) ... LÚ^{meš}NAM.RA-šī ka-pu-u-^u-aⁿ-te-eš (16) an-na-al-liš-šī 2 Étum 20 LÚ^{meš}NAM.RA (17) SA LÚ^{meš}uruKU.BABBARTi kī-nu-na-aš-šī 1 Étum SA 12 LÚ^{meš}NAM.RA (18) GAL lúDUB.SAR.GIŠ ÉGIR-an-da pi-eš-ta ŠU.NIGIN 32 LÚ^{meš}hī-lam-ma-te-eš⁵ (19) LÚ^{meš}hī-lam-ma-diš-šī-kán pa-ra-a DIB-an-za 6 LÚ^{meš}hī-lam-ma-te-eš (20) lúSANGA lúHAL lúDUB.SAR lúNAR lúNINDA.DÚ.DÚ (1) 1 жрец бога — защитника города Карахны, 1 жрец ... (2) 1 жрец бога — защитник леса, 1 мать бога грозы, 15 матерей богов ... (3) Всего 19 священ-

нослужителей ... (4) люди *hīlammateš* не пересчитаны ... (15) Депортированные пересчитаны. (16) Раньше 2 дома с 20 депортированными, (17) принадлежащими людям Хаттусаса, [было]. Теперь 1 дом с 12 депортированными (18) главный писец на деревянных табличках отдал. Всего 32 человека [*hīlammateš*]. (19) Людей *hīlammateš* у него забрали. 6 людей *hīlam(mateš)*: (20) жрец, пророк, писец на глиняных табличках, музыкант, хлебопек...'. Из первых строк текста (1-4) вытекает, что люди *hīlammateš*, по неизвестной причине не подсчитанные писцами, не причисляются к жреческому персоналу, который пересчитан и обозначен общим термином $L\ddot{U}mes\ hazziwitaš$ 'священнослужители'. Однако далее в составе людей *hīlammateš* (строки 19-20) оказываются жрец, пророк, писец, музыкант, хлебопек и, вероятно, депортированные ($L\ddot{U}mes\ NAM.RA$).

Интересен и другой инвентарный текст (KUB, XXXVIII, 12, I), представляющий собой перечень имущества и персонала храма бога - защитника города Карахны: {11} ... *SU.NIGIN* 26 $L\ddot{U}mes\ hī-lam-ma-te-eš\ ŠA$ 1 $l\ddot{U}GUDU$ (12) 1 $l\ddot{U}DUB.SAR$ 1 $l\ddot{U}DUB.SAR.GIS$. 1 $l\ddot{U}HAL$ 2 $l\ddot{U}NAR$ 1 $l\ddot{U}\ gišBANSUR$, (13) 2 (?) 1 $l\ddot{U}MUHAL-DIN$ 2 $l\ddot{U}SILA.SU.DU$. A 1 $l\ddot{U}\ gišSUKUR$ 1 $l\ddot{U}NI.DUH$ (14) 1 $l\ddot{U}GALA$ 1 $l\ddot{U}pal-ya-tal-la-aš$ 1 $l\ddot{U}ar-kam-mi-ja-la-aš$ (15) 1 $l\ddot{U}TIN.NA$ 2 $l\ddot{U}NIN-DA.D\ddot{U}.D\ddot{U}$ 1 A.ŠA.KUŠ.LAL 2 $l\ddot{U}KISAL.LUH$ (16) 1 $l\ddot{U}MUŠEN.D\ddot{U}$ 1 $l\ddot{U}DUG.GA$. BUR-na 1 $l\ddot{U}E-PIŠ.BA.BA.ZA$... '(11) ... Всего 26 людей *hīlammateš*. Из них 1 помазанник, (12) и 1 писец на глиняных табличках, 1 писец на деревянных табличках, 1 пророк, 2 музыканта, 1 столярник, (13) 2 (?) повара, 2 кравчих, 1 копыеносец, 1 привратник, (14) 1 жрец GALA, 1 человек *palu-atallaš*, 1 музыкант *arkammīalaš*, (15) 1 шинкарь, 2 хлебопека, 1 водонос, 2 стиральщика, (16) 1 птицелов, 1 гончар, 1 кашевар ...'. В этом случае термином $L\ddot{U}mes\ hīlammateš$ обозначен, по существу, весь храмовой персонал (и служители культа, и работники кухни, и ремесленники). Аналогичный смысл термин имеет еще в одном тексте (KUB, XXXVIII, 12, IV), где жрецы и храмовые работники разных профессий общей численностью 775 человек [7, с.81] тоже названы $L\ddot{U}mes\ hīlammateš$ (строка 16)

Таким образом, хотя в одном случае термин $L\ddot{U}mes\ hīlammateš$ и противопоставлен $L\ddot{U}mes\ hazziwitaš$ 'священнослужители', он обозначает, по сути дела, весь храмовой персонал, включая лиц разных профессий и социальных категорий.

Здесь уместно поставить вопрос о функциональном назначении анализируемых текстов, т.е. для чего они составлялись, каково их значение. В этом смысле цели автора "Инструкции храмовым людям" достаточно ясны - прежде всего охрана храмовой (божьей) собственности и ее приумножение. Характерно, что об имуществе, хозяйстве различных категорий храмового персонала речь заходит лишь в тех случаях, когда имеются либо прямые посягательства на собственность бога, либо нерадивое отношение к ней (хранение жрецами в своих домах храмовых драгоценностей, утаивание зерна из амбара богов, присваивание храмового скота и пр.). Этой главной цели составители документа стремятся достигнуть путем регламентации поведения и обязанностей каждой группы храмового персонала по отношению к божеству (храму). Поэтому в тексте называются все основные категории храмового персонала. С такой точки зрения "Инструкция" может быть охарактеризована как своего рода закон для них, определяющий общую модель взаимоотношений людей храма с богами, с одной стороны, и внешним миром - с другой.

Иное дело — инвентарные тексты, составлявшиеся в результате периодических проверок наличествующего храмового персонала. Однако если в "Инструкции" мы имеем предписания земледельцам и пастухам (а также и другим группам людей), то составители инвентарей совсем не называют этих работников. Объясняется это, по-видимому, тем, что земледельцы и пастухи проживали в своих поселениях, а для писцов, производивших проверки храмового персонала, важны были прежде всего $L\ddot{U}mes\tilde{h}ilammate\tilde{s}$, т.е. те, кто находился за входным порталом, воротами храма ($\tilde{h}ilanmar$). Иными словами, термин $L\ddot{U}mes\tilde{h}ilammate\tilde{s}$ в инвентарных текстах обозначает храмовой персонал в собственном смысле слова. Именно эти люди под считывались и переписывались — очевидно, потому, что они получали питание в храме, участвовали в храмовых трапезах⁶. Не исключено, что одной из целей составления инвентарей и была запись людей, находившихся на храмовом довольствии.

Косвенным подтверждением такой трактовки термина служит документ об основании Каменного дома, в котором говорится: (2) ... $L\ddot{U}mes\tilde{BE-EL QA-TI ku-i-e-e\tilde{s} pi-an-te-e\tilde{s}$ (3) $L\ddot{U}mes\tilde{APIN.LAL L\ddot{U}mes\tilde{SIPAD GUD L\ddot{U}mes\tilde{SIPAD UDU ku-i-e-e\tilde{s} pi-ia-an-te-e\tilde{s}}$ (4) $L\ddot{U}mes\tilde{\text{ša-ri-/ku/}-\text{ya-za-kán-ku-i-e-e\tilde{s} da-an-te-e\tilde{s} na-at QA-DU E\tilde{me}\tilde{s}-\tilde{S}\tilde{U}-\tilde{N}\tilde{U} URU\tilde{b}i.a-\tilde{S}\tilde{U}-\tilde{N}\tilde{U}}$ (5) $A-NA \tilde{E}.NA_{\text{u}} pi-ia-an-te-e\tilde{s} L\ddot{U}mes\tilde{h}i-lam-mi-e-e\tilde{s}-\tilde{\text{ša}} ku-i-e-e\tilde{s} ka-ru-u$ (6) $A-NA \tilde{E}.NA_{\text{u}} pi-ia-an-te-e\tilde{s}$ (2) ... Какие "ремесленники" были переданы, (3) земледельцы, пастухи быков и пастухи овец, какие были переданы, (4) какие из людей $\tilde{b}ar\tilde{k}i\tilde{ka}\tilde{s}$ были взяты, и они вместе с домами и поселениями их (5) Каменному дому были переданы. И какие $L\ddot{U}mes\tilde{h}ilamme\tilde{s}$ раньше были (6) Каменному дому переданы ... Здесь не упоминаются ни жрецы, ни какие-либо другие категории храмовых служителей. Думается, что собственно храмовой персонал, "переданный" Каменному дому раньше "ремесленников", земледельцев, пастухов, и есть $L\ddot{U}mes\tilde{h}ilammate\tilde{s}$ ⁷.

Термины $L\ddot{U}mes\tilde{E} DINGIR_{LIM}$ и $L\ddot{U}mes\tilde{h}ilammate\tilde{s}$ близки по смыслу, но не тождественны. Второй гораздо шире по своему содержанию и может рассматриваться как общее обозначение храмового персонала, исключая земледельцев и пастухов.

$ENmes\tilde{UTUL} DINGIRmes\tilde{-as}$ 'начальники еды богов' — термин, по мнению специалистов, обозначающий работников храмовой кухни [3, с.159]. В эту группу входили: кравчий ($L\ddot{U}SILA.S\ddot{U}.DU_{\text{s}}.A$), столяр (L $\ddot{U}E\tilde{i}\tilde{s}BANSUR$), повар (L $\ddot{U}MU\tilde{H}ALDIM$), хлебопек (L $\ddot{U}NINDA.D\ddot{U}.D\ddot{U}$), винодел (L $\ddot{U}TIN.NA$).

Требую от "начальников еды богов" соблюдения ритуальной чистоты, "Инструкция храмовым людям" налагает на них в качестве важнейшей и единственной обязанности подношение еды и питья богам. Под страхом смертной казни этим служителям запрещалось прикасаться к жертвенной пище (§ 14, 59 — 74). Иными словами, эта категория храмового персонала выполняла ритуальные, а не хозяйственные функции. В процессе приготовления пищи они непосредственно не участвовали, а "удовлетворяли душу и тело богов". Поэтому причисление "начальников еды богов" к работникам храмовой кухни не вполне обоснованно. Только в одном случае они, возможно, изготавливали повседневную еду для Храмового персонала. В начале "Инструкции" читаем: II (14) $nam-ma NINDA.KUR_{\text{u}}.RA UD-MI ku-i-e-e\tilde{s} e-e\tilde{s}-\tilde{\text{ša}}-an-zi na-at par-ku-\tilde{ya}-i\tilde{s} a-\tilde{\text{ša}}-an-\tilde{du}$ (15) $\tilde{ya}-ar-pa-an-ti-\tilde{\text{ša}}-at kar-ta-an-te-e\tilde{s} a-\tilde{\text{ša}}-an-\tilde{du} i\tilde{s}-\tilde{h}i-e-ni-u\tilde{s}-ma-a\tilde{s}-kán$ (16) $DUBBINmes\tilde{-ia da-a-an e-e\tilde{s}-\tilde{du} par-ku-\tilde{ya}-ia TUG\tilde{b}i.a-\tilde{ya}-a\tilde{s}-\tilde{\text{ša}}-an \tilde{h}ar-kán-\tilde{du}$ (17) $ma-a-an UL li-e e-e\tilde{s}-\tilde{\text{ša}}-an-zi ku-i-e-e\tilde{s}-za DINGIRmes\tilde{-a\tilde{s}} ZI-an NI$.

TE-an-na (18) SE₁₂-nu-uš kán-zí na-aš a-pu-u-uš e-eš-ša-an-du 'II (14)
 Далее: [те], которые ежедневный толстый хлеб изготавливают, они чистыми и (15) вымытыми пусть будут. И пусть они будут острижены. (16) Бороды и ногти их пусть будут дважды [пострижены]. И пусть они чистые одежды наденут. (17) Если же они [этого] не сделают, [то те], которые душу и тело богов (18) удовлетворяют, они пусть их делают'. В данном тексте выявляются две группы храмовых людей: первая — те, "которые ежедневный толстый хлеб изготавливают". Наиболее вероятно, что они и представляют собой производителей повседневной еды, потребляемой храмовым персоналом, т.е. работников кухни. Вторая — те, "которые душу и тело богов удовлетворяют", — может быть отождествлена с "начальниками еды богов", поскольку последние связаны с ритуалом подношения еды и питья богам. При этом нигде в тексте не говорится о том, что они сами должны были готовить эту еду. Местоимения *-aš* и *ariš* (строка 18) общего рода и могут подразумевать только людей, т.е. одна группа ("те, которые душу и тело богов удовлетворяют") осуществляет какое-то действие по отношению к другой ("те, которые ежедневный толстый хлеб изготавливают"). Возможно, первые должны заставить последних соблюдать правила ритуальной чистоты и изготавливать хлеб. В этом случае "те, которые душу и тело богов удовлетворяют" (они же "начальники еды богов"), не только выполняют ритуальные функции, но и являются начальниками в полном смысле слова по отношению к первой группе.

Примечания

¹ "Keilschrifturkunden aus Boghazköi".

² Подробно описание иерархии хеттского жречества дает Г.Г.Гиоргадзе [2, с.158—159].

³ О различных формах употребления этого термина в текстах см. работу Сингера [6, с.77].

⁴ О различных переводах данного слова см. работу Сингера [6, с.74—75].

⁵ Мы вслед за А.Арки восстанавливаем здесь *hilammateš*, а не NAM.RA. [5, с.334, an.15].

⁶ Согласно "Инструкции храмовым людям" (II, 4—6), к участию в храмовой трапезе допускались и рабы, но не посторонние. Даже в праздничной трапезе посторонний мог участвовать лишь в том случае, если он пришел к кому-нибудь из храмовых людей и тот провел его. Чужестранцу это было вовсе запрещено. Тому, кто его проводил, грозила смерть (§6, 5—11).

⁷ Ср. KUB XXXVIII 12 I, где LUMeš*hilammateš* были переданы храму "раньше" и "теперь" с домами.

Литература

1. Аракелян А.В. /É/*hilammaz* по данным хеттских текстов. — Древний Восток. 3. Ереван, 1978.
2. Гиоргадзе Г.Г. Очерки по социально-экономической истории Хеттского государства. Тбилиси, 1973.
3. Менабде Э.А. Хеттское общество. Тбилиси, 1965.
4. Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament. Princeton, 1955.

5. Archi A. Citta sacre d'Asia Minore. La Parolla del Passato. — "Rivista di Studi Antichi". 164, 1975.
6. Singer I. Hittite *ḫilammar* and Hieroglyphic Luvian *ḫilana*. — ZA. Bd 65. 1975, 1. Hbd.
7. Souček V. Soziale Klasse und Schichten in der hethitischen Tempelwirtschaft. — ArOr. 47. 1979, # 1–2.
8. Sturtevant E.H. and Bechtel G. A Hittite Chrestomathy. Philadelphia, 1935.

ХЕТТСКИЕ СПИСКИ ЖЕНЩИН

Среди многочисленных текстов Богазкейского клинописного архива содержится ряд хеттских документов, представляющих собой "перечни" (списки) разных "домов" (хозяйств), земельных участков, поселений, государственных (царских) служащих, воинов, мужчин и женщин разных профессий (подробное перечисление этих текстов дает Э.Ларош, см. СТН, 231—240). Составление таких списков царской администрацией имело целью выяснение количества, а также состояния обширных государственных хозяйств, в особенности, их земельного фонда, людей разных профессий, находившихся на государственной службе (представители дворцового и храмового персонала, включая живую рабочую силу этих же служб и учреждений) и т.д. Подобного рода "перечни" делались, видимо, периодически. Нет сомнений, они весьма важны для изучения вопросов социально-экономической истории хеттского общества.

Представляется целесообразным прежде всего остановиться на так называемых "Списках певич" (СТН, 235₂), а затем рассмотреть списки, в которых перечислены одни "женщины" без указания их профессий (СТН 235₁).

"Списки певич" (НТ 2 + КВо II 31 = СТН 235₁). Эти "списки" пока никем не изучены специально, не опубликованы в транслитерации и переводе. Лишь некоторые фрагменты текста были использованы отдельными учеными в связи с рассмотрением ими интересующих их вопросов (см. ниже). Тем не менее "списки" заслуживают специального изучения, так как несмотря на их трафаретный характер, они сохраняют немало интересных данных для изучения отдельных сторон жизни женщин в хеттском обществе.

"Списки певич" написаны на сравнительно большой глиняной табличке, имеющей шесть столбцов на лицевой и оборотной сторонах с разным количеством строк в каждом (в первом столбце 30 строк, во втором — 33, в третьем — 32, в четвертом — 28, в пятом — 26 и в шестом — 7 строк). Рассматриваемый нами текст был составлен, по всей вероятности, с целью выяснения численности находившихся в разных поселениях и административных центрах певич, принадлежавших тем же поселениям, административным центрам, государственным служащим и т.д.

В этих текстах женщины названы, главным образом, "певичами" (SALMESŠIR¹) и лишь некоторые из них отмечены как просто "женщины" (SAL), причем и в последнем случае явно подразумеваются те же "певичы". Интересующие нас тексты составлены по одному определенному принципу: сперва указывается количество певич, а далее отмечается к какому именно поселению или главному городу (административному центру), или же лично кому они принадлежат. В первую очередь назва-

ны певицы, принадлежащие главному городу, затем перечислены певицы, находившиеся в каждом поселении административно-го центра района. Лишь после этого указывается общее количество певиц, находившихся как в самом центре района, так и в принадлежащих ему поселениях.

Текст НТ, 2 начинается перечислением певиц города Катапы (I, 1-6):

- (1) 1 SAL SĪR ŠA LŪ SANGA
 (2) 1 SAL SĪR ŠA Ē. GAL DUTUŠI
 (3) 1 SAL SĪR ŠA Ē. GAL ħu-u-uh-ħa-aš
 (4) 1 SAL SĪR ŠA Ē. GAL š-i-ia-an-na-aš
 (5) 1 SAL SĪR ŠA Ē. GAL ka-ru-pa-ħa (?)
-
- (6) ŠU. NIGIN 5 ŠA uruKa-a-ta-pa

'(1) Одна певица, принадлежащая жрецу. (2) Одна певица, принадлежащая Дворцу Солнца. (3) Одна певица, принадлежащая Дворцу Деда. (4) Одна певица, принадлежащая Дворцу печати. (5) Одна певица, принадлежащая Дворцу *Karupaħa* (?). (6) Итого: 5 (певиц), принадлежащих городу Катапе'.

В следующем параграфе (I, 7-26) названы певицы разных поселений, расположенных вокруг административного центра Катапы и составлявших район или округу (провинцию) Катапы (*ħalzi uruKatapa*). В каждом населенном пункте имелась одна певица. Певицы перечислены короткими предложениями: 'Одна певица поселения Халакары' (1 SAL SĪR *uruħalaqaraš* - стк. 7), 'Одна певица поселения Куппары' (1 SAL SĪR *uruKupparaš* - стк. 8) и т.д. В данном параграфе перечислены 20 певиц из 20 поселений. Кроме вышеназванных поселений, в тексте упомянуты также: Санида, Гацгалпадуна, Алланда, Пипиния, Лакимиса, Гаспаруна, Хапинува, Лацумия, Куилуна, Талаталуппа, Анталутта, Цимимпа, ТAITАНДА, Тахарипа, Хакухула и некоторые другие, наименования которых повреждены (I, 10-26).

В заключительной части параграфа читаем: (27) [ŠU.N]IGIN 25 SAL MEŠ SĪR *ħal-zi uruKa-a-ta-pa* '(27) [Ито]го 25 певиц, (принадлежащих) району (провинции)² Катапы'. Как можно видеть, здесь дается общее количество певиц (25), находившихся как в самом городе Катапа - административном центре (5 певиц), так и в районе (округе, провинции) Катапы (20 певиц).

После этого в новом параграфе (I, 28-30, II, 1-19) начинается перечисление певиц, принадлежащих городу и району Сальме. Начальные слова строк I, 28-30 не сохранились и поэтому неизвестно, сколько певиц имелось в городе Сальме (а также в названных после него поселениях Ангулии и Хапчисне). Однако параллельный текст (Кво, 31, Rs., 6) сохранил интересующее нас место, согласно которому, в Сальме были две певицы³. Во всех остальных поселениях, входивших в состав района Сальмы, находилось по одной певице (1 SAL SĪR *uruħ*). Вслед за Сальмой в тексте перечислены следующие поселения: Ангулия, Хапчисна (I, 29-30), Пиниснава, Импация, Хамманта, Исхенпарла, Цельпувата, Татания, Канавия, Тапеллу, Тахапина, Гальватта, Анталлия, Урантия, Анхиелла и Касаия (II, 1-14). Далее в тексте перечень певиц продолжается:

- (15) 1 SAL SĪR *uruYa-at-du-ma-at-ya*
 (16) ŠA GIŠTUKUL GĪD.DA
 (17) 1 SAL SĪR *uruYa-aħ-ħa-aš-pa*
-

- (18) ŠU.NIGIN 22 SAL MEŠ SĪR
 (19) ŠA *ħal-zi uruŠal-ma*

' (15) Одна певича поселения Ваддуматвы, (16) принадлежащая GIS⁸TUKUL GID.DA (букв. "длинному оружию"). (17) Одна певича Ваххасты. (18) Итого: 22 певичи⁴, (19) принадлежащие району Сальмы⁵.

Следующий параграф (II, 20–30, III, 1–2) посвящается перечню певич города и района Картапах. И в этом городе были две певичи (строки 20–21: 2 SAL^{MES} SĪR *ur^ukar-ta-pa-ḥa* ŠA LÚŠANGA '2 певичи города Картапах, принадлежащие жрецу'). В 13 поселениях района Картапах также насчитывалось по одной певиче, которые находились в Хацгалле, Цильпитте, Альгамaxe, Лахтаракуре, Тасумии, Дульме, Саккуре, Маристахе, Тилипции, Тасте⁶, Духасии, Санукките и Дупицальме.

В итоговой части параграфа (III, 1–2) отмечается: (1) ŠU.NIGIN 15 [SAL^{MES} SĪR] (2) *ḥal-zi ur^ukar-ta-pa-ḥa* ' (1) В итоге: 15 [певич] (2) района [Картапах] .

Обращает на себя внимание перечень певич города Парсананхилы (III, 3–11), после чего выделяется специальный параграф (III, 12–27), в котором перечислены певичи района того же города. В указанном городе находились четыре певичи, которые названы поименно:

- (3) 1 SALSĪR Š/A É LÚŠANGA⁷
 (4) 3 SAL^{MES} SĪR Š/A É *ca-na-...*
 (5) SAL^{Šar-ra-DU} DUMŪ. SAL^IPal[-...]
 (6) SAL^{Pa-aš-ku-la-ti} GE/ME^Ix/
 (7) SAL^{ḥar-ma-ḥa-na-at-ti-iš}
 (8) DUMŪ.SAL LÚŠANGA SAL^{Ku-pa-pa-aš}
 (9) GEME^I*ḥu-u-du-pi-an-za*

- (10) ŠU.NIGIN 4⁸ SAL^{MES} SĪR
 (11) *ur^u Pár-ša-na-an-ḥi-la*

(3) Одна певича, при[надлежащая дому жреца]. (4) Три певичи, при[надлежащие дому *ca-na-...*] : (5) *Cappa-DU⁹*, дочь Пал[-...]; (6) Паскулати, рабы[ня x]; (7) Хармаванаттис, (8) дочь жреца; Купапа, (9) рабыня Худупианцы'.

Из колонки III, 12–25 узнаем, сколько певич имелось в районе Парсананхилы и какие населенные пункты входили в этот район. За исключением Анкатахи (стк. 12) и Хапутты (строки 22–24), в которых было по 3 певичи, все остальные поселения (Хахалия, Сантасара, Тивалия, Хапардуна, Тахандария, Ванипа, Мита, Парсананция, Вастиса и еще одно поселение, название которого не читается, т.е. всего 10 поселений) имели по одной певиче. Таким образом, в 12 населенных пунктах было 16 певич, трое же из них, находившиеся в Хапутте, принадлежали какому-то служащим: (22) 2 SAL^(MES) SĪR ŠA LÚx (23) 1 SALSĪR ŠA LÚx (24) *ur^uḥa-pu-ut-ta* ' (22) Две певичи, принадлежащие человеку x, (23) одна певича, принадлежащая человеку x, (24) (которые находятся в) Хапутте'. В итоговой части, где учтено и количество певич (4) самого города Парсананхила, сказано: (26) ŠU.NIGIN 20 (!)¹⁰ SAL^(MES) SĪR (27) ŠA *ḥal-zi ur^uP/ár/-ša-na-an-ḥi-la* ' (26) Итого: 20 певич, (27) принадлежавших району Парсананхилы'.

В следующем разделе текста (III, 28–32, IV, 1–14) перечислены певич Тахурпы. Правда, здесь не указывается, касалось ли дело самого города или его района. Однако, исходя из того, что часть певич принадлежала к какому-то поселению [3 SAL^{MES} SĪR ŠA *ur^ux*] (III, 28), а также "дворцам" разных населенных пунктов [по одной певиче ŠA É.GAL *ur^ux*

(III, 29–32)], названия которых не сохранились (III, 28–32), можно предположить, что в интересующем нас случае имелся в виду район Тахурпы (включавший не менее пяти поселений). В нем находились 15 певич, которые в тексте названы как "женщины" (IV, 14).

После перечисления певич "дворцов" неизвестных нам поселений (III, 28–32: итого 7 певич), названы певичы Тахурпы, принадлежавшие разным государственным служащим города (IV, 1–14):

- (1) 1 SAL SĪR ŠA LÚ_{x-na-na-ta-aš}
 - (2) 1 SAL SĪR ŠA LÚ IŠ GUŠKIN I_{Ta-x} [...]
 - (3) 1 SAL SĪR ŠA LÚ IŠ GUŠKIN
 - (4) I_{Ha-ša-mi-li}
 - (5) 1 SAL SĪR I_{Pu-u-na-a-a}
 - (6) LÚ UKÙ. GAZ (?)
 - (7) 1 SAL [SĪ]R I_{Ha-la-mu-na-aš}
 - (8) LÚ TÚG (?) .GAZ¹¹
 - (9) 1 SAL SĪR I_{Ua-ar-ua-ia}
 - (10) LÚ KISAL.LUḪ
 - (11) 1 SAL SĪR I_{Ha-du-pi-ra-ma}
 - (12) LÚ KISAL.LUḪ
 - (13) 1 SAL S[ĪR] SAL_{Am-ma-ma}
-
- (14) ŠU.NIGIN 15 SAL MEŠ¹² I_{ur-Ta-ḫur-pa}

'(1) Одна певича, принадлежащая человеку x (2) Одна певича, принадлежащая "человеку золотого копья" (по имени) Та[...]. (3) "Одна певича, принадлежащая "человеку золотого копья" (по имени) (4) Хасамили. (5) Одна певича Пуны, (6) "человека х". (7) Одна певича Халамуны, (8) "человека х". (9) Одна певича Варваии, (10) "мойщика переднего двора". (11) Одна певича Хадупирамы, (12) "мойщика переднего двора". (13) Одна певича/ (по имени) Аммама. (14) Итого: 15 женщин Тахурпы.¹²

Далее выделяется новый параграф (IV, 15–28, V, 1–5) для перечисления певич города и района Улусны. В самом городе Улусне были 2 певичы (IV, 15: 2 SAL^{MES} SĪR I_{ur-ḫur-pa}), по одной же имелось в 17 поселениях района Улусны: в Хапинуве, Китауиллуве, Тахациции, Капарси, Салаливаре, Миттане, Анхирции, Вакине, Салатусне, Сахапутте, Муцананте, Циспинуве и еще в пяти населенных пунктах, названия которых повреждены (IV, 20, 25–28). В районе Улусны насчитывалось всего 19 певич [V, 5: ŠU.NIGIN 19 (!¹³) SAL^{MES} SĪR I_{ḫal-zi ur-ḫur-pa}].

Певичы города Анкувы перечислены в следующем разделе текста (V, 6–14). Относительно района (I_{ḫal-zi}-) Анкувы там нет речи. Женщины названы по их именам без указания на то, что они являлись певичами; о последнем обстоятельстве мы узнаем только по итоговой части текста. Вот имена этих женщин: Пусти, Ватти, Мануси, Пенна, Турла, Кауия, Манни, Питати. Далее отмечено, что 2 певичы принадлежали некоему Ас-

хупале (V, 13: 2 SALMES⁵ SIR I¹Aš-ku-u-pa-la). В городе Анкуве было всего 10 певич¹⁴.

Отдельно перечислены также по именам еще три женщины (V, 15–17), которые в итоговой части (стк. 18) названы как 'певичы города Пасду...' (ŠU.NIGIN 3 SALMES⁵ SIR и¹ku-pa-aš-du...). Женщины носили следующие имена: Аниани, Нерипика[.]ия и Ват-ти¹⁵.

В предпоследнем параграфе (V, 19–27, VI, 1–5) названы певичы Кукувавы. Этому городу принадлежали поселения Варатарусна, Ганцана, Упиупия, Лакирисса, Васирихуанцана, Цакуртария, Таккимисса, Витвитена и еще два поселения, названия которых не сохранились полностью; всего 10 поселений. Следовательно, и Кукуваву следует рассматривать как административный центр района (*halzi-*), несмотря на то, что в итоговой части параграфа на это не указывается [ŠU.NIGIN 27 SALMES⁵ SIR и¹ku-ku-ya-ya (VI, 5)]. Некоторые из этих певич находились во власти государственных служащих или государственного хозяйства. Так, певича населенного пункта Упиупия принадлежала некоему гончару [L⁰DUG.GA₅.BUR (V, 21–22)], 3 певичы поселения Васирихуанцана находились у Паллы (V, 25–26). Несколькo певич какого-то поселения принадлежало кравчему [L⁰SILA.ŠU.DU₈.A (VI, 4)]. Три певичы поселения Лакириссы находились в "Доме" [SA ETIM (V, 23–24)], возможно, во "дворце" поселения.

Рассматриваемый нами текст заканчивается двухстрочным параграфом (VI, 6–7): (6) 6 SALMES⁵ SIR и¹ti-iš-du-ya (7) 8 SALMES⁵ SIR и¹du-un-na¹⁶ ' (6) Шесть певич Тиссувы. (7) Восемь певич Дунны'.

Заканчивая детальный обзор текста, перейдем к рассмотрению некоторых данных, засвидетельствованных в этом документе, составленном, по всей вероятности, в период Новохеттского царства¹⁷.

В первую очередь следует отметить, что текст НТ, 2 содержит важные сведения для изучения вопросов исторической географии хеттов. В тексте упомянуто более ста географических пунктов, из которых лишь 11 городов являлись административными центрами страны. Остальные поселения (99) располагались вокруг каждого административного центра. Некоторые из названных в НТ, 2 поселений упомянуты и в других текстах (например, Катапа, Тахурпа, Анкува и др. [10; 6]), однако большинство из них малоизвестны, ввиду чего трудно дать их точную локализацию. Несмотря на это, в специальной литературе уже предприняты попытки локализации этих малоизвестных географических пунктов: предполагается их расположение в центральных областях страны Хатти (к югу и юго-востоку от Хаттусы) [3, с. 14–16; 4, с. 69–75; 7, с. 71 и сл.]. Особенно осложнено определение месторасположения главных городов – административных центров, вокруг которых располагается целый ряд поселений. Самым крупным административным городом, согласно данным НТ, 2, представляется Катапа, которой принадлежало 18 населенных пунктов, Улусне – 17, Картапахе – 13, Парсананхиле – 12, Кукуваве – 10 и Тахурпе – 5. Точная локализация всех этих географических пунктов является одной из важных проблем хеттской географии¹⁸.

Только в тексте НТ, 2 отчетливо вырисовывается соотношение URU и *halzi*. Если здесь первый термин обозначает один определенный географический пункт ("город", "поселение", "деревня", "местность" и т.д.), то второй подразумевает со-

вокупность нескольких таких поселений. Именно по этому принципу отличаются друг от друга *uruKatapa* и *halzi uruKatapa*, *urušalma* и *halzi urušalma*, *uruKatapaḥa* и *halzi uruKatapaḥa* и т.д. Согласно нашему тексту, *halzi*- мог включать от 5 до 20 поселений. Это служит веским доказательством того, что слово *halzi*- в интересующих нас случаях имело значение "район", "округа", "провинция" [7, с. 75 и сл.], а не "крепость" (т.е. использовалось не в своем прямом смысле).

Однако, слово *halzi*-, по всей вероятности, образованное от аккадского слова *halṣu* 'крепость', в хеттских текстах могло обозначать также и "крепость", на что как будто указывают следующие места хеттских документов: *nu ta-pār-na-anda-an UDU a-pi-e-da-ni A-NA hal-zi me-na-aḥ-ḥa-an-da pi-e-en-ni-ia-an-zi* (KUB, XLI, 17, II, 11 и сл.) 'и они барана¹⁹ по направлению к той крепости гонят'; (69) ... *nu-ya-za zi-ik* (70) LUGAL.GAL *am-mu-uk-na-ya-kán 1-EN hal-zi-in ku-in* (71) *da-li-ia-at nu-ya-za SA 1-EN hal-zi* LUGAL-uš (Hatt., III, 69-71) '...и ты - Великий царь. Я же царь одной крепости, той одной крепости, которую ты мне оставил'²⁰. Очевидно, "крепостью" (*halzi*-) тут назывался населенный пункт с городскими укреплениями (в том числе со стенами), по названию которого обозначался и весь район, состоявший из нескольких поселений (эти последние - простые URU, - видимо, не имели укреплений). Если это так, то спрашивается, не являлось ли слово *halzi*- хеттским чтением шумерского URU BAD 'укрепленный город'?

Именно по той крепости (*halzi*-), находившейся в одном определенном районе, стали бы обозначать весь район также словом *halzi*- лишь после того как к "крепости" - административному центру были бы "приписаны" государственной властью разные поселения, куда распределяли интересующих нас певич²¹.

Согласно нашему тексту, певичы были распределены по крупным городам и их поселениям. В главном городе находилось обычно несколько певич (от 2 до 10). В принадлежавших главному центру поселениях насчитывалось, как правило, по одной певиче в каждом²². В большинстве случаев не указывается, в распоряжении кого ("дворца", "храма" или частного лица) они находились. В таких случаях они рассматривались как певичы таких-то населенных пунктов.

Однако, как было показано выше, засвидетельствованы случаи, когда находившиеся в определенном городе или поселении певичы принадлежали какому-либо "дворцу", "дому" или частному лицу. Так, согласно I, 2-5, певичы принадлежали "Дворцу Солнца", "Дворцу деда", "Дворцу (= Дому) печати" и "Дворцу *katipaḥa*", которые были расположены в самом городе Катапе. Судя же по данным III, 29-32, певичы принадлежали "дворцам" разных поселений города Тахурпы. Как известно, такие "дворцы" имелись во многих местах страны хеттов и некоторые из них рассматривались как "дома царя" [11]. Согласно некоторым сведениям из НТ, 2 (III, 4, V, 24), певичы находились и в каких-то "домах" городов Парсананхилы и Лакириссы. Значение этих "домов" (возможно, хозяйств) не ясно.

В рассматриваемом нами тексте не раз говорится о певичах, принадлежащих жрецам (I, 1, II, 21, III, 3), проживавшим в городах Катапе, Картапахе и Парсананхиле, где должны были находиться храмы разных божеств Хатти, в которых трудились названные в тексте жрецы.

Распределенные по разным поселениям певицы находились и в распоряжении ряда государственных служащих или царских людей разных профессий. Одна певица поселения Ваттуматы района (*halsi-*) Сальмы принадлежала некоему GISTUKUL GID.DA , т.е. ($\text{LÜ GISTUKUL GID.DA}$ "человеку) длинного оружия"²³, служебные функции которого пока не установлены достаточно точно. (Как известно, ряд исследователей полагает, что в LÜ GISTUKUL , $\text{LÜ GISTUKUL GID.DA}$ подразумевается "ремесленник".) В III, 22–23 названы певицы поселения Халутты района (*halsi-*) Парсананхила, которые находились у каких-то людей определенных профессий (титуты этих царских людей написаны неразборчиво²⁴). Семь певиц Тахурпы принадлежали семи государственным служащим того же города, (IV, 1–12). Это были: два "человека золотого копья" (LÜIŠ GUŠKIN (IV, 2–4)], один из них по имени Хасамили (имя другого "человека" начиналось на Та-); два "мойщика переднего двора?" (LÜKISAL.LUḪ), имена которых были Варвайя и Хадипирама (IV, 9–12); кем были еще три должностные лица (Пуна и Халамуна; имя третьего служащего не упомянуто), нам трудно судить (III, 1, 6, 8), так как их титулы не удается прочесть точно²⁵. Две певицы города Анкувы принадлежали некоему Асхупале (V, 13), должность которого в тексте не указана. Одной певицей поселения Упиупии района Кукувавы владел некий гончар (LÜDUG.GA_5 . BUR-na), имя которого неизвестно (V, 21–22). У какого-то должностного лица по имени Палла были три певицы поселения Васхириханцаны района Кукувавы (V, 25–26), а также неизвестный нам по имени некий кравчий (LÜSILA.SÜ.DU_8 .A) был владельцем певицы (или певиц, VI, 4).

Таким образом, все случаи передачи певиц в распоряжение "дворцов", "домов" и царских служащих четко зафиксированы в рассматриваемом списке. Относительно же оставшихся без распределения певиц в документе ничего не сказано, если не считать того обстоятельства, что они рассматривались как принадлежащие городам и поселениям. В связи с этим невольно возникает вопрос, в каких именно местах города или населенного пункта они находились, если их не было ни в "дворцах" или в "домах", ни у частных лиц. Поэтому в НТ, 2 обращает на себя внимание отсутствие фактов передачи певиц в распоряжение храма или какого-либо культового учреждения (относительно того, что певицами владели жрецы, говорилось выше). Следовательно, нельзя ли предположить, что большинство певиц посылали исключительно в храмы или в культовые места? Как известно, в странах Древнего Востока (например в Египте) певицы находились, в первую очередь, именно в храмах²⁶.

В "Списках певиц" имеются данные относительно социального положения этих женщин. Из общего числа певиц (170), названных в НТ, 2, лишь две были рабынями (GEME): Паскулати и Купапа (III, 6, 8). Первая была рабыней какого-то человека, имя которого не сохранилось в табличке, а вторая — рабыней некоего Хутупианцы (III, 9). Что же касается остальных певиц, то особо не говорится об их социальном положении, а лишь отмечается, что они являлись женщинами (SAL). Следовательно, они не рассматривались как рабыни, несмотря на то, что певицы находились в зависимом от государства положении. Форма зависимости, в которой находились певицы, не казалась хеттам рабской.

В отношении лишь двух певиц в тексте имеется указание

на их родственные отношения. Это были *Sappa-Du* 'дочь Пал[...]' (III, 5), и Хармаванати, 'дочь жреца' (III, 7–8). В НТ, 2 нет указаний на существование у певиц собственных семей.

После всего сказанного нетрудно заметить, что исключительно все певицы, упомянутые в списках, находились в распоряжении государства, т.е. они рассматривались как собственность государства. Именно этим можно объяснить, что царская администрация имела право на их распределение по городам и поселениям, а далее – передачи некоторых из них разным государственным учреждениям или служащим с правом владения. Все это требовало составления специальных списков, которые периодически проверялись и уточнялись.

Если положение было таково, то спрашивается, каким образом оказывались певицы в распоряжении государства? Прямых ответов на этот вопрос в хеттских источниках не имеется. Однако можно предположить, что хотя бы часть певиц происходила из рядов людей *NAM.RA*. В этой связи, возможно, небезыntenесны имена певиц, засвидетельствованные в интересующем нас тексте. Правда, все они малоазиатского происхождения, а некоторые из них – явно лувийские²⁷. Не исключена возможность, что другая часть певиц оказывалась в распоряжении царской администрации из-за их тяжелого экономического положения.

Исходя из содержания термина, которым обозначались интересующие нас женщины, они занимались, в основном, песнопением и являлись, по всей вероятности, профессиональными певицами. Они относились к представителям низшего слоя обслуживающего персонала (дворца, храма и т.д.) и, возможно, исполняли и другие обязанности; функции, например, храмовых певиц не должны были ограничиваться музыкальной сферой. Не исключено, что они принимали участие в ритуале и заупокойном культе²⁸. Что касается дворцовых певиц, то они, видимо, вместе с музыкантами и мужчинами – певцами, должны были принимать участие в разных песнопениях и танцах с целью развлечения царя и царицы, а также высокопоставленных людей, во время трапезы и пиществ²⁹. О других сторонах деятельности и жизни певиц в хеттских источниках не сообщается³⁰. С уверенностью можно заключить, что певицы пользовались теми же правами и находились на том же общественном положении, что и мужчины – певцы и музыканты, о которых не раз писалось в хеттологической литературе [12, с.168; 18, с.430; 16, с.111–115]³¹.

"Списки женщин" [Кво X, 10 = СТН, 235]. Рассматриваемый нами текст, также шестиколонный, очень похож на НТ, 2: в документе перечислены исключительно женщины, правда, без указаний на их профессию; в нем упомянут целый ряд городов и поселений, названных также в "Списках певиц"; и в этом тексте фигурируют те же царские служащие, что и в НТ, 2 и т.д.

Текст сильно поврежден. От первых двух столбцов лицевой стороны полностью сохранилось лишь несколько строк середины II столбца. Сравнительно хорошо сохранились только следующие III и IV столбцы лицевой стороны, которые и дают нам возможность судить о структуре и содержании документа в целом. Что касается V и VI столбцов оборотной стороны, то они сильно повреждены и читаются лишь отдельные клинописные знаки, за исключением нескольких строк V столбца (см. ниже).

Ознакомление с III и IV столбцами лицевой стороны показывает, что документ составлен оригинально: строки были написаны не по одному столбцу поочередно (т.е. сперва на I столбце, потом на II, далее — на III и т.д.), как это делалось обычно при составлении хеттских текстов, а на двух столбцах одновременно: каждое новое предложение параграфа начиналось со строки левого столбца и продолжалось на той же строке правого столбца с переносом слов на следующую строку правого же столбца. В это время на соответствующей строке левого столбца ничего не писалось кроме знаков X X, указывающих на отсутствие слов в данном месте строки [14, с.90]. Как правило, на начальной строке параграфа левого столбца писалось только имя женщины, а остальное продолжалось на той же строке, а в случае необходимости, на следующей, правого столбца.

Перечисление женщин дается по определенному графарету: сперва пишется имя женщины, далее, где это необходимо, ее социальное положение или родственные связи, после чего указывается ее принадлежность к тому или иному "дому" (хозяйству) или "дворцу" с указанием имени владельца "дома" вместе с занимаемой им должностью или его профессией. В конце же предложения писалось название города (поселения), в котором находился "дом" ("дворец"). Составление текста имело целью регистрацию женщин, распределенных по "домам" (хозяйствам) разных царских людей. Документ является своеобразным учетом, проведенным, по нашему мнению, царской администрацией. Общее количество женщин неизвестно (оно непременно было бы указано в несохранившейся итоговой части текста).

От первых двух (I—II) столбцов текста уцелела, как уже было сказано выше, часть середины II столбца. Таким образом, имена женщин, которые должны были бы быть названы в средней части I столбца, нам неизвестны. Зато мы узнаем, в каких "домах" они числились, в каких поселениях они проживали и т.д.³²:

(II, 13') [ŠA É Ix-] x-ma-ra- (14') [...] NA⁴ he-kur Pi'-ir-ya
(15') [I-NA uru] Mi-i-ta
(16') ŠA É Iri-mi-ya LÚIŠ GUŠKIN
(17') ŠA É IDAMAR. UTU (?) (18') LÚE-PI-IŠ TA-ḤAR-ŠI
(19') I-NA uruḤa-li-pu-na

(20') ŠA É, IDu-du-ú (21) ŠA É.GAL Ša-pí-nu-[ya] (22')
I-NA uruPár-ša-an-zi-[ya]

(23') [ŠA] É IMu-u-ya ŠA LÚNI.DU. [x] (24') [I-NA
uru_x-x]-a-ni

'(II, 13') [(Такая-то женщина), принадлежащая "дому" x-] x- — меры (14') [...] Хекур Пирвы (15') [в поселении] Мите.

(16') (Такая-то женщина), принадлежащая "дому" Римии, "человека золотого копья".

(17') (Такая-то женщина), принадлежащая "дому" AMAR.-UTU (?) (18'), изготовителя поясов (?) (19) в поселении Халипуне.

(20') (Такая-то женщина), принадлежащая "дому" Дуду,
(21') дворца Сапину[вы] (22') в поселении Пар-
санции.

(23') (Такая-то женщина), принадлежащая "дому" Мувы,
человека NI.DU.[x] (24') [в поселении...]-ани'.

Ниже приводится текст III и IV столбцов лицевой стороны
полностью:

(1) [.]	(1) ŠA ³³ É.GAL I _x [...]
(2)	(2) ŠA É I _{Pí} - [...]]
(3)	(3) ŠA uruŠa- [...]]
(4) SAL _ú -ta-a-ti-iš	(4) GEMÉ I _{SIG} -l/a? ...]
(5)	(5) I-NA uru _{Ta} -ha-ia
(6) SALŠal-la-pa-ú-i-ia-aš	(6) GEMÉ I _D IŠ _{TAR} -LÚ I-NA URU ³⁴
(7) 20 ME SALMEŠ zi-in- tu- _{hi} -ia-aš	(7) ŠA uru _{Kal} -pa-aš-ša-na- _{hi} -la
(8) SAL _{Ki} (?)-i-pát-iš	(8) ŠA É I _{Na} -na-a
(9) SAL _{Hur} - _{ya} -ú- _{ua} -aš- _{ha} -aš	(9) ŠA É.GAL _{ha} -am-ma-ša-aš ³⁵
(10) SAL D _{GE} ₆ - _{yi} -i-ia-aš	(10) GEMÉ 1 ŠA I _{Zu} -ú GAL LÚ GIŠ _{PA}
(11) 3 SAL ^{MEŠ} (стетро)	(11) ŠA I _{Pal} -la-an-za LÚIŠ GUŠKIN
(12)	(12) uru _ú -lu-uš-na
(13) SAL _{Ki} -da(?) -tu(?) -iš	(13) SAL IŠa-ri-ia-aš Lu _{pít} - hal-li
(14)	(14) I-NA uru _{Ma} -ri-eš-du- _{ha}
(15) [SA] L _{Hu} - _{ya} -at-ta-an- za-aš	(15) ŠA É I _{Mu} - _{ya} -la-ni LÚ GIŠ _{TU} - KUL GÍD.DA I-NA uru _{Du} - pi-za-a[l-ma]
(16) [SA] L _{An} -na-ia-ti-iš	(16) DUMU.SAL I _{Pí} -en-tu-u-ma ŠA É.GAL DUTUŠI
(17)	(17) LÚ _{APIN} .LAL I-NA uru _{Kar} - ta-pa-ha

(18) [SA] L _{Ku-pa-pa-pát} ŠA É IŠu-na-DINGIRLIM LÚGA	(18) ŠA É.GAL uruŠu-lu-pa-aš- š-i-ia-aš
(19)	(19) I-NA uruTa-li-ip-zi-ia
(20) [SAL _M]a-am-ma-aš DUMU.SAL ³⁶	(20) ŠA É I _{Ba-al-an-ta-LÚ} LÚ GIŠBANŠUR
(21)	(21) ŠA É.GAL uruša-pi-nu-ya I-NA uruTa-a-aš-ta
(22) [SAL _X]li-la-ú-i-ia-aš	(22) DUMU.SAL HUR.SAG-LÚ I-NA uruNi-ni[-...]
(23)	(23) ti-it-ta-nu-ut-ma-ua-ra-an uruAš-ḥu-u-ma-an-za
(24) [SAL _{MESŠ}]zi-in-tu-ḥi-ia- aš	(24) ŠA uruKar-ta-pa-ḥa
(25) [SAL _{x-x-l}]i-la-ú-i-ia- aš	(25) DUMU.SAL I _{An-ku-ua-LÚ} LÚIŠ GUŠKIN
(26)	(26) I-NA uruA-an-ta-li-ia-aš
(27) SALAš-du [x]-uš	(27) GEMÉ I _{Du-ya-ia-al-la} LÚŠA.TAM
(28)	(28) I-NA uruGa-a-ša-i[a]
(29) [SAL...]x-iš-sa-aš	(29) DUMU.SAL I _{A-a-x} ŠA [É.GAL?]
(31) SALŠaf....]	(30) I-NA uruKa-x [...]

(Здесь табличка обрывается).

(III – IV) (1) принадлежащая дворцу [...], (2) "дома" Пи [...], (3) поселения Ca[...]. (4) Угати, рабыня SIG[...]. (5) в поселении Тахаин. (6) Саллапавия, рабыня Иштар-цити, в городе (!). (7) 2000 zintuḫi-женщин, принадлежащих городу Калпассанахиле. (8) Кипати (?), принадлежащая "дому" Наны. (9) Хурваувакса, принадлежащая дворцу *ḫar-raššaš*³⁷. (10) GE₆-вия, одна рабыня, принадлежащая Цуу старшему (?), "носителю жезла"³⁸. (11) Три женщины Палланцы, "человека золотого копья" (12) в городе Улусне. (13) Кидатуи (?), женщина Сарри, "человека pithalli" (14) в поселении Маресдухе. (15) Хуваттанца, принадлежащая "дому" Мувалани, "человеку длинного оружия" в поселении Дупица[льме]. (16) Аннаияти, дочь Пентуми, принадлежащего "дворцу Солнца" (17), пахаря в Картапахе. (18) Купапа, принадлежащая "дому" Сунаили, молочника дворца Сулупассии (19) в поселении Талипции. (20)

[М]амма, дочь..., принадлежащая "дому" Баланта-цити, стольника (21) дворца Сапинувы в поселении Тасты. (22) [...]/лилавия, дочь HUR.SAG-цити в поселении Нини[...]. (23) ... в поселении Асхуманце³⁹. (24) [... Женщин]/-zintuhi, принадлежащих городу Картапахе. (25) [...]/илавия, дочь Анкува-цити, "человека золотого копья" (26) в поселении Анталии. (27) Асду[...], рабыня Дуваияллы, казначея (28) в Гасаии. (29) [...]/исса, дочь А[...], принадлежащая [дворцу?] (30) в поселении Ка[...]. (31) Са[.....]'.

Сохранились также отдельные строки V столбца оборотной стороны. Вот они:

(15) ŠA I_{Nu-ua-an-za} LÚE-PI-IŠ x x

(16) I-NA *uru*x-pu-u-ua

(17) ŠA É IŠa-ši-du-pu-u(?)*-ma* (?)

(18) I-NA *uru*ku-uk-ku-ut-da-ša (?)

(19) ŠA É I_{Pán-ri-ia-an-LÚ}

(20) ŠA É.GAL ši-[ia-an]/*na-aš*

(21) I-NA *uru*x-x-x-ia

(26) ŠA *uru*Ta-ú-i-ni-ia

¹⁵ ... принадлежащая ("дому") Нуванцы, изготовителю ... (16) в поселении ...пувы. (17) ..., принадлежащая "дому" Сасидупумы (?) (18) в поселении Куккуттасе (?). (19) ..., принадлежащая "дому" Парриян-цити (20) дворца *ne/ra/xu* (21) в поселении ... [...]. (26) города Тавинии⁴⁰.

Таким образом, судя по географическим пунктам, названным в рассмотренном выше тексте, в нем отражена та же географическая среда, что и в НТ, 2. Так, женщины находились в уже известных нам географических пунктах: в Мите (II, 5' = НТ, 2, III, 19), Парсанции (II, 22' = НТ, 2, III, 20), Вастиссе (II, 26' = НТ, 2, III, 25), Улусне (IV, 12 = НТ, 2, IV, 15), Марисдухе (IV, 14 = НТ, 2, II, 28; Маристаха), Дупицальме (IV, 15 = НТ, 2, II, 33), Картапахе (IV, 17, 24 = НТ, 2, II, 20), Талипци (IV, 19 = НТ, 2, II, 29; Тилипци), Тасте (IV, 21 = НТ, 2, II, 30), Анталии (IV, 26 = НТ, 2, II, 11), Гасаии (IV, 28 = НТ, 2, II, 14). Кроме этих географических пунктов, в КВо, X, 10 упомянут и целый ряд поселений — Халипуна (II, 19'), Тахаия (IV, 5), Калпассанахила (IV, 7), Сулупассия (IV, 18), Сапинува (IV, 21), Асхуманца (IV, 23), Куккуттаса (V, 18), Тавиния (V, 26), а также многие другие, названия которых сильно повреждены (II, 24'; IV, 3, 22, 30; V, 16, 21, 25 и т.д.). Нет сомнений, и эти последние являлись пунктами центральных областей Хатти. Один из них — Тавиния, как известно, был расположен близ Хаттусы⁴¹.

В рассматриваемом нами тексте встречаются также известные из НТ, 2 названия должностей и людей разных профессий: "человек золотого копья" [LÚIŠ GUSKIN (II, 16'; IV, 11, 25)], "изготовитель поясов" [LÚEPIŠ TAṆARŠI (II, 18')], "человек длинного оружия" [LÚ GIŠTUKUL GĪD.DA (IV, 15)]. В КВо, X, 10 появляются и новые названия должностей и людей, имеющих

разные профессии: "человек жезла" [LÚ GIŠPA (IV, 10)], "человек *pathalli*" [? LÚ *pathalli* (IV, 13)], "пахарь" [LÚ APIN.LAL (IV, 17)], "молочник" [LUGA (III, 18)], "стольник" [LÚ GISBANSUR (IV, 20)], "казначей" [LÚ ŠA.TAM (IV, 27)] и другие, чтение которых затруднено (II, 23', 27'; V, 15 и т.д.).

В КВо X 10 названы владельцы индивидуальных "домов", в которых находились интересующие нас женщины. Это были: Римия, "человек золотого копья" (II, 16'), AMAR.UTU (?), "изготовитель поясов" (II, 18'), Дуду (II, 20'), Муваса (II, 23'), Нана (IV, 8), Паланца, "человек золотого копья" (IV, 11), Мувалани, "человек длинного оружия" (IV, 15), Сунаили, "молочник" (III, 18), Пентума, "пахарь" (IV, 16), Баланта-цити, "стольник" (IV, 20), Анкува-цити, "человек золотого копья" (IV, 25), Дувааялла, "казначей" (IV, 27) и многие другие, имена которых не восстанавливаются из-за плохой сохранности отдельных строк текста.

Эти царские люди владели хозяйствами ("домами"), полученными от государства на правах владения и пользования на условиях служб государству (царю). Количество таких индивидуальных "домов", имевших своих владельцев и зарегистрированных в тексте КВо, X, 10, невозможно установить. Однако исходя из того, что каждый параграф текста посвящается, как правило, одному такому "дому", а лишь иногда двум или трем "домам", можно предположить, что в тексте в целом было зарегистрировано более 50 индивидуальных "домов", в которых имелись бы более 50 интересующих нас женщин. Согласно нашему тексту, некоторые из индивидуальных "домов" — основных хозяйственных ячеек — принадлежали разным "дворцам", т.е. административно-экономическим центрам крупного царского хозяйства, находившимся в больших поселениях. Каждый такой "дом" рассматривался как составная часть более крупного хозяйства, возглавляемого "дворцом" того или иного поселения. Именно о таких "дворцах" идет речь в рассматриваемом нами тексте, где названы: "дворец Сапинувы в поселении Парсанции" (II, 21' — 22'), "дворец [x] в поселении Ca[...]" (IV, 1 — 3), "дворец *hattaba* ... в Улусне" (IV, 9, 12), "дворец Солнца в Картапахе" (IV, 16 — 17), "дворец Сулуппассии в поселении Талипции" (IV, 18 — 19), "дворец Сапинувы в поселении Тасте" (IV, 21), "дворец печати в поселении..." (V, 19 — 21) и др. По отношению к отдельным индивидуальным "домам" в тексте отсутствует указание на их принадлежность к тому или иному "дворцу" (например, "дом Римии", "дом Нана", "дом Мувалани-цити" и т.д.). Однако это не должно означать, что такие "дома" не принадлежали к царскому хозяйству. Видимо, они не входили в систему "дворца", но вели индивидуальные хозяйства в царском секторе.

Из перечисленных в тексте женщин лишь в отношении четырех сказано, что они были рабынями (GEMÉ) того-то человека: "Утати, рабыня SIG₅-l/a/" (IV, 4), "Саллапавия, рабыня Иштар-цити" (IV, 6), "GE₆-вия, рабыня Цуу" (IV, 10) и "Асду/./у, рабыня Дувааяллы" (IV, 27). Примечательно, что в адрес владельцев этих рабынь не сказано, имели ли они "дома", где должны были работать рабыни. Однако маловероятно, что "домов" у них не было.

Судя по тексту, остальные женщины не являлись рабынями. Часть из них не имеет никакого определения социального статуса (III — IV, 8, 11, 15, 18), лишь одна названа как "женщина" (III — IV, 13), а пять женщин обозначены термином

"дочь" каких-либо определенных лиц (III—IV, 16, 20, 22, 25, 29), не являвшихся рабами⁴².

Таким образом, относительно социального происхождения интересующих нас женщин вырисовывается та же картина, которую мы наблюдали при анализе данных НТ, 2. В обоих случаях большинство женщин являлись людьми нерабского происхождения, хотя и находились в определенной форме зависимости. Тем не менее все женщины текста КВо, X, 10, как "рабыни", так и "женщины", находились в одинаковом зависимом положении.

Рассматриваемый нами текст отличается от НТ, 2, тем, что только в нем упомянуты "женщины-*zintuḫi-*" (SAL^{MES} *zintuḫiḫiaš*), обозначенные в других хеттских текстах, как было сказано выше, шумерограммой SAL^{MES} KI.SIKIL 'девы', 'девицы' [17, с.30; НВ¹, 3. Erg., с.38]⁴³.

В одном месте нашего текста (III—IV, 7) названы "2000 *zintuḫi-*женщин, принадлежащих городу Калпассанахиле", в другом (III—IV, 24) — "[... женщин]-*zintuḫi*, принадлежащих городу Картапахе". В первом случае обращает на себя внимание огромное количества (20 × МЕ, т.е. 100 = 2000!)⁴⁴ *zintuḫi-*женщин, находившихся только в Калпассанахиле. Во втором случае указание на количество не сохранилось, уцелела лишь форма множественного числа имени существительного *zintuḫi-*: *zintuḫiḫiaš*. Таким образом, только в одном тексте — в КВо, X, 10 — упомянуто свыше 2000 *zintuḫi-*женщин, переданных, как мы полагаем, царской администрацией двум городам Хатти, один из которых — Картапахе — являлся, согласно НТ, 2, III, 2, районным центром — *ḫalzi* (см. выше). Таким же центром следует считать и Калпассанахилу.

Несмотря на это, вызывает удивление факт наличия 2000 *zintuḫi-*женщин только в двух городах, которые, видимо, имели много поселений, куда в дальнейшем посылались эти женщины. Относительно социального положения женщин ничего не говорится ни в нашем тексте, ни в других хеттских источниках, в которых названы *zintuḫi-*женщины (KUB XXVI. 2; KUB XXX 42 IV 11; KUB XLIII 29 II 7; КВо XIX 127 9; КВо XXI. 100 Rs. 4; НТ 39, Rs 3 5 и др.). Ясно одно, что в момент составления КВо, X, 10 они, как и другие женщины, упомянутые в этом же тексте, находились в зависимом от государства положении, так как царская администрация и их свободно направляла в те города (поселения), куда она считала нужным.

Наряду с сказанным следует обратить внимание и на вопрос о профессиональной занятости *zintuḫi-*женщин, о чем в интересующем нас списке ничего не сказано. Однако с помощью сведений, почерпнутых в некоторых хеттских текстах, мы узнаем об одной стороне их деятельности. Это — пение (что в свое время стало поводом для отождествления *zintuḫi-*женщин с SAL^{MES} SĪR 'певицами'; в то же время, как в дальнейшем стало известно, пением занимались и другие лица, принимавшие участие в ритуалах в храме). Согласно имеющимся в нашем распоряжении некоторым данным, пели они обычно в храме⁴⁵, но пели по-хаттски⁴⁶. Возможно, пение не было единственным занятием *zintuḫi-*женщин, так как, судя по KUB XLIII 29 II 7, их отдавали на обучение какой-то профессии ([... SAL^{MES} *zintuḫeḫ an-na-nu-ma-an-zi*) если, конечно, здесь не имеется в виду пение⁴⁷.

Если в связи с профессией *zintuḫi-*женщин текста КВо, X,

10 можем высказать кое-какие убедительные предположения, то по отношению к трудовой занятости остальных женщин отсюда текста трудно сказать что-либо определенное из-за отсутствия прямых указаний. Маловероятно, что в их лице мы имеем дело с исключительно профессиональными певицами, хотя вполне возможно, что среди этих женщин находились и такие, в особенности те, которые были во "дворцах" (III – IV, 9), или не были переданы индивидуальным "домам" (III – IV, 4, 6, 10, 13 и т.д.). Что же касается женщин, находившихся в частных "домах", то они являлись, возможно, членами подсобного рабочего персонала таких "домов", контингент которых регулярно пополнялся царской администрацией из рядов людей NAM.RA – депортированных. Поэтому допустимо, что хотя бы часть этих индивидуальных "домов" принадлежала депортированным, включая владельцев "домов".

Находясь в личной зависимости от владельцев индивидуальных "домов", женщины должны были выполнять разные обязанности в процессе ведения хозяйства, о чем свидетельствуют другие хеттские источники⁴⁸. Судя по именам некоторых интересующих нас женщин (Утати, Саллапавия, Купава, Мама, Аннаяти и др.) их нехеттское (неситское) происхождение как будто не вызывает особых возражений.

Таким образом, все сказанное выше относительно "певиц" текста НТ, 2 "женщин" документа КВо, X, 10 еще раз убеждает нас в том, что в их лице мы имеем дело с людьми, находившимися в зависимом от государства положении. Этим и следует объяснить то обстоятельство, что царская администрация имела право на их распределение по городам и поселениям, по "дворцам" и индивидуальным "домам" и т.д. Именно поэтому они попали в специальные перечни, тщательно фиксировавшие все случаи передачи "певиц" и "женщин" в распоряжение их временных владельцев.

Примечания

¹ Шумерограмма SALŠIR 'певица' по-хеттски читалась, по-видимому, как SAL-išhamatalla-. Это предположение исходит из того, что LUSIR 'певец' соответствует хеттскому слову LU-išhamatalla- с тем же значением (шум. ŠIR 'петь', 'песня' = хетт. išhamai-/išhamia- 'петь', 'песня', а также акк. zamāru 'петь'). Предположение об идентичности идеограммы SALŠIR и хеттского слова SALzintuhi 'дева', 'девица' (видимо, протохеттского происхождения) не оправдалось, ибо, как доказал Э.Ларош, слово SALMES zintuhizab передано на параллельном месте одного текста идеограммой SALMES KI.SIKIL 'дева', 'девица' [17, с.30]. См. также ниже.

² Обычно слово halzi- специалисты переводят как 'крепость', связывая его с аккадским halzu 'крепость' (HW¹, с.49). Вероятнее всего, оно являлось хеттизированным словом аккадского происхождения, вследствие чего ниже мы везде даем его хеттское написание halzi-, а не аккадское HALSU. (Примечательно, что в рассматриваемых нами текстах последний слог данного слова передается знаком zi, а не zé/zi, который обычно используется во время написания слов аккадского происхождения.) Однако кроме значения "крепость" оно обозначало, видимо, и "район", "округа", "провинция", что хорошо подтверждается данными интересующих нас списков. Относительно halzi- см. также ниже.

³ В Ангулли и Хаписне — по одной. См. КВо II 31 Rs 6 — 16: (6) 2 SALMES ŠIR urušal-ma (7) 1 SALŠIR urušAn-gul-li-ia (8) 1 SALŠIR

uru¹ya-ar-zi-iš-na (9) 1 SALŠIR uru¹pi-pt-iš-na-ya (10) 1 SALŠIR uru¹Im-
pa-zi-ia (11) 1 SALŠIR uru¹ya-am-ma-an-da (12) 1 SALŠIR uru¹iš-²hi-én-
pár-la-a (13) 1 SALŠIR uru¹zi-el-pu-ua-ta (14) 1 SALŠIR uru¹ta-ta-ni-ia
(15) 1 SALŠIR uru¹ka-[na-³ui-aš] (16) 1 SALŠIR uru¹ta-[pt-el-lu].

⁴ Исходя из нашего восстановления строк 28–30, опиравшегося на данные KBo II 31 Rs 6–8, согласно которым в Сальме находились две пещицы, а в Ангулии — одна, в итоге перечня должно было указано не 22, а 20 пещиц. Следовательно, или ошибка была допущена писцом, или тексты HT, 2 и KBo, II, 31 были составлены в разное время, когда количество пещиц уже было изменено.

⁵ Относительно этого фрагмента текста см. также HAB 123.

⁶ С этого места ср. KBo II 31 Vs. 1–6: (1) 1 SALŠIR uru¹ta-aš[-ta] (2) 1 SALŠIR uru¹tu-u-⁴h/a-š-i-aš] (3) 1 SALŠIR uru¹ša-⁵nu-uk[-ki-ta] (4) 1 SALŠIR uru¹du-pt-iš-za-al-ma (5) ŠU.NIGIN 14 SALMEŠ ŠIR (6) ḫal-zi uru¹kar-ta-pa-⁶ḫa.

⁷ Ср. KBo, II, 31, Vs., 7–14; (7) 1 SALŠIR ŠA É LÚSANGA (8) 3 SALMEŠ ŠIR ŠA ya-na-[-...] (9) SALŠar-ra-DU DUMU.ŠAL IPal[-...] (10) SALPa-aš-ku-ta-ti-iš GEME Ix [-...] 11 SALḫar-ma-ya-na-at-ti-iš DUMU.ŠAL [LÚSANGA] (12) SALKu-pa-pa-aš GEME Iḫu-u-tu-pt-[-]h/a-[an-za] (13) ŠU.NIGIN 4 (1) SALMEŠ ŠIR (14) uru¹pár-šā-na-an-⁷hi-la (!).

⁸ В тексте — 7. Согласно KBo II 31 Vs. 13, в городе Парсананжи-ле находились 4 пещицы (см. прим. 7).

⁹ В связи с этим именем см. книгу А.Гетце и Е.Стэртеванта [13, с.76].

¹⁰ В тексте по ошибке — 21.

¹¹ Не исключено, что в строках 6 и 8 титул должностного лица следует читать как LÚSA.GAZ = LÚḫabīru.

¹² Сюда причислены и 7 пещиц, названных в III, 28–32.

¹³ В тексте по ошибке — 16.

¹⁴ Согласно писцу, "5 пещиц". Однако в тексте названы 10 женщин.

¹⁵ После имени второй женщины (стк. 16) в тексте написано: 1 SALŠIR SALx. В строке 18 после названия города читается: IDUTU-šar-pt, возможно, имя человека, владевшего указанными в тексте тремя пещицами.

¹⁶ Относительно этого названия города см. книгу Гетце и Стэртеванта [13, с.28, а также прим. 10].

¹⁷ Относительно датировки HT, 2 ничего не говорится в недавно вышедшей книге, специально рассматривающей проблемы датировки хеттских текстов [14].

¹⁸ Изучение названий вышеупомянутых географических пунктов с разными суффиксами заслуживает специального исследования.

¹⁹ А.Камменхубер переводит taparnandan UDU как 'Sühne-Schaf', т.е. 'овца искупления' [8, с.140]. Однако, см. HW¹, 211, где taparnant- переводится как 'männlich (?)'. Таким образом, taparnandan UDU можно перевести и как 'овца мужского рода', т.е. 'баран'.

²⁰ Эти слова Хаттусили III касаются того периода его бурной политической деятельности, когда он был лишь правителем ("царем") Хакписи, Нерика и Самужи. Как известно, "Великий царь" хеттов Урхи-Тесупа лишил Хаттусили правления этими городами за его политические проступки и оставил ему тот единственный город, где находился Хаттусили в период его наказания. Этот город и назван в тексте как ḫalzi- 'крепость'.

²¹ Кроме "районов" (ḫalzi-), названных в HT, 2, существовали и другие ḫalzi- (например, Аринны, Сананты, Харуанды, Хаттены) [15, с.28; 7, с.75]. См. также приведенный выше фрагмент KUB XLI 17, II, 11 и сл.

²² За исключением некоторых поселений. См. III, 12 (Анкатаха — 3 пещицы), V, 23 (Лакирисса — 3 пещицы), V, 25 (Васирихуанцаа — 3 пещицы), V, 23 (Цакутаррия — 2 пещицы).

²³ II, 15–16. Имеются и другие случаи, когда детерминатив опускается перед GISTUKUL или GISTUKUL.GID.DA.

²⁴ В III, 23 титул читается частично: LÚx-x TA-ĤAR-ŠI, возможно, LÚE-PÍŠ TA-ĤAR-ŠI 'изготовитель поясов (?)'. Ср. ниже: КВо: X 10. II 18.

²⁵ Титул одного должностного лица читается частично: LÚx-na-na-ta-aš (IV, 1). В строках 6 и 8 как будто читается LÚUKU. GAZ и LÚTUG.GAZ, в чем мы сомневаемся. Относительно возможности другого чтения этих титулов см. выше, прим. 11.

²⁶ Видимо, не случайно упомянуты певицы в связи с храмом в КВо, XI, 52, II, 12-14, где говорится: '(12) 10 SALMEŠ SIR ā-še-ša-an-zi (13) [ni-uš]-ma-aš 10 NINDAša-ra-am-na (14) [pi'-ia-a/n-zi '(12) Десять певиц садятся (13) [и и/м десять хлебов-вагатам (14) Да/ют'. См. также работу А.Арки [5, с.206]. Небезынтересно, что мужчины-певцы (LÚMEŠ iš-ĥamatalleš/uš) не раз названы рядом с представителями именно храмового персонала (как обслуживающего, так и рабочего): KUB XVII 21 II 10-11; III 4-6 [19, с.154, 156]. Однако вызывает удивление, почему в этих же последних текстах наряду с музыкантами (LÚMEŠ NAR) и певцами не названы певицы? Можно предположить, что LÚMEŠ išĥamatalleš/uš употребляется в собирательном значении и подразумевает как певцов, так и певиц.

²⁷ В списках упомянуты следующие имена певиц: Šarra-DU, Paškulati, Ĥartacānatti, Kārpa (III, 5-8), Amata (IV, 13), Pušti, ... (V, 6-13), Anniāni, Neripiga[.]ia(?) (V, 15-16).

²⁸ Как это было, например, в Египте [2, с.167]. Как известно, храмовые певицы в Египте могли быть и наложницами богов (см. там же).

²⁹ Видимо, этим занимались певицы и в домах частных лиц.

³⁰ Кроме вышеупомянутых хеттских источников певицы названы также в некоторых других текстах, однако относительно их деятельности в них нет речи. В КВо XII 65, 4 просто названы певицы какого-то поселения (... SALMEŠ SIR итд), а из строки 6 узнаем, что певица принадлежала какой-то царице ([...] SIR ŠA SAL.LUGAL итд) — прямое указание на то, что собственными певицами владели царицы, а возможно и цари. В KUB XXXI 60 строки 2 и 10 сохранилось слово "певица".

³¹ Здесь же следует отметить, что не известны факты, согласно которым в городах и поселениях имелись мужчины — певцы и музыканты, распределенные царской администрацией. В Богазкейском архиве не сохранились и перечни таких певцов.

³² Ниже приводятся только 13-24 строки второго столбца. На остальных местах этого же столбца сохранились лишь фрагментарные или трудно читаемые слова.

³³ Имя женщины, наверное, с указанием ее социального положения или родственной связи, было написано на конечной строке столбцов I-II, которые не сохранились.

³⁴ Название населенного пункта не написано. Возможно, в URU подразумевается "Город" — Хаттуса.

³⁵ Следуем чтению Э.Лароша [17, с.29]. Не исключено, что перед ĥamma-šāš опущена идеограмма URU.

³⁶ Опущено имя отца женщины.

³⁷ Э.Ларош переводит как "palais des petits-enfants" [17, с.29].

³⁸ Имя женщины, возможно, читалось как "Данкувия".

³⁹ Появление предложения *tittanūttaçaran итд* ĥuṭmaza (букв. 'Он же назначил (посадил, поставил) его/ее в Асхуманце') не совсем ясно. Возможно, здесь подразумевается, что позднее владелец рабыни, HUR.SAG-цити, был переведен из поселения Нини[...] в Асхуманцу. Не исключено, что все это касается самой рабыни.

⁴⁰ Строки VI столбца вообще не читаются.

⁴¹ Как принято, *Tačiniia* хеттских источников отождествляется с *Tawī-ūt* классической эпохи, который находился близ современного Богазкёя.

⁴² Спрашивается, где работали женщины, являвшиеся "дочерьми" тех или иных лиц? В тексте ничего не сказано об их отношении к "домам", за ис-

ключением Маммы (III—IV, 20), которая находилась в "доме" Баланта-цити. Неужели остальные "дочери" служили в "домах" своих отцов? Если нет, тогда почему не указывается место, где они служили?

⁴³ И Ларош, и Фридрих слово SAL-zintuḫi- связывают с протохеттским словом zintuḫi 'внучка'.

⁴⁴ Не исключено, что здесь писцом допущена ошибка. В клинописной же копии хорошо читается "20 ME".

⁴⁵ Указание на источники см. в книге Й.Фридриха и А.Камменхубер [9, с.304, 305, 311]. Эти авторы приводят пример, когда поют SALMES KI.SI-KIL, т.е. "zintuḫi- женщины" [9, с.305].

⁴⁶ [...SAL]MES zintuḫieē hattili SİR^{KU} (КВо XXI 100 Rs 5).

⁴⁷ Женщины-zintuḫi, бесспорно, заслуживают специального исследования с учетом всех данных хеттских источников.

⁴⁸ Относительно индивидуальных "домов" с депортированными (NAM.RA) и их структуры подробно см. нашу работу "Очерки по социально-экономической истории общества" [1, с.3 и сл.].

Сокращения

- СТН — Laroche E. Catalogue des Textes hittites. Paris, 1971.
Hatt. — Götze A. Hattušiliš. Leipzig, 1925.
HT — Hittite Texts in the Cuneiform Character from Tablets in the British Museum, London, 1920.
HW¹ — Friedrich J. Hethitisches Wörterbuch. Heidelberg, 1952.
KBo — Keilschrifttexte aus Boghazköi.
KUB — Keilschrifturkunden aus Boghazköi.

Литература

1. Гиоргадзе Г.Г. Очерки по социально-экономической истории хеттского общества. Тбилиси, 1973.
2. Коростовцев М.А. Религия древнего Египта. М., 1976.
3. Хачатрян В.Н. Восточные провинции Хеттской империи. Ереван, 1971.
4. Хачатрян В.Н. Некоторые вопросы топонимики центральных районов страны Хатти. — "Древний Восток". 2. Ереван, 1976.
5. Archi A. Das Kultmahl bei den Hethitern. — "Türk Tarih Kongresi". VIII.1979.
6. Cornelius F. Geschichte der Hethiter. Darmstadt, 1973.
7. Forlanini M. La prima lista di VBo 68 e la provincia di Arinna. — SMEA. XXII, 1980.
8. Friedrich J., Kammenhuber A. Hethitisches Wörterbuch. 2. Lief. Heidelberg, 1977.
9. Friedrich J., Kammenhuber A. Hethitisches Wörterbuch. 4. Lief. Heidelberg, 1979.
10. Garstang J., Gurney O.R. The Geography of the Hittite Empire. London, 1959.
11. Giorgadze G. E (MES) LUGAL in den hethitischen Texten (в печати).
12. Goetze A. Kleinasien. München, 1957.
13. Goetze A., Sturtevant E.H. The Hittite Ritual of Tunlawi. New Haven, 1938.
14. Heinhold-Krahmer S., Hoffmann I., Kammenhuber A., Mauer G. Probleme der Textdatierung in der Hethitologie. Heidelberg, 1979.

15. Imparati F. Una concessione di terre da parte di Tudhaliya, IV. - RHA. XXXII, 1974.
16. Jakob-Rost L. Bemerkungen zum "Sänger von Kanis", "Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients". 1. 1971.
17. Laroche E. [реџ. на: Keilschrifttexte aus Boghazköi. X] - OLZ. 57, 1962, № 1-2.
18. Otten H. Das Reich der Hethiter. [?].
19. Schuler E. Kaşkärer. Berlin, 1965.

ТОРГОВАЯ ОБЩИНА КАНИША И СВОБОДНЫЙ РЫНОК
(МАЛАЯ АЗИЯ XIX В. ДО Н.Э.)

Каниш, возможно, тождественен хеттской Неше [21, с.56 и сл.]; в настоящее время это городище Кюль-тепе близ Кайсери. Широко принятое в ассириологии определение *к̄арум*'а Каниша, существовавшего при этом городе, как ашшурской торговой колонии [14] представляется нам неверным, поэтому в дальнейшем мы сознательно избегаем такого перевода термина *к̄арум*.

Термин *к̄арум*, из шумерского *kar* 'пристань', имеет два значения: 1) комплекс построек, предназначенных для обитания торговцев и хранения их товаров, который расположен на особой территории, удобной для коммуникаций — на реках, обычно, у пристани (отсюда обозначение ее как "гавани" — *к̄арум*; название перенесено и на те поселки, где нет водных магистралей, как в Канише); 2) община торговцев с включением иностранных поселенцев, имеющая особый административный и общественный статус.

В Двуречье существовало по крайней мере три варианта организации торговцев. Один из старейших городов — Ур, будущи автономным городом со статусом *алум*'а, имел торговый квартал *к̄арум*, примыкавший к территории храмовых построек главных святых. Значительно более молодой Сиппар представлял собой полностью *к̄арум* без соответствующей городской общины; отдельные кварталы в нем были первоначально компактно заселены аморейскими племенами — Амнанум и Яхрурум. К третьей разновидности следует отнести прежде всего торгово-ремесленный центр Северного Двуречья, Ашшур, выведенный аккадцами на хурритскую территорию, за Тигр; этот город был перевалочной базой городов-государств, расположенных по другую (восточную) сторону Тигра; Ашшур имел статус городской общины, *алум*, и не располагал отдельным *к̄арум*'ом, как Ур. Вслед за Бенно Ландсбергером принято считать, что *к̄арум* Ашшура был выведен в Малую Азию, в город Каниш (как ашшурская колония, из которой в дальнейшем пошли остальные, связанные с нею).

Однако, каждый из двадцати одного малоазийских и сирийских торговых пунктов¹, связанных с Канишем, представлял часть местного *алум*'а, в том числе и центральный, канишский *к̄арум*. Это отнюдь не отдельная торговая организация типа Сиппара, так как она существовала, как показали раскопки, в виде нижнего пригорода *алум*'а Каниша, в то время как в верхнем городе была цитадель с местной государственной администрацией². Документация обеих частей города велась на староассирийском диалекте. Оптовая торговля шла под контролем местных чиновников дворца.

Почти полностью опубликованы и относительно хорошо изучены архивы торговцев, найденные в домах ашшурцев, селившихся в северной части *kārum*'а Каниша. Аналогичные частные архивы средней, смешанной части *kārum*'а, и южной, заселенной по преимуществу местными торговцами, известны только по отдельным экземплярам актов. Сохранение перевеса публикаций ашшурского квартала тормозит дальнейшее изучение организации. Тем не менее основательная новая переработка архивов ашшурских торговцев, предпринятая К.Р.Вееenhoфом [26], открыла новые аспекты их деятельности, несовместимые с традиционной оценкой *kārum*'а Каниша, разделяемой, однако, автором.

Важнейшее обстоятельство заключается в том, что местные власти, как правило, в документах анонимны, точно так же как анонимны общепризнанные принципы торговли, *tam-kārum* и *umte'ānum*, т.е. торговый агент и агент ремесленников. Приведем текст документа крупнейшего кассового союза, из которого ясно, что считать анонимного тамкара главой ашшурской фирмы, как предлагает Вееenhoф следуют за Ларсеном, невозможно. Содержание документа раскрывает особенности организации оптовой торговли Каниша.

³1 1/2 MA.NA I-ri-šum ⁴2 MA.NA I-dī-A-šūr ⁵2 MA.NA A-lā-ḫu-um
⁶2 MA.NA [x x x]-AN ⁷2 MA.NA I-ku-pī-Ištar ⁸2 MA.NA ḫi-li-dan
⁹1 1/2 MA.NA A-šūr-ma-lik ¹⁰1 1/2 MA.NA A-šūr-[x x] ¹¹2 1/2 MA.
 NA A-ku-za-ni ¹²1 1/2 MA.NA tam-kā-ru-um ¹³1 MA.NA A-bu-ša ¹⁴1
 MA.NA ḫi-na-a ¹⁵4 MA.NA A-mur-Ištar ¹⁶naḫḫar 30 MA.NA ḫurāšim ¹⁷na-
 ru-uq A-mur-Ištar ¹⁸iš-tu li-mu-um ¹⁹Zu-ḫa-a 12 ša-na-tim ²⁰i-ma-kā-ar
 i-na ²¹né-mé-lim šāl-ša-tim ²²e-ka-al a-na šāl-ša-tim ²³i-za-aš ša a-dī
²⁴lā umte-šū ma-lā-e-em ²⁵kaspat i-lā-qī-ū 4 MA.NA TA ²⁶kaspat
 kt-ma 1 MA.NA ḫurāšim ²⁷i-lā-qī né-ma-lam ²⁸ni-ma ū-lā i-lā-qī ²⁹maḫar
 El-tu-ra-am NU.BANDA maḫar Šāl-ma-A-šūr ³⁰maḫar [x x]-tab-ba ³¹ma-
 ḫar Laqī-pé-im maḫar I-ku-pī-a ³²maḫar Puzur-Ištar maḫar A-šūr-be-el-
 a-wa-tim

Перевод текста [13, с.20 и сл.]

(лакуна на две строки) ³1 1/2 мины — Иришума; ⁴2 мины — ИдиАшшур; ⁵2 мины — АЛАхум; ⁶2 мины [x x x]Эл; ⁷2 мины — ИкупийИштар; ⁸2 мины — Илидан; ⁹1 1/2 мины — Ашшурмалик; ¹⁰1 1/2 мины — Ашшур [x x x]; ¹¹2 1/2 мины — Акузани; ¹²1 1/2 мины — тамкарум; ¹³1 мина — Абуша; ¹⁴1 мина — Хина; ¹⁵4 мины — АмурИштар; ¹⁶Итого 30 мин золота — ¹⁷касса АмурИштара; ¹⁸(считая) от эпонимата ¹⁹Зухайи 12 лет ²⁰он будет торговать. ²¹(Из) прибыли треть ²²он может израсходовать, на трети ²³он разделит⁴. Тот, кто до ²⁴истечения своего срока ²⁵возьмет серебро — по 4 мины ²⁶серебра за мину золота ²⁷он возьмет, прибыли ²⁸несколько он не должен брать. ²⁹Перед Элтуром, лакутту; ³⁰перед ШалмАшшуром; ³¹перед [x x] табба; ³²перед Лакипумом; перед Икуппией; перед ПузурИштаром; перед Ашшурбелаватимом.

Представляется очевидным, что в списке перечисленных поименно торговцев, в том числе и заведомых ашшурцев, частное лицо того же круга не может выступать анонимно. Возможны два решения этой загадки: либо это торговый агент местного правителя (дворца), либо представитель местной торговой конторы (*bīt kārim*).

Кассовый союз объединял 15 вкладчиков, так как в первых двух строках было, как и в последующих, в каждой по одному имени. Вклад первых двоих составлял 5,5 мин, т.е., видимо,

3 мины и 2,5 мины. Если в среднем пай равнялся 1,5 — 2 минам — это доля пятерых (стк. 4 — 8) вкладчиков; наполовину превысил эту среднюю норму пая один вкладчик (в одной из первых строк); на четверть пая превысили эту норму двое (стк. 11 и один в лакуне); на четверть пая не дотянули до этой нормы четверо вкладчиков (стк. 3, 9 — 10, 12) и среди них анонимный тамкар; двое внесли половинный пай (стк. 13 — 14) и только один вложил двойной (стк. 15). Именно этот последний получил право торговать за всех в течение 12 лет, расходуя на себя (букв. "продавая") треть прибыли. Пожелавший выйти из числа пайщиков досрочно ничего не может получить из прибыли союза, кроме собственного пая, рассчитанного в серебре. В Малой Азии золото соотносится с серебром как 1 : 8, но в операциях ашшурцев принято соотношение 1 : 4. Именно это вдвое более низкое соотношение и было принято для выхода из кассы досрочно. Видимо, чтобы ашшурцы не могли воспользоваться разницей.

Амурийштар (стк. 15) вел торговлю совместно с Пушукеном [3, с. 59; 12, № 24] — они возглавляли два крупнейших общества, связанных с городом Ашшуром.

Первый свидетель акта (стк. 29), *кубанда (лапутту)* является, по мнению В. Ландсбергера, представителем *ваклум'а* (И. М. Дьяконов считает последнего главой городского совета Ашшуря [2, с. 20]). *Лапутту* в данном случае, видимо, гарантирует выполнение условий сделки со стороны ашшурцев и, прежде всего, со стороны организатора кассового союза, которого В. Ландсбергер предлагал считать кассиром³.

Обнаруженные Вееenhoфом вклады в коллективные предприятия торговой конторы Каниша обозначаются термином *datum* [26, с. 270 и сл.]. Этот термин, кроме того, означает подношения местным властям. Если *bīt kārim*, как и сам *kārim* Каниша, были местными организациями, то употребление термина *datum* вполне закономерно и понятно. Таким образом, из крупных "подношений" в кассу местной торговой организации и составляется фонд для оптовой торговли. В списке кассового союза нет главного оптовика ашшурцев, Пушукена, однако, возможно, что его имя попало в одну из отбитых первых строк. Так или иначе, отмечаемые Вееenhoфом суммы *datum* с каждого компаньона группы Пушукена близки размерам паев, перечисленных в приведенном акте [по 15 мин серебра (BIN, IV, 33); по 20 мин серебра (BIN, VI, 63)].

Если это так, то оптовая торговля была не "фирменной", как считает Ларсен, а коллективной и легализовалась она на местной почве не "распространением власти Ашшуря", а участием в ней торгового агента местного государства — *тамкарум'а*. Это логично и не требует внешних по отношению к источникам допущений.

При формировании каравана конторы торговой общины получала отчисление в форме вклада (*šaddū'utum*) с одновременным добавлением пошлины (*nišhātum*), которая шла местному дворцу. Вееenhoф нашел, что в распоряжении конторы имелась официальная гирия весом в 1 мину [26, с. 58 и сл.]. Это повсеместно прерогатива суверенного государства, распоряжающегося рынком, т. е. опять-таки местного.

По наблюдениям Вееenhoфа, оптовая торговля шерстью [26, с. 134 и сл.], так же как отмеченная Гарелли оптовая торговля медью [8, с. 176 и сл.], осуществлялись через контору *кэрум'а* и почти полностью ограничивались поставками на ана-

толийские рынки. В Ашшур вывозились ничтожные партии этих грузов, следовательно от рынка Ашшура этот вид оптовой торговли почти совершенно не зависел. На рынках Анатолии котировалась не всякая медь — спрос и предложение не всегда совпадали⁶. При передаче привозных тканей во дворец цену их называла контора *kārum'a*⁷, очевидно, сообразуясь с их рыночным оборотом. Хотя цена заказываемых торговыми компаниями тканей ориентировочно указывалась, при получении их она не всегда оказывалась такой, как предполагалось, и тогда в операциях получался застой⁸. Это типичный механизм действия спроса и предложения, управляющий деятельностью свободного рынка.

Веенхоф признает, что присутствие ашшурских торговцев в Малой Азии не основывалось на военной или политической гегемонии, поскольку есть достоверные свидетельства о том, что их допускали к торговле в результате формального соглашения или договора, заключаемого с местными правителями. В тексте п/к, 32, известном в описании Б.Ландсбергера, и, к сожалению, до сих пор не изданном, договор заключен между правителями Каниша и Маммы с привлечением наследных принцев обоих этих малоазийских городов-государств [26, с.20, № 428]. Кроме этих представителей власти присутствуют четверо торговцев с каждой стороны: двое ашшурцев и двое анатолийцев. Таким образом, можно говорить о паритетном компаньонстве ашшурских и местных торговцев, подчиняющихся правителям тех городов, которые разрешили им поселение. Правитель Ашшура не представлен. Торговые общины Каниша и Маммы имели различный статус: канишский *kārum* был центральным в группе десяти *kārum'*ов и такого же количества *vabārātu* (торговых станом); торговая община Маммы относилась к низшему разряду торговых поселений, будучи *vabārātu* мом. Этот последний тип торгового поселения, видимо, представлял собой палаточный лагерь⁹. Тем не менее при заключении договора торговцы обеих организаций выступают как равные. Пары торговцев от Каниша и Маммы — это послы, которых всегда по два человека от своей страны [*šīnā va mātīm* (КТР, 14)]: один представляет свою городскую общину, второй — торговую (*šīprū va ālīm ū kārim*).

Послы канишского *kārum'a*, по-мнению Веенхофа, не были постоянными чиновниками, а делегировались из членом торговой общины, имея от нее письмо как мандат. Тем самым Веенхоф противопоставляет их "послам Города", которые якобы постоянно находились в *kārum'e* Каниша. Исходя из этой концепции, Веенхоф читает адрес официальных писем как обращение к "послам Города (Ашшура) и торговой общине Каниш" (*šīprū va ālīm ū kārum Kaniš*) вместо общепринятого — "послам города и торговой общины Каниша" (*šīprū va ālīm ū kārim Kaniš*). Между тем в известном письме относительно сбора средств с ашшурских торговцев на постройку стен их родного города¹⁰, прямо сказано, что посла и з б р а л и в Ашшуре, чтобы послать в Каниш и это обошлось бы торговцам в дополнительную трату 1 мины серебра [3, с.46].

Кроме клятвы в подтверждение договора, послы передавали приказы и решения *kārum'a* различным торговым поселениям, собирали и передавали платежи, вручали судебные повестки, предпринимали акции против отдельных лиц, могли остановить караван. Все это "властью торговой общины" [*kārum tū emīq šīpri-ni* (ТС I, 35, 15)], имея полномочия обратиться ко всем

kārū и *вабарātu* в случае надобности. Послы канишского *kārum'a* не были простыми ходатаями; передатчиками регулярной почты и посылок были другие лица — *ālikum*. Послы же несомненно относились к элите торговцев, представлявших общину.

Обязательства ашшурцев, судя по их переписке, состояли в уплате пошлины (*nišhātum*) местному дворцу в размере 5% стоимости текстиля и 3% стоимости олова (2 мины с каждой упаковки), причем имущество храма продавалось беспошлинно. С этой точки зрения знаменательно основание ашшурского храма в Уршу, в Северной Сирии — видимо, здесь был узловой пункт основных статей торговли ашшурцев. Местный дворец имел преимущественное право на покупку 10% тканей на выбор. Он также ограничивал участия иноземцев в торговле редкими и дорогостоящими материалами (метеоритное железо, гематит). Нарушение ограничений каралось тюремным заключением и штрафом [12, № 62; 3, с. 49 и сл.]. Мошеничество при поставках местным властям могло стоить жизни¹¹. Передача товара без регистрации в *bīt kārim* рассматривалась как контрабанда [7, № 338; перевод см.: 3, с. 63].

Со своей стороны, местные правители разрешали иноземным торговцам проход через свою территорию¹² и поселение в *kārū* и *вабарātu*. Ларсен предполагает существование права экстерриториальности для торговых пригородов, якобы обеспечивавшее политическое и юридическое распространение на них власти города Ашшур [14, с. 245]. С нашей точки зрения, эта власть распространялась только на ашшурские землячества внутри этих поселений как групп ашшурских граждан. Не случайно в тексте клятвы ашшурских торговцев, найденном в Канише [6, с. 219—268], нет ни слова ни об одной из этих общин. Участникам торговли запрещается под страхом гибели дома и родных проговариваться об ее секретах в цитадели Ашшур (т.е. своим властям!). Естественно, что рискованные операции в Малой Азии ашшурцы поручают только тем своим местным помощникам, которые приняли их присягу¹³. Видимо, эта присяга приравнивала их к ашшурцам. Возможно, принятием этой клятвы объясняется появление у некоторых торговцев ашшурских имен при отчествах даже и не аккадских вообще.

Для эпохи древности (и для горских регионов в особенности) характерна веротерпимость, поэтому не исключено, что святыни ашшурских торговцев Каниша находились в цитадели города, так как к "воротам бога" (*bāb ilim*) для принесения клятвы "поднимались" (торговый пригород находился внизу). Также верхнему городу принадлежали и "городские ворота" (*bāb abullim*), где было место публичных собраний. Там можно было задержать человека и потребовать платежа, сделать публичное заявление, назначить свидетелей, доверить товар и наложить арест или просто пристыдить. Разделяя традиционную концепцию существования *kārum'a* Каниша как независимой от местных властей ашшурской организации, Веенхоф, тем не менее, связывает это место публичных заявлений с рынком и фигурой инспектора рынка (*rabi'maḥirim*) [27, с. 371 (§ 2)]. Однако, это местный чиновник, который входит в группу городских "начальников" (*rabi'ūtum*). Среди них помимо дворцовой службы и городских должностей числятся главы ремесленников, начальник складов, глава перевозчиков и т.п.¹⁴, т.е. все, кто обеспечивал обработку сырья, хранение и перевозку товаров. Отсутствие мастерских в ашшурском квартале *kārum'a* Каниша и, как правило, крошечные размеры жилых помещений [22,

с.127 и сл.)¹⁵ предполагают прямую зависимость оптовой посреднической торговли от этих местных "начальников". На территории квартала не было ни мастерских, ни складов.

В перечне занятий конторы *kārum*'а Каниша перечисляются различные виды оформления торговых операций: составление контрактов соглашений, признание дебета и кредита по своим сводным счетам, выпуск квитанций и расписок к этим счетам, депозит в коллективный фонд, составление и печатывание документов, в том числе при поручениях товаров от одного торговца другому, составление описей для перевозок, акты конфискации товаров в конфликтных ситуациях, удостоверение различных финансовых операций. Контора выполняла роль посредника между дворцом и торговцами. Наиболее частая норма процента при ссудах — 1 1/2 сикля серебра с каждой мины ежемесячно (30% годовых, по 9 *uttātu* в день) была принята постановлением *kārum*'а (*kīma awīt 'kārim*)¹⁶.

Абсолютная величина процента может быть предметом особого законодательного регулирования и при этом возможны два разные направления: либо свободное соглашение сторон, либо установление законом нормального или максимального процента. В канишском объединении, несомненно, было принято первое¹⁷.

Всеобщее стремление торговцев вложить ценности в дело торговой общины, вероятно, создавало в этом пункте конкуренцию вкладчиков, которая была одной из причин относительного понижения утвержденной в ее деле процентной ставки. Другой причиной относительно низкой ставки казначейства общины, которая для конторы как дебитора, по Вееenhoфу, составляла 15% годовых¹⁸, была, очевидно, ее кредитоспособность, более надежная, чем у частных лиц. В рискованных операциях без достаточных гарантий процент, естественно, достигал максимальной ставки, гарантирующей своевременный возврат крупной ссуды.

Для канишских документов характерно значительное колебание ссудного процента, как максимум 240% годовых (*kt*, *j/k*, 90). Вместе с тем любая ставка применялась, как правило, только с просрочки платежа, высчитываясь за каждый день задержки. Дни продления льготного срока, по всей видимости, назывались "днями милосердия" (*ūmē gamālim*). Допускалась уступка при начислении процента или даже частичное погашение уже начисленного процента (*kabāwum*) [4, с.393—415]. По результатам исследований Вееenhoфа, торговцы при каждом удобном случае стремились сделать хоть небольшой вклад в дело торговой общины. Он объясняет это стремлением извлечь максимальную выгоду из своих операций. Если этот коллективный фонд (скорее всего страховой) и был источником пая анонимного *тамжара*, то мы получаем звено связи между свободным рынком и контролируемой государством торговлей. Объединение средств так или иначе стабилизировало кредит, без которого никакая торговля невозможна.

Как известно для характера процентной ставки важную роль играют не только материальные права, но и судопроизводство, т.е. форма и условия разрешения спорных вопросов.

Одной из важнейших функций *kārum*'а Каниша была правовая защита участников торговли, известная по протоколам, судебным решениям и упоминаниям в письмах. Каждый *kārum* и *вабар-тум* мог выступать как судебная инстанция, центральный *kārum* при Канише функционировал и как апелляционный суд. Важной фигурой в судопроизводстве был адвокат (*rābīwum*). Выражение

"торговая община — это сила адвоката" (*kārum emīq rābiḡim*) [10, № 182, ч. 5], как кажется, ставит адвоката в один ряд с представителями самой общины, так же как и послов. Выступая защитником обвиняемого, адвокат по завершении дела получал свой гонорар, называемый *igrum* (так называется наемная плата любого свободного работника, ср. стк. 14 в тексте прим. 13). Защищая городскую общину как юридическое лицо, адвокат, естественно, назывался *rābiḡ ālim*, однако это не делает его государственным чиновником [14, с. 184—189].

В чем состояла "сила *kārum*'а" показывает решение ее о запрете для всех торговать с одним из анатолийских принцев, который манкировал своими обязательствами по отношению к ашшурскому торговцу [7, № 273]. Сплоченность торговцев объясняется уязвимостью каждого из них в отдельности перед лицом власть имущих, к какому бы государству ни принадлежали их покупатели и поставщики. Конфликтные ситуации в этом роде возникали и в Ашшуре, заставляя торговцев его искать новые рынки. В связи с этим положением трудно надеяться, что когда-нибудь обнаружится на своем первоначальном месте архив главной конторы канишского *kārum*'а. Скорее всего он периодически уничтожался. Вероятно, как прежде, будут появляться только отдельные записи из него, рассеянные по частным архивам торговцев, исполнявших роль "дежурных" в этой конторе¹⁹. Не случайно частные торговые архивы Каниша — явление уникальное в археологии. Эти записи удобны для учетных операций, но они опасны из-за возможных проверок; вероятно, поэтому один из частных архивов оказался целиком спрятым под пол.

Сохранились три фрагмента статута *kārum*'а Каниша, из которых можно в общих чертах восстановить структуру его основных институтов²⁰. Наиболее полномочным органом было общее собрание "от мала до велика" (*ṣaḡer rabi*). Оба термина встречаются в переписке, где представляют крайние фигуры участников торговли. "Малые" (*ṣuḫārum*) обычно выступают в роли посыльных. Они, как правило, безымянны. В рискованных ситуациях им поручают проведение операций [12, № 62; перевод см.: 3, с. 49 и сл.]. Все вместе указывает на то, что это скорее всего местные граждане, хорошо ориентирующиеся в своей стране и выполняющие функции непосредственных исполнителей. "Великие" выступают в качестве "начальников" так же, как правило, безымянных. Тем не менее оборот "от мала до велика" надо, видимо, понимать с включением и всех прочих участников торговли поголовно, так как между "посыльными" и "начальниками" оказывается все иноземное купечество, составляющее как никак ведущую группу организации. Ларсен считает, что "великие" идентичны главам важнейших торговых семей или домов, представляя тех, кто платит *dātum* [14, с. 293]. Если это так, то определяющим положение торговца в организации был размер пая в оптовой торговле. Однако Веенхоф включает в число "великих" и старейшин (*ṣū-būtum*) [27, с. 375 (§ 4)]; здесь авторитет важнее состоятельности.

В остроумной реконструкции Ларсена получается, что решения торговой общины разрабатывались советом, а затем утверждались голосованием "остальных" (*nam'ūḫum*) по большинству голосов²¹. В результате разделения всего собрания на три группы, соответствующие трем голосам (?), соединение двух групп, видимо, и давало искомое большинство. Процедурой со-

зыва и разделения собрания занимался секретарь (*tupḅarrum*). Созыв собрания по требованию "одиночки, человека кассы" (*wēdum awēlum ḡa nikkassi*) [14, с.312 и сл.] в отсутствии "великих" был запрещен секретарю под страхом штрафа в 10 сиклей серебра. Ларсен признает, что *wēdum* здесь ключевой термин, но и с привлечением других контекстов этого термина он не может объяснить ситуацию [14, с.315 и сл.]. Это мертвая точка традиционной концепции *kārum*'а Каниша. Важнейший момент состоит в том, что при регистрации товаров то, что принадлежало "одиночке" (*wēdum*) и принадлежащее *kārum*'у противопоставляется.

Вернемся к упомянутому в начале статьи документу кассового союза. В нем, с нашей точки зрения, также имеется это противопоставление средств частных вкладчиков, перечисленных поименно, и пая представителя коллективного фонда *kārum*'а, анонимного тамкара. Распорядителем всей кассы на 12 лет становится один из частных вкладчиков (очевидно, *wēdum* 'одиночка'). Это Амурийштар — глава одной из крупнейших ашшурских фирм, который, таким образом, и является *awēlum ḡa nikkassi*. Устав не разрешает ему без ведома "начальников" местного государства, к числу которых, по нашему мнению, относится и тамкар, обращаться к "остальным", составляющим большинство. По всей вероятности, цель обращения — получить поддержку из страхового фонда общины, т.е. местного института. В том же ключе объясним и запрет для "малых" (*suḫārum*) появляться в конторе при проверке кассы (*nikkassi ḡasā'u*), — таким образом пресекается контакт кассира с "остальными".

Значительный хаос сохраняется в толкованиях канишского эпонимата, связанного с казначейством *bīt kārim*. Веенхоф признает, что канишские казначеи, *limmū*, относились к тому же кругу, что и недельные эпонимы (*ḡamšātum*), но противопоставляет их годовым эпонимам, тоже *limmū* [27, с.376]²² (упоминаются в одной датировке вместе с недельными эпонимами!). Подробно развивает идею передачи в Каниш из Ашшура имен очередных годовых эпонимов Ларсен, который толкует анонимные эпониматы (*limmum ḡa qāti* NN или *warkī* NN — 'эпонимат (взятый) из рук такого-то' или 'после такого-то') как срок ожидания сведений о новом эпониме. Однако, поскольку такие даты часто падают на месяцы второго полугодия, то Ларсен предлагает поменять полугодия местами [14, с.333 и сл.]. Существенной помехой этой концепции являются недельные эпониматы такого же свойства (*ḡamšātum ḡa qāti ḡa qaššim*)²³.

Постоянный список очередности дежурства в конторе, найденный в Канише (g/k, 118)²⁴, свидетельствует о системе, включающей переборы служб казначейства. Сомнительной представляется практика ежегодных переборов и для Ашшура. Дело в том, что кассовые операции и сам круг обязанностей *limmū*, требующий не только грамотности, но и опыта непосредственного участия в крупных делах, ограничивает круг людей, пригодных для исполнения роли казначея. Определенное же количество возможных кандидатов предполагает стабильное распределение очереди по кругу, что и означает само слово *limmum*. Предложенная нами реконструкция замечений канишских эпонимов объясняет, почему там оказывается трое *limmū* одновременно (тройка отвечала за три года, или тысячу дней, — второе значение слова *limmum* — "тысяча"). Точно так же два значения имеет термин, определяющий недельный эпонимат — *ḡamšātum*. Это обозначение должностного лица коллегии дежур-

ных и вместе с тем определение срока его службы, так как по счету недель определяется момент платежа при ссуде²⁵.

В списке дежурств g/k, 118 перечислены имена эпонимов, распределенные по шестеркам, очевидно, представляющим отдельные комитеты. Часть списка утрачена; первоначально имен было около полусотни. Из сохранившихся имен 12 (примерно четверть списка) содержит в теофорной части упоминание бога Ашшура (однако иногда отчества носителей таких имен не ашшурские и вообще не аккадские); пять имен, вероятно, аморейские (десятая часть списка); два местных, анатолийских, имени и одно, по-видимому, хурритское. Остальные почти 30 имен аккадские или же неясные. Таким образом, состав совета интернационален.

Ларсен нашел, что в документах последнего поколения торговцев Каниша от периода II слоя *kārum*'а датировки по недельному эпонимату встречаются все реже и вовсе исчезают при возрождении документации в период I^b²⁶. Следовательно, коллегиальное управление общиной редуцируется. Вероятно, этот процесс объясняется укреплением местного дворцового контроля над торговлей [3, с.49 (KTS, 37^a)] – постоянной помехи в жизни свободного рынка.

Поскольку группа канишских эпонимов была постоянной, включая на одном уровне как *lirmī*, так и *hamābātum*, то есть основания отождествить ее с советом торговой организации *kārum*'а Каниша, не сопоставляя ее ни с "великими", ни с "малыми". По составу этой группы канишская организация не может рассматриваться как исключительно ашшурская. Ларсен предположил, что каждый комитет *hamīštum* включал членов одной фирмы, которые тем самым получали дополнительный вес в жизни общины [14, с.365]. Если это так, то в канишском объединении было не меньше 12 фирм от разных стран.

И.М.Дьяконов предполагает, что в рассматриваемую эпоху любой свободный гражданин мог участвовать в торговле и сделать ее своей профессией. Во всяком случае, поговорка из месопотамских учебных сборников – "*tamkārum* ушел вон из города и цены стали свободными"²⁷, свидетельствует о существовании свободного рынка вне компетенции правительственного торгового агента.

Особенность канишской документации состоит в отсутствии стандартных формул. Даже и в ключевых понятиях Вееenhoф обнаруживает многозначность терминологии. Эпистолярный жанр, представленный повсюду в архивах ареала клинописных культур очень скудно, в Канише является ведущим. Рождение документа именно из этого жанра очевидно по включениям реплик прямой речи в наиболее шаблонный тип акта – ссудную запись [3, с.197–198, № 107, 108]. А это значит, что устные сделки преобладают. Тесная связь документа с письмом – это явление совершенно чуждое строгой документации Двуречья.

Главный вопрос, поставленный Вееenhoфом в его монографии: была ли канишская организация примером функционирования свободного рынка или, напротив, это был обмен товарами под контролем государства, – решен автором скорее в пользу первого предположения. Это существенный сдвиг в оценке архивов ашшурского квартала *kārum*'а. Если даже рассматриваемая группа торговцев со всеми их традициями развитых канцелярий Двуречья может так оцениваться, то о местной группе не приходится говорить вовсе. Факт использования ашшурского диалекта в качестве торгового койне и сплоченность ашшурцев

заставили в свое время Ю.Леви предположить политическую экспансию Ашшура в Малой Азии; в наши дни М.Т.Ларсен, по той же причине, реконструирует ашшурскую торговую колонизацию Малой Азии. Обе концепции опираются на представление о торговле на Ближнем Востоке в древности как непременно стимулированной государством и проводимой преимущественно на государственные средства. Материалы канишских архивов опровергают это представление.

Примечания

¹ Новейшие данные о списке торговых поселений и расположении их приведены у Ларсена [14, с.237—240]. К числу *kārū* слоя I^b следует добавить *kārum šuppululia* [25, с.316, № 2.23].

² Подробное рассмотрение этого вопроса с указанием важнейшей литературы, введенной в 1968 года, см. во введении к публикации советских коллекций [3, с.14—91].

³ Употребление мн.ч. вместо ед., по наблюдениям Б.Ландсбергера, достаточно обычно. По мнению Вееenhoфа, термин *šalšātum* требует специального исследования, так как часто встречается с *ellutum* 'commercial enterprise'. Важно, кроме того, что сбор *šalšātum* идет в конторе *kārum*'а (*bīt kārim* [7, № 338]). Таким образом, не исключено, что кроме той трети прибыли, которая, несомненно, идет кассиру, другая треть отчисляется в коллективный фонд казначейства конторы торговой общины и только последняя треть прибыли распределяется по окончании срока договора между вкладчиками кассового союза. Тем самым каждый из них имеет с прибыли по 30%, если оставшиеся 10 составляют "десятину", обычно отчисляющуюся местному дворцу.

⁴ Б.Ландсбергер возводит эту форму к корню *izizzi* 'стоять', 'служить', считая весь оборот формулой "тратит (за то, что) служит".

⁵ В этой связи ср. приведенное нами в другой работе [3, с.63 и сл.] письмо кассира с угрозой отказа вести дело и за половину прибыли ([24, № 6a]).

⁶ "Общине Каниша скажи, вот, что (говорят) ваши послы: Вы (сказали) так — если ткани для Вахшунани придут к вам в порядке, (то) возьмите и отвесьте медь, которая нам задепонирована. Задепонирована черная медь. Здесь не принимают. Вся медь — (города) Турхумида, (поэтому) тканей нет" [17, с.415; МНК 636].

⁷ Для иллюстрации приведем письмо о размещении 49 тканей, в том числе 2 1/2 ткани изъяты как пошлина и 5 тканей как десятина. Цену на эти ткани назначила контора торговой общины — по 12 сиклей за штуку, остальные ткани оценены по 11 сиклей. Отправитель письма субсидирует следующую партию товара на сумму 5,5 кг серебра (660 сиклей)... *4i-na 50 LÁ 1 ku-ta-ni (!) 5ša šē-ep I-dī-A-sur 6ša a-na ēkallimim 7e-ru-bu-ni 2 1/2 ku-ta-ni (!) 8ni-is-ha-tum 5 ku-ta-ni 9išrātumtum ištēn TA 10ēkallumlum 11a-na šī-mi-im il 12qé 13 8 1/2 ku-ta-ni 14ēkallumlum 15a-na šī-mi-im il 16qé-ma 17 12 šīqlit TA 18bīt kà-ni-im 19i/š/ku-nu-ma... [12, № 61].*

⁸ Приведем интересный нас отрывок из письма, в котором содержится рекомендация задержать компаньона, пока он не расплатится, напоминание, что на эти средства должен быть отправлен груз шерсти. Вторая половина письма с указанием не покупать одежды дороже заказанной во избежание застоя в торговле: "ткани для одежды слуг — те, что (должны быть) по 1/2 сикля, 2/3 сикля, 1 сикль, купи и пошли сюда" — так я тебе (говорю), ты же оплаченные по 1 сиклю и 1 1/2 сикля прислал сюда! Половину прежних тканей я не смогу придержать! Такое ты делаешь! Пока ты приедешь, со мной увидишься — застой твоих тканей получается! Ни

тканей, ни шерсти, ни цены, ты не будешь иметь! Будь внимателен!..."
 (19...um-ma 20a-na-ku-ma subātībī. a a-na 21lū-bu-uš sū-ha-ri 22ša iš-
 tū 1/2 šiqlim 2/3 šiqlim 23l šiqlim ša-a-ma šē-bī₄-lam 24a-ta pā-li-a-
 tim 25ša l šiqlim TA ù 11/2 šiqli TA 26tu-uš-tē-bī₄-lam mi-šī-it
 27šu-ba-tī pā-ni-ū-tim 28lā ū-kā-al-ma a-ni-tam 29tē-pā-āš a-dī ta-lā-
 kam-ma 30iḡ-tī-a ta-na-mu-ru 31subātība-tū e-ma-ād-kā 32i-ba-šī-ū lā
 subātība-ti 33lā špātīmī. a lā š/i/-ma-am 34tī-šu i-'i-i/d/-ma...
 [12, № 47]).

Арабское 'ahl al-madar ve 'ahl al-wabar' люди, живущие в глиня-
 ных сооружениях (горожане) и люди, живущие в сооружениях из шкур, рас-
 крывает одновременно смысл термина *wabārtum* и другого загадочного тер-
 мина, упоминающегося в тексте Илушумы. Текст по-новому и успешно ис-
 толкован Ларсеном [14, с.63—80], за исключением термина, о котором
 идет речь — *midru*. По мнению И.М.Дьяконова, этот термин сопоставим с
 арамейским *mīdrā* 'земля', 'ил', 'глина (как материал)', 'земельный
 участок', 'обрыв', 'окраина', 'захолустье', а также, что интереснее
 всего, 'веревка, скрепляющая груз верблюда'. Последнее значение позво-
 ляет перевести термин *midru* в тексте Илушумы как 'пояс, край (оседло-
 сти аккадцев, на которых распространяется освобождение от долгов)'.
 9

10 Аналогично требование правителя малоазийского города Тамнии в
 связи со строительством в этом городе, который настаивает на присяге ка-
 нишского *kārum*'а, очевидно, как центрального и распоряжающегося платежа-
 ми всех торговцев. Предложенную ему присягу торговой общины Турхумида,
 которая, видимо, была центром северных поселений объединения, правитель
 Тамнии отверг (kt, f/k, 183) [3, с.45]. Требование вклада на строитель-
 ство ашшурских стен сопровождалось угрозой снять деньги со счетов, име-
 ющихся в Ашшуре. Один и тот же торговец, как правило, имел товары и сче-
 та в нескольких городах, поэтому в конфликтной ситуации любой из этих
 городов мог конфисковать как то, так и другое.

11 Приведем письмо о срыве заказа местного (городского) начальника,
 видимо, обязанного следить за поступлениями в казну (главы "колышка",
 который бивали в стену дома, если за ним числился долг) — *rabi šikki-
 tim*: "здесь 10 тысяч (мян) меди *rabi sikkatim* заказал мне, но заказан-
 ной меди не видно! Вот, что он (сказал): "Проводники и твой малый пусть
 дадут за серебро и золото медь и принесут мне, я же сам дам тебе сереб-
 ро и золото". Его проводник и мой малый так и сделали. Тару его провод-
 ник опечтал и принес клятву, а (затем) должен был нести в Вахшунану к
rabi sikkatim. По дороге он написал, что серебро истрачено, а мешки пус-
 ты. Вот что по дороге для предъявления *rabi sikkatim* он учинил! Община
 здесь была ко мне добра и вот что (сказала): "Мешки его — это его мешки,
 спасенье его, что это произошло дорогой". Я возразил: "Он не предъявил
 мешки *rabi sikkatim*, а внес в мой дом". Я так (сказал): "Пойди, мой ма-
 лый с тобой купи серебро, сведи (его) и освободитесь! Если, — мол, мешки
 предъявят *rabi sikkatim*, будь то в Бурушкате, будь то здесь, (то) за
 наши головы нам надо бояться!..." 4a-na-kam 10 li-me-e eḡam rabi šī-
 ki-tim 5iḡ-bī-am ū-lā 6ū-šē-pī-am um-ma 7ū-ut-ma ra-dī-e 8ū-ḡa-ar-kā
 eḡam a-na kaspm 9ū ḡurāšim lā-dl-nu-ma 10lū-ub-lu-nim-ma a-na-kam
 10a-da-na-kum kaspm 11ḡurāšim 11ra-dī-šu ū sū-ḡa-ri e-pu-šu-ma 12i-na
 šī-li-a-ni-šu ra-dī-um 13ik-nu-uk-šu-ma iḡ-kam iḡ-ba-at-ma 14a-na Wa-ḡ-
 šū-ša-na a-šē-er 15rabi šī-ki-tim ū-ba-lā-šu 16i-na ḡa-ra-nim iḡ-pu-ru-
 ma 17kaspm ū-tē-li-ū šī-li-a-ni 18ra-ḡū-tum ša-ḡa-ra-na-a-ma 19a-šē-er
 rabi šī-ki-tim 20a-šē-lu-nim i-ḡi-iḡ-ma 21a-na-kam kà-ru-um 22ib-nu-a-
 ma um-ma kà-ru-um 23šī-li-a-ni-šu šī-li-a-ni-šu-ma 24e-tē-er-šu ša ḡa-
 ra-na 25ab-li-ma šī-li-a-ni ra-ḡū-tam šī-li-a-ni 26a-šē-er rabi š/i/-
 ki-tim 27lā ū-tē-li a-na bītībī₄-ti-a 28šē-tē-ri-ib-šu-nu um-ma a-na-
 ku-ma 29a-li-ik sū-ḡa-ri ša iḡ-tī-kā 30kaspm iḡ-ū-ma ru-a-ma 31su-ku-a
 šū-ma-mi-in šī-li-a-ni 32ru-ḡū-tim a-šē-er rabi šī-ki-tim 33ū-šē-li lu

i-na *Bu-ru-uš-ḥa-tim* *ṣlu a-na-kam a-na qá-qá-da-tí-ni* *ṣni-ip-lá-aḥ-mé-in...* [16, № 14].

¹² Это важное обстоятельство упущено как Ларсеном, так и Веенхофом: за случайности в дороге отвечали местные власти (см. текст в прим. 11). Проверки в дороге были обязанностью местной контрольно-охранной службы (см., например, текст, приведенный нами в другой работе [3, с. 49; 15 (= KTS, № 37^a)]).

¹³ Приведем фрагмент документа о посредничестве местных торговцев в ашшурской торговле оловом: компаньон Пушукена ПузураАшшур велит отнести его олово в Ненашшу (юго-запад Малой Азии, близ Аксарая на плато Конии [20, с. 82]), но поскольку ходоки в Вахшанию заняты, то он велит за наемную плату поручить доставку вахшунцам и канишита, которые принесли присягу торговой общине. Видимо, это заказ правительницы и главы егерей, которые заплачат серебром (*ṣim-ma a-na-ku-ma anākiḫi ṣḥa bi-ḥa-lá-tim aḡ-ra-ma ṣa-na Ni-na-ḥa-a li-ḥé-ú-nim ḡa-ḥa-me-ma a-li-ki ḥa-na Wa-aḥ-ḥa-ni-a lá ú-ḥu-ru ṣḥu-ma Wa-aḥ-ḥu-ḥa-na-i-im* ¹⁰*ú Ká-ni-ḥi-im ḥa ma-mi-tam* ¹¹*ḥub-lu-ni-ni ṣup-pi* ¹²*ik-ta-áḥ-da-am i-na* ¹³*ḥi-ki-im di-na-ma* ¹⁴*li-ḥé-ú-nim ig-ri-ḥu-nu* ¹⁵*ma-kam-ma qí-bi-a...* [12, № 66]).

¹⁴ Среди местных начальников известны: глава кузнецов, глава литейщиков бронзы, глава ткачей хитонов, глава переводчиков; из высших должностных лиц — "глава кольшка" (см. прим. 11), дворцовый эконом, "глава лестницы" (верховного суда — обычно наследный принц); службы резиденции правителя: главный столяр, главный виночерпий, главный садовник, глава воинов (рабочих отрядов), начальник охраны, глава арсенала, главный конюший, глава стойл крупного рогатого скота, глава дровяных складов, начальник пастухов овец [3, с. 37 и сл.].

¹⁵ Богатейшие из ашшурских домов находились в центре поселка, где селились выходы из смешанных семей второго поколения торговцев, крупнейший из них в секции N—O—P/20 = 119 кв.м; в секции C—D—E/7—8, северной окраины, первоначального ашшурского квартала, самый значительный дом = 133 кв.м [23, с. 90 и сл.]. Оба комплекса проигрывают при сравнении с анатолийскими домами крупных торговцев (ср. дом Перувы = 234 кв.м, не считая верхнего этажа) [23, с. 92 и сл.].

¹⁶ См., например, документы советских коллекций [3, №№ 78, 81, 82, 85 и №№ 91, 92, 97].

¹⁷ Вместе с тем известно, что существовала стела с правилом начисления сложного процента [18, № 147, с. 21 и сл.].

¹⁸ Суда казначею могла выдаваться и по наиболее низкой процентной ставке — 10% годовых (половина сикля на мину в месяц [3, № 89]).

¹⁹ На том основании, что старые коллекции (собранные до систематических раскопок из находок на северной окраине поселка, где жили ашшурцы) содержат официальные тексты конторы, Веенхоф предположил, что *bēt kārim* там и находилась, будучи разрушена этими случайными раскопками. Сожалея об отсутствии документов от ранних слоев *kārum*'а Каниша (IV—III) и тем самым невозможности документально подтвердить принадлежность поселка акадским торговцам, Веенхоф забывает, что и в поздней своей фазе (слой I^a) поселок не имел документации. Это последнее обстоятельство может рассматриваться как факт возвращения организации к прежней форме существования после ухода ашшурцев.

²⁰ Последний вариант толкования этих текстов имеется у Ларсена [14, с. 283 и сл.].

²¹ Один из самых удачных моментов книги Ларсена в этом разделе касается толкования термина *karratum*, который, по предположению Веенхофа и Вестенхольца, восходит к глаголу *qarā'im* (читать *qá-ru-[ú]-[tim]*) и определяет, таким образом, всех, кого созвал герольд, т.е. наличный состав обитателей *kārum*'а [14, с. 302, прим. 39].

²² Опорный момент этой концепции, выдвинутой Б.Ландсбергером, состоит в том, что на одном и том же документе упоминаются разные имена

limtum — как действующего лица и другого *limtum* как эпонима даты текста. Этот вопрос снимается предложенной нами реконструкцией эпонимата в Канише как состоящего из трехлетий, на каждый срок из трех эпонимов: *limtum* означает "тысяча", избыточное полугодие за "тысячедневкой" рассматривается нами как начало нового цикла, разделенного (*ša qāti*) года [11, с.524—548].

²³ Наиболее полный перечень недельных эпониматов *ša qāti* приведен в статье Л.Матоуша [19, с.219 и сл.].

Пользуясь случаем, добавим, что в одном из важнейших текстов отмечающих цикл дежурства коллегии *hamištum*, при наборе статьи, упомянутой в прим. 22 (т.е. [11]), на стр. 531 выпало два имени — Алакума и Амуррубани. Таким образом, текст должен читаться следующим образом: "принадлежащее НабСину — *hamištum* его собственное — зарегистрировано; принадлежащее Алакуму; принадлежащее Амуррубани — зарегистрировано; принадлежащее АмурАшшур, мое собственное и Эмеме — зарегистрировано; 7.3.45. = 50-е *hamištum*" $\text{L}^1 \text{ša Na-ab-Su-in } \text{L}^2 \text{ha-mi-uš-tum } \text{L}^3 \text{bi-a-tù-ma } \text{L}^4 \text{la-pi-it } \text{L}^5 \text{ša A-lá-hi-im } \text{L}^6 \text{ša Amurru-ba-ni } \text{L}^7 \text{la-pi-it } \text{L}^8 \text{ša A-mur-A-šur } \text{L}^9 \text{i-at-tum } \text{L}^{10} \text{ša E-me-me } \text{L}^{11} \text{la-pi-it } \text{L}^{12} \text{7.3.45 } \text{L}^{13} \text{50 ha-am-ša-tum (KTS, 60^b)}$. Таким образом, в записке перечислены все шесть членов коллегии и отмечен последний квартал года, состоящий из семи недель и выходной трехдневки, в целом насчитывающий 45 дней.

²⁴ Текст опубликован и обработан с привлечением документов, датированных этими именами [5, с.165 и сл.]. Автор считает канишскую неделю пятнадцатидневной.

²⁵ Вееenhoф нашел, с его точки зрения, три серьезные довода в пользу определения канишской недели как семидневной (RLA, V, 377). 1) наибольшая цифра недель — 50 (исключение — CCT, VI, 9^a, 5, 13) соответствует годовому циклу при семидневной неделе; 2) часто упоминается 13 недель, которые соответствуют четверти года (точнее 91 дню); 3) сравнение близких текстов, где, с точки зрения Вееenhoфа, указан один и тот же срок в одном случае как месяц, в другом как четыре недели (CCT, IV, 29^b, 9 и BIN, IV, 4, 11).

Первый и третий пункты мы не считаем доказательными, так как отсутствует точность расчета. Месяц был тридцатидневным и расхождение все равно остается, так же как в расчете дней года, будь он солнечным или даже лунным. Соблазнительным представляется только второй пункт, который дает расхождение с круглым счетом тридцатидневного месяца всего на один день. Учет одного дня соответствует точности расчета процента, который по установлению конторы торгового поселения составляет 9 *utātū* в день (1 1/2 сикля в месяц = 270 *utātū*).

Тем не менее Вееenhoф признает, что при его решении многое не сходится. С нашей точки зрения, при реконструкции канишской недели три вопроса должны быть решены однозначно, чтобы получилась сетка дежурств недельной коллегии: 1) само название комитета Вееenhoф переводит как "одна пятая", оставляя без ответа вопрос, от чего подразумевается эта дробь; 2) срок службы комитета и 3) число членов комитета должны быть скоординированы. Между тем число членов коллегии Вееenhoф принимает как "пятерку", а срок ее дежурства как семидневку.

В предложенной нами реконструкции "одна пятая" — это часть тридцатидневного месяца, т.е. шестидневка — срок дежурства эпонимов, которые на весь год и распределены по шестеркам, судя по списку g/k, 118 и записке KTS, 60^b (см. прим. 23); вкратце система смены недельных эпонимов приведена во введении к нашей публикации [3, с.73—87].

²⁶ Этот вывод получается у Ларсена из примерного расчета последовательности смены эпонимов [14, с.375 и сл.]. Л.Матоуш предлагает дальнейшее развитие наблюдений Ларсена, отмечая сохранение датировок недельных эпонимов. В общей сложности список Матоуша насчитывает 63 имени эпонимов *limmi* и к ним причисляются 29 случаев следующих за ними

эпониматов *ša qāti*, которые Ларсен и Матоуш считают идентичными поименованным. С нашей точки зрения, их надо прибавить к счету лет как анонимные датировки по местным казначеям. Один из наиболее ярких доводов в пользу данного предположения — это недельный эпонимат анонимного жреца: *ḫ. ša qāti ša qaššim*, который встречается и в годовом расписании дежурств (g/k, 118). Во всяком случае, это местный человек. Таким образом, по нашим подсчетам, получается 92 даты, соответствующие сроку жизни трех поколений, представленных семейными архивами Каниша.

²⁷ *dam.gár uru-ta ba-ra-è(d) KL.LAM ba-ra-an-du*, [9, с.504; перевод и комментарий см. 1, с.22, прим. 78].

Сокращения

- BIN — Babylonian Inscriptions in the Collection of J.B.Nies.
IV — Clay A.T. Letters and Transactions from Cappadocia. New Haven, 1927.
VI — Stephens F.J. Old Assyrian Letters and Business Documents. New Haven, 1944.
- CCT — Cuneiform Texts from Cappadocian Tablets in the British Museum. London. Vol. IV by S.Smith, 1927; vol. VI by P.Garelli, 1976.
- KTP — Stephens F.J. The Cappadocian Tablets in the University of Pennsylvania Museum. 1927.
- KTS — Lewy J. Keilschrifttexte in den Antiken Museum zu Stambul. Constantinople, 1926.
- RLA — Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie.
TC 1-TCL, IV — Contenau G. Tablettes cappadociennes, 1920. (kt)g/k, jk, f/k, n/k — полевой шифр неопубликованных текстов из Кюль-тепе (систематические раскопки Т.Эзгюча). Музей Анкары.

Литература

1. Дьяконов И.М. Общественные отношения в шумерском и вавилонском фольклоре. — ВДИ. 1966, № 1.
2. Дьяконов И.М. Развитие земельных отношений в Ассирии. Л., 1949.
3. Янковская Н.Б. Клинописные тексты из Кюль-тепе в собраниях СССР (письма и документы торгового объединения в Малой Азии XIX в. до н.э.). М., 1968.
4. Balkan K. Contributions to the Understanding of the Old Assyrian Merchants of Kaniš. — "Orientalia". Novella Serie. 36, 1967.
5. Balkan K. The Old Assyrian Week. — "Studies in Honor of Benno Landsberger Presented on His Seventy-Fifth Birthday, April. 21". The Oriental Institute of the University of Chicago. Assyriological Studies. 16, 1965.
6. Balkan K., Landsberger B. Die Inschrift des assyrischen Königs Irišum gefunden im Kültepe 1948. — "Belleten". 14, 1950.
7. Eisser G., Lewy J. Die Altassyrischen Rechtsurkunden vom Kültepe. Mitteilungen der Vorderasiatisch Aegyptischen Gesellschaft. Leipzig. 33/1—2, 1930; 35/3, 1935.
8. Garelli. Les Assyriens en Cappadoce. Paris, 1963.
9. Gordon E.J. Sumerian Proverbs. Glimpses of Everyday Life in Ancient Mesopotamia. Philadelphia, 1959.
10. Hrozny B. Inscriptions Cunéiformes du Kultepe. Vol. 1. Prague, 1952.
11. Jankowska N.B. A System of Rotation of Eponyms of the Commercial Association at Kaniš (Asia Minor, XIX B.C.). — ArO. 35, 1967.
12. Kienast B. Altassyrische. Texte des Orientalistischen Seminars

- der Universität Heidelberg und der Sammlung Erlenmayer-Basel. Berlin, 1960.
13. Landsberger B. Vier Urkunden vom Kültepe. — "Türk Tarih Arkeolojive Etnografya Dergisi". 4, 1940.
 14. Larsen M.T. The Old Assyrian City-State and its Colonies. — "Studies in Assyriology". Vol. 4. "Mesopotamia". Copenhagen, 1976.
 15. Lewy J. Die Altassyrische Texte vom Kültepe. Konstantinopel, 1926.
 16. Lewy J. Die Kültepetexte aus der Sammlung Frida Hahn. Berlin — Leipzig, 1930.
 17. Matouš L. Dwie Tabliczki ze zbioru Czartoryskich w Krakowie. — "Archeologia". VIII/2. Warszawa — Wrocław, 1959.
 18. Matouš L. Inscriptions Cuneiformes du Kültepe. Vol. 2. Prague, 1962.
 19. Matouš J. Zur System der Datierung in der Handelskolonie Kaneš. — ArO. XLVI, 3, 1978.
 20. Orlin L.L. Assyrian Colonies in Cappadocia. Mouton. Hague—Paris, 1970.
 21. Otten H. Studien zu den Boğazköy-Texten. 17, 1973.
 22. Özgüç T. Ausgrabungen in Kültepe 1948. — "Türk Tarih Kurumu". Yayınlarından. V serie, №10. Ankara, 1950.
 23. Özgüç T. Kültepe Kaniš. New Researches at the Center of the Assyrian Trade Colonies. Ankara, 1959.
 24. Smith S., Wiseman D.J. Cuneiform Texts from Cappadocian Tablets in the British Museum. Pt 5. London, 1956 (№6^a).
 25. Ugarit-Forschungen. — Internationales Jahrbuch für die Altertumskunde Syrian-Palästinas. 7. Neukirchen-Vluyn, 1975.
 26. Veenhof K.R. Aspects of Old Assyrian Trade and its Terminology (Studia Documenta ad iura Orientis, Antiqui Pertinentia. Vol. 10). Leiden, 1972.
 27. Veenhof K.R. *Kaniš, kārum*. A. Philologisch. — "Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie". Bd V, 5—6, 1980.

ИЗ ИСТОРИИ ЛИДИЙСКО-ЕГИПЕТСКИХ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ

В VII В. ДО Н.Э.

Вопрос о взаимоотношениях между крупным малоазийским государством Лидией и одним из самых значительных древних государств Ближнего Востока — Египтом весьма важен, но до настоящего времени мало изучен. Представляют несомненный интерес те, к сожалению, небогатые сведения об отдельных фактах лидийско-египетских отношений, которые можно почерпнуть из источников, главным образом из трудов античных авторов, прежде всего Геродота (далее — Herod.), Ксенофонта, Страбона (далее — Strab.), Диодора (далее — Diod.) и др. В связи с этим огромное значение приобретает хотя и краткое, но очень важное сообщение летописи ассирийского царя Ашшурбанапала (668—627? гг. до н.э.) о том, что Гигес, царь Лидии (*"Gu-ug-gu šarru^{māt} Lu-ud-di*) "послал свои военные силы для союза" с Псамметихом, царем Египта (*"Pi-ša-me-il-ki šarru^{māt} Mu-ur*), "который сбросил иго господства" Ассирии (*ša is-lu-u iḡūnir belu-ti*) (Цилиндр Рассама, II, 114—115).

В исторической литературе укоренилось мнение, высказанное Ж.Раде [16]¹ и разделяемое многими учеными, изучающими как историю Египта (А.Морэ, В.Хельк и др.), так и историю Лидии (Р.Шуберт, Х.Калетч и др.). Согласно этому мнению, Гигес послал на помощь Псамметиху I тех ионийских наемников, которые упоминаются как военно-политическая опора Псамметиха в его борьбе за единоличную власть у Геродота (Herod., II, 152) и Диодора (Diod., I, 66). В ряде исследований последних лет также поддерживается эта традиционная точка зрения [17, с.136—137].

Нам представляется, однако, необходимым привести ряд доводов против этого широко признанного мнения в связи с тем, что оно содержит ряд существенных противоречий с известными нам фактами.

1. Прежде всего в цитированном отрывке летописи Ашшурбанапала говорится о присылке Гигесом Псамметиху войск после того, как последний уже стал царем всего Египта и, кроме того, уже сбросил ассирийское иго. По Диодору, же он "пригласил из Кари и Ионии наемников", находясь в изгнании, "в болотах у моря" (Diod., I, 66), куда он был отправлен в ссылку своими соперниками-соправителями. Геродот также связывает контакт Псамметиха с ионийцами и карийцами именно с этим, самым тяжелым периодом его жизни. Исходя из рассказа Геродота, можно предполагать, что это могло быть случайностью с обеих сторон. Ионийцев и карийцев, "которые занялись разбоем, случайно занесло ветрами в Египет". Египтянин, пришедший в болота к Псамметиху, оповестил его о прибытии "медных людей" (одетых в бронзовые доспехи греков),

которые "разоряют поля". "Великими посулами ему удалось склонить их поступить к нему на службу наемниками" (Herod., II, 152). Но в то же время можно подумать, что посредническую роль в установлении контактов с ионийскими и карийскими мореходами сыграл самый близкий к Средиземному морю город Египта Буто, оракул которого предсказал Псамметиху, что "отмщение придет с моря, когда явятся медные люди" (Herod., II, 152).

Таким образом, античные авторы связывают факт вербовки наемников Псамметихом с более ранним временем, чем то, о котором говорится в летописи Ашшурбанапала, и явно свидетельствуют о том, что к посредничеству Лидии в этом случае опальный правитель Саиса не прибегал. Да и зачем было прибегать к нему, если Египет имел связи с Эгейским миром еще в догреческую эпоху [19; 5; и др.], если уже со времен Нового Царства в египетской армии служили наемники из числа эгейских племен шардана. В VIII—VI вв. до н.э. наемничество переживало времена бурного расцвета [11]. В египетском эпическом сказании "Борьба за панцирь гелиопольского царя Инара", входящем в цикл сказаний о царе Петубастисе и активно, а также достаточно достоверно отражающем события VIII—VII вв. до н.э., происходившие в Египте, часто упоминаются "многочисленные наемники", находившиеся на службе у египетских правителей [18; перевод на русский см.: 9, с. 194, 205, 209]. При этом исследователи подчеркивают, что "в эту эпоху, действительно, наемники рекрутировались на побережье Малой Азии и на островах".

2. Далее, рассмотрим еще один аспект проблемы, а именно коснемся вопроса об этническом составе первых контингентов наемников Псамметиха. Характерно, что археологический материал говорит о первостепенном проникновении в Египет милетцев, которые в VIII—VII вв. до н.э. старались овладеть бывшими финикийскими факториями и базами, в том числе и в этой стране [2, с. 253].

Удачное подтверждение этому мы находим у Страбона, который говорит о прибытии "во времена Псамметиха" милетцев на 30 кораблях к Большитинскому устью Нила и основании ими там "Крепости [стены] милетцев" (Μιλησίων τεῖχος) (Strab., XVII, 1 [18]). Затем, говорит Страбон, они "поднялись вверх по реке до Саисского нома, нанесли поражение городу Инару в морском сражении и основали Навкратис" (Strab., XVII, 1 [18]) всего в двух сценах (т.е. в 11 км) от Саиса (Strab., XVII, 1 [23]), кстати на месте некогда бывшей там египетской гавани, а затем финикийской торговой фактории [13, с. 275—278]. Там же они основали и храм в честь почитаемого у милетцев Аполлона (Herod., II, 178). Первенство Милета в основании Навкратиса представляется неоспоримым [3, с. 210—211]. Упомянем также, что в египетском сказании "Борьба за панцирь гелиопольского царя Инара" в описании парадного военного одеяния египетского правителя Пему из Гелиополя говорится о его "хитоне из милетской ткани" и поножах, "подбитых милетской тканью" [9, с. 199], что свидетельствует о проникновении в Египет греческого вооружения, возможно, с милетцами, и продукции милетского ткацкого производства, что было вполне закономерно, ибо милетская шерсть, ковры, одежда славились во всем средиземноморском мире [1, с. 29].

Следует отметить, что, начав проникновение в Египет, милетцы продолжали в нем укореняться. В этой связи упомянем

некоторые интересные находки. Это, например, статуэтка Аполлона милетской школы, найденная на территории древнего Саиса, и хранящаяся в Каирском музее. Об укоренении милетцев на египетской земле свидетельствует также находка статуэтки Аполлона из Навкратиса, хранящаяся в ГМИИ, принадлежащая уже к навкратийской школе и сделанная из характерного для египетских изделий материала — алебаstra [1, с.139 — 140]. Любопытно отметить, что при раскопках древнего Каркемиша (холм Джерабис) на территории так называемого "дома Д" Л.Вулли были найдены египетские и греческие веди, датированные концом VII в. до н.э. и свидетельствующие о пребывании здесь египтян и греков — наемников Псамметиха I и Нехо II, пришедших помочь гибнущей Ассирии. Обращает на себя внимание греческий бронзовый щит с рельефным изображением головы Горгоны Медузы [20, с.24]. Хотя для греческого вооружения горгонейон — весьма распространенный сюжет и его нельзя соотносить с одними милетцами, тем не менее хотелось бы сделать упор на то обстоятельство, что изображение головы Горгоны Медузы довольно часто присутствует в архитектурном декоре милетских храмов (терракотовые антефиксы из Дидимейона, с Калабектепе и др., мраморная скульптура Горгоны на архитраве храма Аполлона в Дидимах и др.) [1, с.89 — 90, 104 — 105]. В то же время, весьма возможно, что на изобразительное искусство Милета повлиял Египет, и находка в Дидимах многочисленных терракотовых антефиксов с цветками лотоса в пяти вариантах свидетельствует именно об этом [1, с.89, 92 — 93, см. табл. 30].

И в дальнейшем Египет укреплял связь с Милетом. Сын Псамметиха, Нехо II, после одного из удачных походов в Сирию свои доспехи "посвятил Аполлону, отослав их в святилище бранхидов в Милетской области" (Herod., II, 159), т.е. в главный храмовый центр Милета. Милетцы-ученые: философ Фалес, историк Гекатей были в числе первых видных греческих путешественников, побывавших в Египте (Strab., XIV, 1 [7]).

Мы не случайно остановились на том, что милетцы были первыми греками-ионийцами, с которыми египтяне установили столь ранние и непосредственные контакты. Лидия не могла выступить в них посредницей, поскольку с Милетом у нее со времен Гигеса и вплоть до завоевания Лидии Киром были самые враждебные отношения. Редкими исключениями из этих беспроблемных войн были: 1) разрешение Гигеса для милетцев основать колонию Абидос на Геллеспонте (Strab., XIII, 1[22]); 2) обращение Креза к оракулу Аполлона в Бранхидах в Милетской области и богатые посвятельные дары, которые он принес в этот храм и которые могли сравниться лишь с его легендарными великолепными дарами в храм Аполлона в Дельфах (Herod., I, 46, 51, 92; V, 36); 3) помощь Фалеса Милетского Крезу во время переправы через реку Галис для битвы с Киром (Herod., I, 75).

Расценивая эти исключения, по поводу первого следует заметить, что создание морской торговой колонии отличными мореходами — милетцами на опустошенной земле только что присоединенной к Лидии Трояды просто сулило Лидии, сухопутной стране², большие выгоды. Относительно второго можно сказать, что речь идет о храме международного значения, который в известной степени пользовался правом экстерриториальности и, кроме того, рассматриваемое событие происходило после того, как отец Креза Алиатт заключил после бесплодных войн с Ми-

летом "мир, по которому они вступили в дружбу и союз друг с другом" и даже в возмещение причиненного милетцам ущерба воздвиг два храма в Ассесе близ Милета в честь богини Афины (Herod., I, 22). Повествуя о составе гигантской державы Креза, Геродот (Herod., I, 26—29) нигде не упоминает Милет в числе подвластных ей городов. А повествуя о сопротивлении греческих городов Малой Азии персам совместно с Лидией, он несколько раз говорит о совершенно самостоятельной позиции Милета, который один заключил почетный союз с Киром (Herod., I, 141, 143, 169). Что касается великого ученого Фалеса, то он был не греком-милетцем, а, по некоторым сведениям, финикийцем по происхождению (Herod., I, 170), по другим сведениям, он был сыном карийца Эксамиса [1, с.39].

Итак, поскольку с точки зрения этнического состава среди первых наемников Псамметиха преобладали милетцы, посредничество Лидии в их привлечении на службу к египтянам следует исключить в силу той политической ситуации, которая была описана выше.

3. Что касается посредничества Лидии в отношении карийцев, то с точки зрения политической ситуации, его можно было бы предполагать. С карийцами Лидию связывали дружественные отношения³. Захватить власть в Лидии Гигесу, современнику Псамметиха, помогал некий Арсил из Карии со своим войском⁴. Лидийцы пытались приостановить продвижение ионийцев в глубь Малой Азии и захват ими земель в Карии, имели с ними общие религиозные верования: культ Зевса, культ Великой Матери и др., разрешались смешанные браки между лидийцами и карийцами [6, с.30, 31, 34], так, например, даже лидийский царь Крез был сыном Алиатта и кариянки (Herod., I, 92).

Однако эпиграфический материал неоспоримо свидетельствует о том, что карийцы, оставившие на архитектурных и скульптурных памятниках многочисленные граффити, появились в Северной Африке и Египте еще в VIII в. до н.э. [14; 4], т.е. задолго до возможного посредничества Гигеса и независимо от него.

4. Возможно, Псамметих имел и других союзников среди греков, в том числе и на материке. Диодор подчеркивает, что, еще будучи правителем Саиса, Псамметих развернул активную торговлю, "особенно с финикийцами и эллинами... благодаря чему не только получил большое богатство, но и снискал дружбу народов и правителей" (Diod., I, 66). В этой же связи обращает на себя внимание факт тесных и ранних контактов, например с Афинами. Диодор говорит даже о родстве Афин и Саиса (Diod., I, 28). Платон в "Тимее" (21—24 Д) заявляет, что оба эти города созданы Афиной, которую, как известно, греки отождествляли с саисской богиней Нейт.

Интересным может оказаться предположение о египетско-коринфских контактах. В Лувре, например, хранится фаянсовый арибалл VII в. до н.э. в виде головы в коринфском шлеме с иероглифической надписью *w'ḥ-jb-n' Psmtk*. Ж.Дюка доказал, что она изображает именно Псамметиха I [12, с.233—249]. Известно, что в утвердившемся у власти в Коринфе в середине VII в. до н.э. доме тиранов Кипселидов встречалось имя Псамметиха: так звали племянника тирана Перяндра (627—585 гг. до н.э.). Кстати, Коринф имел тесные связи с Милетом. Коринфский тиран Перяандр был "близким другом" Фрасибула, тирана Милета, и давал ему мудрые советы как в сфере внутренней, так и внешней политики (Herod., I, 20, 23). Более того, Диодор

прямо говорит о том, что Псамметих "заключил с афинянами и некоторыми другими эллинами симмахию" (т.е. военный союз) (Diod., I, 67).

Из всего сказанного выше явствует, что привлечение и использование Псамметихом I ионийских и карийских наемников в качестве военно-политической опоры в борьбе за объединение Египта следует рассматривать как одно из первых звеньев политики долговременной ориентации Египта на новую для него силу на международной арене в первой половине I тысячелетия до н.э. — греческий мир. И надо заметить, что после крушения кушитского господства в 663 г. до н.э., ослабления ассирийского ига и подготовки к его ликвидации и в обстановке острой междоусобной борьбы в период "Правления Двенадцати" — Додекархии это было единственно верной линией.

Приводя доводы против устоявшегося мнения о посредничестве Лидии в привлечении в Египет ионийских и карийских наемников, необходимо тем не менее попытаться объяснить упомянутый выше отрывок из летописи Ашшурбанапала, где говорится о посылке Гигесом военных сил для союза с Псамметихом. Как нам кажется, такая трактовка событий связана со стремлением как Лидии, так и Египта — двух крупных ближневосточных государств — окончательно освободиться от ассирийского господства. Их совместное выступление против него происходило, вероятно, около 655/654 гг. до н.э. и явилось, на наш взгляд, одним из первых этапов крупнейшего антиассирийского восстания народов Передней Азии, апогей которого приходится на 653—648 гг. до н.э. — время восстания против Ассирии вавилонян и их ближайших союзников (эламитов, халдеев, арабов) под руководством брата Ашшурбанапала — Шамашмукина. Более подробной разработке этого предположения нами посвящена специальная статья [7].

Однако ни египетские, ни ассирийские, ни лидийские источники, ни труды античных авторов не проясняют окончательно деталей осуществления этого лидийско-египетского союза. Единичное лидийское граффито на территории Египта, датирующееся к тому же второй половиной VII в. до н.э. [8, с.50], свидетельствует, возможно, лишь в пользу того, что на каком-то этапе Лидия сама могла поставлять египетским фараонам наемнические контингенты из среды собственных граждан. Но этот вопрос требует дальнейшего изучения.

На данном этапе изучения вопроса с уверенностью можно констатировать, что основы лидийско-египетского союза, заложенные при Гигесе и Псамметихе I, оказались достаточно прочными и жизнестойкими и возродились в борьбе с персидской агрессией во второй половине VI в. до н.э.

Примечания

¹ Эта же точка зрения повторяется и в исторических трудах общего характера [10, с.287].

² Только последний царь — Крез — предпринял неудачную попытку создания флота (Herod., I, 27).

³ Вопросы лидийско-карийских отношений рассмотрены в статье Педли [15].

⁴ Об этом есть упоминание у Плутарха (Plut. Quest. graec., 45).

Л и т е р а т у р а

1. Кобылина М.М. Милет, М., 1965.
2. Колобова К.М. Греки в Египте. — УЗЛГУ. Серия исторических наук. Вып. 14. 1949.
3. Колобова К.М. Из истории раннегреческого общества. Л., 1951.
4. Откупщиков Ю.В. Карийские надписи Африки. Л., 1966.
5. Поплинский Ю.К. Из истории этнокультурных контактов Африки и Эгейского мира. М., 1978.
6. Свенцицкая И.С. Греческие города в составе Лидийского царства. — ВДИ. 1978, № 1.
7. Соловьева С.С. Из истории освободительной борьбы народов Передней Азии с ассирийским гнетом в середине VII в. до н.э. (восстание Шамашмукина). — ВМУ. Серия истории. 1968, № 5.
8. Ушаков П.Н. Эпиграфические памятники Лидии. — ВДИ. 1940, № 3—4.
9. Фараон Хуфу и чародеи. Сост. И.С. Кацнельсон. М., 1958.
10. The Cambridge Ancient History. Vol. 3. Cambridge, 1929.
11. Diesner H.J. Das Soldnerproblem im alten Griechenland. — "Das Altertum". Bd 3, Hft. 4, 1957.
12. Ducat J. Le vase dit "d'Apries" et la série des vases plastiques en forme de tête casquée. — REA. LIX, 1957, № 3—4.
13. Lutz H.L.F. An Attempt to Interpret the Name of the City of Naucratis. — "University of California. Publications in Semitic Philology". Vol. 10, № 12. Berkeley and Los Angeles, 1943.
14. Masson O. Yoyotte Y. Objects Pharaoniques à inscription caryenne. Le Caire, 1956.
15. Pedley J.G. Carians in Sardis. — JHS. XCIV, 1974.
16. Radet G. La Lydie et le Monde grec au temps de Mermnades. Paris, 1893.
17. Spalinger A. Psammetichus, King of Egypt: I. — JARCE. Vol. 13, 1976.
18. Spiegelberg W. Der Sagenkreis des Königs Petubastis. Leipzig, 1910.
19. Vercoutter J. Essai les relations entre Égyptiens et Préhellenes. Paris, 1954.
20. Woolley L. Carchemish. Pt II. London, 1921.

SUMMARIES

L. S. Bayun

ON SOME PROBLEMS OF RECONSTRUCTION OF ANATOLIAN VERBAL SYSTEM

The author presents a study of the verbal root reduplication in the Luwian group of Anatolian languages (II—I millennium B.C.).

In respect to verbal morphology the Luwian languages inherited the common Anatolian type of conjugation in that they preserve tense and voice oppositions.

At the same time, the south-western Luwian dialects (i.e. Mylian, Lycian A) reveal a striking isoglosse with the Indo-European languages of the augment area (Greek, Indo-Iranian), that is the opposition of reduplicated vs. non-reduplicated verbal stems, which is analogous to the opposition of durative vs. "aoristic" verbs of Greek and Indo-Iranian languages. Thus the linguistic evidence shows the conventionality of the term "common Anatolian" in application to the languages and peoples of Asia Minor in the period of Hittite Luwian unity back to the epoch preceding the first waves of Hittite-Luwian settlers in the territory they later inhabited.

M. L. Khačikyan

NOTES ON THE HURRIAN AND URARTIAN GRAMMAR II

The article contains some observations on the Hurrian and Urartian grammar and phonology: the articulation of the Hurrian phoneme \bar{S}/\bar{Z} ; transitive markers in Hurrian and Urartian; the form *tašpi* of the "Urkiš"-dialect of Hurrian; and the Hurrian construction with the stative verb *man-* 'to be'.

HATTIC AND NORTH CAUCASIAN

The following points are studied that according to the author make the genealogical link between Hattic and North Caucasian absolutely evident: (1) the system of pronominal and verbal prefixes; (2) the system of local verbal prefixes used in Hattic and North-West Caucasian (some of these prefixes combine with the same stems in these languages); (3) the causative verbal prefix Hat. *-gga-* : N.-W. Cauc. *-γ-*; (4) the identical negations (5) the archaic system of class markers of the type close to that of some East Caucasian languages; (6) the suffix of archaic names of female persons identical with N.-W. Caucasian archaic forms; (7) the system of verbal and nominal suffixes having correspondences in N.Caucasian; (8) about 80 lexical etymologies (some of them with the full identity of meanings and exact phonetic rules of mapping) proving the closer affinity of Hattic and North-West Caucasian (Abhaz-Adygh) although some archaisms have remained only in North-West Caucasian (Nach-Dagestan) languages and in Hattic.

S.I. Nikolayev

NORTH-CAUCASIAN LOANWORDS IN HITTITE AND OLD GREEK

The present article deals with loanwords in Hittite and Old Greek originating from North-Caucasian languages. The author sets forward a hypothesis that Old Greek and Hittite loaned a great deal of words from the languages of that group. No trustworthy etymologies were suggested for these words till now. For his comparison, the author uses the materials of the Comparative Dictionary of the North Caucasian Languages and Proto-North Caucasian reconstructions done by the author and Dr. S.A. Starostin. The data of the article support the idea about intensive contacts between the peoples who spoke North Caucasian languages and Hittites and Greeks.

Among these loanwords we can name for instance the following: hitt. *arha-*, *harāu-*, *hari-*, *halki-*, *hassu-*, *hulukanni-*, *kuera-*, *kuwanna-*, *šehur-*, etc.; gr. ἀχερδος, βόναδδος, σοῦναξ, δράκων, ξέφυρος, ἰπτίν, κόκκος, κύρβις, κυπάρισσος, σέλας, σταφυλή, τράγος, etc.

S.A. Starostin

CULTURAL WORDS IN THE COMMON NORTH-CAUCASIAN LEXICAL STOCK

The article deals with a group of North-Caucasian lexical items which can characterise the cultural level of speakers of

Proto-North-Caucasian. Lexical items discussed here cannot probably be explained as mutual loanwords (there are many reasons, but principally phonetic, for this assumption) and, thus, may be safely used in a study of early North Caucasian culture.

Listed in the article are 72 North-Caucasian etymologies concerning cattle breeding, agriculture, metals, implements and processes of production. This linguistic material allows to make several important conclusions concerning the original location of the speakers of Proto-North-Caucasian.

V. A. Chirikba

BASQUE AND NORTH-CAUCASIAN LANGUAGES

The problem of genetic connection of Basque with ancient and contemporary languages of the world has always been of great interest to linguists. The most intensive research has been carried out in the direction of Basque-Caucasian relations. But certain objective difficulties have for a long time hampered the progress in this field.

The creation of an etymological dictionary of North-Caucasian (Abkhaz-Adyghean and Nakh-Daghestanian) languages can facilitate the study of Basque-North-Caucasian relations. In particular, the material of the dictionary makes it possible to approach closely the question of Basque-North-Caucasian sound correspondences.

There are 88 Basque-North-Caucasian lexical comparisons in this article. Also, a number of sound correspondences have been pointed out.

More detailed and thorough comparative studies of the Basque and North-Caucasian languages may reveal other sound correspondences which will provide a stronger foundation to the hypothesis of genetic relationship between these languages.

V. N. Toporov

HITT.-LUV. *KAMRUŠEPA*: THE MYTHOLOGICAL IMAGE

The article deals with the analysis of the mythological functions and motives connected with the image of the goddess *Kamrušepa*. Data of the ancient Anatolian texts (Hittite and Luvian first of all), typological parallels and linguistic facts are used by the author. An attempt is made in the article to define the position of *Kamrušepa* in the pantheon and in the ritual. Much attention is given to the influence exerted upon *Kamrušepa* by the neighbouring areas to the East of the Hittites (the people of Hatti, Hurrites, ancient Semitic peoples, the Caucasus).

THE NART STORY OF THE HERO WHO WAS BORN FROM THE STONE

The article deals with the study of one of the topics of the Nart epos — the outstanding masterpiece of the world folklore. The study is based on the tales of the Abkhazian Nart epos of the "stone-born" hero.

The article includes the description and analysis of stable motives and elements of the topic's structure and its aim is to show the meaning of the topic. The evidence of ethnology from the Abkhaz-Adygian (North-West Caucasian) tradition are used for the interpretation of the topic. Possible parallels between the Nart topic about the "stone-born" hero and some texts from Hurrian and Hattian traditions are also outlined.

P. M. Kozhin

ON THE PROBLEM OF THE ORIGIN OF WHEELED VEHICLES

The possibilities for studying the problem of the origin of wheeled vehicles on the basis of linguistical, historical and archaeological evidence are extremely limited. Such researches are usually associated with some speculative conception. However, the latest of such schemes made by H. Haudricourt isn't confirmed by empirical data. The observations and conclusions of V. G. Child and the author of this article as well as those of J. A. Piggott, I. A. Sher and others make it possible to suggest a new general scheme of the evolution of transport and its distribution in the ancient cultures of Eurasia.

The use of horse harnessing caused the invention of a new type of light chariots. The archaeological and historical evidence of their mass production was discovered in the zones of frontier's contacts and conflicts between regular armies of ancient Mediterranean states and the population of the outlying districts of ancient civilizations.

M. V. Gorelik

WAR CHARIOTS OF THE NEAR EAST
(III-II MILLENIUMS B.C.)

The article deals with some aspects of the typology and evolution of war chariots in the Near East in the III-II millenniums B.C. Much earlier than anywhere else war chariots with two or four wheels harnessed by four equidae appeared in Mesopotamia and Syria. From the middle of the III millennium saddleshaped carriages with two wheels spread to Elam and Caucasus. Four-wheeled war chariots existed in the Asia Mi-

nor and on the Caucasus at the beginning of the II millenium B.C. and in the Near East they cease to be used in fighting. In the first three centuries in Syria and Palestine with the horse being brought in from Europe, the ideas of harnessing it to the carriage and driving with snaffled bits radically perfect themselves in urban and pastoral hyksos environment.

A new type of chariot used now everywhere spread out from hyksos in the 2-nd half of the XVII-th and the beginning of the XVIII-th centuries B.C. to the indo-iranians and kassites in Mesopotamia and further to the North, to the steppes of Eurasia.

A.Z. Chernysheva

ABOUT SOME TERMS DESIGNATING PERSONNEL OF HITTITE TEMPLE

The author analyses in the paper three terms: LÚmeš^ē DINGIR^{līm} ('temple's people'), LÚmeš^ē ḫilammateš and ENmeš^ē UTÚL DINGIRmeš ('chiefs of the food of the god'). The expression "temple's people" accepts two meanings in the texts. It either denotes priests or refers to other groups of the personnel beside the priests. But it is never observed to denote cultivators or herdsmen of the god. The second term involves the whole temple's personnel which lives in the entrance portals (ḫilammar). Both LÚmeš^ē ḫilammateš and LÚmeš^ē DINGIR^{līm} probably accept food from the temple. The expression LÚmeš^ē ḫilammateš has a more broad meaning than LÚmeš^ē DINGIR^{līm}. The chiefs of the food of the god must not be regarded as workers of temple's kitchen. They deal with ritual functions and can direct the everyday preparation of food.

G. Giorgadze

THE HITTITE LISTS OF WOMEN (HT 2 + KBo II 31, KBo X 10)

The first part of the article is devoted to the discussion of lists (HT 2 + KBo II 31 = CTH 235₂), in which only the "women-singers" (SALmeš^ē SĪR) are enumerated.

The women-singers of the lists were at the disposal of the state. This explains, namely, the fact that the royal administration had all the rights on their distribution among cities and settlements and on transforming them to the possession of various offices and employeés. It may well be that at least part of women-singers came of the section of NAM.RA people.

The second part of the article is devoted to the discussion of the text KBo X 10 (CTH, 235₁), in which are enlisted just "women" (SAL), without any indication of their pro-

fessions. All these women shared the same state of dependence and, apparently, in the moment of distribution were considered as state-slaves—they, too, as women-singers, were distributed by royal administration among various "houses" of statesmen, "palaces" or cities and settlements. It is not excluded, that part of these women were, by origin, of the section of NAM.RA people.

N.B. Jankowska

THE TRADE COMMUNITY OF KANIŠ AND THE FREE MARKET

During the 19-th century B.C. the dialect of Aššur was in Asia Minor and in Syria a traders' *koinē*. The reason was that there existed a sort of a union of trading family associations which had its centre in Kaniš (Kül-tepe near Keyseri).

In this paper the concepts concerning the *kārum* of Kaniš are revised in two respects: in respect of the evidence for a local character of the trade organization, and in respect of evidence for the existence of a free market.

S.S. Solovyeva

FROM THE HISTORY OF THE RELATIONS BETWEEN LYDIA AND EGYPT IN VII B.C.

The question of relations between two great ancient oriental states Egypt and Lydia has been little studied. The article analyses the report given in the annals of king Assurbanipal. The report concerns the dispatch of military troops by king of Lydia Gyges for the union with king of Egypt Psammetichus.

In historical literature this fact is usually interpreted as the dispatch of Ionian and Carian mercenaries by Gyges to help Psammetichus. The author of the article puts forward a number of arguments of chronological inadequacy of these facts, analyses ethnical composition of Psammetichus mercenaries, noting that the earliest and the greater part of the force consisted of Milesian with whom Lydia had hostile relations almost constantly. The author comes to the conclusion that the above report of Assurbanipal's annals actually refers to 655/654 B.C. and is connected with the union of Lydia and Egypt when these states took part in the Middle East revolt directed against Assyria in the middle of VII century B.C.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие (От редколлегии)	3
Библиографические сокращения	4
<i>Л.С.Баюн.</i> Некоторые вопросы реконструкции общеанатолийского глагольного строя.	6
<i>М.Л.Хачикян.</i> Заметки по хурритской и урартской грамматике — II.	22
<i>Вяч.Вс.Иванов.</i> Об отношении хаттского языка к северозападнокавказским	26
<i>С.Л.Николаев.</i> Северокавказские заимствования в хеттском и древнегреческом	60
<i>С.А.Старостин.</i> Культурная лексика в общесеверокавказском словарном фонде	74
<i>В.А.Чирикба.</i> Баскский и северокавказские языки	95
<i>В.Н.Топоров.</i> Хетт.-лув. <i>Каттивера</i> : мифологический образ	106
<i>В.Г.Ардзинба.</i> Нартский сюжет о рождении героя из камня	128
<i>П.М.Кошкин.</i> К проблеме происхождения колесного транспорта.	169
<i>М.В.Горелик.</i> Боевые колесницы Переднего Востока III—II тысячелетий до н.э.	183
<i>А.Э.Чернишева.</i> О некоторых терминах, обозначающих персонал хеттского храма.	203
<i>Г.Г.Гиоргадзе.</i> Хеттские списки женщин.	209
<i>Н.Б.Янковская.</i> Торговая община Каниша и свободный рынок (Малая Азия XIX в. до н.э.)	228
<i>С.С.Соловьева.</i> Из истории лидийско-египетских взаимоотношений в VII в. до н.э.	243
Summaries.	249

ДРЕВНЯЯ АНАТОЛИЯ

*Утверждено к печати
Институтом востоковедения
Академии наук СССР*

Редактор *Е. К. Борисова*
Младшие редакторы *Л. В. Годунова, Д. Ш. Хесина*
Художник *В. В. Локшин*
Художественный редактор *Б. Л. Резников*
Технические редакторы *Г. А. Никитина и Е. А. Пронина*
Корректоры *В. Н. Баерова и К. Н. Драгунова*

ИБ № 15185

Сдано в набор 25.10.83. Подписано к печати 16.05.85
Формат 60×90 ¹/₁₆. Бумага офсетная № 1. Печать офсетная
Усл. п.л. 16,0. Усл. кр.-отт. 16,0. Уч.-изд.л. 20,25
Тираж 4000 экз. Изд. № 5424. Зак. № 397. Цена 2 р. 50 к.

Ордена Трудового Красного Знамени
издательство "Наука"
Главная редакция восточной литературы
103031, Москва К-31, ул. Жданова, 12/1

Отпечатано в Ордена Трудового Красного Знамени
Первой типографии издательства "Наука"
199034, Ленинград В-34, 9 линия, д.12