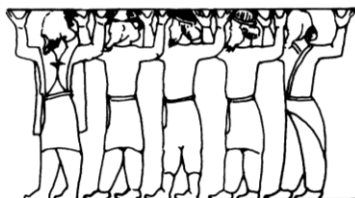


РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ



Древность:
историческое знание и
специфика источника

THE RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
INSTITUTE OF ORIENTAL STUDIES

**ANTIQUITY: ANCIENT KNOWLEDGE AND SPECIFIC
NATURE OF SOURCES**

Materials of the scientific conference in memory of
Edvin Arvidovich Grantovsky and Dmitry Sergeyevich Raevsky

Volume VIII

26 – 27 November 2019

Moscow
Institute of Oriental Studies
2021

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

**ДРЕВНОСТЬ: ИСТОРИЧЕСКОЕ ЗНАНИЕ И
СПЕЦИФИКА ИСТОЧНИКА**

Материалы научной конференции, посвященной памяти Эдвина
Арвидовича Грантовского и Дмитрия Сергеевича Раевского

Выпуск VIII

26–27 ноября 2019 года

Москва
ИВ РАН
2021

УДК 94
ББК 63.3(0)31

Ответственные редакторы:

Г. Ю. Колганова
В. Ю. Шелестин

Рецензенты:

А. С. Десницкий, Е. Б. Смагина

*Утверждено к печати
Издательской комиссией Ученого совета
Института востоковедения РАН*

Д73 **Древность:** историческое знание и специфика источника. Вып. 8. Материалы научной конференции, посвященной памяти Э. А. Грантовского и Д. С. Раевского (26–27 ноября 2019 г.) / Отв. ред. Г. Ю. Колганова, В. Ю. Шелестин. — М.: ИВ РАН, 2021. — 456 с., ил.

ISBN 978-5-89282-938-0

DOI: 10.31696/978-5-89282-938-0

Настоящий сборник составлен на основе материалов конференции, посвященной памяти Эдвина Арвидовича Грантовского и Дмитрия Сергеевича Раевского, прошедшей в ноябре 2019 г. в Институте востоковедения РАН, и статей близкой тематики. В сборник вошли статьи, посвященные различным проблемам истории, филологии, культуры Древнего Ближнего Востока и иранского мира.

© ФГБУН ИВ РАН, 2021

СОДЕРЖАНИЕ

Программа конференции.....	7
<i>Асгари Л.</i> Название пшеницы, колоса и снопа в иранских языках (в сопоставлении со славянскими языками).....	11
<i>Башарин П. В.</i> Доисламские представления о джиннах в свете свидетельств эпиграфических источников.....	23
<i>Болелов С. Б.</i> Ручки керамических сосудов с изображениями животных на территории Бактрии (к вопросу о культурных связях Бактрии в эпоху кушан).....	39
<i>Брилева О. А.</i> Анализ языческого сакрального пространства святилища	57
<i>Вергазов Р. Р.</i> Дворец Артаксеркса II в Сузах. К особенностям позднеахеменидского монументального искусства.....	74
<i>Вогман М. В.</i> Козёл отпущения на празднике урожая: семантический сдвиг в античном еврейском календаре	99
<i>Емельянов В. В.</i> Календарь цилиндров Гудеа	124
<i>Зуев В. Ю.</i> Зеркала второй серии борисфенитского типа	145
<i>Карлова К. Ф.</i> О возможных завоеваниях Перибсена в Нижнем Египте.....	182
<i>Кишбали Т. П.</i> Что происходит во второй сцене на стеле из Везирхана?	191
<i>Кузнецова Т. М.</i> Усыпальница киммерийца Лигдамиса....	205
<i>Лебедев М. А.</i> Развитие внешней ресурсной базы древнеегипетской цивилизации за пределами Нильской долины на рубеже XI–XII династий.....	219
<i>Логинов А. В.</i> Значение о-по в текстах Линейного письма Б	230
<i>Логинов А. В., Трофимов А. А.</i> Архаичные черты поэзии Феогида в сопоставлении с другими древними индоевропейскими поэтическими традициями	241

<i>Миронова А. В.</i> Праздник «Воссияние царя» и праздник «Последователей Хора» в летописи Палермского камня	280
<i>Молина М. А.</i> Степени сравнения в хеттском языке: семантика и способы выражения	293
<i>Молчанова Е. К.</i> Культура иранских зороастрийцев: воспитание детей.....	316
<i>Молчанова Е. К.</i> Типология форм пассива в языке зороастрийском дари	333
<i>Немировский А. А., Ясеновская А. А., Шелестин В. Ю.</i> Змееборческие мотивы в глиптике Кюль-тепе	347
<i>Переводчикова Е. В.</i> Изображали ли скифы рогатую рыбу?	354
<i>Петрова А. А.</i> Базовые эмоции в древнеегипетском языке	365
<i>Попова О. В.</i> Проект ASCHÉMENET по оцифровке текстов ахеменидской державы: нововавилонский корпус	381
<i>Прохорова Е. В.</i> Ручки с изображением львов на сосудах из Древнего Хорезма	386
<i>Шелестин В. Ю.</i> Календарные традиции Киццувадны и история праздника хисува	401
<i>Шелестин В. Ю.</i> Некоторые особенности хеттских договоров с касками.....	412
<i>Якубович И. С.</i> Лувийские заклинания из города Тауриса на севере Малой Азии	418
<i>Янковский-Дьяконов А. И.</i> Еще один путь из Шумера в Элам.....	437

Программа конференции¹

Вторник 26 ноября

11:00-14:00 *Утреннее заседание* (к. 222).

Председатель – В. Ю. Шелестин.

11:00 *Открытие конференции*

11:15 Петрова Наталья Юрьевна (ГИМ) *Зарождение гончарной технологии в Западной Азии.*

11:35 Авилова Людмила Ивановна (ИА РАН) *Головные уборы как признаки высокого социального статуса (по материалам Ближнего Востока эпохи раннего металла).*

11:55 Ковалев Алексей Анатольевич (ИА РАН) *Каменные изваяния Шахар-Ери (Иранский Азербайджан) в контексте древней истории Переднего Востока.*

12:15 Петрова Анастасия Андреевна (ИБ РАН) *Базовые эмоции в древнеегипетском языке.*

12:35 Карлова Ксения Фёдоровна (ИБ РАН) *О возможных завоеваниях Перибсена в Нижнем Египте.*

12:55 Сафронов Александр Владимирович (ИБ РАН) *О проблеме заупокойных верований древних египтян эпохи Древнего царства в отечественной историографии.*

13:15 Лебедев Максим Александрович (ИБ РАН) *Развитие внешней ресурсной базы древнеегипетской цивилизации за пределами Нильской долины на рубеже XI–XII династий.*

¹ В данном варианте программы, отражающем все заявленные доклады, выделены курсивом названия тех докладов, статьи на основе которых представлены в настоящем сборнике. Обзор прозвучавших на конференции докладов см.: [Колганова, Шелестин 2020].

13:35 Большаков Владимир Анатольевич (РУДН) *Об особенностях официальной репрезентации царик в культовых сценах эпохи Нового царства.*

13:55-15:00 Перерыв

15:00-17:40 Вечернее заседание (к. 222).

Председатель – Г.Ю. Колганова.

15:00 Емельянов Владимир Владимирович (СПбГУ) *Календарь цилиндров Гудеа.*

15:20 Шелестин Владимир Юрьевич (ИВ РАН/СПбГУ) *Календарные традиции Киццувадны и история праздника хисува.*

15:40 Миронова Александра Вадимовна (ГАУГН/СПбГУ) *Праздник «Воссияние царя» и праздник «Последователей Хора» в летописи Палермского камня.*

16:00 Вогман Михаил Викторович (СПбГУ) *Козёл отпущения на празднике урожая: семантический сдвиг в античном еврейском календаре.*

16:20 Янковский-Дьяконов Алексей Игоревич (ИВР РАН) *Еще один путь из Шумера в Элам.*

16:40 Попова Ольга Витальевна (ИЯ РАН) *Проект ASHEMENET по оцифровке текстов ахеменидской державы: нововавилонский корпус.*

17:00 Якубович Илья Сергеевич (ИВ РАН) *Лувийские заклинания из города Тауриса на севере Малой Азии.*

17:20 Молина Мария Александровна (ИЯ РАН) *Степени сравнения в хеттском языке: семантика и способы выражения.*

Среда 27 ноября

11:30-14:10 *Утреннее заседание* (к. 339).

Председатель – С. А. Зинченко.

11:30 **Солька Александр Андрэ Луи** (Россия/Швейцария)
Скифология и научное наследие С. В. Кулланды.

11:50 **Переводчикова Елена Владимировна** (ИА РАН)
Изображали ли скифы рогатую рыбу?

12:10 **Немировский Александр Аркадьевич** (ИВИ РАН/МГУ), **Ясеновская Анастасия Александровна** (ГМИИ/МГУ), **Шелестин Владимир Юрьевич** (ИВ РАН/МГУ) *Змееборческие мотивы в глиптике Кюль-тепе.*

12:30 **Кузнецова Татьяна Михайловна** (ИА РАН)
Усыпальница киммерийца Лигдамиса.

12:50 **Вергазов Рамиль Рафаилович** (ГМИИ) *Дворец Артаксеркса II в Сузах. К особенностям позднеахеменидского монументального искусства.*

13:10 **Прохорова Елена Владимировна** (ГМВ) *Ручки с изображением львов на сосудах из Древнего Хорезма.*

13:30 **Болелов Сергей Борисович** (РГГУ) *Ручки керамических сосудов с изображениями животных на территории Бактрии (к вопросу о культурных связях Бактрии в эпоху кушан).*

13:50-15:00 Перерыв

15:00-18:15 *Вечернее заседание* (к. 339).

Председатель – В.Ю. Шелестин.

15:00 **Молчанова Елена Константиновна** (ИЯ РАН)
Традиционное воспитание детей у иранских зороастрийцев.

15:20 **Асгари Лейла** (ИЯ РАН) *Название пшеницы, колоса и снопа в иранских языках.*

15:40 **Логинов Александр Владимирович** (МГЮА), **Трофимов Артём Александрович** (РАНХИГС) *Архаичные черты поэзии Феогида в сопоставлении с другими древними индоевропейскими поэтическими традициями.*

16:00 **Брилёва Ольга Александровна** (ГМВ) *Анализ языческого сакрального пространства святилища.*

16:20 **Зинченко Софья Анатольевна** (ВШЭ) «Дама Ритберга» из Луристана: анализ иконографической схемы.

16:40 **Кишбали Тамаш Петер** (МГУ) *Что происходит во второй сцене на стеле из Везирхана?*

17:00 **Берзон Екатерина Михайловна** (РГГУ) *Соправитель и Вавилония в державе Селевкидов: пример Антиоха I.*

17:20 **Башарин Павел Викторович** (РГГУ) *Доисламские представления о джиннах: свидетельства эпиграфических источников.*

17:40 **Колганова Галина Юрьевна** (ГМИИ/ИБ РАН), **Лявданский Алексей Кимович** (ВШЭ) *Пальмирские тессеры в коллекции ГМИИ им. А.С. Пушкина*

Литература

Колганова, Шелестин 2020 — *Колганова Г. Ю., Шелестин В. Ю. Древность: историческое знание и специфика источника // Вестник Института востоковедения РАН. 2020. № 1. С. 317–324.*

Название пшеницы, колоса и снопа в иранских языках (в сопоставлении со славянскими языками)

Асгари Л.

Аннотация. Большинство названий культурных растений в иранских языках, очевидно, является продолжением исконных слов. А некоторые заимствованы. Ригведа и Авеста — старейшие письменные источники индоевропейских языков, в которых упомянуты названия культурных растений. Однако многие названия растений сохранились лишь в бесписьменных иранских языках и диалектах; они не подвергались лингвистическому исследованию. В предлагаемой статье впервые рассматриваются несколько терминов из иранских языков и диалектов, связанных с пшеницей, а именно «пшеничный сноп, колос». Эти термины во всех рассмотренных случаях сходны фонетически и близки по семантике. И в индоарийских, и в иранских языках слово *godhūma-* и *gantuma-* «пшеница» считают заимствованием и допускают, что источником его должен быть Древний Ближний Восток. Мы задаемся вопросом: относятся ли отобранные нами из бесписьменных иранских языков и диалектов лексемы с значением «пшеничный сноп, колос», как и само название пшеницы, к заимствованиям или являются оригинальной иранской лексикой? Эти лексемы (кроме «пшеницы») **не употребляются** в персидском языке. Они обнаруживаются в других западноиранских языках. Наше исследование показало, что источником этих терминов могут быть те регионы, из которых пришла пшеница, и их можно сравнивать с соответствующими дравидийскими лексемами. Очень важен тот факт, что эти слова допустимо сравнивать с лексемой «колос» в славянских языках и в албанском. Наши новые материалы предоставляют более широкую возможность для уточнения происхождения этих терминов.

Ключевые слова: иранские языки, славянские языки, пшеница, колос, сноп, бесписьменные иранские языки.

Старейшие письменные источники индоиранских языков, в которых упомянуты названия пшеницы — Ригведа и Авеста. Индоиранские языки — восточная ветвь индоевропейской семьи языков. Основные представители индоиранских языков: индоарийские; иранские; и нуристанские¹ (традиционно называемые также «кафирские») языки.

Тексты Авесты и ведийские тексты относятся примерно к одному времени. Мы располагаем также древнеперсидскими текстами. Все они имеют между собой сходство, в том числе с точки зрения лексики.

Помимо древних письменных текстов, в которых упомянуты названия культурных растений, важным источником служат бесписьменные иранские языки. В них иногда обнаруживаются термины более древние, чем в письменных текстах. Бесписьменные языки и диалекты могут сохранять древние слова. Это особенно касается Ирана, где очень много иранских языков и диалектов.

В настоящей статье мы предлагаем анализ нескольких имен со значением «колос, сноп» в западноиранских языках и диалектах, их сопоставление с эквивалентами в других индоевропейских языках и попытку определения их этимона. В различных иранских языках и диалектах фонетика и семантика этих имен близки. Материалы для нашего исследования в количестве 50 единиц почерпнуты из лексической базы бесписьменных западно-иранских

¹ Нуристанцы, близкий по языку народ северо-восточного Афганистана, живет в горной труднодоступной провинции Нуристан. Небольшая часть также проживает в Пакистане.

языков и диалектов, которая содержит около 350 тысяч слов.

«Колос» и «сноп» в иранских языках

В персидском языке для снопа употребляют слово *bāfe* ‘букет, пучок, охапка, сноп’. Есть еще слово *daste* более общего характера, оно употребляется (кроме *daste ye gandom* ‘пшеничный сноп’) применительно ко многим реалиям.

В значении «колос» в персидском употребляются 2 термина: *xiše* и *sonbol/sonbole*.

Лексема *xiše*, вероятно, является рефлексом древнеиранского **aušaka-*, в санскрите *śóa* в сложении *śóa-dahi* ‘растение, лекарственное растение’ [Hasandust 2004: 2116]. Эту лексему связывают с праславянским **awisa-* ‘овес’) [Kümmel 2017: 282]. Это же слово *xiše* в персидском употребляется также в значении знака зодиака «Дева».

Лексема *sonbol/sonbole* ‘колос’ — арабизм. И в арабском, и в персидском употребляется также в значении «Дева». Оба вышеуказанных термина применяются в персидском не только к пшенице, но также и к другим растениям.

В других иранских языках и диалектах, помимо лексем *xiše* и *sonbol/sonbole*, в этом же значении употребляются другие слова, которые в персидском не встречаются. Например, в тати: *šānga* ‘стебель’ и ‘колос пшеницы’ [Safarzade 2003: 16]; в диалекте Фини Бендер-Аббаса: *tale* ‘неразмолотый колос пшеницы или ячменя’ [Najibiyeftini 2002: 37]; в ласгерди: *kojal* [Sotude 1963: 23]; в диалекте лаки: *goweyel* ‘колос пшеницы или ячменя’ [Izadpanah 1978: 56].

Рассматриваемые в настоящей статье слова имеют фонетическое сходство: в их составе представлены согласные k-l(/r/s/š). Они обычно употребляются в значении «сноп», а также «колос», реже «пшеница». Встречается также значение «стебель пшеницы», особенно стебель, оставшийся на жнитве, и даже значение «солома».

Ниже такие слова показаны нами в составе двух групп иранских языков и диалектов: юго-западной и северо-западной.

Северо-западные

гилаки: *kuluse* ‘сноп пшеницы или ячменя’ [Sotude 1943: 204].

сангесари: *kelas* ‘сноп, охапка пшеницы’ [Sotude 1963: 308]

сорхеи: *kolasi* ‘сноп пшеницы’ [Sotude 1963: 310]

эликаи: *kolaš* ‘пшеничная солома’ [Šahoseyni 2005: 173]

корди (керманшахи): *kalase* ‘росток, почка пшеницы’ [Darvišiyan 1996: 46]

сари: *kāleš*: ‘солома’ [Šokri 1995: 43].

Юго-западные

давани: *kolur* ‘солома или стерня пшеницы или ячменя’ [Salami 2002: 50].

бахтияри: *kelor* ‘пшеничная солома’ [Salehi 1983: 307].

систани: *kalki* ‘пшеница; колос’ [Afšār 1986: 126].

бойер ахмади: *korka* ‘несколько снопов пшеницы или ячменя’.

В некоторых западноиранских диалектах встречаются композиты с компонентом *kal*, например, в говоре лаки *kal-rak* ‘пшеничные отруби’ [Izadpanah 1978: 104]; в давани

do-kalek ‘полуизмельченная, полураздробленная пшеница’ [Salami 2002: 24]; в овразани слово kolešk ‘неизмельченная пшеница’ [Aleahmad 1970: 70]; в бойер ахмади: kelour ‘росток, почка пшеницы’ [Lame 1966: 154]. Можно думать, что в приведенных сложениях компонент kal или kol или kalek имеют значение «пшеница».

«Колос» в славянских языках

Упомянутые наименования можно сопоставить с русской лексемой *колос*, несмотря на различия в фонетике и семантике. В иранских языках и диалектах эти имена употребляются в основном в значении «пшеничный колос/сноп», а в русском – «пшеничный колос».

русский: *колос*; болгарский: *клас* ‘колос’; македонский: *клас* ‘колос; початок (кукурузы)’; словенский: *klās* ‘колос; початок (кукурузы)’; украинский: *кóлос* ‘колос’ и др.

Происхождение слова «колос» в русском языке неясно. Почти во всех славянских языках название колоса включает в себя согласные k-l-s.

М. Фасмер связывает русск. *колос* с албанским *kall* ‘пшеничный колос’ [Фасмер 1986: 295].

В «Этимологическом словаре славянских языков» под редакцией О. Н. Трубачёва этимология Фасмера сохранена (сравнение русск. *колос* и алб. *kall* ‘колос’): «праслав. **kolsъ* < **kolso-* родственно прежде всего алб. *kall* м. р. ‘колос’ < **kalsa-* Оба слова представляют собой отглагольное суффиксальное производное от и.-е. **kel-* ‘колоть’» [ЭССЯ 1983: 152].

Как видим, названия колоса в иранских диалектах, в славянских языках и в албанском сходны фонетически и семантически.

Помимо вышеупомянутого, в тохарском диалекте В имеется лексема *klese* со значением «зерновая еда», которую связывают все с тем же корнем и.-е. **kel-* ‘колоть’ [Mallory, Adams 2006: 376]. Этот тохарский пример свидетельствует о широте распространения и исторической глубине функционирования данной лексемы в ее терминологическом значении, связанном с миром культурных растений.

М. Кюммель также выявил родство славянского **kolsъ* и албанского *kallë* ‘пшеничный колос’ с новоперсидским *kašk* ‘ячмень’, мунджанским *kosk*, шугнанским *čūšj/čūšč*, язгулямским *kusk* и немного отклоняющимся хотанским *chaska*. Подробнее см. [Kümmel 2017: 281].

Теперь обратимся к этимологии слова «пшеница» в иранских и славянских языках.

«Пшеница» в иранских языках

Происхождение пшеницы очень древнее, трудно установить время ее первоначальных посевов. Повидимому, оно относится к периоду примерно 7000 лет до н. э. В лексиконе ностратических языков, история жизни носителей которых восходит к доземледельческой эпохе, много наименований зерновых культур, в том числе пшеницы [Golan 1991: 47].

Общее название для пшеницы как зерновой культуры во всех иранских языках восходит к др.-иран. **gantuma-/ganduma-*. Его рефлексy засвидетельствованы как в письменных, так и в бесписьменных иранских языках и диалектах. Наиболее ранняя его форма представлена в текстах Поздней Авесты. Исследователи склоняются к тому, что это слово, скорее всего, является «ранним культурным заимствованием в арийские языки» [ЭСИЯ

2007: 150; см. также Witzel 2009: 9]. В самом раннем памятнике древнеиндийского языка, Ригведе, пшеница не упоминается. Ее наименование появилось в послеведийских текстах.

По мнению М. Витцеля, *godhūma*- не индоевропейское и не индоиранское слово, а старое ближневосточное заимствование. Оно путешествовало на восток вместе с растением, которое было одомашнено, подобно ячменю, во времена неолита [Witzel 2009: 9]. Полностью мнение Витцеля о происхождении названий пшеницы представлено в следующей слегка видоизмененной таблице [Witzel 2009: 36].

Происхождение названий пшеницы в древних Индии и Иране

Термин	Древний индо-арийский термин	Древнеиранский термин и его происхождение	Происхождение древнего индо-арийского термина
пшеница	* <i>godhūma</i> (в послеведических текстах: Адхарваведа, Самхита, Катха самхита (Север.-Центр. Индия: Пенджаб)	* <i>gantuma</i> - (в Авесте <i>gantuma</i> -) из хетт. <i>kant</i> -, египт. <i>xnd</i>	заимствование с Ближнего Востока через северный Иран под влиянием прадравид. * <i>go</i> -; - (также север. кавказ. * <i>ghomu</i>)

В 2011 г. Ф. Саутворт опубликовал свое мнение о названии пшеницы, расходящееся со взглядами Витцеля. Он поместил пшеницу среди растений, которые

зафиксированы в текстах «Ригведы» (среднего и позднего периодов) и имеют дравидийское происхождение.

М. Кюммель в 2017 г. также написал статью о сельскохозяйственной терминологии в индоиранских языках. По его мнению, некоторые сельскохозяйственные термины в индоиранских языках являются заимствованиями или «бродячими словами». К таким словам относят названия пшеницы, которые связывают с хеттским *kant-* [Kümmel 2017: 287].

По этому поводу имеется другое мнение: «Слово **gantuma-*, **gandūma-* сходно с др.-инд. **godhūma-* ‘пшеница’, однако из-за отсутствия закономерных звукосоответствий общеарийский прототип не реконструируется; возможно, название было ранним культурным заимствованием в арийские либо, как отмечает Хр. Бартоломе, претерпело изменения, связанные с народной этимологией» [ЭСИЯ 2007: 150].

Обратимся теперь к названию пшеницы в русском и в других славянских языках

украинский: пше́ниця

старославянский: пышеница

болгарский: пше́ница

сербохорватский: вше́ница, ше́ница

словенский: ršeńíca.

Русское *пшеница*, по мнению Фасмера — производное от *пшенó*. Он сравнивает *пшено* с латинским и древнеиндийским прототипами со значением «мука», «толченый» [Фасмер 1986: 417].

Учитывая вышесказанное, важно отметить что наименования пшеницы не просто пришли из Центральной Азии в другие страны, например, в Иран, но многие слова, которые были заимствованы носителями иранских или

ведийских языков из цивилизации Окса / Амударьи и окрестностей, были перенесены ими. Это такие термины как «сноп», «семя», «плуг», «лемех плуга», «колодец», «канава», «закваска», «хлеб», «столб (pillar)», «кирпич», «дом», «деревянный колышек», «песок», «гравий», «миска», «вертел» «топор», «дубинка» «плащ» «подрубать», «грубая одежда», «ткань и игла», «пенёк», «конопля и горчица» [Witzel 2009: 10].

По нашему мнению, вышеупомянутые иранские лексемы (например, *kelas*), и русское слово *колос* можно сравнить с некоторыми соответствиями в **дравидийских языках** Центральной Индии: **конда** *kūli* ‘необмолоченный рис’, **манда** *kūli*, **кӯи** *kūdi* ‘зерно, рис, семя’, **куви** *kūli* ‘необмолоченный рис’ и др. Эти слова можно сравнивать также с тамильской лексемой *kūlam* ‘зерновые, особенно рис’ и др. Обращает на себя внимание в северодравидийском брагуи слово *xōlum* ‘пшеница’, заимствованное из санскритского *godhūma-* [Witzel 2009: 25]².

Возможно, что рассмотренные нами иранские диалектные наименования колоса, а также славянский «колос» связаны с первоначальным ареалом посевов пшеницы.

Естественно, что вместе с заимствованными в индоиранские языки дравидийскими словами из

² Ф. Саутворт, в противовес Витцелю, связывает *godhūma-* ‘пшеница’ с прото-дравидийским **kōlum* ‘зерно’ из прото-загросского (Proto-Zagrosian) **kōlum* ‘зерно’, ср. прото-эламский **kōlum*, эламский *šulum* ‘стоящее (standing) зерно’, брагуи *xōlum* ‘пшеница’; они, возможно, заимствованы в индоарийский как **kōlum* [Southworth 2011: 5].

амударинской цивилизации, были заимствованы также земледельческая культура и обряды. Можно найти старинные наименования таких обрядов.

В качестве примера можно привести обряд, сохранившийся в иранском шахрестане Сонкор в провинции Керманшах. Этот обряд совершают, когда пшеница хорошо уродилась. Его называют *kul*; его символом служат три пшеничных колоса рядом друг с другом. При этом недалеко от этих трех колосьев приносят в жертву петуха или козла [Sajadpour 2019].

Литература

ЭССИЯ 2007 — *Расторгуева В. С., Эдельман Д. И.* Этимологический словарь иранских языков. Т. 3. М.: Восточная литература, 2007.

ЭССЯ 1983 — Этимологический словарь славянских языков / Ред. *О. Н. Трубачев*. М.: Наука, 1983.

Фасмер 1986 — *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. М.: Прогресс, 1986.

Afšār 1986 — *Afšār I.* *Važenameye sistani*. Tehran, 1986.

Aleahmad 1970 — *Aleahmad J.* *Tatneshinhaye bloke Zahra*. Tehran, 1970.

Darvišiyan 1996 — *Darvišiyan A.* *Farhange Kordiyе Kermanšahi*. Tehran, 1996.

Golan 1991 — *Golan A.* *Myth & Symbol (Symbolic in prehistoric religions)*. Jerusalem, 1991.

Hasandust 2004 — *Hasandust M.* *An Etymological Dictionary of the Persian Language*. Tehran: Iranian Academy of Persian language and literature, 2004.

Izadpanah 1978 — *Izadpanah H.* *Farhange laki*. Tehran, 1978.

Kümmel 2017 — *Kümmel M. J.* *Agricultural terms in Indo-Iranian // Language Dispersal Beyond Farming / Ed. by M. Robbeets, A. Savelyev*. Amsterdam – Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2017. P. 275–290.

- Lame 1966** — *Lame M.* Farhange amiyane ashaer boyerahmadi va kohkilviye. Tehran, 1966.
- Mallory, Adams 2006** — *Mallory J. P., Adams D. Q.* The Oxford Introduction to Proto-Indo-European and the Proto-Indo-European World. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Najibiyeftini 2002** — *Najibiyeftini B.* Barresiye Guyeše Fini. 2002.
- Safarzade 2003** — *Safarzade H.* Guyeše Tatiye Šoale Khorasan. Mašad, 2003.
- Sajadpour 2019** — *Sajadpour F.* Namad šenasi maraseme gerdavariye gandum. URL: <http://www.anthropology.ir>.
- Salami 2002** — *Salami A.* Farhange Guyeše Davani. Tehran, 2002.
- Salehi 1983** — *Salehi S.* Ile bozorge baxtiyari. Farhange važegane baxtiyari. Tehran, 1983.
- Šahoseyni 2005** — *Šahoseyni A.* Guyeše Elikai. Tehran, 2005.
- Šokri 1995** — *Šokri G.* Guyeše Sari. Tehran, 1995.
- Sotude 1943** — *Sotude M.* Farhange Gilaki. Tehran, 1943.
- Sotude 1963** — *Sotude M.* Farhange Semnani, Sorkhei, Lasgardi-Sangesari, Shahmirzadi. Tehran, 1963.
- Southworth 2011** — *Southworth F.* Rice in Dravidian // Rice. 2011. Vol. 4. P. 142–148.
- Witzel 2009** — *Witzel M.* The linguistic history of some Indian domestic plants // Journal of BioSciences. 2009. Vol. 34(6). P. 829–833.

The name of wheat, ear and sheaf in the Iranian languages (in comparison with the Slavic languages)

Leila Asgari, Moscow

Most of the names of cultivated plants in the Iranian languages are obviously extensions of the original words. And some are borrowed. Rigveda and Avesta are the oldest written sources of Indo-European languages, which mention the names of cultivated plants. However, many plant names have been preserved only in non-written Iranian languages and dialects; they have not been subjected to linguistic research. This article discusses for the first time several terms from

the Iranian languages and dialects related to wheat, namely "wheat sheaf, ear". These terms are phonetically similar and semantically similar in all the cases considered. In both the Indo-Aryan and Iranian languages, the words *godhūma-* and *gantuma-* 'wheat' are considered a loan and it is assumed that its source must be the Ancient Near East. We ask ourselves: do the lexemes with the meaning "wheat sheaf, ear" that we selected from the non-written Iranian languages and dialects, like the name of wheat itself, refer to borrowings or are they the original Iranian vocabulary? These lexemes (other than "wheat") are not used in Persian. They are found in other Western Iranian languages. Our research has shown that the source of these terms can be those regions from which wheat came, and they can be compared with the corresponding Dravidian lexemes. It is very important that these words can be compared with the lexeme "kolos" in the Slavic languages and in Albanian. Our new materials provide a broader opportunity to clarify the origin of these terms.

Keywords: Iranian languages, Slavic languages, wheat, spike, sheaf, unwritten Iranian languages.

Доисламские представления о джиннах в свете свидетельств эпиграфических источников

Башарин П. В.

Аннотация. Уже в доисламской традиции содержится информация о джиннах. Сохранилось несколько древних эпиграфических свидетельств об этих существах. Эта статья посвящена джиннам в доисламской эпиграфике. Информация о *гну'* сирийских «караванных городов» особенно подробна, начиная с парфянского периода (Пальмира, Хатра). *Гну'* мыслятся как охранительные духи. Эта концепция не противоречит мировоззрению арабских бедуинов доисламского периода.

Ключевые слова: *гну'*, Пальмира, Хатра, «чаша Юверна», Пешитта, Дура Европос, сафаитские надписи, *apkallu*, магия, духи-охранители.

Информация о наиболее известном классе мусульманских демонических существ, джиннах, согласно арабской традиции, восходит еще к временам язычества (джахилийи). Ряд сведений о них содержится в письменных источниках, созданных незадолго до возникновения ислама либо в первые века развития новой религии (доисламская поэзия, Коран, старые предания, зафиксированные в сочинениях раннеисламских авторов). Подобная информация носит амбивалентный характер. С одной стороны, джинны рассматриваются как источник опасности. С другой, обнаруживаются сведения о них как о духах-покровителях, к помощи которых арабы прибегали в различных ситуациях. Более поздние сведения о джиннах часто содержат контаминации демонологических представлений различных уголков мира ислама с представлениями

о местных духах, генетически не связанных с арабскими. Однако, если отбросить упомянутую раннеисламскую традицию, сведений о таких популярных существах, какими должным были быть джинны, поразительно мало. Это касается в том числе памятников древнеарабской эпиграфики. В данной статье предлагается попытка реконструировать представления о них на основе, главным образом, доисламской эпиграфической традиции.

Наиболее подробные сведения о джиннах встречаются в доисламское время у арабского населения т.н. «караванных городов» Сирии, начиная с парфянского периода. В религии населения Пальмиры, по свидетельствам памятников II–III вв., выделяется класс божеств, именуемых *gny' /ginnayā/* (pl. */ginnayē/*), мыслившихся как духи-защитники. В местной греческой передаче они писались как *γενεος, γενεας* (pl. *γενναιος*). Эти существа мыслились как «близкие» (*šbb*) людям, покровительствующие им во всех делах. *Gny'* покровительствовали не отдельным людям или семьям, а территориям¹. Они выступали охранителями караванов, скота, деревень, т. е. покровительствовали основным занятиям как кочевников, так и полукочевых арабского населения. Их изображения были найдены, в основном, в *vadi* и на окраинах Пальмиры, в окружающих город деревнях. *Gny'* наделены антропоморфными чертами и часто изображаются парно, в традиционной одежде (тунике с длинными рукавами, свисающем сзади плаще, наподобие римского *paludamentum*, и набедренной повязке). Отличительной чертой *gny'* является вооружение,

¹ Этим они отличаются от Гада, божества-хранителя отдельных людей [Teixidor 1979: 97].

состоящее из меча, копья и круглого щита. Встречаются фигуры верхом на коне и верблюде с луками и колчанами. Конная фигура представляется предводителем каравана, защищающим его от опасностей пути. Верховые *gnu'* ничем не отличаются от изображений людей. Эти фигуры часто изображались с голыми ногами, штаны появились на них в связи с персидской модой, распространившейся в Пальмире. Ряд *gnu'* известен по именам. Иногда одни и те же мифологические персонажи выступают то как бог, то как *gnu'* [Seyrig, Starcky 1949; Teixidor 1979: 77–80, 95, 97]².

Одним из самых показательных, на наш взгляд, является знаменитый рельеф Фациэля, ныне хранящийся в Национальном музее Дамаска (по. 5215). Рельеф воздвигнут Тайме, сыном Закйа деревенским *gnu'* (*gnu' d qryt'*) (рода?) Бет Фациэль «благим, благодарным богам» (*'lhy' tby' wskry'*). Они изображены шестью фронтальными фигурами *gnu'* на парфянский манер, вооруженными копьями и щитами³.

В Хатре *gnyt'* — боги-охранители — изображались в одеждах арабов. В арамейском диалекте Хатры встречается выражение *gnyt' tby' wskry' 'gnyt'* 'хорошие *gnyt'* и воздающие *gnyt'*» [Надиров 2009: 294]. В Баальбеке, по свидетельству неоплатоника Дамаския (ум. после 538) один из местных *gnu'* почитался в форме льва [Seyrig, Starcky 1949: 252].

² Ж. Тейшидор сравнивает их с ангелами иудео-христианской традиции [Teixidor 1979: 89, 95–97].

³ Публикацию см. [Шлюмберже 1985: 174].

Хочется искренне поблагодарить А.К. Лявданского, который указал место хранения надписи и высказал суждение, что Бет Фациэль — это не человек (как утверждается в первых публикациях, посвященных рельефу), а род.

Абу Райхан Бируни в *Памятниках минувших поколений* (*Китаб ал-асар ал-бакийа 'ан ал-курун ал-халийа*) при перечислении праздников харранских сабиев упоминает «праздник джиннов», «праздник призывания джиннов», «праздник жребиев для джиннов», которые упоминаются наряду с праздниками «Тарса, идола Венеры», «идолов Марса». Бируни также упоминает, что все молитвы и праздники месяца *канун ас-сани* посвящены джиннам. Исходя из точных передач имен прочих харранских божеств в этом сочинении, скорее всего, речь также идет о культе харранских *ginnayē* [Бируни 1957: 436].

Исследователи неоднократно подчеркивали схожие черты этих ближневосточных божеств и греческих духов-покровителей *γενναίος*, а также латинских *genii* (включающих в себя как духов отдельных мест — *genius loci*, так и отдельных людей — *genii* из римских клятв) [Teixidor 1979: 77]. В свое время высказывался ряд сомнений о прямом заимствовании и, следовательно, семантическом соответствии пальмирского арамейского *gny'* и арабского *jinn* из латинского или греческого источника [Wellhausen 1897: 148; Seyrig, Starcky 1949: 254; El-Zein 1995: 24–25].

Большинство исследователей полагает, что арамейское *gny'* заимствованно из арабского *jinn* [El-Zein 1995: 19–22]. Греческое же *γενναίος* считается семитизмом [Meier 1992: 620]. Самостоятельное внутрисемитское развитие этой этимологии, помимо арабского (с многочисленными заимствованиями в ряде семитских языков, как в вышеупомянутых арамейских примерах) засвидетельствовано в эфиосемитских — эфиопское *gānēn* 'демон, дух, злой дух'. Последнее является производной от

той же основы, что и арабское *jānn* [Nöldeke 1910: 63; Leslau 1991: 198]⁴.

Традиционная этимология, которой придерживается большинство исследователей, считает арабское *jinn* отглагольным именем от *janna* ‘скрывать, покрывать’. Т. е. определяющим атрибутом этих духов является их скрытость от взора. С другой стороны, вторая гипотеза, принадлежащая А. Я. Вензинку, построенная на этой этимологии, исходит из первичности не пассивной формы *jinn*, а активной — *jānn*. Она, наоборот, объясняет их роль как скрывающих духов на следующих основаниях. Семитская картина мира объясняет психические определенные телесные состояния воздействием, вызванным духами. Их воздействие на людей обычно выражается глаголами, означающими «покрывать». Этот процесс представляется следующим образом: дух приходит к человеку и полностью завладевает им, обретая в человеке свое воплощение. Потому и поэтическое и пророческое вдохновение рассматривалось как вызванное этими духам [Wellhausen 1897: 148; Wensinck 1920: 510–514; Meier 1992: 619–621; El-Zein 1995: 3; Nünlist 2015: 24]. Однако эта этимология, видимо, подпадает под категорию «народных»⁵.

Лексема *guyu* в значении «джинн» применительно к демону иранского происхождения Испанада-дева (*spnds dyw*) встречается на т.н. «чаше Юверна» из национального музея Ирака (IM 9745) — магической вавилонской

⁴ Гипотезы об иранском источнике лексемы, в частности, о заимствовании из персидского *jān* ‘душа’ не выдерживают критики [Meier 1992: 618].

⁵ Только изредка исследователи пишут о сомнительности этимологии из глагола *janna* [Macdonald et al. 1999; Henninger 1981: 44].

арамейской чаше примерно VII в. н.э. из Ниппура (т. е. используемой иудейским арамейским населением Вавилонии) в популярном контексте, относящемся к заклинаниям духами, подчиненных царю Соломону. Имя демона *'spnds* восходит к иранскому **spand-dēs* 'святой, щедрый видом'. Первая составляющая композита восходит к древнеиранскому **spānta-* 'щедрый, святой'. Данный персонаж изначально должен был принадлежать к категории святых существ, йазатов. Ш. Шакед сравнил этого демона с Ашмедаем, также иранского происхождения, связанного с царем Соломоном. «Див» в данном контексте, по его мнению, должен означать не демона, а нейтральное божество. Иранские теонимы демонстрируют подобное нейтральное значение для данной лексемы [Shaked 1997: 109–110].

Несмотря на уверенность некоторых исследователей в том, что данная лексема встречается в подобного рода надписях в значении 'злые духи'⁶, и даже на такие далеко идущие выводы, что *gyny* никак не могут быть объяснены арабским влиянием, а следовательно выступают аргументом в пользу арамейского происхождения понятия «джинн» [Albright 1937: 320; Albright 1940: 292; тж. Henninger 1981: 47], это арабское заимствование. Потому в воссоздании образа архаичных джиннов оно привлекаться не может [Montgomery 1913: 80, 105; Gordon 1934: 334; Isbell 1975: 6–10].

На чаше из Музея археологии и антропологии Пенсильванского университета (CBS 2943) также упоминается не-

⁶ В дохристианских магических текстах для злых духов стандартно используется сочетание *rwḥ' bšt'* (букв. 'злые духи').

кий *ḡny*’, имя которого в надписи утрачено [Montgomery 1913: 242–243].

Отцы сирийской церкви (IV–VI вв.), а также сирийский перевод Библии (Пешитта) используют производное существительное *ḡnyāṭā* (f. pl., status emphaticus) для обозначения языческих святилищ и языческих божеств или демонов. В Пешитте эта лексема используется как перевод для древнееврейского *’Aštārōt*. Ефрем Сирий и Иаков Саругский используют ее как синоним *ḡaddā* ‘судьба; языческое божество, демон’ [Albright 1940: 292–293]. Показательно, что последнее слово в дохристианские времена не носило негативного смысла и имело значение ‘удача; дух, божество’.

С учетом того, что по мнению некоторых семитологов, форма *ḡny*’ как *ḡṇayyā* может являться множественным числом (status emphaticus) от арамейского причастия *ḡnē* ‘скрытый’, У. Олбрайт пришел к заключению, что арабское *jinn* является арамейским заимствованием под христианским влиянием. Арамеи-христиане населяли ими подземный мир, ночное время, разрушенные храмы и священные источники. Этот образ и переняли арабы, наделив их некоторыми новыми функциями [Albright 1940: 292–293]. Однако его гипотеза оказалась весьма уязвимой. Сразу бросается в глаза то, что Олбрайт не учитывает широкое распространение веры в джиннов среди арабов доисламского периода. Тем самым утверждается, что арабская демонология полностью привнесена извне. Но заимствование из христианской традиции не могло перекинуться на такую обширную область бедуинской культуры. Потому, как было сказано выше, большинство

специалистов полагают, что в арамейском мы имеем дело с влиянием арабского⁷.

Таким образом, ближневосточные верования в этих духов формировались преимущественно арабами или под арабским влиянием. Ближайшей типологической параллелью среди прочих семитских божеств, видимо, следует признать аккадских богов-покровителей *apkallu*, изображаемых в виде крылатых «гениев». Эти образы в новоассирийский период были заимствованы арамеями и арабами, засвидетельствованы в Пальмире, Набатее и Хатре. Изображения божеств использовались как обереги [Greenfield 1999]. Характерно, что пальмирский Абгаль, являющийся отражением этих верований, считался то богом, то *gnu'* [Seyrig, Starcky 1949: 251]. Почитающие этих духов не испытывали по отношению к ним страха и не демонизировали их.

Воссоздание облика доисламских аравийских джинов связано с рядом трудностей, главной из которых является недостаточное количество источников. Их сведения дополняются элементами практик бедуинов, зафиксированных европейскими исследователями уже в Новое время. Первая сложность в этом процессе — не впасть в анахронизм, воспринимая логическое развитие религиозных представлений в кочевой среде как некую застывшую во времени конструкцию. Во-вторых, следует разграничить исконные аравийские элементы с представлениями населения, арабизированного и исламизированного в инокультурном окружении, слившегося позже с арабской средой. Ряд представлений, распространенных у бедуинов, либо не имеет никаких

⁷ Подробно разбор теории Олбрайта см. [Henninger 1981: 2–3, 45–51].

параллелей со старыми источниками, либо даже вступает с ними в противоречие. Например, представления о том, что женские особи джиннов воплощаются в облике юных красавиц («невест»), что джинны выглядят как обычные люди, но могут быть опознаны по характерной форме глаз. Как свидетельствует традиция, часто джинны скрываются в облике различных животных. Существуют гибридные формы, похожие на волков или гиен. Однако, согласно представлениям арабов Нового времени, в волке джинны никогда не воплощаются. Одного его имени достаточно, чтобы обратить их в бегство [Wellhausen 1897: 151–155; Zbinden 1953: 76–78, 81, 85–86, 93–94; Henninger 1981: 11–12, 28–29; El-Zeyn 1995: 90–96; El-Zein 2009: 92–95].

Жители Мекки (наравне с пальмирцами) считали, что джинны родственны Богу (Аллаху), в чем их и обвинял Мухаммад (Кор. 6:100; 37:158). Однако богами с присущими им персонификацией и собственным культом этих существ считать неверно. По крайней мере, до нас не дошли сведения ни об именах, ни о существовании отдельных культов этих существ у мекканцев. Согласно верованиям доисламских арабов, джинны, видимо, имперсональные создания. Хотя они часто и скрыты от глаз, но наделены, хотя и тонкой, физической телесностью, а при желании могут являться людям [Robertson Smith 1894: 119–139; Wellhausen 1897: 148–149; Eichler 1928: 17; Fahd 1971: 155–156; Zbinden 1953: 79–80; Henninger 1981: 2–3, 37–40; Macdonald et al. 1999].

Доисламские имена в честь джиннов зафиксированы в арамейских граффити из Дура Европос: Бар Джинни (Βαρϋνῖῶς), видимо, арамейская адаптация арабского имени Ибн Джинни ‘Сын джинна’, ‘Абд ал-Джинни (Αβϋρϋνῖῶς, Αβδϋνῖῶς) ‘Раб джинна’. Это одно из

свидетельств почитания данных существ как духов-покровителей [Seyrig, Starcky 1949: 253, 255–256]. Непосредственно арабскими источниками зафиксировано имя ‘Абд ал-Джанн [Meier 1992: 582–583]⁸. Характерно, что уже после принятия ислама эфиопы иногда назывались арабами *jannāwī*, в смысле жрецами языческих культов [Seyrig, Starcky 1949: 256].

Показательно, что в памятниках древней североаравийской эпиграфики, созданной кочевыми арабами, никаких сведений о джиннах не содержится. В корпусе сафаитского языка встречаются производные от глагола *gnn*: *ngn* ‘сойти с ума’ (аналог — араб. VII порода *injanna*) *’tgnn* idem (аналог — араб. V порода *tajanna*), *’gn* ‘довести до безумия’ (каузатив).

Контексты, в которых встречаются данные глаголы, с духами никак не связаны. Например, *wgd ’īr ’šy’h f’tggn* ‘он нашел следы своих спутников и обезумел [от горя]’ (BS 880) [Al-Jallad 2015: 315; Al-Jallad, Jaworska 2019: 32]. Т. е. вера в джиннов, скорее всего, была, но памятники донесли до нас представления о вреде, который они могут нанести человеку. Из отсутствия подобных сведений в надписях не следует делать важных выводов. Корпус североаравийских надписей сам по себе невелик, сами тексты отличаются крайней лаконичностью. Восстанавливать религиозные представления их создателей крайне проблематично.

⁸ Аббасидская эпоха фиксирует несколько имен, связанных с джиннами: грамматист Ибн Джинни (ум. 392/1002) и поэт Дик ал-Джинн (ум. 235–6/849–51). Однако этот более поздний феномен связан с традицией рассматривать духов как источник поэтического дара в среде профессиональных поэтов. Тем самым носители подобных имен связывали свой дар с вдохновением, диктуемым потусторонними силами [El-Zein 1995: 351–359; El-Zein 2009: 121–133].

С другой стороны, в сафаитском языке зафиксирован глагол *gnn* ‘защищать, охранять’: *wgnn wmmt ls fşu* ‘и защиты [его], хоть от смерти и нет спасения’ (AMSI 41) [Al-Jallad 2019: 2–3]. Тут мы имеем дело с отыменным глаголом, значение которого может свидетельствовать об охранительной функции джиннов в доисламской Аравии.

Особую роль играли джинны в магии (*sihr*) и магических заговорах. Существовали, однако, заговоры, где призывы к Богу отсутствовали. Одно из объяснений гласило, что упоминание Творца может только разозлить духов. Вместо этого бедуины обращались к самим джиннам, стремясь успокоить их. Одну из таких формул, зафиксировали уже в Новое время: «С твоего дозволения, о хозяин этого места» (*dastūr yā ṣāhib al-maḥall*). Подобные заклинание могли произноситься при строительстве дома, установке палатки и в других подобных случаях. Наконец, были распространены и жертвы джиннам, реликты практики которых встречаются в арабском мире до сих пор. Например, ритуалы с разбрызгиванием крови жертвенного животного проводились при возведении построек, выкапывании колодца и при других действиях, способных нарушить покой местных духов. Скорее всего, именно подобные практики породили утверждения Мухаммада о бытовавшем в его время поклонении джиннам как богам [Canaan 1914: 17; Canaan 1929: 5, 21, 26, 37–38, 41–47; Henninger 1981: 20–25, 35–37; El-Zein 1995: 119].

Таким образом, уже до прихода ислама четко прослеживается амбивалентная роль джиннов в жизни арабского социума, несмотря на то, что негативное их восприятие в дошедших до нас источниках явно преобладает. Гипотеза Хеннингера о том, что страх по

отношению к джиннам изначально был свойственен не кочевому, но городскому оседлому населению, для которого мир дикой природы стал источником опасности, довольно остроумна, но не универсальна [Henninger 1981: 49–51]. Именно бедуины подчеркивали опасность, исходящую от духов. Видимо, поэтому ислам разделил джиннов на уверовавших и неверных, приносящих вред.

Бедуины не прекращали прибегать к помощи джиннов как духов-покровителей. Особое место занимали представления о джиннах как о духах-хранителях древних сокровищ. Подобные представления могли бытовать еще у населения «караванных городов», а впоследствии, видимо, усилились под южноаравийским влиянием, где тема тайных магических кладов давно умерших легендарных царей имела широкое распространение.

В зафиксированных позже магических практиках нашел отражение образ джиннов-охранителей, связанных с астральной сферой. Из числа джиннов было отобрано семь ключевых фигур, «царей». Каждому духу соответствует определенный день недели, в который он безраздельно властвовал, светило, металл, цвет, и ангел. Такие представления сформировались явно под эллинистическим влиянием идей о духах семи планет, на почве древних ближневосточных верований. Духи планет (*al-arwāḥ al-falakiyya*) считались гораздо сильнее и могущественнее обычных джиннов. Поэтому земные находятся в их подчинении [Canaan 1914: 22–23; Winkler 1930: 128–143; El-Zein 1995: 282; Henninger 1981: 16]. Джинны как духи-помощники используются в магических ритуалах по всему мусульманскому миру. Существует мнение об оставлении подобных ритулов за скобками чисто арабистических исследований, чтобы не допустить смешения арабской

бедуинской культуры с культурами, арабизированными гораздо позже. Там мы встречаемся со сложными синкретическими культурами, возникшими из сочетания древних египетских, кушитских, ливийско-берберских и собственно арабо-исламских элементов [Henninger 1981: 5–6]. В связи с этим у исследователя не может сложиться полной уверенности в том, что нижеописываемое является реликтом именно древнеарабских, а не, например, древнекушитских практик.

В науке точка иногда подспудно всплывала зрения на джиннов как на духов-защитников. Охранные функции этих существ прослеживаются на самом раннем этапе уже на основании арамейской эпиграфики. То, что они периодически всплывают на протяжении средневековья и сохраняются вплоть до Нового времени, не может расцениваться как региональное изменение функций изначально недружелюбных духов или какое-то заимствование, обогатившее мусульманскую демонологию в процессе ее исторического формирования. Таким образом, именно эту функцию джиннов следует признать наиболее древней.

Литература

Бируни 1957 — *Бируни Абу Рейхан*. Избранные произведения Т. 1: Памятники минувших поколений. Ташкент: ФАН УзССР, 1957.

Надилов 2009 — *Надилов И. И.* Хатра. Арабы между Парфией и Римом. М.: Гуманитарная академия, 2009.

Шлюмберже 1985 — *Шлюмберже Д.* Эллинизированный Восток. Греческое искусство и его наследники в несредиземноморской Азии. М.: Искусство, 1985.

Al-Jallad 2015 — *Al-Jallad A.* An Outline of the Grammar of the Safaitic Inscriptions. Leiden – Boston: E.J. Brill, 2015.

Al-Jallad 2019 — *Al-Jallad A.* A Concise Safaitic Chrestomathy.
URL: https://www.academia.edu/40375972/Al-Jallad_teaching_reference_document_A_concise_Safaitic_chrestomathy

Al-Jallad, Jaworska 2019 — *Al-Jallad A., Jaworska K.* A Dictionary of the Safaitic Inscriptions. Leiden – Boston: E. J. Brill, 2019.

Albright 1937 — *Albright W. F.* Review on The Excavations of Dura-Europos. Preliminary Report of Sixth Season of Work, October 1932 – March 1933 / ed. by *M. I. Rostovtzeff, A. R. Bellinger, C. Hopkins* and *C. B. Welles*. New Haven: Yale University Press, 1936 // *Journal of the American Oriental Society*. 1937. Vol. 57/3. P. 318–321.

Albright 1940 — *Albright W. F.* Islam and the religions of the Ancient Orient // *Journal of the American Oriental Society*. 1940. Vol. 60/3. P. 283–301.

Canaan 1914 — *Canaan T.* Aberglaube und Medizin im Lande der Bibel. Hamburg: L. Friederichsen, 1914.

Canaan 1929 — *Canaan T.* Dämonenglaube im Lande der Bibel. Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1929.

Eichler 1928 — *Eichler P. A.* Die Dschinn, Teufel und Engel im Koran. Leipzig: Klein, 1928.

El-Zein 1995 — *El-Zein A.* The Evolution of the Concept of the Jinn from Pre-Islam to Islam. PhD dissertation. Georgetown University, 1995.

El-Zein 2009 — *El-Zein A.* Islam, Arabs, and Intelligent World of the Jinn. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 2009.

Fahd 1971 — *Fahd T.* Anges, démons et djinnes en Islam // *D. Meekes et al.* Génies, anges et demons: Égypte, Babylone, Israël, Islam, Peuples altaïques, India, Birmanie, Asie du sud-est, Tibet, Chine. Paris: Éd. du Seuil, 1971. P. 155–213. (Sources orientales; 8)

Henninger 1981 — *Henninger J.* Geisterglaube bei den vorislamischen Arabern // *Arabica sacra: Aufsätze zur Religionsgeschichte Arabiens und seiner Randgebiete.*

Freiburg: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1981. S. 118–169.

Gordon 1934 — *Gordon C. H.* Aramaic Magical Bowls in the Istanbul and Baghdad Museums // *Achiv Orientální*. 1934. Vol. 6. P. 319–334.

Greenfield 1999 — *Greenfield J. C.* Apkallu // *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* / Ed. by *K. van der Tooren, B. Becking, P. W. van der Horst*. 2nd ed. Leiden – Boston: E.J. Brill, 1999. P. 72–74.

Isbell 1975 — *Isbell Ch.* Corpus of the Aramaic Incantation Bowls. Missoula: Scholar Press, 1975.

Leslau 1991 — *Leslau W.* Comparative Dictionary of Ge'ez (Classical Ethiopic). Wiesbaden: Otto Harrasowitz, 1991.

Meier 1992 — *Meier F.* Ein arabischer bet-ruf // *Bausteine: ausgewählte Aufsätze zur Islamwissenschaft*, Bd. I. Istanbul, Stuttgart: In Kommission bei F. Steiner, 1992. S. 581–626.

Macdonald et al. 1999 — *Macdonald D. B., [Masse H.], Boratav P. N., Nizami K. A., Voorhoeve P.* Djinn // *Encyclopaedia of Islam 2*, CD-ROM Edition. Vol. 1. Leiden: E.J. Brill, 1999. Vol. II.

Montgomery 1913 — *Montgomery J.* Aramaic Incantation Texts from Nippur. Philadelphia: Univ. Museum, 1913.

Nöldeke 1910 — *Nöldeke T.* Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft. Strassburg: Trübner, 1910.

Nünlist 2015 — *Nünlist T.* Dämonenglaube im Islam: Eine Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung schriftlicher Quellen aus der vormodernen Zeit (600–1500). Berlin – Boston: de Gruyter, 2015.

Robertson Smith 1894 — *Robertson Smith W.* Lectures on the Religion of the Semites. 2nd ed. London: A. & C. Black, 1894 (Burnett Lectures [Aberdeen University] 1888–9).

Seyrig, Starcky 1949 — *Seyrig H, Starcky J.* Gennéas // *Syria*. 1949. T. 26. P. 230–257.

Shaked 1997 — *Shaked S.* Popular religion in Sasanian Babylonia // *Jerusalem studies in Arabic and Islam*. 1997. Vol. 21. P. 103–117.

Teixidor 1979 — *Teixidor J.* The Pantheon of Palmyra. Leiden: E.J. Brill, 1979.

Wellhausen 1897 — *Wellhausen J.* Reste arabischen Heidentums. Berlin: Georg Reimer, 1887.

Wensinck 1920 — *Wensinck A. J.* The Etymology of the Arabic Djinn (Spirits) Amsterdam: Johannes Müller, 1920.

Winkler 1930 — *Winkler H. A.* Siegel und Charaktere in der mohammedanischen Zauberei. Berlin – Leipzig: de Gruyter, 1930.

Zbinden 1953 — *Zbinden E.* Die Djinn des Islam und der Altorientalische Geisterglaube. Bern: Paul Haupt, 1953.

Pre-Islamic Concept of Jinn: Epigraphic Evidences

Pavel Basharin, Russian State University for the Humanities

Even pre-Islamic tradition contains information on the jinn. The few ancient epigraphic evidences on these creatures have been survived. This paper deals with representations of the jinn in pre-Islamic epigraphy. Information about the *gny*' of Syrian "caravan cities" is especially highlighted, starting from the Parthian period (Palmyra, Khatra). The *gny*' appear as guardian spirits. This concept is consistent with the ideas of Arab bedouins of the pre-Islamic period.

Keywords: *gny*', Palmyre, Khatra, "Hyvernat bowl", Peshitta, Dura Europos, Safaitic inscriptions, *apkallu*, magic, guardian spirits.

Ручки керамических сосудов с изображениями животных на территории Бактрии (к вопросу о культурных связях Бактрии в эпоху кушан).

Болелов С. Б.

Аннотация. Статья посвящена немногочисленной, но характерной группе сосудов, обнаруженных на территории Бактрии и датируемых рубежом эпох, ручки которых или украшены изображениями животных, или сделаны в виде животных. Особое внимание уделено фигуркам кабанов, не встречавшимся на территории Центральной Азии до первых веков н.э.

Ключевые слова: изображения животных, зооморфные ручки керамических сосудов, Бактрия.

В керамических комплексах Бактрии первых веков до н.э. – первых веков н.э. выделяется немногочисленная, но весьма характерная группа сосудов, ручки которых или украшены изображениями животных или выполнены в виде животных. Надо заметить, что подобные ручки встречаются только на столовой посуде; в подавляющем большинстве это или кружки с одной ручкой или небольшие широкогорлые столовые кувшины с двумя ручками на плечиках сосуда.

Коллекция бактрийской керамики с зооморфными ручками в количественном отношении, конечно, значительно уступает таким же сосудам хорошо известным, например, на территории средней Сырдарьи (Чач, Фергана), где они, прежде всего кружки, являются одной из наиболее характерных форм столовой керамики [Литвинский 1968: 3–5; 1973: 19–24].

Прежде, чем перейти к характеристике зооморфных изображений на ручках сосудов, необходимо заметить, что вид животного, которого хотел изобразить гончар на своем изделии, определяется не всегда. Видимо, при описании этой категории предметов, всегда следует выделять подгруппу «неопределенные», к которой относятся явно зооморфные изображения, но какое животное хотел изобразить мастер, определить невозможно.

В слоях первых веков н.э. встречаются сосуды с ручками в виде довольно реалистично изображенных обезьян (рис. 1; 6, 7) — Кампыртепа, Хайрабад-тепа, Термез, Шортепа [Пугаченкова 1973: 121–122; Шейко, Никитенко 2001: 46, рис. 7], собак (рис. 1; 2) — Халчаян, Саксанохур, Дальверзин-тепе [Литвинский, Мухитдинов 1969: 167; Пугаченкова 1979а: 186; Древности Южного Узбекистана 1991, рис. 73] и, в меньшем количестве, налесты в виде птичек на ручках — Кара-тепе, Дильберджин [Сычева 1975: 116, рис. 52; Кругликова 1974: 90, рис. 61]. Можно отметить также ручки в виде животного, вид которого определить достаточно трудно. Большинство исследователей называют их «львиноподобными» животными или животными «кошачьей породы» [Альбаум 1960: 19; Пугаченкова 1973: 124–125, рис. 42; 1979б: 87, рис. 26; Кругликова 2004: 509, рис. 17]. Необходимо отметить, что видовой состав зооморфных изображений на ручках бактрийской керамики находит почти полное соответствие в коллекции Хотанских древностей. Разница состоит лишь в том, что хотанские изображения выполнены более тщательно и намного реалистичнее. Вместе с тем, определенно просматриваются параллели, а в отдельных случаях полные аналогии в иконографии изображений из этих двух

областей Центральной Азии, например, между хотанскими ручками в виде львов и ручками в виде львиноподобных животных из северной Бактрии [Дьяконова, Сорокин 1960: табл. 10–14, 27, 35]. Большинство исследователей уже не раз отмечали прямую связь между хотанской и бактрийской керамикой кушанского и позднекушанского периодов [Сорокин 1961: 202–209; Восточный Туркестан 1995: 120–123]. В отношении зооморфных ручек в большей степени это относится к изображениям обезьян и львов, появление которых связывается с индо-буддийскими воздействиями на культуру двух областей Центральной Азии в первой половине II в. н.э. [Сорокин 1961: 206; Пугаченкова 1973: 122].

Присутствие птиц на ручках сосудов первых веков н.э. многие исследователи связывают с местной центрально-азиатской традицией [Сычева, Сычев 1982: 32]. Образ птицы, как пернатой, так и водоплавающей, связанный с божествами водной стихии и плодородия достаточно широко был распространен в древнем изобразительном и прикладном искусстве Средней Азии [Рапопорт, Лапиров-Скобло 1964: 152; Кой-Крылган-кала 1967: 243; Рапопорт 1977: 58–69; Кузьмина 2002: 235–239]. Вместе с тем, необходимо отметить, что налепы на ручках сосуда в виде птицы достаточно широко были распространены в первые века н.э. на территории восточного Крыма, где они сосуществуют, кстати, также как в Бактрии, с налепами в виде кабанов и собаки, и северного Кавказа [Абрамова 1969: 75–76].

Общепризнанным является мнение, что ориентализирующий стиль был создан в Греции в эпоху архаики, откуда он впоследствии распространился на территорию Центральной Азии. На его формирование

решающее воздействие оказали контакты с Передней Азией, и, прежде всего, с Ионией [Benson 1961; Копейкина 1975: 103–116]. Видимо, фигурки птиц на ручках и в Бактрии, и на территории Восточного Крыма появились независимо друг от друга, как продолжение древней традиции широко распространенной на всей территории Евразии [Кузьмина 2002: 236]. Примечательно, что ручки хотанских сосудов, украшенных фигурками птиц сравниваются с ручками греческих кубков, украшенных скульптурными изображениями голубей [Hörnle 1899: 42, цит. по: Сорокин 1961].

В комплексе бактрийской керамики первых веков н.э. обращают на себя внимание ручки сосудов, изготовленные в виде животных с длинным рыльцем, широкими ушками, четко выраженными круглыми глазами и изогнутой спинкой с неглубокими продольными насечками. Голова животного во всех случаях обращена к устью сосуда, не соединяется с ним и всегда смотрит вверх (рис. 1; 1, 3, 4, 5).

Наиболее многочисленная коллекция этих предметов происходит из слоев конца I – первой половины II вв. «нижнего города» Кампыртепа [Шейко 2000: 95, 4; Болелов 2005: 71–75; Горин 2010: 122, рис. 4: 10]. Аналогичные ручки найдены на Шор-тепе и Хатын-Рабаде [Пугаченкова 1973: 124–125], Зартепа [Завьялов, Осипов 1976: рис. 3: 1, 2], Дильберджине [Кругликова 1974: 32, рис. 23]. Кроме того, находки таких же ручек отмечены на городище Старого Термеза. Одна из них хранится в фондах Государственного музея искусств народов Востока (Москва, РФ; № инв. 4986 III).

Таким образом, ареал распространения подобных ручек сосудов, насколько об этом можно судить по топографии

находок, опубликованных к настоящему времени, в общем, ограничивается округой Термеза, прилегающим к нему районам по левому берегу Амударьи и долиной Шерабаддарьи. Крайним южным пунктом, где они были найдены, является Дильберджин. Южнее и восточнее этого городища находки зооморфных ручек данного вида, кажется, неизвестны. Все ручки, найденные в культурных слоях, по нумизматическим данным надежно датируются в пределах второй половины I – первой половины II вв. н.э. На остальной территории Средней Азии сосуды с такими ручками похоже не встречаются. Г. А. Пугаченкова упоминает крупный красноангобированный сосуд из музея в г. Мазари-Шериф. Место нахождения предмета неизвестно, но с уверенностью можно говорить, что он найден на территории Левобережной Бактрии, в округе Балха [Пугаченкова 1973: 124, рис. 40; 1979а: 184, илл. 224], или в районе, территориально близком к Термезу и Кампыртепа.

Судя по находке почти целого сосуда на Кампыртепа [Шейко 2000: 95, рис. 4: 4], а также по сосуду, опубликованному Г. А. Пугаченковой, такие ручки были только у небольших столовых горшков овоидальным (яйцевидным) туловом и сравнительно высокой и четко выделенной горловиной. По материалам Кампыртепа об этом можно говорить с уверенностью, так как почти все хозяйственные и столовые сосуды закрытых форм в комплексе второй половины I в. – первой трети II в. н.э. были с ручками, но только указанные выше формы имели ручки описываемого вида [Болелов 2005: 71–75; 2009: 76–82].

Общепризнанным считается заключение о том, что зооморфные ручки или объемные фигурки животных на

сосудах, как бытовых, так и культовых, в большом количестве появившиеся в Средней Азии (прежде всего в северо-восточных областях) и на огромной территории «Сарматского мира» в первых веках н.э., являются, в определенной степени, отражением идеологических, представлений скотоводческого населения [Литвинский 1968: 109–111; Абрамова 1969: 74; Болелов 1993: 208].

По поводу определения вида животного на описанных выше бактрийских сосудах, являющихся, в общем, предметом данного исследования, в литературе было высказано два предположения. Одни исследователи [Пугаченкова 1968: 32; 1973: 25; 1987: 34; Пидаев 1990: 58] видят в нем ежа, другие [Кругликова 1986: 83; Шейко 2000: 85] — стилизованную фигурку кабанчика.

Следует заметить, что оба этих персонажа известны в зороастрийской мифологии. В XIII фаргарде Видевдата еж представлен как одно из лучших творений добра, поражающего от полуночи до восхода солнца тысячи творений зла и связывается с культом солнца [Darmsteter 1892: 234, цит. по: Кой-Крылган-кала 1967; Рак 1998: 287–288]. Кабан или вепрь, в свою очередь, является одним из воплощений Вэртагны (Авеста, Яшт 14, с. 121).

Большинство исследователей трактуют зооморфные ручки на сосудах как обереги, отражающие, в определенной степени, религиозные представления древнего населения [Литвинский 1968, там же см. библиографию вопроса, с. 3–13]. Принимая во внимание это положение, фигурка ежа на сосуде, как животного поражающего ночью творения зла, кажется вполне уместной. Собственно, восприятие ежа как змееборца, зверька-охранителя и послужило основанием для

отождествления данной категории зооморфных ручек с этими животными [Пугаченкова 1973: 125].

Находки фигурок ежей на памятниках Средней Азии крайне редки. Можно вспомнить небольшую терракотовую статуэтку из нижнего горизонта Кой-Крылган-калы, а также зооморфный слив сосуда, оформленный в виде головки ежа, найденный в шурфе на крепости Бурлы-кала [Кой-крылган-кала 1967: 179]. Кроме того, необходимо упомянуть золотой амулет-подвеску в виде ежа, найденного в основании закладки центральной ниши святилища храма на городище Еркурган [Сулейманов 2000: рис. 191, 1]. По своим стилистическим особенностям эти предметы никак не соотносятся с зооморфными ручками, найденными на территории северной Бактрии.

Единичные находки изображений ежей известны на территории степной зоны Евразии. Пожалуй, одними из наиболее ранних являются два изображения этих животных из Сибирской коллекции Петра I. В одном случае это бусина с тщательно моделированной мордочкой и длинными ушами, в другом — часть композиции поясной пряжки, где еж изображен со змеей в зубах [Руденко 1962: 28]. Образ ушастого степного ежа-змееборца, обвитого двумя змеями, хвосты которых завязаны в узел, предстает перед нами на рельефной пряжке из сарматского погребения первых веков н.э. у с. Косики (нижнее Поволжье). Вполне вероятно, что в этот регион, бывший на рубеже н.э. зоной смешения элементов культуры ирано-язычных народов и греческой цивилизации, подобный сюжет мог попасть из Средней Азии [Дворниченко, Федоров-Давыдов 1989: 10–11]. В то же время все перечисленные выше изображения ежей никак, даже отдаленно, не напоминают зооморфные ручки, найденные

в Бактрии. Все они являлись или украшениями, или деталями поясного набора.

Трастовка зооморфных ручек, найденных в Бактрии, как кабанов кажется более предпочтительной. Фигурки кабанов или вепрей из обожженной глины на территории Средней Азии, кажется, неизвестны. В то же время глиняные фигурки кабанов, выполненные в реалистичной манере, найденные вне археологического контекста, представлены в коллекции Хотанских древностей ГЭ (рис. 1; 8). Можно отметить некоторые общие детали в оформлении бактрийских зооморфных ручек и хотанских фигурок. И на тех и на других щетина передана насечками. Весьма характерна морда животного; она вытянута и заканчивается четко выраженным пяточком [Дьяконова, Сорокин 1960: 24]. Ни одного целого сосуда из Восточного Туркестана с ручками в виде фигурок кабанов неизвестно, однако полностью отрицать их существование вряд ли возможно. Весьма вероятно, что одна фигурка из эрмитажной коллекции, у которой «ноги опираются на сплошное от чего-то отбитое основание», могла быть ручкой небольшого сосуда [Дьяконова, Сорокин 1960: табл. 35; инв. №1514].

Зооморфные ручки сосудов, найденные на территории северной Бактрии, по своим стилистическим особенностям наиболее близки ручкам сосудов I–II вв. из восточного Крыма и северного Кавказа. В большей степени это относится к ручкам, изображающим реалистические фигурки кабанов, туловище которых представляет собой обыкновенную кольцевидную или С-образную ручку, а голова вытянута вверх, обязательно сужена к носу и не касается венчика сосуда [Скалон 1941: 210–212]. Ручки, вполне реалистично выполненные в виде кабанов, были

распространены на территории восточного Крыма — Пантикапей и его округа [Кругликова 1954: 93; Абрамова 1969: 75–77; Котин 2011: 143–148]. Находки подобных ручек известны и в западных районах Крыма, где их появление связывается с проникновением на эту территорию сармато-аланского населения [Яценко 1984: 256–259]. Серебряный сосуд с двумя ручками в виде вполне реалистично выполненных фигур кабанов был найден в погребении первых веков н.э. у с. Косика, в нижнем Поволжье [Дворниченко, Федоров-Давыдов 1989: 8–10, рис. 4]. Два сосуда с симметрично расположенными на тулове ручками в виде фигурок животных, скорее всего кабанов, найдены во время раскопок позднесарматского курганного могильника «Три брата» (северо-западный Прикаспий, 17 км от г. Элиста) [Мошкова 2008: 252]. Кувшин с двумя стилизованными зооморфными ручками, которые предположительно можно трактовать как изображения кабанов, найден в кургане №3 могильника Челкар в западном Казахстане, на территории так называемого «прикаспийского миграционного коридора», который датируется позднесарматским временем [Мошкова, Кушаев 2004: 203–211].

Таким образом, учитывая приведенные выше аналогии можно, по всей видимости, говорить о вполне устойчивой традиции изготовления небольших сосудов с ручками (кружки и небольшие, надо полагать столовые, горшки) в виде фигурки кабана в определенном положении — вертикально мордой вверх, существовавшей на территории западной Сарматии, центральной части евразийских степей и определенного региона (округа Термеза и долина Шерабаддары) на юге Средней Азии.

Необходимо отметить, что появление таких ручек на территории Бактрии никак не связано с традициями предыдущего периода. В керамическом комплексе эллинистического и постэллинистического периода зооморфные ручки на сосудах вообще не встречаются.

Изображения животных, и в том числе на ручках сосудов появляются здесь позднее, а именно в первые века н.э. При этом необходимо подчеркнуть, что фигурки кабанов, как уже говорилось выше, являются отнюдь не единственными зооморфными ручками на территории Бактрии.

Надо полагать, появление зооморфных ручек на территории северной Бактрии в кушанский период можно объяснить влияниями различных культурных традиций. Образы обезьяны и животного кошачьей породы (льва?) вполне правомерно связать с индо-буддийской традицией, отчетливо проявившейся на территории Бактрии в период правления Канишки. Появление на ручках вполне реалистичных изображений птиц, вероятно, можно объяснить проявлением местной древневосточной мифологической традиции, но иконография образа, как убедительно показала Е.Е. Кузьмина, вырабатывалась под влиянием архаической и более поздней эллинистической культуры Передней Азии [Кузьмина 2002: 236–237]. Ручки с изображением животного, напоминающего собаку (волка? лису?), возможно, как-то связаны с определенными идеологическими представлениями автохтонного бактрийского населения. Собака в зороастрийской традиции — животное чистое, преданное человеку, отпугивающее диких зверей воров и демонов. Дом зороастрийца не будет прочно стоять на земле, если в нем не будет пастушеской или домашней собаки. Смерть этого

животного приравнивалась к смерти человека [Литвинский, Седов 1984: 161–169; Пугаченкова, Ртвеладзе 1990: 106; Болелов 2002: 83–86]. Безусловно, помещение изображения собаки на сосуд в качестве оберега можно объяснить устойчивой традицией почитания этого животного в преимущественно зороастрийской восточно-иранской среде. Однако находки сосудов с ручками в виде фигурок собак, которые известны на территории Сырдарьи [Левина, Чинова 1995: 188] и в комплексах сарматского периода на территории Босфора [Котин 2011: 146] не позволяют решать этот вопрос столь однозначно. Возможно, что присутствие этого образа на керамике в столь территориально отдаленных областях связано со значительно более ранними мифологическими представлениями ираноязычных народов, восходящих к временам индоевропейского единства.

Как уже отмечалось выше, фигурки и изображения кабанов на территории Центральной Азии до первых веков н.э. не встречаются. По этой причине, даже, несмотря на то, что образ кабана-вепря, как одно из воплощений Веретрагны прокламируется в Авесте, нельзя считать появление зооморфных ручек в виде кабанов как продолжение древней традиции. Их появление, причем на довольно ограниченной территории, учитывая почти полные аналогии с ручками сосудов Восточного Крыма рубежа – первых веков н.э., можно, по всей видимости, считать результатом инновации.

Большинство исследователей объясняют появление на территории Бактрии зооморфных ручек контактами с «сарматоидными» культурами северных районов Средней Азии, прежде всего присырдарьинских областей [Пугаченкова 1973: 125]. Однако на этой территории ручки

на сосудах имеют вид баранов или козлов, а стилизованные фигурки кабанов здесь неизвестны. Данное обстоятельство не позволяет связывать их появление на территории северо-западной Бактрии с культурами среднего течения Сырдарьи или более широко с территорией Кангюя. В то же время, этот вид зооморфных ручек, безусловно, как-то связан с культурами сарматского круга, но, возможно, западного ареала, о чем свидетельствуют приведенные выше аналогии. Кроме того, сам факт появления зооморфных ручек в виде кабанчиков на юге Средней Азии в середине II в. н.э. позволяет поставить вопрос о возможности контактов между этими весьма отдаленными друг от друга историко-культурными областями в это время.

Литература

Абрамова 1969 — *Абрамова М. П.* О керамике с зооморфными ручками. // Советская археология. 1969. № 2. С. 82–102.

Альбаум 1960 — *Альбаум Л. И.* Балалык-тепе. Ташкент: Изд-во Акад. наук УзССР, 1960.

Болелов 1993 — *Болелов С. Б.* Керамические курьельницы из склепов могильника Джетыясар 4 // Низовья Сырдарьи в древности. Вып. II. Джетыясарская Культура. Часть I. Склепы. М.: ИЭИА, 1993. С. 199–223.

Болелов 2002 — *Болелов С. Б.* Ритуальное захоронение на Хумбузтепа (Южный Хорезм) // Общественные науки в Узбекистане. 2002. №№ 3–4. С. 83–85.

Болелов 2005 — *Болелов С. Б.* Кушано-бактрийский археологический комплекс по материалам раскопок Кампыртепа // Центральная Азия от Ахеменидов до Тимуридов. Археология, история, этнология, культура. Санкт-Петербург: ИИМК РАН, 2005. С. 71–74.

Болелов 2009 — *Болелов С. Б.* Керамика эпохи великих кушан на территории Бактрии по материалам Кампыртепа (конец I –

первая половина II вв. н.э.). Традиции и инновации // Культура, история и археология Евразии. М.: РГГУ, 2009. С. 57–102. (Orientalia et Classica. Труды института восточных культур и античности РГГУ; XXII).

Горин 2010 — *Горин А. Н.* Археологические исследования жилого блока № 2 на городище Кампыртепа // Отзвуки Великого Хорезма. К 100-летию со дня рождения С. П. Толстова. М.: ИЭА РАН, 2010. С. 94–126.

Восточный Туркестан 1995 — Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье: хозяйство, материальная культура. М.: Восточная литература, 1995.

Дворниченко, Федоров-Давыдов 1989 — *Дворниченко В. В., Федоров-Давыдов Г. А.* Памятники сарматской аристократии в нижнем Поволжье // Сокровища сарматских вождей и древние города Поволжья. М.: Наука, 1989. С. 5–13.

Древности южного Узбекистана 1991 — Древности южного Узбекистана. Natchioji: Soka University Press, 1991.

Дьяконова, Сорокин 1960 — *Дьяконова Н. В., Сорокин С. С.* Хотанские древности. Ленинград: Изд-во Гос. Эрмитажа, 1960.

Завьялов, Осипов 1976 — *Завьялов В. А., Осипов В. И.* Раскопки жилого комплекса на городище Зартепе в 1973 г. // Бактрийские древности. Ленинград: Наука. Ленингр. отд-ние, 1976. С. 51–58.

Кой-Крылган-кала 1967 — Кой-Крылган-кала – памятник культуры Древнего Хорезма. М.: Наука, 1967. (Труды Хорезмской археолого-этнографической экспедиции; V).

Копейкина 1975 — *Копейкина Л. В.* Ориентализирующий стиль, предпосылки и особенности его формирования в восточноионийской Греции // Вестник древней истории. 1975. № 1. С. 103–116.

Котин 2011 — *Котин М. А.* Сосуды с зооморфными ручками на Боспоре // Боспорский феномен: население, языки, контакты. Материалы международной научной конференции (Санкт-Петербург, 22–25 ноября 2011 г.) / Ред. М. Ю. Вахтина. СПб.: Нестор-история, 2011. С. 143–147.

- Кругликова 1954** — *Кругликова И. Т.* О местной керамике Пантикапея и ее значении для изучения состава населения этого города // Материалы и исследования по археологии СССР. 1954. № 33. С. 78–113.
- Кругликова 1974** — *Кругликова И. Т.* Дильберджин (раскопки 1970–1972 гг.). Ч. 1. М.: Наука, 1974.
- Кругликова 1986** — *Кругликова И. Т.* Дильберджин. Храм Диоскуров. Материалы советско-афганской археологической экспедиции. М.: Наука, 1986.
- Кругликова 2004** — *Кругликова И. Т.* Джагат-тепе // Проблемы истории, филологии, культуры. 2004. Вып. XIV. С. 479–561.
- Кузьмина 2002** — *Кузьмина Е. Е.* Мифология и искусство скифов и бактрийцев. М.: Рос. ин-т культурологии, 2002.
- Левина, Чижова 1995** — *Левина Л. М., Чижова Л. В.* О некоторых зооморфных и антропоморфных изображениях в Джетыясарской культуре // Низовья Сырдарьи в древности. Вып. V: Джетыясарская культура. М.: ИЭИА, 1995. С. 185–201.
- Литвинский 1968** — *Литвинский Б. А.* Кангюйско-сарматский фарн. Душанбе: Дониш, 1968.
- Литвинский 1973** — *Литвинский Б. А.* Керамика из могильников Западной Ферганы. М.: Наука, 1973.
- Литвинский, Мухитдинов 1969** — *Литвинский Б. А., Мухитдинов Х.* Античное городище Саксанохур (южный Таджикистан) // Советская археология. 1969. № 2. С. 160–178.
- Литвинский, Седов 1984** — *Литвинский Б. А., Седов А. В.* Культы и ритуалы кушанской Бактрии. Погребальный обряд. М.: ГРВЛ, 1984.
- Мошкова 2008** — *Мошкова М. Г.* Позднесарматские погребения могильника «Три брата» // Проблемы современной археологии. М.: ТАУС, 2008. С. 243–264.
- Мошкова, Кушаев 2004** — *Мошкова М. Г., Кушаев Г. А.* Сарматские памятники западного Казахстана // Вопросы истории и археологии западного Казахстана. Вып. 3. Уральск: Западно-Казахстанский областной центр истории и археологии, 2004. С. 203–211.

Пугаченкова 1968 — *Пугаченкова Г. А.* Самарканд. Бухара (По древним памятникам). 2-е изд. М.: Искусство, 1968.

Пугаченкова 1973 — *Пугаченкова Г. А.* Новые данные о художественной культуре Бактрии // Из истории античной культуры Узбекистана. Ташкент: Изд-во лит. и искусства им. Г. Гуляма, 1973. С. 78–128.

Пугаченкова 1979а — *Пугаченкова Г. А.* Искусство Бактрии эпохи кушан. М.: Искусство, 1979.

Пугаченкова 1979б — *Пугаченкова Г. А.* Жига-тепе (раскопки 1974 г.) // Древняя Бактрия. Материалы Советско-афганской археологической экспедиции. Вып. 2. М.: Наука, 1979. С. 63–93.

Пугаченкова 1987 — *Пугаченкова Г. А.* Шортепе // История материальной культуры Узбекистана. Вып. 21. Ташкент: Фан, 1987. С. 21–44.

Пугаченкова, Ртвеладзе 1990 — *Пугаченкова Г. А., Ртвеладзе Э. В.* Северная Бактрия–Тохаристан. Очерки истории культуры. Ташкент: Фан, 1990.

Рак 1998 — *Рак И. В.* Мифы древнего и раннесредневекового Ирана. Зороастрийская мифология. СПб. – М.: Журнал «Нева» – Летний Сад, 1998.

Рапопорт 1977 — *Рапопорт Ю. А.* Космогонический сюжет на хорезмийских сосудах // Средняя Азия в древности и средневековье. М.: Наука, 1977. С. 58–71.

Рапопорт, Лапиров-Скобло 1963 — *Рапопорт Ю. А., Лапиров-Скобло М. С.* Раскопки дворцового здания на городище Калалы-гыр 1 в 1958 году // Материалы Хорезмской экспедиции. Вып. 6. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1963. С. 141–156.

Руденко 1962 — *Руденко С. И.* Сибирская коллекция Петра I. М. – Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1962. (Археология СССР. Свод археологических источников; ДЗ–9).

Скалон 1941 — *Скалон К. М.* Изображения животных на керамике сарматского периода // Труды Отдела истории первобытной культуры [Государственного Эрмитажа]. Т. 1. Л.: типография Новгородского издательства, 1941. С. 173–218.

Сорокин 1961 — *Сорокин С. С.* Керамика древнего Хотана // Археологический сборник. Вып. 3: Эпоха бронзы и раннего железа Сибири и Средней Азии. Ленинград: Изд-во Гос. Эрмитажа, 1961. С. 195–209.

Сулейманов 2000 — *Сулейманов Р.Х.* Древний Нахшаб. Ташкент: Фан, 2000.

Сычева 1975 — *Сычева Н. С.* Керамика Кара-тепе // Новые находки на Кара-тепе в Старом Термезе. М.: Наука, 1975. С. 88–147.

Сычева, Сычев 1982 — *Сычева Н. С., Сычев В. Л.* К проблеме семантики изобразительных и декоративных мотивов на Кара-тепе // Буддийские памятники Кара-тепе в Старом Термезе. М.: Наука, 1982. С. 72–94.

Шейко, Никитенко 2001 — *Шейко К. А., Никитенко Г. Н.* К изучению квартала блока №5 на Кампыртепа // Материалы Тохаристанской экспедиции. Вып. 2: Археологические исследования Кампыртепа. Ташкент: San`at, 2001. С. 31–46.

Яценко 1984 — *Яценко И. В.* Зооморфная ручка с городища Чайка в окрестностях Евпатории // Древности Евразии в скифо-сарматское время. М.: Наука, 1984. С. 256–259.

Benson 1961 — *Benson J.* Problem in orientalizing Birds: Micenean or Philistine Prototypes? // *Journal of Near Eastern Studies*. 1961. Vol. 20/2. P. 73–84.

Darmsteter 1892 — *Darmsteter G.* Le Zend-Avesta. Tome I. Paris: E. Leroux, 1892.

Hörnle 1899 — *Hörnle R.* A Report of the British Collection of Antiques from Central Asia // *Journal of The Asiatic Society of Bengal*. 1899. Vol. 68. Extra No. 1. P. 1–55.

The emissary goat at the Feast of grain: a semantical shift in the antique Jewish calendar

Sergej Bolelov, The State Museum of Oriental Art

The article is devoted to a small, but special group of vessels found on the territory of Bactria and dating from the II–I centuries BC till

I–II centuries AD. The handles of the vessels are decorated with images of animals or made in the form of animals. Special attention is paid to the figures of wild boars, which were not found on the territory of Central Asia until the first centuries AD.

Key words: images of animals, Bactria, zoomorphic handles of ceramic vessels.

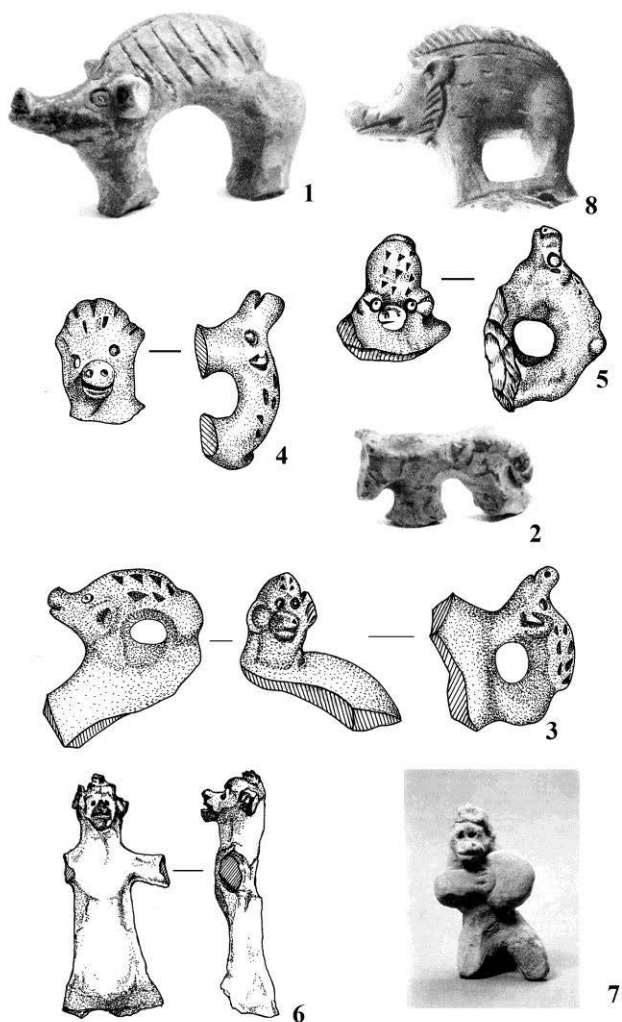


РИС. 1

Анализ языческого сакрального пространства святилища

Брилева О. А.

Аннотация. В работе указывается на преемственность образов бронзовой антропоморфной пластики в каменных образах, связанных с храмовой архитектурой Восточной Грузии. Святилища, с которыми связаны находки фигурок, находят аналогии в этнографии в связи с языческими святилищами в высокогорных районах Кавказа XIX века. Языческое сакральное пространство, сформировавшееся в эпоху поздней бронзы, находит аналогии в современных высокогорных святилищах, сохраняя преемственность до наших дней.

Ключевые слова: Бронзовая антропоморфная пластика, святилище, сакральное пространство, храм, барельеф, Кавказ, эпоха бронзы, средние века, христианство, монотеистические религии.

Благодарности: работа выполнена в рамках гранта «Взаимодействие традиционных и монотеистических религий на Кавказе в памятниках материальной культуры», номер гранта 18–012–00319.

Среди бронзовой антропоморфной пластики Кавказа выделяется многочисленная серия фигур, объемных лишь с лицевой стороны. Обратная же их сторона либо имеет тенденцию к уплощению, либо полностью плоская. Такие человеческие фигуры изображаются стоящими в позах «адорантов» (руки подняты вверх) и «фертов» (руки расположены на поясе, и вся фигура изображает букву Ф), или в позе, сочетающей оба этих элемента, ладони таких скульптур изображены как на поясе, так и поднятыми вверх, тянущимися от плеч. Такие фигуры чаще всего

находят в высокогорных районах Дагестана и реже в примыкающих районах Грузии. Эти фигурки отличаются массовостью и унификацией изображения, нехарактерной для предыдущих эпох.

Из 278 известных статуэток адорантов уверенно могут быть датированы лишь 3 фигурки, найденные в каменном ящике Каратинского могильника (рис. 1. 1–3). По ложечке с ручкой, украшенной 2 утолщениями-четырнадцатигранниками М. С. Гаджиев отнес их к V–VII вв. н.э. [Гаджиев 1997: 226]. Большинство фигурок адорантов изображено с признаками пола (113 экз.). Среди них 97 мужских и лишь 17 — женских статуэток.

Из 197 известных фертвов лишь 3 статуэтки были найдены в датированных археологических комплексах. Первая (рис. 1.4) происходит из погребения 93 за 1976 г. могильника Самтавро в Тбилисском районе Грузии и относится к «первым векам нашей эры» [Апакидзе и др. 1978: 150–152]. Второй экземпляр происходит из разрушенного могильника близ сел. Хадага Кайтагского района Дагестана (рис. 1.5) и относится к III–V вв. Один ферт (рис. 1.6) найден вместе с адорантами в каменном ящике Каратинского могильника (V–VII вв.) [Гаджиев 1997: 226].

Существование этих статуэток приходится на период от «первых веков нашей эры» и V–VII вв. н.э. Вырезанные же из листа бронзы или железа фигурки фиксируются и в конце XIX — начале XX века. Получается, что существование этих скульптур приходится на период христианизации Грузии и сопредельных регионов. Вероятно, языческая и христианская традиции сосуществовали. Переплетение этих традиций нашло отражение даже в храмовой архитектуре.

Обратимся к истории христианского зодчества. Наиболее показателен здесь пример Грузии. Уже с IV в. в разных частях страны возводятся храмы. Перед грузинскими мастерами встает сложная проблема освоения новой для них тематики — воспроизведения сюжетных сцен, воплощающих идеи христианской религии. Основной задачей становится изображение человеческой фигуры. В скульптуре христианские сюжеты находят отражение в декоре храмов и в украшении стел.

Изучая чеканное искусство Грузии, Г. Н. Чубинашвили обратил внимание на особую пластичность изображений, связав этот факт с существованием позднеантичных скульптурных традиций [Чубинашвили 1959: 5, 13, 645]. Однако скульптурные традиции Кавказа гораздо глубже и уходят своими корнями в ранний железный век и связаны с традицией изображения антропоморфных и зооморфных существ в кобано-колхидском искусстве и даже в более ранний период. На что обратила внимание Натела Александровна Аладашвили [Аладашвили 1977: 6], подчеркнув, что традиция это берет свое начало еще в эпоху бронзы. Она же подчеркивает, что «среди грузинского народа и после установления христианства продолжали существовать пережитки древних языческих верований, к которым христианская церковь была вынуждена приспособиться».

Рассматривая скульптуру, связанную с христианской архитектурой, Н. А. Аладашвили обращает внимание на сюжетную скульптуру, отмечая «процесс приспособления и переосмысления элементов местных языческих культов. Результатом этого процесса ассимиляции языческих представлений является всеобщее распространение в христианском искусстве образов животных, среди них —

фантастических животных, которые занимают полноценное место на стенах христианских храмов рядом с церковными сюжетами. В грузинской скульптуре широкое распространение получают также изображения конкретных исторических персонажей, в чем проявляется интерес средневековых скульпторов к реальной действительности, к окружающему их миру. В основном это представители феодальной знати, ктитория, на средства которых была возведена церковь; встречаются и изображения мастеров – строителей здания» [Аладашвили 1977: 6–7]. Только изображения указанных фигур находят аналогии в мелкой односторонней пластике Кавказа. Как стало возможным такое сходство?

Обратимся к характеристике эпохи. Во второй половине VII в. н.э. арабы завоевали Грузию, и на протяжении VIII–IX вв. велась борьба с ними. В то время как центральная часть была занята арабами, произошло перемещение культурных сил на периферию, и образовавшиеся феодальные княжества становятся средоточием культуры. Образовавшиеся самостоятельные феодальные княжества: Абхазия на западе, Тао-Кларджети на юге Грузии, Кахетия — в Восточной Грузии. В период VIII–IX вв. фасады церквей украшаются очень скупой; им свойственна максимальная простота решений. Скульптура VIII–IX вв. характеризуется упрощенной передачей сюжета. Это «эпоха достижения вновь наивного, примитивного мирозерцания» [Чубинашвили 1959: 644–645], когда на место в известной мере приближающегося к реальности воспроизведения человеческой фигуры выступает ее крайне условная, примитивная трактовка.

Аналогичный этап «примитивности» характерен для развития скульптуры у народов Западной Европы на том

же хронологическом отрезке (VII–IX вв.); это дороманское искусство периода Меровингов и Каролингов. В нем находят продолжение художественные традиции дохристианского орнаментально-декоративного искусства местных племен эпохи Великого переселения народов.

В целом можно отметить несколько этапов изображения зооморфных и антропоморфных фигур. Для V–VII вв. характерна объемная передача форм. К VIII–X вв. становится востребован прием силуэтного вырезания. В XI в. плиты с фигурными изображениями окончательно уступают место орнаментальной резьбе.

В рельефах VIII–IX вв. с их плоскостным характером отмечается полный отход от иллюзии пластической моделировки форм. Плоскостно-рисунчатое решение в VIII–IX вв. восторжествовало. Скульптура как бы отбрасывает богатство и многообразие старых средств художественного выражения. Но вместе с тем происходит освобождение и от трафаретных форм и композиций, и в этом следует видеть начало исканий нового.

Приведем несколько наглядных примеров подобной трансформации. На рис. 3.1 изображена фигура Христа, окруженного Овальной мандорлой, которого возносят 4 ангела. Это композиция средней части фриза западного фасада храма в Мартвили VII в. н.э. [Аладашвили 1977: Рис. 57 на с. 55]. На рис. 3.2 приведено изображение ажурной поясной бляхи с изображением человека, сидящего на двухголовом животном. Такие бляхи относятся к I–III вв. н.э. Она происходит из собрания П.С. Уваровой у с. Геби в Рача-Лечхумском районе [Брилева 2012: Кат. 426, 453]. В обоих случаях в центре сюжетной композиции изображен сидящий Герой в окружении сказочных персонажей (двухголовый конь с оленьими

рогами) или 4 ангела, которые уносят или возносят персонажа в сказочные дали.

Не менее показательны и примеры, приведенные на рис. 2. На рис. 2.1 мы видим скульптурное изображение пророка Даниила во рву львином, размещенное на южной части фриза западного фасада храма в Мартвили VII в. н.э. [Аладашвили 1977: Рис. 58 на с. 57]. Здесь пророк Даниил изображен с простертыми к небу руками в той же позе адорации, которая встречается на целой серии фигурок адорантов (рис. 2.2 по [Брилева 2012: Кат. 686]).

Стела из Усанети представлена в виде 4-угольного столбика с рельефными изображениями по всем сторонам [Меписашвили, Цинцадзе 1975: 95]. Она относится к 791–802 гг. Здесь мы видим одну фигуру, стилистически близкую языческим антропоморфным изображениям, она изображена с широко расставленными в стороны руками [Аладашвили 1977: Рис. 87]. Именно это изображение связано со светским персонажем. Остальные сцены религиозного содержания, и среди них нет аналогий антропоморфной пластике. В таблице приведено схожее изображение (рис. 2.4 по [Брилева 2012: Кат. 178]).

На рис. 2.5 изображены скульптуры ангелов на рельефных интерьерах южного портика храма в Кумурдо, относящегося к 964 г. На рис. 2.6 мы видим скульптуру в позе адорации из сборов И. В. Мегрелидзе (фонды музея в Гори). Эти изображения, помимо рук, воздетых под прямым углом вверх к позе адорации, объединяет схожая проработка черт лица, округлое лицо, намеченный головной убор, перевязь и пояс.

Для всех изображений характерен акцент на руки, можно заметить, что фигуры в позе адорации изображают ангелов, пророков и светских лиц, которых было

необходимо изобразить в сакральном пространстве. По мнению Н. А. Аладашвили в скульптуре дается не реальное воспроизведение действия, а как бы фиксация сюжета. Следствием этого является диспропорция фигур, в которых скульптор акцентирует основное — голову и руки, увеличивая их. Экспрессивное выделение отдельных частей фигуры служит эмоциональному акцентированию содержания [Аладашвили 1978: 9]. Такие же приемы мы видим в плоской односторонней пластике Кавказа, особенно среди изображенных в позе адорации.

Русудар Меписашвили и Вахтанг Цинцадзе приводят интересное наблюдение о находках каменных стел с антропоморфными образами, выполненными в языческой традиции в верховьях рек. Эти территории связаны с добычей камня для строительства храмов [Меписашвили, Цинцадзе 1975: прим. на с. 78]. Здесь же характерны находки и плоской односторонней бронзовой антропоморфной пластики Кавказа. Получается, что в одно время в одном месте сосуществовали языческие и христианские верования. И происходило это вдали от столицы, в местах труднодоступных, что способствует сохранению традиций.

Таким образом, можно сделать вывод о преемственности и одновременном сосуществовании бронзовой односторонней фигуративной пластики в виде фигур фертов и адорантов с храмовыми скульптурными изображениями. Нателла Аладашвили подчеркивает, что украшение фасадов христианских храмов ктиторскими рельефами прослеживается на протяжении веков, выделяясь как общая для искусства Грузии и Армении традиция, отсутствующая в Византии и других районах восточнохристианского мира [Аладашвили 1978: 1–2].

Только для этой территории характерны изображения представителей высших слоев феодального общества, членов царской фамилии, среди них ктиторов, на средства которых построены церкви. Встречаются и рельефы с фигурами мастеров — архитектора, строителя, резчика, но гораздо реже, в Армении, например, изображения мастеров из храма Звартноц, в Грузии — архитектор на куполе храма Джвари во Мцхета, мастер из рельефного фриза церкви Корого со сценами строительства, мастер Григол на столбе Ошского храма. Перечисленные изображения создавались в языческой традиции, ведь для них не было выработано традиции византийской.

Изучая антропоморфную пластику, происходящую из Грузии, сначала удивляешься, а потом находишь закономерность в том, что фигурки VI–IV вв. до н.э. находят у ограды христианских храмов. Здесь нет противоречия. Как объяснили мне сотрудники Национального музея Грузии, логика здесь проста. Если крестьянин найдет что-либо, связанное с сакральным пространством древности, он принесет это в современное сакральное пространство. Таким образом, место древних божеств в образе человека оказывается в сфере христианского храма, изобилующего изображениями божества в образе человека внутри и снаружи.

В этой связи любопытно сравнение сакрального пространства, связанного с находками бронзовой антропоморфной пластики в эпоху поздней бронзы и раннего железа со святилищами, зафиксированными в XX веке Верой Варденовной Бардавелидзе. Однако археологически засвидетельствована только центральная часть святилищ эпохи поздней бронзы и раннего железа, которая, исходя из представлений, описанных для

сакрального пространства XIX века, могла являться лишь малой частью огромной территории со своими знаменами, священными рощами, земельными наделами, хозяйственными зданиями для хранения продуктов и приготовления праздничной еды (пивоварни, винодельни, пекарни) (рис. 4.б).

Самые ранние изображения, связанные с сакральным пространством, представлены в виде процессий на кубках из Триалети [Куфтин 1941: 88–92. Табл. ХСІ, ХСІІ] и Карашамба [Оганесян 1988]. Они относятся к началу II тыс. до н.э. и связаны с триалетской археологической культурой эпохи средней бронзы. На них представлено трехчастное изображение, центральным в котором выступает процессия, идущая к центральной фигуре. Изображенные сцены на серебряных кубках связаны с отображением важных элементов сакрального пространства.

Опубликованная информация о святилищах Кавказа и разведки в горном Дагестане [Брилева, Давудов, Чижова 2014] показали, что места обнаружения фигурок в горном Дагестане условно можно разделить на 3 группы: находящиеся в высокогорных долинах; на широких террасированных склонах; на вершинах гор. Причем ранние святилища Дагестана и все святилища восточной Грузии связаны с высокогорными долинами, позже они появляются на широких террасированных склонах и завершают свою историю на вершинах гор в Дагестане.

Для святилищ в высокогорных долинах выявлены следующие элементы: центральное сакральное пространство, будь то церковь, языческий алтарь или жертвенный камень; дерево, возле которого проводятся молитвы в долинах (на террасах и вершинах гор деревьев

просто нет) и каменная ограда. Находки бронзовых фигурок в слое связаны с каменной оградой и центральным пространством святилища. Для других сакральных пространств зачастую обнаруживается лишь алтарный камень.

Бронзовая антропоморфная пластика Кавказа появляется в эпоху поздней бронзы. Некоторые фигурки найдены на территории исследованных святилищ, расположенных в Грузии и Дагестане. В 1950–1970-е гг. были исследованы святилища Восточной Грузии с бронзовыми антропоморфными скульптурами: Мели-Геле I и II (рис. 4.а), Мелаани, Шилда (рис. 1.7). Это самые ранние комплексы со статуэтками в Грузии и первые документированные святилища. Позже в Дагестане обнаружили схожие святилища (Хосрех, Чадоколов). Пространство святилищ известно по планам и письменным источникам [Брилева 2012: 33–89]. Кроме того, благодаря работам Веры Варденовны Бардавелидзе в научной литературе имеется целый свод этнографических свидетельств (описание обрядов и праздников, детальное описание пространства святилищ) о языческих святилищах конца XIX – середины XX вв., объединенный в целом своде «Традиционные общественно-культовые памятники горной восточной Грузии», изданном в 1970-е гг. [Бардавелдизе 1949; 1957; 1973]. Вера Варденовна ограчивает верхнюю дату существования святилищ появлением колхозов в 1930-е гг. в Восточной Грузии [Бардавелидзе 1949]. Однако исследование А. Б. Крылова по материалам полевых исследований 1994–2000 гг. в Абхазии показало, как существуют языческие верования в конце XX века и с какими сакральными местами они связаны [Крылов 2001]. Жрецы, связанные с языческими

сакральными пространствами, существуют на территории Южного Кавказа и сегодня. Один из них является моим другом в социальной сети.

Таким образом, традиция сакральных пространств, сформировавшаяся в эпоху поздней бронзы, одним из проявлений которой стала бронзовая антропоморфная пластика Кавказа, не исчезла и, трансформировавшись, дожила до наших дней.

Литература

Аладашвили 1977 — *Аладашвили Н. А.* Монументальная скульптура Грузии. Фигурные рельефы V-XI вв. М.: Искусство, 1977.

Аладашвили 1978 — *Аладашвили Н.* Об изображении ктиторов в монументальной скульптуре Армении и Грузии (VI-VII и X в.) // II международный симпозиум по армянскому искусству. Ереван, 1978.

Апакидзе и др. 1976 — *Апакидзе А., Каландадзе А., Николайшвили В., Манджгалазе Г., Сихарулидзе А., Садрадзе В., Хецуриани Л., Джгаркава Г., Дзнеладзе М., Давлианидзе Р., Гиунашвили Г.* Мцхетская археологическая экспедиция 1976 г. // Мцхета. Итоги археологических исследований. Т. II. Археологические памятники Великой Мцхета раннежелезной, античной и раннефеодальной эпох. Тбилиси: Мецниереба, 1978. С. 146–156 (резюме на рус. яз.).

Бардавелидзе 1949 — *Бардавелидзе В. В.* Земельные владения древнегрузинских святилищ // Советская этнография. 1949. № 1. С. 92–116.

Бардавелидзе 1957 — *Бардавелидзе В. В.* Древнейшие религиозные верования и обрядово-графическое искусство грузинских племен. Тбилиси: изд-во АН Грузинской ССР, 1957.

Бардавелидзе 1973 — *Бардавелидзе В. В.* Традиционные общественно-культовые памятники горной восточной Грузии. Т. 1: Пшави. Тбилиси: Мецниереба, 1973. (на груз. яз., резюме на рус. яз.).

Брилева 2012 — *Брилева О. А.* Древняя бронзовая антропоморфная пластика Кавказа (XV в. до н.э. – X в. н.э). М.: Таус, 2012.

Брилева, Давудов, Чижова 2014 — *Брилева О. А., Давудов Ш. О., Чижова А. А.* Культовые места горного Дагестана // Е.И. Крупнов и развитие археологии Северного Кавказа. XXVIII Крупновские чтения. Материалы Международной научной конференции. Москва, 21–25 апреля 2014 г. / Отв. ред. Д. С. Коробов. М.: ИА РАН, 2014. С. 128–131.

Гаджиев 1997 — *Гаджиев М. С.* Две бронзовые статуэтки из Дагестана // Российская археология. 1997. № 2. С. 222–228.

Крылов 2001 — *Крылов А. Б.* Религия и традиции абхазов (по материалам полевых исследований 1994–2000 гг.). М.: ИВ РАН, 2001.

Куфтин 1941 — *Куфтин Б. А.* Археологические раскопки в Триалети. Тбилиси: изд-во АН Грузинской ССР, 1941.

Майсурадзе, Панцхава 1984 — *Майсурадзе В. Г., Панцхава Л. Н.* Святилище Шилда // Труды Кахетской археологической экспедиции. Т. 7. Тбилиси: Мецниереба, 1984.

Меписашвили, Цинцадзе 1975 — *Меписашвили Р., Цинцадзе В.* Архитектура нагорной части исторической провинции Грузии – Шида Картли. Тбилиси: Мецниереба, 1975.

Оганесян 1988 — *Оганесян В. Э.* Серебряный кубок из Карашамба // Историко-филологический журнал. 1988. № 4. С. 145–161.

Пицхелаури 1973 — *Пицхелаури К. Н.* Основные проблемы истории племен Восточной Грузии в XV–VII вв. до н.э. (по археологическим материалам) // Труды Кахетской археологической экспедиции. Т. 3. Тбилиси: Мецниереба, 1973. (на груз. яз, резюме на рус. яз.).

Чубинашвили 1959 — *Чубинашвили Г. Н.* Грузинское чеканное искусство с VIII по XVIII в. Т. 1. Тбилиси: Сабчота Сакартвело, 1959.

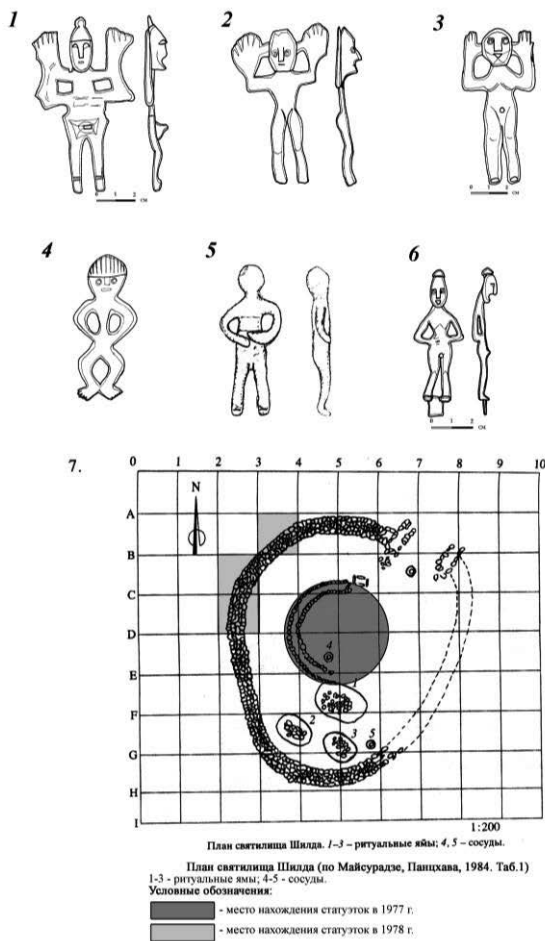


Рис. 1. 1–3. Фигурки адорантов V–VII вв. н.э. [Брилева 2012: Кат. 392, 395, 396]; 4–6. Фигурки фертов: 4 — «первых веков нашей эры» [Брилева 2012: Кат. 373], 5 — III–V вв. н.э. [Брилева 2012: Кат. 391]; 6 — V–VII вв. н. э. [Брилева 2012: Кат. 393]. 7. План святилища Шилда (по [Майсурадзе, Панцхав 1984: Табл. 1]).

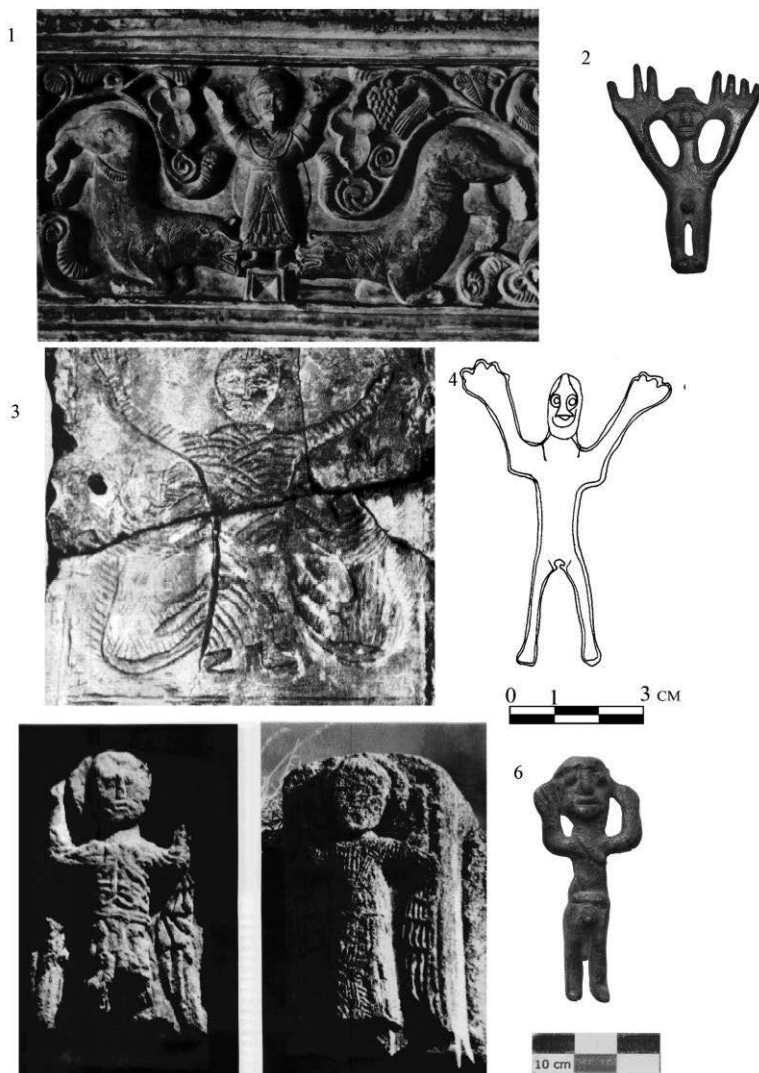


Рис. 2. 1. Пророк Даниил во рву львином. Южная часть фриза западного фасада храма в Мартвили VII в. [Аладашвили 1977: Рис. 58 на с. 57]. 2. [Брилева 2012: Кат. 686]. 3. Стелла из Усанети. 791–802 гг.

[Меписашвили, Цинцадзе 1975: Рис. 87]. 4. [Брилева 2012: Кат. 733]. 5. Ангел. Рельефы интерьера южного портика храма в Кумурдо. 964 г. [Аладашвили 1977: Рис. 86–87 на с. 85]. 6. Фонды Горийского историко-этнографического музея, 7–40 / 6/н.

1



2

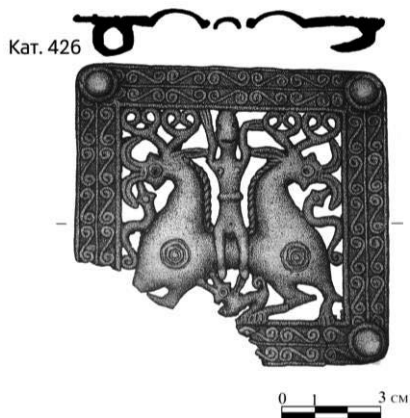


Рис. 3. 1. Лик Христа, окруженного Овальной мандорлой, возносят четыре ангела. Композиция средней части фриза западного фасада храма в Мартвили. VII в. [Аладашвили 1977: Рис. 57 на с. 55]. 2. [Брилева 2012: Кат. 426].

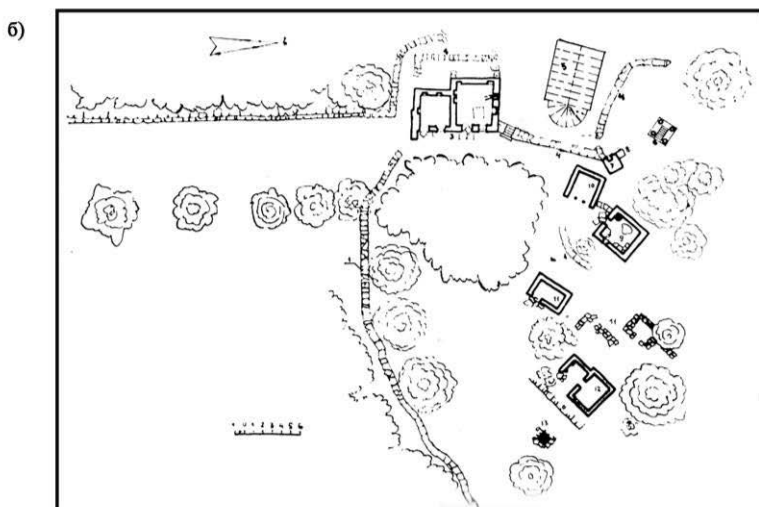
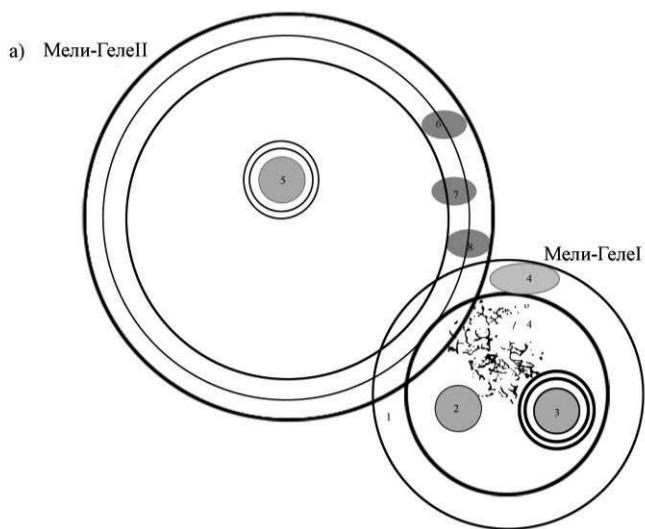


Рис. 4. а) Святилище Мели-Геле I и II. Общий план двух святилищ [Пицхелаури 1973: Табл. XXIII]; б) Святилище Тамаргелис. Генплан, 1951 г. [Бардавелидзе 1973: Табл. 22].

Analysis of the pagan sacred space of sanctuaries

Olga Brileva, The State Museum of Oriental Art

The author shows on the continuity of images between the anthropomorphic bronze figurines and the stone images linked to the temple architecture of Eastern Georgia. The sanctuaries being the finding places of these figurines have ethnographic parallels in the nineteenth-century pagan sanctuaries of the Caucasus highlands. The pagan sacred space developed in the Late Bronze Age finds its parallel in the modern highland sanctuaries that keep traditions until nowadays.

Key words: Anthropomorphic bronze figurine, sanctuary, sacred space, temple, bas-relief, Caucasus, Bronze Ages, Middle Ages, Christianity, monotheistic religions.

Acknowledgment: This work is supported by grant of the Russian Foundation for Basic Research (project no. 18-012-00319 “Interaction of traditional and monotheistic religions in Caucasus as reflected by the material culture artifacts”).

Дворец Артаксеркса II в Сузах. К особенностям позднеахеменидского монументального искусства

Вергазов Р. Р.

Аннотация. Позднеахеменидское искусство (нач. – 3-я четв. IV в. до н.э.) представляет собой завершающий период древнеперсидской художественной традиции. Малочисленная группа позднеахеменидских памятников долгое время рассматривалась лишь как второстепенный материал, дополняющий основной корпус классических произведений Суз и Персеполя V в. до н.э. Такое отношение отчасти обусловлено консервативностью официального искусства Ахеменидов, следовавшего строгим канонам вплоть до падения империи. Однако позднеахеменидская архитектура, оставаясь главным стилеобразующим элементом официального искусства персов, в наибольшей степени выразила новые тенденции и изменения, произошедшие в художественной культуре Ахеменидов на рубеже V–IV вв. до н.э.

Ключевой фигурой для позднеахеменидского искусства является царь Артаксеркс II (404–359 гг. до н.э.), долгое правление которого связано с последним подъемом художественной культуры персов. Наиболее показательным памятником этой эпохи является дворец Артаксеркса II (т.н. «дворец Шаур») в Сузах, воплотивший «перспективное» направление позднеахеменидского монументального искусства. Архитектура, изразцовая декорация и настенная живопись дворца позволяют проследить дальнейшее развитие ахеменидской художественной культуры IV в. до н.э. и ее характерные особенности.

Ключевые слова: дворец-резиденция Артаксеркса II, Сузы, позднеахеменидское искусство, «дворец Шаур», ахеменидская архитектура, монументальная роспись Ахеменидов, официальный стиль IV в. до н.э.

Позднеахеменидское искусство (нач. – 3-я четв. IV в. до н.э.) представляет собой завершающий этап существования древнеперсидской художественной культуры. Позднеахеменидские памятники искусства рассматривались как второстепенный материал, который продолжал воспроизводить достижения классического официального стиля V в. до н.э. в дворцовых комплексах Суз и Персеполя. Изменению отношения к этому материалу не способствовала и малочисленность памятников позднеахеменидского монументального искусства, лишь частично сохранившихся до наших дней.

При первом обращении к материалу этого периода может возникнуть впечатление повторения уже хорошо отработанных художественных решений V в. до н.э. Однако детальный анализ позднеахеменидских памятников показывает ошибочность такого впечатления. Дело в том, что официальное искусство Ахеменидов V–IV вв. до н.э. обладало консервативным характером, придерживаясь строгих канонов и унифицированного художественного языка. Эти особенности в большей степени отразило позднеахеменидское изобразительное искусство, которое стремилось следовать классической традиции V в. до н.э. вплоть до падения империи. В то же время, позднеахеменидская архитектура, будучи главным стилеобразующим видом официального искусства, продолжала свое развитие, воплощая изменения в художественной культуре древнеперсидской державы в нач. IV в. до н.э.

Большое значение для позднеахеменидского искусства имела фигура царя Артаксеркса II (404–359 гг. до н.э.). Его долгое правление ознаменовано новыми строительными проектами в обеих столицах древнеперсидской державы.

Среди памятников позднеахеменидской архитектуры эпохи Артаксеркса II отчетливо выделяется небольшая группа построек (огня — «айадана»¹ и дворец резиденция в Сузах, храм «фратадара» в Персеполе [Stronach 1985: 645]), которую можно обозначить как «перспективную». Это «перспективное» направление в позднеахеменидском зодчестве отличается творческим поиском новых решений на основе модификации классических образцов, трансформацией выработанных ранее типов построек и дальнейшим развитием архитектурных форм. Изобразительное искусство эпохи Артаксеркса II напротив осталось в русле классического официального стиля, разработанных художественных принципов и установленной иконографии. Тем не менее, определенные изменения коснулись художественного языка позднеахеменидской пластики, что отчасти объясняется усилением влияния древнегреческого искусства [Никулина 1994: 79–80].

Строительные работы времени Артаксеркса II в Сузах затронули не только старый центр этой административной столицы империи. Согласно надписи на ступенчатой базе колонны (A2Sa: 3–5)², новый «Великий царь» восстановил

¹ Аргументы Р. Гиришмана и Д. Стронаха в пользу принадлежности храма в Сузах к постахеменидскому периоду [Ghirshman 1976: 197–200; Stronach 1985: 619–621], на наш взгляд, не являются определяющими критериями для датировки. Близкие аналогии архитектуры храма «айаданы» в решении других ахеменидских храмов в Персеполе и Кух-и Ходже (сатрапия Дрангиана) дают основание для датировки «айаданы» позднеахеменидской эпохой. См. также дискуссию на эту тему: [Кошеленко, Гаилов 2015: 74–75, 77, 81–82].

² Эта надпись также примечательна тем, что помимо верховного бога Ахурамазды Артаксеркс II впервые обращается за поддержкой к другим иранским богам Митре и Анахите (A2Sa: 4–5). Скорее всего,

сгоревший в правление Артаксеркса I дворец аудиенций эпохи Дария I по образцу ападаны в Персеполе. Кроме того, Артаксеркс II решил возвести собственную резиденцию на противоположном берегу реки Шаур. Символичен выбор места — новый дворец должен был располагаться напротив дворца резиденции Дария I через реку. Эти параллели кажутся неслучайными особенно с учетом восстановительных работ Артаксеркса II над сооружением его знаменитого предшественника.

Дворец и резиденции Артаксеркса II в Сузах (т.н. «дворец Шаур», нач. – 1-я треть IV в. до н.э.) представляют собой целый архитектурный ансамбль, состоящий из соединенных вместе объемов (рис. 1). Аналогично другим ахеменидским дворцам здесь в полной мере реализован принцип большого синтеза искусств, в котором первое место всегда занимает архитектура, и ее органично дополняют другие виды искусств — в данном случае, скульптура и монументальная живопись. Однако при анализе памятников этой царской резиденции имеет смысл рассматривать их целиком как единый комплекс архитектуры и ее декорации, принимая во внимание, что большая часть скульптуры была найдена не *in situ*, а на поверхности в разных частях раскопа.

Несмотря на слабую сохранность памятника, археологам удалось воссоздать общее архитектурное решение резиденции. С помощью методов электроразведки геофизиком А. Гессе на раскопе были точно выявлены границы участков фундаментов ахеменидских сооружений

упоминания этих божеств в традиционной формуле царских надписей Ахеменидов свидетельствуют о религиозных изменениях в период правления Артаксеркса II, который стал почитать Анахиту и Митру. См.: [Кошеленко, Гаибов 2015: 74].

[Perrot, Curtis, Collon 2013: 373], которые отличались наличием гальки. Царская резиденция представляла собой комплекс построек (общей площадью 3 га — всего около шести архитектурных объемов) вокруг центрального царского сада-парадиза (“paradayadâm”), который упомянут самим Артаксерксом II в царской надписи на базе колонны (A2Sd: 3) (рис. 2). Примечательно, что ориентация «дворца Шаур» полностью совпадает с резиденцией Дария I на холме «Ападана», так же, как и расположение входов по оси запад-восток следует центральной части дворца Дария I из трех дворов. Относительно хорошо сохранились остатки северо-восточного участка резиденции, состоящего из трех построек (т.н. «здания I, II и III»).

Центральное место в комплексе занимал **дворец («здание I»)**, планировка которого восходит к композиции классической ападаны (рис. 3). Возможно, пространство перед постройкой имело П-образный двор, стены которого так и не были обнаружены. «Здание I» представляет собой 64-колонный (8x8) гипостильный зал, окруженный портиками. Весьма примечательно, что гипостиль имеет прямоугольную, близкую к квадрату планировку (37,5 x 34,6 м) [Perrot, Curtis, Collon 2013: 382], характерную скорее для раннеахеменидских дворцов (в первую очередь, «дворца Р» в Пасаргадах). Вполне возможно, что такие ретроспективные решения использовались в этой резиденции, чтобы показать преемственность традициям Кира II и особую значимость данной постройки. При этом гипостиль сохранил центрическую композицию с пересекающимися осями входов.

Стены колонного зала дворца изначально были украшены **монументальной живописью**. Сохранившиеся

фрагменты ахеменидских росписей были найдены в северо-западной части гипостиля. Следует отметить, что фрагменты из дворца Артаксеркса II являются единственными образцами фигуративной живописи Ахеменидского Ирана, дошедшей до наших дней. Роспись нанесена по сухому на тонкий слой штукатурки. Яркий колорит росписи основан на сочетании синего, голубого, красного, черного и белого цвета. Анализ пигментов показал, что в сузанской росписи использовались как уже известные по декоративной живописи Персеполя минеральные красители (оксид меди для синего цвета, оксид железа для оттенка красного цвета, гипс для белого тона и уголь для черного цвета), так и новые пигменты – ртутная руда для киноварного оттенка красного цвета [Perrot, Curtis, Collon 2013: 390]. Красители на основе ртути до этого не встречались в искусстве Ахеменидского Ирана³.

Найденные участки живописи состоят из *трех антропоморфных изображений*, выполненных почти в натуральную величину на синем фоне. Судя по деталям трактовки лица и головных уборов, первая фигура представляет мидийца, вторая — арахозийца, а третью фигуру невозможно однозначно идентифицировать [Labrousse, Boucharlat 1972: 134, abb. 42]. Все они традиционно изображены в профиль, как и на изразцах эпохи Дария I из Суз и многочисленных рельефах из дворцов Персеполя. *Фрагмент с арахозийцем* представляет фигуру в белом башлыке, складки которого выделены

³ Помимо киновари в росписях, капли жидкой ртути были найдены на кирпичях западной стены гипостиля у ее основания. Возможно, они сохранились от первоначальной декорации стен, см.: [Perrot, Curtis, Collon 2013: 404].

красным контуром. Смуглое лицо имеет темно-красный оттенок. Сохранилась черная линия бровей и очертания миндалевидного глаза. Вероятно, позади арахозийца располагалась еще одна фигура. В верхней части композицию окаймлял узкий фриз из треугольников. Несмотря на утраты красочного слоя, данный фрагмент иллюстрирует графичную манеру мастера, основанную на линейной трактовке форм и локальном колорите.

Не менее показательным *изображение мидийца* в характерном круглом головном уборе со свисающей сзади лентой (рис. 4). В верхней части данного фрагмента сохранился небольшой участок орнаментального фриза с розетками⁴, находящими прямые аналогии в декорации классических памятников Суз и Персеполя. Регистр с розетками окаймлен узкими поясами из белых и красных треугольников, близких по рисунку с росписями северного портала из здания царской сокровищницы в Персеполе [Schmidt 1953: 160, fig. 68]. Следует отметить, что сочетание фриза розетт с регистрами из треугольников в целом не характерно для орнамента классических рельефов из Персеполя (за исключением, росписи сокровищницы), в то время как идентичные схемы декорации встречаются в изразцах из Суз⁵. Данная деталь позволяет говорить о синтезе художественных решений классических изразцов из Суз и композиций рельефов из Персеполя в рамках этих позднеахеменидских росписей. Позади фигуры мидийца находятся *красные ветви дерева* (по-видимому, *кипариса*).

⁴ В отреставрированном виде во фрагмент росписи с мидийцем верхний орнаментальный фриз с розетками вошел лишь частично.

⁵ Наиболее близкий вариант — во фрагменте изразцового панно, украшавшего парапет лестницы резиденции Дария в Сузах, который сейчас хранится в Лувре (AOD 490, 491).

По своей иконографии (лепестковидная форма кроны, увеличивающиеся книзу ветки с короткими сучьями) это дерево, несомненно, принадлежит к изображениям кипарисов на рельефах дворца аудиенций в Персеполе [Schmidt 1953: pl. 19, 50, 59]. Особого внимания заслуживает трактовка кроны дерева — помимо тонкого контура киноварного цвета, участок кроны кипариса выполнен более светлым тоном голубого цвета, чем основной насыщенный фон. Данная особенность колорита указывает на умение мастера работать в разных тональностях, выделяя интенсивностью цвета отдельные элементы росписи. Скорее всего, фигура мидийца завершала этот участок сцены, поскольку аналогично рельефам Персеполя изображение дерева служит здесь разделителем композиций [Schmidt 1953: pl. 27–49].

Третий фрагмент росписи из гипостилия «дворца Шаур» сохранил *изображение головы человека*, выполненной красным цветом на голубом фоне. Выделяется профиль лица с носом и приоткрытым ртом, что нетипично для антропоморфных изображений в официальном искусстве Ахеменидов. Значительные утраты красочного слоя затрудняют интерпретацию участка изображения красного цвета над головой человека. Как и в предыдущих фрагментах, здесь композиция сверху ограничена узким поясом геометрического орнамента (ряды красных треугольников).

По всей вероятности, программа росписи дворца Артаксеркса в Сузах включала сцену несения дани «Великому царю» представителями 23 подвластных народов империи. Данные фрагменты, по-видимому, изображали процессию делегации из Арахозии, возглавляемую мидийским вельможей. Аналогичную

композицию можно найти в рельефах левой части лестницы ападаны в Персеполе (делегация №7) [Schmidt 1953: 85–87]. Наличие подобных росписей может указывать на то, что «здание I» обладало определенными официальными функциями, связанными с царской аудиенцией. Примечательно также расположение этих сцен не снаружи дворца (как это было в ападане Персеполя), а внутри пространства гипостилия. Не исключено, что изменение принципов расположения архитектурной декорации здесь обусловлено особенностями ее техники, так как монументальные росписи более подвержены негативному воздействию внешней среды, чем рельефы. Кроме того, живопись требовала меньше затрат и усилий, позволяя в короткий срок украсить большое пространство стен гипостильного зала.

По своей стилистике живописная декорация дворца Артаксеркса II представляет синтез художественных решений из классического официального искусства Ахеменидов, представленного памятниками V в. до н.э. в Сузах и Персеполе. С одной стороны, росписи «дворца Шаур» ориентируются на глазурованные рельефы из резиденции Дария I в Сузах, в частности, на их колористическое решение и схемы орнаментации. С другой стороны, данная живопись полностью следует тематике и принципам построения композиций классических рельефов дворца ападаны в Персеполе. Фактически здесь представлен «смешанный классический стиль», поскольку памятники эпохи Дария I из Суз обладали своими художественными особенностями, несколько отличавшимися от Персеполя⁶. В результате

⁶ См. подробнее: [Никулина 2013: 70].

монументальные росписи из дворца Артаксеркса II служат наглядной иллюстрацией общего «классического» направления позднеахеменидского изобразительного искусства IV в. до н.э.

Возвращаясь к архитектуре «здания I», важно отметить, что по четырем углам дворца находятся помещения-башни, фланкирующие портики. Однако на этом сходство с архитектурой классической ападаны заканчивается. Помимо кратного увеличения числа колонн в гипостильном зале (64 против 36), дворец оформлен со всех четырех сторон (а не трех как у ападаны) портиками, каждый из которых обладает своим решением. В отличие от дворцов аудиенций Суз и Персеполя, в «здании I» применен другой принцип распределения видов древнеперсидских баз колон: в гипостиле использованы колоколовидные базы, а в портиках — ступенчатые базы с торусом [Perrot, Curtis, Collon 2013: 380]. По всей вероятности, фусты колонн, как и капители были выполнены из дерева. В пользу деревянных стволов колонн свидетельствуют находки рядом с несколькими базами слоев земли, окрашенных голубым цветом. Вероятно, фусты колонн изначально были покрыты росписью по штукатурке, также, как и деревянная колонна из зала № 41 сокровищницы Персеполя⁷. Использование деревянных ордерных форм может указывать как на более скромные возможности зодчих царя Артаксеркса II, так и на

⁷ Находка фрагмента деревянного фуста колоны с росписью по штукатурке в зале № 41 сокровищницы сопровождалась обнаружением у баз колон аналогичных участков земли, окрашенных осыпавшейся с колонн полихромной росписью, см.: [Schmidt 1953: 178, fig. 72, 80/A–B].

региональную специфику Суз, где строительный камень был редкостью, по сравнению с Персеполем⁸.

Восточный 16-колонный (8x2) портик служил парадным входом в гипостильный зал. Его композиция воспроизводит ахеменидский тип башнеобразного фасада с портиком, фланкированным квадратными помещениями. В отличие от классической ахеменидской традиции, из главного портика в гипостиль вел один портал, расположенный строго по центральной оси колонного зала. На одной из ступенчатых баз колонны главного восточного портика дворца была высечена надпись Артаксеркса II (A2Sd:3), в которой сообщалось о строительстве “*īmat \ hadiš*” с парадизом (“*paradayadām*”) в течение жизни царя (“*tya \ jivadiy*”) [Kent 1950: 154–155]⁹. По всей вероятности, “*hadīš*” (общепринятый перевод: «дворец») в третьей строчке царской надписи служит обозначением именно «здания I», которое по своей архитектуре в наибольшей степени приближается к решению дворцовых сооружений Ахеменидов. Хотя не исключено, что словом “*hadīš*” могла обозначаться вся дворцовая резиденция Артаксеркса II. Что касается упоминания вместе с дворцом слова “*paradayadām*”, то, на наш взгляд, оно, скорее всего, относится к царскому саду внутри резиденции

⁸ Вблизи Персеполя располагалось множество каменоломней, богатых известняком: [Schmidt 1953: 57, п. 39].

⁹ Наиболее распространенный вариант перевода третьей строки надписи A2Sd представлен в монографии Р. Кента: «волею Ахурамазды, этот дворец, который я в течение жизни построил как приятное тихое место (“*as a pleasant retreat*” [“*paradayadām*”])» [Kent 1950: 155]. Однако существуют и другие трактовки в переводе слова “*paradayadām*” — например, его переводят как «за пределами стен» [Perrot, Curtis, Collon 2013: 394].

Артаксеркса II, расположение которого достаточно четко прослеживается среди фундаментов окружающих зданий. В противном случае возникают логичные вопросы о целесообразности наличия пустого участка крупного размера в самом центре резиденции.

Задний западный 12-колонный (2х6) портик фланкирован более широкими прямоугольными башнями, где, вероятно, располагались лестницы на верхние этажи. Примечательно, что передний ряд из шести колон соединен невысокой стеной из сырцового кирпича, тем самым сохраняя проницаемый фасад с видом на царский сад. Такое решение портика с сырцовым парапетом является уникальным и новым для дворцовой архитектуры Ахеменидов, поскольку создает одновременно закрытое огороженное и проницаемое пространство, обращенное в сторону царского сада. Фактически здесь ахеменидский портик трансформируется в специальную площадку для наблюдения за парадизом, которым была оформлена внутренняя часть резиденции. Кроме того, модуль баз колонн (92 см) в западном портике дворца меньше, чем в других частях постройки [Perrot, Curtis, Collon 2013: 380]. В результате задний фасад «здания I» представляет новый вариант портика с парапетом, фланкированным боковыми башнями. Эта композиция заметно отличается от классической типологии ападаны, где вместо портика за гипостильным залом находилась группа помещений, объединенная с другими сооружениями.

За западным портиком находится вытянутое прямоугольное помещение равное по длине гипостилею. Оно служит дополнительным коридором, ведущим к центральному гипостильному залу дворца из заднего портика. Показательно, что два портала из коридора в

гипостиль располагались со смещением от центральной оси колонного зала. Увеличенное расстояние между двумя входами¹⁰ согласуется с принципом распределения порталов в классической ападане, когда вход соответствует оси предпоследнего ряда колонн в гипостиле.

Следует отметить, что столь крупные промежуточные помещения не характерны для планировки классических дворцов Ахеменидов, где центральный гипостильный зал, как правило, граничил с узкими коридорами, которые могли разделяться на короткие помещения. Кроме того, по бокам вытянутого коридора за угловыми башнями западного портика расположены дополнительные прямоугольные помещения, повторяющие ширину коридора. Они соединяются порталами с башнями, тем самым увеличивая их размеры и усложняя планировку. Дополнительный коридор и отделенные стеной боковые помещения создают единую ось, параллельную гипостиле. Возникшее решение задней части дворца вносит асимметричность в общую планировку «здания I» по оси запад-восток, что также не типично для классической архитектуры Ахеменидов V в. до н.э.

Особое внимание привлекает двухчастная композиция боковых фасадов, из которых дошли до наших дней только руины северного. Схема построения фасада включает укороченные 10-колонные (2x5) портики и прямоугольное помещение¹¹, которое не соединяется с гипостилем.

¹⁰ На первый взгляд, оно ближе к увеличенному интервалу между входными порталами дворца «хадиш» в Персеполе [Schmidt 1953: fig. 97]. Такое впечатление возникает из-за увеличения рядов колонн в «здании I» в Сузах.

¹¹ Не исключено, что перекрытия этих помещений поддерживали колонны.

Портал, ведущий в гипостиль, располагался в углу укороченного портика, поскольку он направлен в сторону центральной оси колонного зала. Такое дробное решение боковых фасадов продиктовано наличием стены, поскольку именно в этой части «здание I» соединяется с другими постройками резиденции. Сохраняя свою главенствующую роль в комплексе, дворец не был обособлен, а наоборот встроен в ряд других сооружений.

Таким образом, «здание I» представляет собой развитие универсальной архитектуры ападаны в рамках царской резиденции. Несмотря на компактные размеры, по своему гипостилю дворец Артаксеркса II сопоставим с 36-колонным залом (36 x 36 м) дворца Ксеркса («хадиш») в Персеполе [Schmidt 1953: 230, fig. 95]. Несомненно, этот позднеахеменидский памятник не опирается на классический опыт использования типологии ападаны для дворца резиденции (как например, это произошло с «хадишем» в Персеполе), а идет дальше, создавая взаимосвязанный комплекс построек, где центральное место занимает парадный дворец с гипостилем. Архитектура «здания I», безусловно, несет в себе черты конструкции и планировки ападаны, но отличается от нее во множестве деталей. Усложнение композиции, сегментирование внутреннего пространства, вариативность в решении каждого фасада — все эти особенности заметно выделяют дворец Артаксеркса II среди столичных построек Ахеменидского Ирана V в. до н.э.

Что касается декорации «здания I», то здесь произошел логичный отказ от использования каменных рельефных композиций в пользу более простой и быстрой техники

монументальной росписи¹², украшавшей внутренние стены гипостилия. Вероятно, задействие настенной живописи в декорации царского дворца может указывать на большее распространение и развитие этого вида изобразительного искусства в 1-й трети IV в. до н.э., по сравнению с более традиционной техникой полихромных глазурованных рельефов, характерной для классической декорации построек Суз V в. до н.э. Сохранившиеся участки росписи из «дворца Шаур» в Сузах предоставляют ценный материал для изучения позднеахеменидского изобразительного искусства и реконструкции монументальной живописи Ахеменидов.

Северная часть дворца соединяется с т.н. *«зданием II»*. От постройки до наших дней дошла только ее южная часть. На этом участке были найдены остатки мощеного пола двора и фрагменты двух ступенчатых баз пасаргадского типа, на которых частично сохранились царские надписи Артаксеркса II. Судя по уцелевшим строкам, они повторяли строительную надпись «Великого царя» (A2Sd) о сооружении дворца “*hadiš*” с парадизом “*paradayadâm*” на базе колонны в главном восточном портике «здания I» [Perrot, Curtis, Collon 2013: 380]. Примечательно, что модуль ступенчатых баз колонн из «здания II» (92 см) воспроизводит малый модуль баз из западного портика дворца [Ibid]. Кроме того, расположение сохранившихся двух баз из южной части «здания II» полностью совпадает с осями двух рядов колонн из западного портика дворца, к угловой северо-западной башне которого примыкает вторая постройка. При этом южная стена «здания II»

¹² По сравнению с созданием каменных рельефов. Также следует помнить об отсутствии местных каменоломен в Сузах.

указывает на то, что это сооружение было изолировано от дворца и не имело напрямую прохода к его гипостильному залу¹³. Не исключено, что внутренний проход между двумя постройками осуществлялся через царский сад.

Сохранившиеся участки сырцовых стен, вымостки и фрагменты ступенчатых баз колонн позволяют реконструировать планировку «здания II». Первоначально в восточной части постройки располагались три вытянутых параллельных помещения, по-видимому, служебного назначения. В западной части изначально был возведен прямоугольный крестообразный внутренний двор, который занимал треть от всего фундамента «здания II». По оси север юг короткие стороны внутреннего двора были оформлены парой двухколонных портиков, которые фланкированы квадратными в плане угловыми небольшими помещениями. Архитектура этого двора находит близкие параллели во внутренних дворах с портиками из здания сокровищницы и главного северного крыла т.н. «гарема» Персеполя [Schmidt 1953: fig. 63, 65, 67–68, 103, 105]. Тем не менее, в «здании II» произошло большее упрощение композиции двора, который стал оформляться только с двух сторон короткими портиками с минимальным количеством колонн. Позади внутреннего двора могла располагаться еще одна северо-западная группа помещений, не дошедших до наших дней. В результате «здание II» представляет собой компактный архитектурный объем, изолированный от дворца. Ведущее место в этой постройке занимает внутренний двор, вокруг

¹³ Единственный портал из «здания II» вел в боковое прямоугольное помещение северного портика, которое также не соединялось с гипостилем.

которого сгруппированы отдельные помещения, вероятно, служебного назначения. Их общая планировка образует L-образную форму. В резиденции «здание II» выступает неким промежуточным звеном между дворцом и «зданием III», обладая по своей архитектуре выраженным частным характером. Юго-западное угловое помещение двора вело к еще одной постройке резиденции Артаксеркса II.

«Здание III» сохранилось на уровне фундамента, который образует прямоугольная искусственная терраса из кирпича-сырца (ее высота более 2 м). Вход на платформу осуществлялся через юго-восточную лестницу. Она обладает необычной конструкцией — в отличие от классических открытых лестничных маршей Персеполя, здесь построена лестница закрытого типа, вероятнее всего, имевшая перекрытия [Perrot, Curtis, Collon 2013: 389]. Вполне возможно, что они были сводчатыми [Ibid: 436]. Кроме того, лестница расположена перпендикулярно фасаду постройки, что также не характерно для дворцового зодчества Ахеменидов. Не исключено, что лестница закрытого типа из «здания III» упоминается в царской надписи Артаксеркса II (A2Sc: 10–13)¹⁴ на каменной табличке из Суз [Kent 1950: 113–114]. К северу от лестницы располагался юго-восточный, прямоугольный в плане, внутренний двор, закрытый стенами с трех сторон. Аналогично двору «здания II», он был покрыт плиткой.

На основе изучения различий в ширине кладки сырцовых стен террасы, археологи предложили свой вариант реконструкции общей композиции данной

¹⁴ Сохранившиеся последние строчки надписи (A2Sc: 10–13) сообщают о том, что «этот дворец» (“imâm \ hadiš”) и «эту лестницу, которая из камня» (“imâm \ ustacanâm \ tya \ athagainâm”) «Великий царь» построил [Kent 1950: 154].

постройки [Perrot, Curtis, Collon 2013: 384]. По всей вероятности, ядро прямоугольного в плане «здания III» состояло из центрального 4-колонного (2x2) зала (рис. 5). Главный южный фасад был оформлен 8-колонным (2x4) портиком. Его фланкировали с западной стороны стена-анта, а с восточной — небольшое квадратное помещение (своеобразный вестибюль) вместе с выходом из закрытой лестницы. Южный фасад с двумя порталами обращен в царский парадиз. С трех сторон центральный 4-колонный зал окружен узкими вытянутыми помещениями, напоминающими коридоры. С севера внутреннее пространство постройки завершает двухколонное прямоугольное помещение. Примечательно, что восточный фасад постройки украшен двухколонным портиком, ведущим в юго-восточный двор. Порттик был оформлен по бокам парными небольшими помещениями, которые образуют широкие прямоугольные башни. Воссозданная архитектура восточного портика обнаруживает близкие параллели с башнеобразными фасадами сиро-хеттской типологии «бит-хилани», причем в ранних ее вариантах¹⁵. Подобные хеттские реминисценции в целом не типичны для классического зодчества Ахеменидов, выработавшего собственный тип башнеобразного фасада с двухрядным портиком. Что касается принципа распределения баз колонн, то в портиках двух фасадов, вероятно, использовались колоколовидные базы колонн, а во внутренних залах — ступенчатые базы.

Воссозданная архитектура «здания III» отличается выраженной осевой композицией с анфиладным

¹⁵ См., например, планировку дворца Никмепы в Алалахе (XV в. до н.э.), т.н. «здание Е» в Богазкее.

принципом построения пространства, который не характерен для ахеменидской архитектуры. Поскольку постройка стоит изолированно на отдельной террасе, то наличие поперечной оси проходов внутри помещений «здания III» не меняет общую осевую композицию планировки с парными порталами, ведущими сквозь центральные залы постройки. Из-за боковой перпендикулярной ориентации лестницы возникает более сложный ритм движения в «здание III» с перебивкой при переходе с лестничного марша в главный 4-колонный зал.

В целом композиция «здания III» до определенной степени восходит к типологии «тачары» в Персеполе. Аналогии обнаруживаются в структуре планировки (наличие одного входного портика, главного квадратного колонного зала и второстепенных колонных помещений на одной оси, а также группы боковых вытянутых помещений), общей осевой композиции и прямоугольной формы постройки. В большей степени эти аналогии проявляются при сопоставлении с упрощенной композицией «тачары» в главном северном крыле т.н. «гарема» в Персеполе [Schmidt 1953: fig. 103, 105]. Особенно важно, что современные интерпретации назначения «тачары» в Персеполе склоняются в пользу ритуально-культовых функций этой постройки [Вергазов 2016: 92–99; Razmjou 2010: 233–241].

В этой связи следует отметить, что реконструированная планировка «здания III» обнаруживает сходство и с композицией храма «фратадары» эпохи Артаксеркса II в Персеполе [Кошеленко, Гаилов 2015: 74–75, рис. 4]. Обе постройки имеют один главный фасад в виде 8-колонного (2x4) портика, в центре сооружений расположены схожие 4-колонные (2x2) квадратные в плане залы, их окружают

аналогичные вытянутые коридорообразные помещения. В обеих постройках также присутствуют компактные прямоугольные двухколонные залы¹⁶. В результате рассмотренный круг аналогий архитектуры «здания III» представлен исключительно постройками с выраженными сакрально-ритуальными функциями, что весьма показательно.

В этой связи примечательны найденные на участке «дворца Шаур» и в районе «донжона» фрагменты каменных рельефов с изображением процессии жрецов (т.н. «царских слуг»¹⁷) в башлыках [Curtis, Tallis 2005: 86, 89, fig. 50]. Наличие рельефных композиций из камня в Сузах указывает на значимость украшаемой ими постройки, поскольку камень для их изготовления, скорее всего, был специально доставлен в Сузы. По всей вероятности, эти рельефы изначально могли оформлять внутренние фасы юго-восточной закрытой лестницы «здания III», поскольку их решение (шагающие по лестнице фигуры) в наибольшей степени согласуется с этим участком комплекса. Данные рельефы прекрасно иллюстрируют особенности позднеахеменидской пластики. Их отличают более грузные обобщенные формы по сравнению с аналогичными классическими образцами [Schmidt 1953: pl. 132–135, 163–164]. Но при этом здесь фигуры и отдельные детали (открытые части тела, драпировки одежд) становятся более объемными и полновесными, чего не было в предыдущий период. Возможно, такая трактовка форм вызвана влиянием

¹⁶ При этом общий план храма «фратадары» в Персеполе имеет квадратную форму, в нем отсутствует боковой портик из двух колонн.

¹⁷ См. об этой интерпретации: [Razmjou 2010: 234–239].

древнегреческой скульптуры. Кроме того, один из рельефов с шествующим жрецом (рис. 6), найденный на участке «дворца Шаур», представляет новый тип этой иконографии, когда фигура жреца несет пустой длинный поднос, который завершается утиной головой. Схожие ручки встречаются на ахеменидских каменных подносах из сокровищницы Персеполя [Schmidt 1957: pl. 53/2,3,5; 54/2,3,5]. Найденные рельефы по своему стилю, несомненно, принадлежат к позднеахеменидскому искусству и, скорее всего, были выполнены для резиденции Артаксеркса II. В этой связи наличие сцен со жрецами на рельефах может указывать в пользу сакрально-ритуального назначения «здания III». Однако на сегодняшний день нет достаточных доказательств для отождествления этой постройки с позднеахеменидским храмом. При этом ее планировка и аналогии указывают на распространение в позднеахеменидском зодчестве типологии сооружений с центральным 4-колонным залом¹⁸.

Центральное место в резиденции Артаксеркса занимает *царский сад*. К сожалению, этот позднеахеменидский парадиз не сохранился, как и другие сооружения вокруг него. По всей вероятности, сад занимал прямоугольный участок (60 x 70 м) в юго-западной части резиденции [Perrot, Curtis, Collon 2013: 371]. Он был окружен стенами и портиками дворцовых построек. Замкнутый компактный характер сада указывает на развитие идеи огороженного парадиза в позднеахеменидском садово-парковом искусстве. По-видимому, этот камерный сад имел

¹⁸ Центральный 4-колонный зал обозначен Д. Стронахом как «тетрастиль»: [Stronach 1985: 612, 617].

регулярную (возможно, четырехчастную) планировку с посадками деревьев [Tuplin 1997: 90]. Судя по своему расположению в резиденции, решение парадиза во «дворце Шаур» восходит скорее к традиции месопотамских дворовых садов [Dalley 1993: 2–3], чем к открытому саду Кира II в Пасаргадах. Эти аналогии неслучайны — они могут указывать на то, что позднеакхеменидское садово-парковое искусство в большей степени стало ориентироваться на богатое наследие месопотамских садов, синтезируя их решения с особенностями древнеперсидского парадиза.

Подводя итог, следует отметить, что царская резиденция Артаксеркса II представляет собой развитие данного типа сооружений в позднеакхеменидской архитектуре. Будучи комплексом построек, «дворец Шаур» органично соединяет функции официального «здания I» и частной резиденции («здания II, III» и, возможно, несохранившаяся часть ансамбля). При этом масштаб резиденции явно уступает классическим дворцам эпохи Дария I в Сузах — их общая площадь (12 га) в четыре раза больше резиденции Артаксеркса. В то же время, «дворец Шаур» интересен, прежде всего, как наиболее репрезентативный образец трансформации классических канонов и типологии в позднеакхеменидской архитектуре. Отталкиваясь от персепольских образцов V в. до н.э., более компактные и разнообразные постройки резиденции Артаксеркса II модифицируют классический архитектурный язык, обогащая его новыми решениями и другим пониманием пространства. Несомненно, «дворец Шаур» апеллирует и к раннеакхеменидской традиции — сам принцип построения сооружений вокруг царского сада невольно напоминает композицию «района дворцов» Пасаргад. Обладая

скромной декорацией (росписи, немногочисленные рельефы), резиденция примечательна именно своей архитектурой, контрастно выделяющейся по сравнению с классическими дворцами на другом берегу реки. Во многом «дворец Шаур» вновь запустил процесс поиска форм и их синтеза как с классической, так и с раннеахеменидской традицией. В этом и заключается уникальность резиденции Артаксеркса II как одного из знаковых художественных проектов «перспективного» направления в рамках позднего официального искусства персов 1-й пол. IV в. до н.э.

Литература

Вергазов 2016 — *Вергазов Р. Р.* К вопросу об интерпретации назначения дворца Дария I «тачары» в Персеполе // Способы, направления и уровни реконструкции культурно-исторической реальности. Материалы международной научной конференции, посвященной памяти Э. А. Грантовского и Д. С. Раевского / Редкол. Г. Ю. Колганова и др. Вып. 7. М., 2016. С. 91–101.

Кошеленко, Гаибов 2015 — *Кошеленко Г. А., Гаибов В. А.* Ранняя сакральная архитектура иранских народов // *Scripta antiqua*. Вопросы древней истории, филологии, искусства и материальной культуры. Альманах. Т. IV. М., 2015. С. 74–75, 77, 81–82.

Никулина 1994 — *Никулина Н. М.* Искусство Ионии и Ахеменидского Ирана: По материалам глиптики V–IV вв. до н.э. М.: Искусство, 1994.

Никулина 2013 — *Никулина Н. М.* Сузы и их роль в формировании художественного стиля в ахеменидском искусстве. // Иранский мир II–I тыс. до н.э. Материалы международной научной конференции, посвященной памяти Э. А. Грантовского и Д. С. Раевского / Редкол. Г. Ю. Колганова и др. Вып. 6. М., 2013. С. 64–71.

Dalley 1993 — *Dalley S.* Ancient Mesopotamian Gardens and the Identification of the Hanging Gardens of Babylon Resolved // *Garden History*. 1993. Vol. 21. No. 1. P. 1–13.

Curtis, Tallis 2005 — *Forgotten Empire: The World of Ancient Persia* / Ed. by *J. Curtis & N. Tallis*. London: British Museum Press, 2005.

Ghirshman 1976 — *Ghirshman R.* Terrasses sacrées de Bard-è Néharden et Masjid-i Solaiman. P., 1976.

Kent 1953 — *Kent R. G.* Old Persian: Grammar, Texts, Lexicon. New Haven: American Oriental Society, 1953.

Labrousse, Boucharlat 1972 — *Labrousse A., Boucharlat R.* La fouille du palais du Chaour à Suse en 1970 et 1971 // *Cahiers de la Délégation Archéologique Française en Iran*. 1972. T. 2. P. 61–104.

Razmjou 2010 — *Razmjou S.* Persepolis: A Reinterpretation of Palaces and Their Function // *The World of Achaemenid Persia: History, Art and Society in Iran and the Ancient Near East*, Proceedings of a conference at the British Museum / Eds *J. Curtis , St. J. Simpson. I. B. Tauris*. London, 2010. P. 231–245.

Schmidt 1953 — *Schmidt E. F.* Persepolis I: Structures, Reliefs, Inscriptions. Chicago: University of Chicago Press, 1953.

Schmidt 1957 — *Schmidt E. F.* Persepolis II: Contents of the Treasury and Other Discoveries. Chicago: University of Chicago Press, 1957.iii

Stronach 1985 — *Stronach D.* On the Evolution of the Early Iranian Fire Temple // *Acta Iranica*. 1985. Vol. 25. P. 605–627.

Perrot, Curtis, Collon 2013 — *The Palace of Darius at Susa: The Great Royal Residence of Achaemenid Persia* / Ed. by *J. Perrot, J. Curtis, G. Collon*. London: I.B. Tauris, 2013.

Tuplin 1997 — *Tuplin C.* Achaemenid Studies. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1997. (Historia Einzelschriften; 99).

The palace of Artaxerxes II at Susa. Of peculiarities of the Late Achaemenid monumental art

Vergazov Ramil, The Pushkin State Museum of Fine Arts

The late Achaemenid art (IV century B.C.) presents the final period of the official Persian artistic tradition. A small group of late Achaemenid monuments was considered only as secondary additional material to the main classical complexes at Susa and Persepolis. The discovery of the royal residence of Artaxerxes II at Susa changed the attitudes towards this late art.

The palace of Artaxerxes II (the so-called “Shaur Palace”) at Susa became one of the most significant monuments of this era. This palace embodied the “perspective” direction of the late Achaemenid monumental art. The architecture, mural paintings and sculpture decoration of the “Shaur palace” showed the further development of Achaemenid art in the 4th century B.C.

Keywords: residential palace of Artaxerxes II, Susa, late Achaemenid art, “Shaur palace”, Achaemenid architecture, Achaemenid mural painting, official style of the IV century B.C.

**Козёл отпущения на празднике урожая:
семантический сдвиг в античном еврейском
календаре**

Вогман М. В.

Аннотация. В статье предпринимается попытка описать один из случаев динамики развития иудейского календаря в поздней древности, а именно, тенденцию к переносу отдельных мотивов, связанных с осенним праздником очищения (Yom ha-Kippurim), на завершающий весенний праздничный цикл праздник Недель (Šabuot). Анализ календарных фрагментов памятников II в. до х.э. – I в. х.э. (Книги Юбилеев, Устава Общины (1QS), Откровения Авраама и Послания к Евреям) позволяет проследить такую тенденцию и выявить ее основные параметры. В результате выдвигается гипотеза о хронопсихологическом факторе (семантической оппозиции весны и осени), под влиянием которого новые элементы, возникшие в процессе переосмысления библейских предписаний конфликтующими религиозными движениями эпохи эллинизма, сместились с осени на весну.

Ключевые слова: Иудаизм, календарь, хронопсихология, книга Юбилеев, Откровение Авраама, Послание к Евреям, Кумран, Библия, экзегеза, козел отпущения, искупление.

Благодарности: исследование выполнено при поддержке гранта РНФ N 19–18–00085 «Календарные праздники древнего Востока: календарный ритуал и роль темпоральных представлений в формировании традиционного сознания народов древнего мира».

В настоящем сообщении рассматривается тенденция к переносу элементов образности и семантики праздников осеннего цикла на праздники весеннего цикла, обнаруживаемая в иудейских источниках поздней

древности. Конкретным случаем для нас послужат, с одной стороны, *День Очищений* (так наз. «Судный день», др.-евр. *Yom ha-Kippurim*) и, с другой, *Праздник [семи] Недель* (*Праздник Седмиц*, «Пятидесятница», др.-евр. *Šabuot*). Хотя в каждом отдельном из рассмотренных нами памятников данный сдвиг так или иначе уже отмечался исследователями, до сих пор не предпринималось попытки описать его в целом и предложить возможные причины ее возникновения.

Поздняя древность и эпоха эллинизма стали для иудейского общества временем как осмысления, так и активного *переосмысления* древнеизраильского наследия. Формирование канона Пятикнижия и его еженедельных чтений, включенность в греческий цивилизационный ареал и становление новых культурных элит породили многообразие трактовок сакральных текстов. Это многообразие воплотилось в реальной дивергенции религиозно-идеологических группировок, боровшихся за монополию на интерпретацию. Лишь после разрушения Иерусалимского Храма, поражения восстания Бар-Кохбы и отпочкования христиан началась консолидация раввинистического иудаизма Мишны и Талмуда. Соответственным образом, исследование календарных вариаций эллинистического периода приоткрывает доступ к утраченному многообразию путей развития как формы, так и содержания библейских культовых и темпоральных представлений.

Дивергенция религиозно-идеологических групп дошла во II в. до х. э. даже до размежевания систем отсчета культового времени («лунного» 354-дневного и «солнечного» 364-дневного годов), т. е. до образования отдельных культовых сообществ, праздновавших одни и те

же библейские даты, однако в разные дни [Talmon 2006; Wacholder, Wacholder 1995; Vanderkam 1998]. Но и эти календарные системы не были вполне едины в себе [Boccassini 2001; Ravid 2003]. Так, спор о точной дате дня Первых плодов [пшеницы] (*ḥag ha-bikkurim*, он же «праздник [семи] Недель», *šabuot*), зафиксированного в библейском законодательстве лишь относительно (как пятидесятый день после неопределенного весеннего «выходного», *Лев 23:15–16*)¹ существовал перпендикулярно спору о длине и характере года и даже, возможно, исторически и лежал в основе календарного раскола [Henschke 2008; Vanderkam 2000].

Создавалась и пересоздавалась не только датировка, но и семантика праздников. С одной стороны, продолжалась наличная уже в Пятикнижии тенденция проецировать на календарные праздники события священной истории. Так, *Šabuot* был в процессе канонизации Пятикнижия (или на самых ранних этапах рецепции канона) однозначно осмыслен как день всенародного заключения договора с божеством у горы Синай («дарования Пятикнижия», *Исх 19–24*) [Charnov 1974; Park 2009]. Другие праздники — в частности, «день очищений» *Yom ha-Kippurim*, возникший позже других [Milgrom 1991: 1059–1079] — по-прежнему не имели однозначной библейской привязки и возводились к разным сакрально-историческим событиям [Kugel 1998: 764; Stökl 2003: 94–97]. С другой стороны, оформлялись различными способами основные характеристики и импликации праздников; так, при описании *Yom ha-*

¹ Ссылки на библейские тексты приводятся в русской традиционной пагинации (*Книга Глава:стих*); цитаты даются в нашем переводе по изданию [Elliger, Rudolf 1997]

Kippurim может акцентуироваться прежде всего его аспект *поста*, но могут и другие аспекты — отдых/покой, плач/скорбь [Baumgarten 1999; Gilders 2011] и даже, как утверждается иногда, метафизическая победа над силами зла [Stökl 2003: 31–33, 92, 187].

Тем не менее, за всеми этими трактовками всегда стоит интерпретируемая ими буква Пятикнижия, которая ограничивает круг возможных значений и задает в каждом случае достаточно определенный набор типологий и ассоциаций. Потому, когда имеет место перенос элементов, изначально связанных с одним праздником, на другой, это безусловно бросается в глаза и требует объяснения. Относится это и к рассматриваемой нами тенденции.

Характерными элементами Дня Очищений в его исходном текстуальном варианте (*Лев 16*) и ранней рецепции, являются:

(А) предписание «отягощать себя» (*‘ine nefeš*, *Лев 16:31*), часто понимаемое традицией как пост/покаяние;

(Б), уникальная ритуальная образность.

(Б1) Обряд очищения включает в себя не просто приношение козла (как обычная грехоочистительная жертва, e.g. *Лев 4:23*), но своего рода «мета-жертвоприношение», в котором принимают участие сразу два козла; один из них (так наз. «*козел отпущения*») остается живым, но изгоняется за пределы обитаемого пространства, унося на себе «грехи» сообщества. Жребий первого козла обозначен посвящением божеству (*le-YHWH*), тогда как предназначение второго выражается загадочным гапаксом *la-‘aza’zel* (*Лев 8–10*)².

² Значение и этимология данного выражения спорны. Древнегреческий перевод Септуагинты (LXX), вероятно, видит здесь простое *‘ez ‘azal*,

(Б2) Изгнанию козла в символическую преисподнюю ритуально противолежит вхождение верховного жреца с кровью первого козла в запретную часть святилища («святое святых»), символизирующую небесный мир (*Лев* 16:2, 12–17, ср. *Зах* 3) [Stökl 2003: 29–31; Orlov 2016: 55].

(В) Наконец, третий элемент, неразрывно связанный с *Yom ha-Kippurim*, это сам мотив мистического очищения/искупления (K-P-R) всего сообщества, достигаемого этим обрядом [Milgrom 1991: 1079 ff.].

Независимо от исторического происхождения как ритуала, так и слова *aza'zel*, противонаправленная динамика движения антагониста и протагониста и, с другой стороны, обнаруженное древними читателями потенциальное указание на противостоящую божеству фигуру «азазеля» стали в ранней рецепции основой для конструирования вторичного мифа о падшем ангеле с таким именем [Grabbe 1987; Stökl 2003: 85–92].

Напротив, *Праздник Недель* в библейском тексте выступает почти исключительно как сельскохозяйственный праздник (*Исх* 23:16; *Числ* 28:26), привязанный к созреванию пшеницы (что, по-видимому, и обусловило сравнительную открытость его календарной датировки). Это радостный момент (*Втор* 16:11), завершавший череду весенних праздников и открывавший

т. е. «козел [который] ушел», дублирующее выражение «козел будет послан» (*Лев* 16:22b) [Carmichael 2000: 178]. Однако также возможно локативное значение «очень скалистая местность» (от 'azaz быть сильным, твердым), дублирующее выражение «непроходимая земля» (*Лев* 16:22a), и, наконец, собственное имя демонического антагониста Азазель [Milgrom 1991: 1021; Ahituv 2007: 763–764]. Варианты перевода «отпущение», «сильный козел», «сильное божество» или «сила божества» также не исключены.

сезон урожая; в перспективе сакральной истории это день благодарности божеству за владение землей; приношение первых плодов, связанное с ним, рассматривалось как человеческий ответ на сбывшееся обетование (*Втор 26*). Мотив человеческого «ответа» затем дополнительно укрепился ассоциацией с заключением договора между сообществом и божеством «у Синая», когда *весь народ как один* подтвердил свое согласие [Vanderkam 2002: 244].

Эти два праздника, таким образом, никак не связаны ни по происхождению, ни по содержанию. Ниже мы рассмотрим, однако, ряд текстов, где их символические горизонты неожиданно смыкаются.

1. Этиология праздника Šabuot в книге Юбилеев (Юб).

Древнейшая известная версия мифа об антагонисте Азазеле проецирует изгнание второго козла на падение и последующее наказание «сынов Бога» в *Быт. 6:1–4*. Это позволяет авторам енохической Книги Стражей (*1Ен 6–11*), кумранской Книги Гигантов (4Q203) и др. привязывать эти пра-события к истории Потопа (*Быт 6:7ff.*). Использование имени Асаэль/Азазель, мотивы непроходимой/изрезанной земли, изгнания в пустыню, очищения земли и возложения на антагониста всех преступлений дают основания идентифицировать эту группу сюжетов с образным рядом Дня Очищений (хотя непосредственная календарная привязка во всех текстах этого типа отсутствует) [Grabbe 1987: 153–156].

Книга Юбилеев (цитируется по [Vanderkam 1989]), работа середины II в. до х. э., посвященная календарно-хронологическому переложению Пятикнижия, заимствует основные элементы фабулы такого мифа для объяснения

причин Потопа, однако очищает рассказ от большинства гетеродоксальных мистических деталей, в т.ч. и имени Азazelь (*Юб* 5). Тем не менее, в отличие от литературы Еноха, она сопровождает этот рассказ указанием на неназванный день «единожды в году» (ср. *Лев* 16:34), в который будущие израильтяне — в противоположность допотопным грешникам — получают возможность раскаяться и получить помилование (*Юб* 5:17–18). Принято полагать, что речь идет именно о *Yom ha-Kippurim* [Dorman 2011: 49–54]. Таким образом, сокращение образно-мифологических элементов, связывавших этот сюжет с *Днем Очищений*, компенсируется непосредственной отсылкой к религиозно-этическому содержанию праздника.

Однако в дальнейшем эта календарная привязка в *Юб* не реализуется. Напротив, праздник, учрежденный сразу после Потопа выжившим избранником Нoахом (6:3ff.), соотносится с третьим месяцем календаря и будущим заключением Договора у горы Синай (6:17–21), тогда как установление *Дня Очищений* произойдет, согласно *Юб*, много поколений позже (34:18–19). Таким образом, хотя отпадение демонического противника соотнесено в тексте с необходимостью календарного искупления, т. е. *Днем Очищений*, итогом этих событий в фабуле выступает неожиданно Праздник Недель.

Более того, жертвоприношение Нoаха, учреждающее этот праздник, начинается с искупительной жертвы, космический масштаб которой дополнительно подчеркивается:

Он очистил³ землю – взял козленка и очистил его кровью все грехи земли, ибо все, что было на ней, осквернилось, кроме бывших в ковчеге (6:2).

Как уже отмечалось в науке, с ритуальной точки зрения необходимость такого очищения неоднозначна: по жреческим законам *Числ* 35:33 земля искупается от кровопролития лишь кровью убийцы – а это уже осуществилось в *Юб* ранее (5:6–11) [Werman 1999: 177; Peters 2008: 82]⁴. Таким образом, речь, возможно, должна идти об очищении не столько от греха убийства, сколько от трупной нечистоты (поэтому «кроме бывших в ковчеге»). Аналогичным образом инаугурация *Дня Очищения* в Пятикнижии (*Лев* 16:1) сюжетно связана с необходимостью очистить святилище после гибели в нем сыновей Агарона [Milgrom 1991: 1011]. Хотя козел как *жертва за грех* (*ḥatat*) фигурирует в целом ряде библейских ритуалов, включая *Šabuot* (*Лев* 23:19, ср. *Числ* 28:15), он не носит характера всеобщего очищения; кроме того, *ḥatat* обычно стоит после, а не до, основного праздничного жертвоприношения [Vanderkam, Crawford 2018: 304]. Напротив, при первичном освящении жертвенника (*Лев* 9:7) объектом очищения выступает прежде всего сам жертвенник (что полностью отсутствует в *Юб*). По совокупности деталей разумно, таким образом,

³ В большинстве рукописей «появился на земле». В защиту приведенного чтения см. [Vanderkam 2018: 304]. Ср. 1QApGen, 10:13, «за всю землю совершил я очищение». О роли формулы «очистить всю землю» в самоидентификации кумранской группы см. [Peters 2008: 83, п. 70].

⁴ Верман, выбирая чтение «появился на земле», предполагает, будто автор пытался избежать очистительных коннотаций. Но этом случае он мог бы не вводить жертвы козленка вообще.

предполагать, что автор *Юб* намеренно расширяет рамки ритуала *Праздника Недель*, превращая обычную жертву *hatat* — в аллюзию на ритуал *Yom ha-Kippurim* [Peters 2008: 82–83; Dorman 2011: 54; Vanderkam, Crawford 2018: 306].

Но что значит эта аллюзия? Маловероятно, чтобы, как предполагает Д. Петерс, один праздник служил здесь *прообразом* другого, учитывая скрупулезность *Юб* в вопросах датировки [Peters 2008: 82–83, contra Dorman 2011: 54; Vanderkam, Crawford 2018: 306]. Нельзя, конечно, полностью исключать, что автор *Юб* просто попал здесь в зависимость от использованного им (*1QApGen 10:13ff*), где жертвоприношение Ноаха функционировало как очистительное, но не связывалось с праздником Недель [Werman 1999: 175–178]; однако и это не слишком вероятно, поскольку в целом *Юб* перерабатывает *1QApGen* с весьма высокой степенью свободы. Наконец, хотя в целом верно, что жертвоприношение Ноаха важно автору *Юб* в контексте искупительного свойства крови вообще, в качестве независимой от конкретных культовых мотивов экзегезы *Быт 9:4ff.* [Gilders 2006: 87–101], этой цели также можно было достичь, не прибегая к введению избыточного по отношению к оригиналу искупительного жертвоприношения козла⁵. Учитывая также присутствие указания на День Очищений перед этим разумно полагать, что мы имеем дело именно с намеренным внедрением элемента *Yom ha-Kippurim* в изображение *Праздника Недель*.

⁵ Жертва и кропление кровью присутствуют также в описании церемонии заключения договора с божеством в *Исх 24:8*; арамейский Таргум Онкелос (ad loc.) даже трактует его как ритуал очищения. Однако в этой церемонии также не используется козел.

Тем не менее, не следует забывать, что мы имеем дело с элементом, а не всем ритуалом: если дальнейшую теофанию Ноаху еще можно с натяжкой считать аналогом вхождения верховного жреца внутрь запретной части святилища в *День Очищений*, то прямых параллелей другому важнейшему элементу образности этого праздника — изгнанию второго козла — в тексте *Юб* не находится. Падение и осуждение группы ангелов в предшествующем рассказе о причинах Потопа может имплицитно подразумевать такую аналогию (ангелы изгоняются и осуждаются, Ноах спасается), и этот мотив действительно может иметь отношение к обсуждаемой нами семантической динамике (ср. [Orlov 2016: 55]), однако он никак не выражен эксплицитно в тексте *Юб*. Нет в тексте и мотивов, связанных с постом или покаянием.

Итак, мы видим, в *Юб* 5–6 описание праздника *Недель* приобретает определенные корреляции с *Днем Очищений*, в частности, перетягивает на себя его искупительный элемент. Однако это наложение только и только частично, оно отнюдь не влечет ни прямого отождествления праздников, ни переноса всего ритуально-символического комплекса.

2. Изгнание Азазеля в славянском Откровении Авраама (*ОткрАвр*).

Откровение Авраама, древнееврейский памятник, предположительно датируемый концом I в. х. э., и дошедший до нас лишь в старославянской версии (приводится по [Тихонравов 1863: 32–78] также содержит амальгамацию элементов *Дня Очищений* и *Праздника недель*.

Протагонист под руководством ангела Ягоэля (Иаои́ла) отправляется в мистическое путешествие к горе Хорев/Синай, где возносится на небо и получает откровение о библейском прошлом и эсхатологическом будущем. Параллель этого откровения с тем, что предстоит впоследствии получить Моше (Моисею) на том же месте (*Исх* 19–20, 24) подчеркивается многими деталями [Halperin 1988: 105–112; Himmelfarb 1993: 61–62, Orlov 2009: 83–87]. Как показал В. Лурье, действие книги также может быть (не без некоторого усилия) календарно привязано к празднику *Šabuot* [Lourie draft: 22–32].

Значимую роль в процедуре трансформации героя и восхождения на небо играет жертвоприношение (*ОткрАвр* 12–13, ср. *Быт* 14). Тут Авраам сталкивается с охраняющей границы метафизического мира фигурой Азазеля (Азазила), олицетворяющей вселенское зло (и, в эсхатологической перспективе, получающей «себе в жребий» грешников). Авраам должен изгнать этого персонажа специальной формулой («иди, Азазил, в беспроходна земли»), в том числе, по-видимому, десубстантивировать («будь головней в печи огненной», ср. *Зах* 3:2b). Авраам и его небесный проводник, взлетающие верхом на голубе и горлице, наглядно противопоставлены Азазелю, являющемуся в обличье «нечистой птицы» (ворона?); более того, небесной одеждой Авраама, позволяющей ему преодолеть границы телесности, должно стать именно облачение, ранее принадлежавшее Азазелю (ср. *Зах* 3:4ff). Таким образом, восхождение праведника на небеса не просто находится в корреляции, но вообще становится возможным исключительно благодаря теургической работе по низвержению антагониста (который в противном случае,

по-видимому, сохраняет определенную власть на небесах). Итак, хотя действие книги связано, как кажется, с *Праздником Недель*, ее образность в значительной степени восходит к мотивам, связанным с *Днем Очищения* [Stokl 1991: 92–94, Orlov 2009: 83ff].

Любопытно предположение А. Орлова, что действие относится к *Yom ha-Kippurim*, но истолковано в свете известной из позднейших источников трактовки этого праздника как дня получения *Вторых Скрижалей* в *Исх* 32 (а не всенародного вступления в договор с божеством в *Исх* 19–24) [Orlov 2009: 87–91]. Однако оно не только анахронично, но и чрезмерно упрощает ситуацию: в такой модели низвержение Азазеля (т. е. собственно *День Очищений*) должно было бы соотноситься не с моментом восхождения протагониста на небеса, как в фабуле *ОткрАвр*, а с его возвращением на землю 40 дней спустя.

Итак, здесь мы снова видим наложение элементов образности *Дня Очищений* — на *праздник Недель*. В отличие от *Юб*, это наложение не затрагивает совершаемого героем жертвоприношения, зато, напротив, на первый план выходит изгнание Азазеля, аналогичное отпущению козла в обряде *Дня Очищений*⁶ и, видимо, замышленное как его прообраз. Нет и религиозно-этической терминологии, связанной не только с покаянием, но и с очищением/искуплением: они сменяются чисто мифологическим антагонизмом «праведника» Авраама и Азазеля как олицетворенного «бесчестия». Заимствуется,

⁶ Образная оппозиция голубь/ворон, в рамках которой происходит это изгнание в *ОткрАвр*, может также отсылать к Ноаху, выпускавшему птиц из ковчега в *Быт* 8.

таким образом, лишь фабула, но не ее изначальное содержание.

3. Очистительная жертва и «новый договор» в Послании к Евреям (*Евр*).

Проблема календарного *Sitz im Leben* 'Послания к Евреям', иудео-христианского грекоязычного текста, современного *ОткрАвр*, хорошо известна [Attridge 1989: 257; Lindars 1991: 94–95; Stokl 1991: 187; Lourie 2008: 246–247; Eberhart 2019: 6]. С одной стороны, значительную роль в образности *Евр* играет заключение Моисеем всенародного договора с божеством (*Исх* 24), «апгрейдом» которого выступает обещанный пророками Новый Договор (в синодальном переводе «*Завет*»), заключаемый Мессией-Христом (3:2–6, 8:7–13, 9:15–23, 10:16, 12:18–24). С другой стороны, однако, акт заключения этого нового договора изображен одновременно и спиритуализованной версией грехоочистительных жертв библейского Храма (7:27, 8:1–3) — и, прежде всего, вхождения верховного жреца с жертвенной кровью «за завесу» святилища на *День Очищений* (9:7–14, ср. 4:14–15, 6:19–20, 9:25–26, 28, 10:4, 11–12, 19–21, 13:10–12).

Каким же образом — с календарно-литургической точки зрения — удастся анонимному автору *Евр* сопрячь воедино элементы этих двух праздников (а также крестную смерть Иисуса в еще один, третий, праздник, т. е. *Песах*)? И можно ли считать какую-то из этих привязок основной?

Дж. Буханан, вопреки Евангелиям, полагал базовым контекст *Дня Очищений* [Buchanan 1976: 254]. Сегодня большинство авторов склонны считать мотивы *Yom ha-Kippurim* чисто метафорическими [Attridge 1989: 248; Cortez 2006; Eberhart 2019: 6], в том числе, в связи с

отсутствием указаний на козла отпущения. В. Лурье [Lourie 2008: esp. 253, 255–256], предлагая соотносить литургический *Sitz im Leben* текста с *Песахом* и воскресением Христа, исходит из гипотезы пятидесятеричного календаря, где *День Очищений* отмечался бы пять раз в году, что напрямую противоречит библейскому предписанию (*Лев 16:34*); это чистая спекуляция, подгоняющая *Евр* под позднейшую христианскую литургику. Ф. Брюс и другие пытались описать *Евр* как проповедь на *Šabuot*, однако многие их аргументы были оспорены [Guilding 1952: 53; Bruce 1965: xlviii, n. 112].

Перспективным представляется наблюдение Д. Моффита, что в действительности формообразующим событием Нового Договора в *Евр* выступает не жертвенная смерть протагониста, а внесение им (собственной) крови во внутреннюю часть святилища (e.g. 9:12): как «святое святых» аллегорически соотносится с небом/духовным миром (9:1,3,7 vs 9:11,24), так и кровь-жизнь (ср. *Быт 9:4*), вносимая туда жрецом, должна быть соотнесена с «жизнью непрестающей» (*Евр 7:16*) воскресшего Мессии [Moffitt 2011: esp. 212–213, 221]. Разделяя таким образом два момента ритуала *Дня Очищений* — (а) заклание жертвы и (б) внесение крови за завесу — автор *Евр* предположительно проецирует их не на отдельно взятый праздник, а на весь весенний цикл от *Песаха* (смерть Иисуса) до *Пятидесятницы* (вхождение на небеса и дарование Нового Договора).

Таким образом, мы обнаруживаем в *Евр* еще один способ переноса образности *Дня Очищений* на *Праздник Недель* (и замыкаемый им весенний праздничный цикл). Здесь нет ни козла отпущения, ни индивидуального

покаяния, однако, как и в *Юб*, налицо специфическая теология вселенского очищения/искупления, в которой ритуальное вхождение в «святое святых» эксплицитно накладывается на церемонию заключения (нового) договора по модели *Šabuot* из *Исх 24*.

4. Исповедальные формулы и возобновление договора в Уставе Общины из Кумрана (1QS).

Наконец, еще один образец нашей тенденции представлен, возможно, документом I в. до х.э., известным как «Устав Общины» (1QS)⁷. Одна из особенностей сообщества, стоящего за «Уставом» — ежегодная церемония возобновления Синайского договора с божеством (и изгнания провинившихся), которая, предположительно, происходила в *праздник Недель* (или незадолго до него) [Vanderkam 2002: 243–244]. Эта церемония включала в себя ряд элементов *Дня Очищений* [Peters 2008: 83; Arnold 2007: 167], в частности, произнесение исповедальных формул, как то:

мы лукавили, мы преступали, мы грешили, мы злодействовали (1QS 1:24–25)

Как отмечает Р. Арнольд, несмотря на пенитенциарный характер этих формул, собственно составляющая просьб о прощении, характерная для молитв раскаяния, в них отсутствует: на практике они отражают не собственно покаяние, а «публичную декларацию о совершенном покаянии» и, тем самым, «доказательство избранности и превосходства» [Arnold 2007: 169–172]. Так, церемонии возобновления Договора (Завета) в поздних библейских текстах (*Нех 9*, *3Царств 8:47* и др.) также включают в себя

⁷ Приводится по [Martinez, Tigchelaar 1999: 67–99].

исповедальные формулы, однако там речь идет о возобновлении после длительного забвения [Arnold 2007: 168], т. е. о реальном всенародном покаянии.

В кумранских текстах также присутствует концепция «очищения/искупления земли», в т. ч. и в 1QS (8:6, 8:10). Однако, как правило, она появляется вне календарного контекста, как особая прерогатива кумранской группы — и почти непременно в тандеме с эсхатологической карой противникам [Peters 2008: 83; Falk 2007: 155–156].

Итак, здесь мы обнаруживаем специфическое вторичное использование в рамках ритуала, связанного с *Šabuot*, элементов *Yom ha-Kippurim*, на этот раз — в основном, связанных с мотивом раскаяния и искупления (однако с утратой психоэмоциональной составляющей этого мотива).

5. «Ты сделаешь злодеев нашим выкупом»: очищение как избранность?

Как же мы можем прокомментировать совокупность этих текстов и выявленную в них календарно-семантическую динамику? Во всех из них отдельные элементы осеннего праздника очищения намеренно встроены в контексты, связанные с весенне-летним праздником урожая. Набор этих элементов (жертвоприношение козла, изгнание козла, тотальное искупление/очищение, вхождение протагониста в духовный мир, имя Азазель, или покаяние) всегда неполон и каждый раз отличается, что исключает возможность прямого ритуального или литературного влияния. Во всех из них ритуалы *Yom ha-kippurim* определенным образом накладываются на пра-церемонию заключения договора с божеством в *Исх* 19–24, однако способ наложения нетождествен.

Что, однако, остается общим для всех этих текстов — это семантика групповой отделенности, избрание одних и наказание других (а также, в большинстве случаев, особая сверх-человеческая роль индивидуального протагониста — Ноаха, Авраама, Иисуса). Последний мотив изначально мог быть связующим звеном между праздниками: с одной стороны, есть образ Моше как обожившегося медиатора договора, прошедшего 40 дней в небесном мире и приобретшего сверхъестественные качества (*Исх* 24:18, 34:29), а с другой есть ритуальное вхождение жреца за завесу в *День Очищений*⁸. Зато первый мотив — суровый приговор «врагам» и особая избранность «своих» — импортируется из специфической мифологизирующей трактовки *Yom ha-Kippurim*⁹. Напротив, элемент «отягощения себя», саморефлексии и раскаяния, свойственный осеннему праздничному циклу, в результате этого импорта теряет актуальность.

Это может значить, что за всеми рассмотренными случаями стоит особая теология искупления/очищения, в которой на первый план выходит не раскаяние индивида и не всенародное примирение с божеством, а торжество «своих» и наказание «чужих» [ср. Peters 2008: 83]. В одном

⁸ По-видимому, эта корреляция между «фабулами» обоих праздников дополнительно поддерживается всенародным жертвоприношением и окроплением кровью, которые ему предшествуют в каждом случае: очистительная жертва *Yom ha-Kippurim* типологически накладывается на церемонию, описанную в *Исх* 24:6–8.

⁹ И, возможно, накладывается на сакрально-исторический сюжет всего весеннего цикла целиком: гибель египтян в *Исх* 14, проецируемая на *Песах*, соответствует закланию жертвы и антиномически противостоит заключению Договора, проецируемому на *Шавуот*. Ср. логию р. Йоханана бен Нури в Мишне Эдуйот (10:2), будто эсхатологический суд будет длиться весь весенний праздничный цикл.

фрагменте кумранских гимнов, предположительно тоже связанном с *Yom ha-Kippurim*, эта теология, возможно, находит наиболее эксплицитное выражение:

*...и Ты сделаешь злодеев – нашим выкупом (kofrenu),
праведным же [даруешь] гибель всех наших
тяготителей (me ‘anyenu)*

(1Q34 frag3, 1:5–6 = 4Q508 frag1, 2) [Martinez, Tigchelaar 1999: 144–145, 1021–1022].

Если принятое чтение этого фрагмента верно, то две базовых лексемы праздника — *очищение/искупление* (K-P-R) и *отягощение* (‘-N-Y) — приобретают здесь новые, почти противоположные библейским, коннотации: в эсхатологической перспективе злодеи (противники группы) сами станут «искуплением» (т. е. на них, как на козла отпущения, будут переложены все грехи группы); но и «отягощение души», предписанное в *Yom ha-Kippurim*, окажется лишь виной врагов (а не этической обязанностью группы)!

Такое понимание искупления — как прежде всего гибели кого-то *вместо* «нас» — объяснимо в условиях ожесточенного противостояния между различными группами внутри иудейского общества. Отразилось оно и в конструировании лежащих за ритуалом *Yom ha-Kippurim* пра-событий — мифе о демоническом антагонисте Азазеле. Символика храмового праздника была, стало быть, креативно *пере-*прочтена как повторение истории победы над павшими ангелами. Однако это новое прочтение не вполне вписывалось в психоэмоциональную логику осенних праздников.

Теперь мы можем попытаться реконструировать всю цепочку развития нашей тенденции. Как мы видели,

древнейшие версии мифа об Азазеле не имели прямой календарной привязки. Рассмотренные нами тексты, по-видимому, как раз и отражают постепенный процесс ее сложения, однако в новой точке календарного года — в *Šabuot*. В конце концов, сам ритуал и его библейское описание никогда не утверждали, что отпускаемый в пустыню козел *и есть* сам Азазель: напротив, к моменту *Yom ha-Kippurim* он уже должен был там находиться, чтобы к нему (*la-‘aza’zel*) мог отправиться козел! Соответственно, носители мифа могли задаться вопросом о размещении на годовом круге пра-событий *Дня Очищения* как *предшествующих* ему (перевести онтологическое предшествование в календарное) — и, по-видимому, подходящим моментом оказался именно *Праздник Недель*.

С точки зрения сезонной семантики весенний праздничный цикл гораздо больше подходил в качестве времени действия агрессивной и эксклюзивистской мифологемы, чем осенний цикл, хронопсихологически связанный с успокоением и примирением [Емельянов 2014]. *Праздник Недель*, вдобавок, являлся еще и центральным узлом календарного конфликта, выбор даты празднования которого как раз и делил эллинистические иудаизмы на различные комбинации «своих» и «чужих». Как день урожая — когда пшеница отделяется от плевел, а зерно от соломы — он также гораздо более соответствовал мотиву избранности и наказания. Существовала, по-видимому, и комментаторская традиция, ассоциировавшая грядущий эсхатологический суд также с этим праздником (или всем временем «от Песаха до Шавуота», *Мишна Эдуйот 10:2*) что повлияло на календарный *Sitz im Leben* новозаветного Откровения Иоанна (Stramara 2011: 18–19).

Заключение.

Таким образом, мы предполагаем, что первоначально, на фоне конфликта различных религиозно-идеологических групп эпохи эллинизма, различные элементы, заимствованные из образности *Yom ha-Kippurim*, были искусственно использованы разными авторами для выражения своих эксклюзивистских позиций (очищение/искупление как победа меньшинства, изгнание козла как эсхатологическая гибель противников). Однако поскольку получившиеся мотивы хронопсихологически соответствовали скорее весенним праздникам, чем осенним, они начали ассоциироваться с *Праздником Недель*. Оторвавшись от текстуального первоисточника (*Лев 16*), порожденные им образы мифологической победы над вселенским злом были еще раз календарно переосмыслены как онтологически *предшествующие Дню Очищений* (а не совпадающие с ним).

В итоге, по мере консолидации оставшихся групп в две новых религии — христианство и раввинистический иудаизм — одни выбрали эксклюзивистский путь и целиком перенесли акцент на цикл *Pesaḥ — Šabuot*, отказавшись от осеннего цикла; вторые, напротив, создали отмеченную А. Орловым концепцию «вторых скрижалей», связывающих весенний и осенний циклы: мифологически заключение договора с божеством и поражение героем (Моше) метафизических противников закрепились за *Праздником Недель*¹⁰, однако индивидуальное принятие на себя этого договора всем коллективом через покаяние и

¹⁰ См. раввинистический мотив ангельского/демонического противостояния дарованию Пятикнижия в Праздник Недель (e.g. *Вавилонский Талмуд, Шаббат 88b-89a*) [Najman 2000].

примирение воплотилось в *Дне Очищения*¹¹. Рассмотренные в данном сообщении тексты, в свою очередь, отражают промежуточные моменты этого семантического дрейфа.

Литература

Емельянов 2014 — *Емельянов В. В.* Календарь и хронопсихология (о семантической оппозиции весны и осени в месопотамских текстах) // Антропологический форум 2014. № 22. С. 143–163.

Тихонравов 1863 — *Тихонравов Н. С.* Памятники отреченной русской литературы (Приложение к сочинению «Отреченные книги древней России»). Т. 1. М.: Общественная польза, 1863.

Ahituv 2007 — *Ahituv Sh.* Azazel // *Encyclopedia Iudaica*. Detroit: Macmillan Reference USA, 2007. P. 763–764.

Arnold 2007 — *Arnold R. C. D.* Repentance and the Qumran covenant ceremony// *Boda M. J., Falk D. K., Werline R. A.* (eds.) Seeking the Favor of God. Vol. 2: The development of Penitential Prayer in second temple Judaism Atlanta: Society of biblical Literature, 2007. P. 159–176.

Attridge 1989 — *Attridge H. W.* Hebrews: A Commentary on the Epistle to the Hebrews. Philadelphia: Fortress Press, 1989. (Hermeneia: A Critical and Historical Commentary to the Bible).

Baumgarten 1999 — *Baumgarten J. M.* Yom Kippur in the Qumran Scrolls and Second Temple Sources // *Dead Sea Discoveries*. 1999. Vol. 6. P. 184–191.

Boccaccini 2001 — *Boccaccini G.* The Solar Calendars of Daniel and Enoch // *Collins J. J., Flint P. W.* (eds.) The Book of Daniel. Composition and Reception. Leiden: Brill, 2001. Vol. II. P. 311–

¹¹ В этом контексте особенно любопытно возникновение в дальнейшем дуалистического мотива, будто козел отпущения предназначался демону Азазелю для его умиловивления [Orlov 2009: 89 п. 34], что напоминает примирительные осенние жертвоприношения тем же божествам, что были побеждены в рамках весенних ритуалов, в месопотамской традиции [Емельянов 2014: 147–148].

328.

Bruce 1965 — *Bruce F. F.* Commentary on the Epistle to the Hebrews. London: Marshall, Morgan & Scott, 1965.

Buchanan 1976 — *Buchanan G.* To the Hebrews. Translation, Comment and Conclusion (Anchor Bible). New York: Doubleday, 1976.

Carmichael 2000 — *Carmichael C.* The Origin of the Scapegoat Ritual // *Vetus Testamentum*. 2000. Vol. 50/2. P. 167–182.

Charnov 1974 — *Charnov B. H.* Shavuot, "Matan Torah", and The Triennial Cycle // *Judaism*. 1974. Vol. 23/3. P. 332–336.

Cortez 2006 — *Cortez F. H.* From the Holy to the Most Holy Place: The Period of Hebrews 9:6–10 and the Day of Atonement as a Metaphor of Transition // *Journal of Biblical Literature*. 2006. Vol. 125/3. P. 527–547.

Dorman 2011 — *Dorman A.* 'Commit injustice and shed innocent blood': motives behind the institution of the Day of Atonement in the Book of Jubilees // *Hieke T., Nicklas T.* (eds.) *The Day of Atonement: Its Interpretations in Early Jewish and Christian traditions*. Leiden: Brill, 2011. P. 49–61.

Eberhart 2019 — *Eberhart C. A.* The Unique Sacrifice of Christ According to Hebrews 9: A Study in Theological Creativity // *Religions*. 2019. Vol. 10. URL: <https://www.mdpi.com/2077-1444/10/1/47/pdf/1> (дата посещения: 11.10.2019).

Elliger, Rudolf 1997 — *Elliger K., Rudolf K.* *Biblia hebraica stuttgartensia*. Fifth revised edition. Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung, 1997.

Falk 2007 — *Falk D. K.* Scriptural Inspiration for Penitential Prayer in the Dead Sea Scrolls // *Boda M. J., Falk D. K., Werline R. A.* (eds.) *Seeking the Favor of God*. Vol. 2: The development of Penitential Prayer in second temple Judaism. Atlanta: Society of biblical Literature, 2007. P. 127–157.

Gilders 2006 — *Gilders W. K.* Blood and Covenant: Interpretive Elaboration on Genesis 9.4–6 in the Book of Jubilees // *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*. 2006. Vol. 15/2. P. 83–118.

Gilders 2011 — *Gilders W. K.* The Day of Atonement in the Dead

Sea Scrolls // *Hieke T., Nicklas T.* (eds.) *The Day of Atonement: Its Interpretations in Early Jewish and Christian traditions*. Leiden: Brill, 2011. P. 63–73.

Grabbe 1987 — *Grabbe L.* The Scapegoat Tradition: a Study in Early Jewish Interpretation // *Journal for the Study of Judaism*. 1987. Vol. 18/2. P. 152–167.

Guilding 1952 — *Guilding A.* Some obscured rubrics and lectionary allusions in the Psalter // *The Journal of Theological Studies*. 1952. Vol. 3. P. 41–55.

Halperin 1988 — *Halperin D. J.* *The Faces of the Chariot: Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*. Tubingen: J.C.B. Mohr, 1988.

Henschke 2008 — *Henschke D.* "The Day after the Sabbath" (Lev 23:15): Traces and Origin of an Inter-Sectarian Polemic // *Dead Sea Discoveries*. 2008. Vol. 15/2. P. 225–247.

Himmelfarb 1993 — *Himmelfarb M.* *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*. New York: Oxford University Press, 1993.

Kugel 1998 — *Kugel J.* *Traditions of the Bible*. Cambridge – London: Harvard University Press, 1998.

Lindars 1991 — *Lindars B.* *The Theology of the Letter to Hebrews*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Lourie 2008 — *Lourie B.* Calendrical Implications in the 'Epistle to the Hebrews' // *Revue Biblique*. 2008. Vol. 115/2. P. 245–265.

Lourie draft — *Lourie B.* Cosmology and Liturgical Calendar in 3 Baruch and Their Mesopotamian Background (in Appendix: The Calendar of the Apocalypse of Abraham). URL: <https://www.academia.edu/574151> (дата посещения: 11.10.2019).

Martinez, Tigchelaar 1999 — *Martinez F. G., Tigchelaar E. J. S.* *The Dead Sea Scrolls*. Study edition. Leiden: Brill, 1999.

Milgrom 1991 — *Milgrom J.* *Leviticus 1–16*. New translation and commentary. New York: Doubleday, 1991.

Moffitt 2011 — *Moffitt D. M.* Blood, Life and Atonement: Reassessing Hebrew's Christological appropriation of Yom Kippur // *Hieke T., Nicklas T.* (eds.) *The Day of Atonement: Its*

Interpretations in Early Jewish and Christian traditions. Leiden: Brill, 2011. P. 221–224.

Najman 2000 — *Najman H.* Angels at Sinai: Exegesis, Theology and Interpretive Authority // *Dead Sea Discoveries*. 2000. Vol. 7/3. P. 313–333.

Orlov 2009 — *Orlov A.* Eschatological Yom Kippur in the Apocalypse of Abraham // *Scrinium*. 2009. Vol. 5/1. P. 78–111.

Orlov 2016 — *Orlov A.* The Atoning Dyad: The Two Goats of Yom Kippur in the Apocalypse of Abraham. Leiden: Brill, 2016.

Park 2009 — *Park S.* Pentecost and Sinai: The Festival of Weeks as a Celebration of the Sinai Event. New York: T & T Clark, 2009.

Peters 2008 — *Peters D. M.* Noah Traditions in the Dead Sea Scrolls: Conversations and Controversies of Antiquity. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008.

Ravid 2003 — *Ravid L.* The Book of Jubilees and Its Calendar: A Reexamination // *Dead Sea Discoveries*. 2003. Vol. 10/3. P. 371–394.

Stökl 2003 — *Stökl Ben Ezra D.* The Impact of Yom Kippur on Early Christianity. The Day of Atonement from Second Temple Judaism to the Fifth Century. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.

Stramara 2011 — *Stramara D. F.* God's Timetable: The Book of Revelation and the Feast of Seven Weeks. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2011.

Talmon 2006 — *Talmon Sh.* What's in a Calendar? Calendar Conformity and Calendar Controversy in Ancient Judaism: the Case of the 'Community of the Renewed Covenant'" // *Charlesworth J. H.* (ed.) *The Bible and the Dead Sea Scrolls*. Vol. 2. *The Dead Sea Scrolls and the Qumran Community*. Waco: Baylor University Press. P. 25–58.

Vanderkam 1989 — *Vanderkam J. C.* The Book of Jubilees: A Critical Text and Translation Vols. 1–2. Louvain: E. Peeters, 1989.

Vanderkam 1998 — *Vanderkam J. C.* Calendars in the Dead Sea Scrolls: Measuring Time. London – New-York: Routledge, 1998.

Vanderkam 2002 — *Vanderkam J. C.* Covenant and Pentecost // *Calvin Theological Journal*. 2002. Vol. 37. P. 239–254.

Vanderkam, Crawford 2018 — *Vanderkam J. C., Crawford S. W. Jubilees: a Commentary. Augsburg: Fortress, 2018. (Hermeneia: A Critical and Historical Commentary to the Bible).*

Wacholder, Wacholder 1995 — *Wacholder B., Wacholder Sh. Patterns of Biblical Dates and Qumran's Calendar // Hebrew Union College Annual. 1995. № 66. P. 2–40.*

Werman 1999 — *Werman C. Qumran and the Book of Noah // Chazon E., Stone M. E. (eds.) Pseudepigraphic Perspectives: The Apocrypha and Pseudepigrapha in Light of the Dead Sea Scrolls. Leiden: Brill, 1999. P. 171–181.*

The emissary goat at the Feast of grain: a semantical shift in the antique Jewish calendar

Michael Wogman, Saint-Petersburg University

The paper aims at retrieving and explaining a strange late antique tendency in Jewish calendric imagery, namely the importing of separated elements from the autumn purification feast (Yom ha-Kippurim) to the Feast of Weeks ending the spring festal cycle. An analysis of use of Yom ha-Kippurim imagery in the context of Feast of Weeks in several texts from II BC up to I AD (Jubilees, the Rule of the Community (1QS), Apocalypse of Abraham and Hebrews) is provided. Their close reading leads to the explanatory suggestion of a chronopsychological factor behind the transposition of concepts derived from autumnal feasts to the spring cycle. Some of the concepts used by conflicting Hellenistic sects showed semantically closer to the spring festal imagery (though deriving from the autumnal one), so eventually they moved to the Feast of Weeks.

Key words: Judaism, Calendar, Psychology of Time, Jubilees, Apocalypse of Abraham, Epistle to the Hebrews, Bible, Dead Sea Scrolls, Exegesis, Atonement, Emissary Goat.

Acknowledgment: This work is supported by grant of the Russian Science Foundation (project no. 19–18–00085 “Calendar Festivals of the Ancient Orient: Calendar Ritual and the Role of Temporal Representations in the Traditional Consciousness of the Ancient Peoples”) and performed in Saint-Petersburg University.

Календарь цилиндров Гудеа

Емельянов В. В.

Аннотация. В статье впервые в шумерологии проведен анализ темпоральных представлений эпохи Гудеа на примере надписей на двух глиняных цилиндрах. Оспорено утверждение К. Сутер о том, что ритуальное время надписей длится год и семь дней. Показано, что события цилиндра А приходятся на весенне-летний период и, возможно, заканчиваются в начале осени. События цилиндра В происходят осенью, после празднования Нового года и священного брака богов Лагаша. Особое внимание уделено монологу Нингирсу об отвращении засухи от Лагаша. В свете достижений палеоклиматологов выдвинута гипотеза о засухе XXII в. как причине строительства храма Энинну в Лагаше. Установлено, что время нарратива цилиндров (весна-осень) не совпадает с данными датировочных формул, согласно которым храм строился три года.

Ключевые слова: Шумер, Лагаш, Гудеа, культовый календарь, месяцы, праздники, засуха XXII в.

Благодарности: исследование выполнено при поддержке гранта РНФ N 19–18–00085 «Календарные праздники древнего Востока: календарный ритуал и роль темпоральных представлений в формировании традиционного сознания народов древнего мира».

Представления о времени, запечатленные в надписях на глиняных цилиндрах правителя II династии Лагаша Гудеа (ок. 2143–2123), до сих пор не получили отдельного исследования в шумерологии. Этот досадный факт связан с большими трудностями при определении сроков строительства храма Энинну и ритуального праздника его освящения. К. Сутер пишет, что все время действия на двух цилиндрах равно году и семи дням. Однако она же

обращает внимание на то, что время литературного нарратива отличается от исторического времени [Suter 2000: 118–119]. Р. Авербек и вовсе отказывается определять временные промежутки в надписях Гудеа, указывая только на те фрагменты цилиндра В, в которых упоминаются слова “месяц”, “Новый год” и “день месяца” [Averbeck 1987: 368–369]¹. Особым курьезом можно считать точку зрения А. Заурена, который решил, что тексты на цилиндрах читались на протяжении семи дней [Sauren 1975; Averbeck 1987: 253–257]. Несомненно, что он находит аналогию в вавилонском празднике Нового года, сопровождавшемся чтением эпоса “Энума элиш”. Однако эта аналогия анахронична и неправомерна.

Если разбираться в очень непростом вопросе календарного времени в надписях Гудеа, то следует, прежде всего, не задаваться вопросом Заурена и не пытаться делать предположения по поводу функционирования надписей в ритуале. Материал пока не позволяет нам понять, как использовались эти надписи. Зато его вполне достаточно, чтобы задаться тремя другими

¹ Проделаем за Авербека необходимую работу и выделим все упоминания месяцев и праздников в обеих частях композиции. Месяц (iti) упоминается в: А X 17 (праздник новолуния в храме Тираш), В III 14 (последний месяц до Нового года), III 7–8 (прошли три дня первого месяца). Слова ezeṣ “праздник” и eš3-eš3 “праздник полнолуния” встречаются в следующих местах: А II 23 (эшеш в Багаре), X 18 (праздник Неба (= новолуние) в Тираше), XXIX 13 (праздник Энлиля в Экуре, которому уподобляется сияющий храм Эннину), В V 7 (Эннину уподоблен празднику святилищ Абзу в Эреду). Основная проблема в том, что упоминания месяцев и праздников и Нового года, за исключением В III 7–14, не связаны со временем нарратива. Они имеют преимущественно сравнительное значение и относятся к другим храмам Шумера.

вопросами: а) есть ли на цилиндрах маркеры месяцев и праздников?²; б) отражены ли в тексте события, которые могли стать причиной для грандиозного мероприятия по строительству храма, и с каким временным периодом эти события могут быть связаны?; в) соответствует ли время строительства храма в надписях данным датировочных формул, известных из хозяйственных текстов эпохи Гудеа?

При ответе на первый вопрос сразу возникают множество подводных камней, которые не учла К. Сутер и которых вовсе не заметил Р. Авербек. Первый из них в том, что в начале цилиндра А описывается весенний разлив Тигра, но время этого разлива нигде не названо Новым годом. А в начале цилиндра В говорится о Новом годе, но он никак не связан с разливом рек. Следовательно, это совершенно разные события, и следует развести весну и Новый год в календаре Лагаша того времени. Во-вторых, в цилиндре В сказано о священном вхождении брачной пары Нингирсу и Бау в только что построенный храм Эннину после Нового года, а на статуе Е мы читаем, что Новый год — это месяц праздника Бау. Из комментариев на календарные месяцы и праздники мы узнаем, что праздник Бау справлялся в середине осени. И именно тогда богине полагались брачные дары. Следовательно, Новый год и связанные с ним события цилиндра В происходят осенью. Получается, что ритуальное время надписей на обоих цилиндрах длится с весны по осень, от времени разлива Тигра до празднества Бау. Значит ли это, что от начала до освящения храма прошло всего полгода? Вполне возможно, что читатель обоих гимнов должен был

² Способы описания праздников в шумеро-аккадских текстах перечислены в [Емельянов 2018в].

подумать именно так. И это есть истинное ритуальное время всей двухчастной композиции. Но при сопоставлении с датировочными формулами, как увидим далее, получится совершенно иное историческое время.

Итак, попытаемся, по возможности обходя подводные камни, проследить календарное время цилиндров Гудеа. События цилиндра А приходятся преимущественно на весну, начиная с марта-апреля, когда разливается Тигр. Здесь мы переведем начало надписи стандартным образом, сообразуясь с мнением большинства современных шумерологов:

A I 1–9

ud /an ki\ -a nam tar-[re]-/da\
 /Lagaš\ [^{ki}] -e me-gal-la [saĝ] an-še₃ mi-ni-ib₂-il₂
^dEn-lil₂-e en-^dNin-ĝir₂-su₂-še₃ igi-zid mu-ši-bar
 iri-me-a ni₃-du₇ pa nam-ed₂
 ša₃ gu₂-bi nam-gi₄
 ša₃-^dEn-lil₂-la₂ gu₂-bi nam-gi₄
 ša₃ gu₂-bi nam-gi₄
 a-ĝi₆ uru₁₆ nam-mul ni₂ il₂-il₂
 ša₃-^dEn-lil₂-la₂-ke₄ ^{id}₂Idigna-am₃ a-du₁₀-ga nam-de₆

«Когда судьбы Неба-Земли были определены,
 Лагаш в великих МЕ голову к Небу поднял,
 Энлиль на владыку Нингирсу взглянул благосклонно,
 (И) в городе нашем необходимое явным стало:
 Сердце к берегу своему вернулось,
 Сердце Энлиля к берегу своему вернулось,
 Сердце к берегу своему вернулось,
 Могучие волны сверкнули, страх нагоняя,
 Сердце Энлиля — Тигр — благодатную воду принесло».
 [Edzard 1997: 69]

Аналогичную формулу встречаем в другом тексте:

Enki and the World Order, 451–453

451 i₃-ne-eš₃ ša₃ gu₂-bi nam-gi₄ kalam ki-bi he₂-em-gi₄

452 ša₃ /^dEn-lil₂-la₂ gu₂-bi nam-gi₄ kalam ki-bi he₂-em-gi₄

453 ša₃ gu₂-bi gi₄-a nam-lu₃-u₁₈-lu-ka

«Ныне сердце к берегу своему вернулось — Страна на место

свое вернулась,

Сердце Энлиля к берегу своему вернулось — Страна на место

свое вернулась,

Возвращение сердца к своему берегу — судьба человечества!»

[ETCSL, с.1.1.3]

Возвращение Шумера «на свое место», а именно начало первого полугодия, связано с разливом реки Тигр (она разливается раньше Евфрата). Страна возвращается на место, когда к своему берегу возвращается «сердце Энлиля» и начинается половодье, несущее благодатную воду, дарующую изобилие. Заметим, что в Цилиндре А начало половодья непосредственно связано с определением судеб всего мироздания. То есть Страна должна возвратиться на место сразу после того, как происходит определение судеб Неба и Земли и Земле посылается весенний разлив рек. Но возвращается ли она на место в самом деле? Возможные варианты ответа на этот вопрос будут оглашены в конце статьи.

Далее начинается путешествие Гудеа к толковательнице снов Нанше, сопровождаемое кормлением Нингирсу и Нанше в Багаре и Нигине (А II 4–VII 8). Как я показал ранее, это путешествие является частью старошумерского ритуала,

связанного с двумя первыми весенними месяцами. Мы узнаем о нем из таблички RTC 47, датированной 3-м годом правления Лугаланды. В ней перечисляются жертвы, принесенные супругой энси Лугаланды Баранамтарой к семидневному празднику в честь Нанше, проходившему в месяце ezen-še-ku₂-^dNanše ‘праздник поедания ячменя (богиней) Нанше’. Этот месяц в эпоху Лугаланды был вторым или третьим и приходился примерно на апрель-май григорианского календаря, а при Урукагине он был новым годом³. Его основным действием была процессия свободных людей различного статуса из Гирсу через Лагаш в город Нанше Нигин. В первый день праздника на канале Кисурра в жертву приносили ягненка и совершали священное омовение. Покидая город, жертвовали овцу храму Э-па. После этого жертвы принимал канал Амбар, которому дарили козу, десять хлебов, два сорта пива, ячмень, масло и финики. Прибыв в Лагаш, участники процессии приносили жертвы Нингирсу в храме Багара, Инанне — в святилище Ибгаль, некоей Нанше из Шапа и напоследок совершали поминальные пожертвования в «местах напоения водой» этих храмов. Следующий день назывался «день доставки ячменя», его ритуал проводился в храме Э-па неподалеку от Лагаша. Жертвы этого дня целиком предназначались для Нанше. Наконец, на третий день достигали города Нигин — главной резиденции Нанше. Эта богиня, как следует из обращенного к ней гимна, была не только толковательницей снов и покровительницей

³ О порядке следования и названиях месяцев в Лагаше эпохи Гудеа см. [Cohen 1993: 66]. Первый месяц в это время назывался bu₁u₂-maš, что означает “доля урожая” (ячменный хлеб и пиво, подносимые Нанше) [Cohen 1993: 43–44].

предсказателей, но и милосердной заступницей за бедных и покровительницей рыбацкого промысла. От ее воли зависело благосостояние жителей Лагаша. Поэтому не удивительно, что именно Нанше первой ела весной сжатый ячмень. Процессия принесла ей и ее семье стандартный набор жертв, но к нему было добавлено несколько сортов рыбы [Cohen 1993: 44–46; Selz 1995: 189–199, Tab. VII]. В старошумерских текстах ритуал путешествия к Нанше почти идентичен маршруту Гудеа — не упомянуто только посещение храма Гатумдуг (которого, возможно, еще не было при Лугаланде), хотя сама она фигурирует в перечне божеств, получающих жертвы. Упоминание нескольких каналов свидетельствует о том, что экспедиция была водной, а колесницы со статуями богов или размещались на больших судах, или их тянули волоком по берегу канала. Характерно и то, что вслед за Нанше жертвы приносились Нингирсу, праздник которого в следующем месяце как бы продолжал единую весеннюю трапезу главных богов Лагаша [Емельянов 2009: 286–290].

После того, как Гудеа узнает смысл первого сна, он возвращается, приносит жертвы Нингирсу и устраивает приготовления к началу строительства храма (A VII 9–VIII 6). Дарование Нингирсу арфы и колесницы связано с текстом о возвращении Нингирсу-Нинурты из похода с колесницей, полной трофеев⁴.

Далее следует второй сон Гудеа, в котором ему является Нингирсу. И в этом сне бог Лагаша обещает своему слуге, что в случае успешного строительства храма он отвратит

⁴ О связи шумерского эпоса о хождении Нинурты в горы с цилиндрами Гудеа см. [Halla 2010: 61–62]. Первым это установил в 1903 г. Б. Грозный.

от города засуху. Причем в качестве знака для начала закладки храма Нингирсу выдвигает на небе некую звезду. Оба эти события уже происходят летом.

А IX 5–10

2 (MIN)-kam-ma-še₃ nu₂-a-ra nu₂-a-ra
saĝ-ĝa₂ mu-na-gub ul₄ mu-tag-tag-e
ma-du₃-na ma-du₃-na
ensi₂ e₂-ĝu₁₀ ma-du₃-na
Gu₃-de₂-a e₂-ĝu₁₀ du₃-da ĝiškim-bi ga-ra-ab-šum₂
ĝarza-ĝa₂ mul-an kug-ba gu₃ ga-mu-ra-a-de₂

Второй

раз лежащему, лежащему

В изголовье он встал, коснулся:

“Тому, кто строит! Тому, кто строит!

Энси — тому, кто храм мой строит,

Гудеа, — о построении храма знамение хочу передать я!

Ясной небесной звездой⁵ свой ритуал тебе изреку я!

[Edzard 1997: 74]

А XI 1–25

e₂-ĝu₁₀ e₂ saĝ-kal kur-kur-ra
a₂ zid-da Lagaš^{ki}
Im-dugud^{mušen} an-šar₂-ra šeg₁₂ gi₄-gi₄
E₂-ninnu e₂ nam-lugal-ĝu₁₀
sipad zid Gu₃-de₂-a
ud šu zid ma-ši-tum₃-da

⁵ mul-an-ku₃-ba “посредством ясной небесной звезды”. Здесь важно отметить упоминание яркости звезды, которая является знамением для начала строительства храма. Исследователь надписи на цилиндрах Гудеа Р. Авербек переводит: “I will indeed proclaim the pure heavenly stars of my cultic arrangements” [Averbeck 1987: 626]. Однако речь не о многих звездах, а только об одной яркой звезде.

an-še₃ tum₉ duru₅-e gu₃ ba-de₂
 an-ta he₂-ġal₂ ha-mu-ra-ta-du
 kalam-e he₂-ġal₂-la šu he₂-a-da-peš-e
 e₂-ġa₂ uš ki ġar-ra-bi-da
 he₂-ġal₂ he₂-da-ġen
 gana₂ gal-gal-e šu ma-ra-ab-il₂-e
 eg₂ pa₅ gu₂-bi ma-ra-ab-zi-zi
 du₆-du₆ ki a nu-ed₃-da
 a ma-ra-ed₃-de₃
 Ki-en-gi-ra₂ i₃ dirig mu-da-de₂
 siki dirig mu-da-la₂
 ud temen-ġu₁₀ ma-sig₉-ge₄-na
 e₂-ġu₁₀ ud šu zid ma-ši-tum₃-da
 hur-saġ ki tum₉mir tuš-a-še₃
 ġiri₃-ġu₁₀ ki i₃-bi₂-us₂
 nitah a₂ dirig-ke₄ tum₉mir-e hur-saġ ki sikil-ta
 tum₉ si ma-ra-ab-sa₂-e
 kalam-e zi-šaġ₄-ġal₂ u₃-ma-šum₂
 lu₂ dili lu₂ 2(MIN)-da kiġ₂ mu-da-ak-ke₄

Когда к моему храму, первейшему, драгоценнейшему во
всех странах,

К правой руке Лагаша,
 К Имдугуду, кричащему на горизонте,
 К Энинну, храму моей царственности,
 О праведный пастырь Гудеа,
 Ты правую руку протянешь —
 В Небе влажный ветер я кликну,
 Пусть изобилие с Неба тебе принесет он!
 Страна к изобилию пусть протянет руку!
 Пусть с закладкой фундамента моего храма
 Изобилие прибудет:
 Поля великие пусть руки к тебе поднимут,

Каналы, арыки пусть склонят к тебе свои шеи,
Пусть холмы — земли, откуда вода не выходит, —
Воду к тебе выводят,
Шумер превосходное масло пусть наливает,
Шерсть превосходную пусть отмеряет!
Когда ты наполнишь фундамент моего храма,
И правую руку свою к нему ты протянешь, —
Тогда на лесистую гору, где веет северный ветер (tumu-
mir),
Стопы свои возложу я:
Муж с могучей рукой — северный ветер — с горы той, с
чистого места
Пусть дуновение на тебя направит!
Если Стране это силы придаст —
Один человек работу двоих исполнить сумеет!
[Edzard 1997: 76]

Из этих фрагментов понятно, что Гудеа возводит храм Эннину после восхода некоей звезды, что воспринимается им как знамение для начала строительства. Бог этого храма Нингирсу (имя Нинурты в Лагаше) говорит ему, что возведение храма приведет к появлению влажных ветров и к наполнению арыков и каналов водой, а затем задует и прохладный северный ветер. Становится абсолютно ясно, что событием, предвещающим начало строительства храма, стала именно засуха, и бороться с этой засухой можно только ритуальным способом. Поскольку же в текстах древнего Ближнего Востока и Египта маркером летней засухи был Сириус, то можно предположить, что и в этом случае речь идет о восходе Большого Пса. Следует заметить, что обычная летняя засуха наложилась в Шумере XXII в. на глобальную засуху, охватившую несколько континентов и приведшую к гибели Старого царства в

Египте и царства Аккада в Месопотамии [Gibbons 1993; Kerr 1998; Емельянов 2018б]. Поэтому миссия Гудеа становится совершенно понятной: он строит храм для того, чтобы восстановить присутствие бога в Лагаше и тем самым обеспечить защиту города от грозящей ему гибели⁶. Саму же засуху он воспринимает как злодея Асага, запершего воды рек в горах. Отсюда в последней части цилиндра А возникают образы погибших соратников Асага, для которых ставятся поминальные жертвы в “месте напояния водой” (А XXVI 9–16).

После этого особенно важны два маркера: удаление ритуально нечистых и закладка первого кирпича в кирпичную форму (А XIII 12–17). Из города удаляются слабые, больные, импотенты, работающие женщины. Из комментариев на календарные праздники мы хорошо знаем, что удаление нечистых происходило во втором весеннем месяце календаря (апрель–май), когда Нинурта

⁶ Первым это понял сто лет назад Ю. Бевер, сопоставивший упоминание о засухе в цилиндрах с книгой пророка Аггея: “In the inscriptions of Gudea, the great cylinder inscriptions A and B and the inscription on Statue B, there occur most striking parallels to the prophecies of Haggai which deserve the attention of every Old Testament student. Haggai roused the people by pointing out that the drought and famine, from which they were suffering, were due to the fact that Yahweh was not dwelling among them; and he was not living among them, because he had no home in which to dwell, since his temple was still in ruins. If they would build the temple, they would at once experience Yahweh's favor. Haggai succeeded in rousing the people to start immediately. And on the very day they began laying the foundations he announced that Yahweh would bless them “from this day” (2:19)” [Bewer 1919: 128]. И в другом месте: “In Haggai as in Gudea the drought was averted by the building of the temple. The idea which animated both is that in the presence of the deity drought is an impossibility; fertility and superabundance are the inevitable effects of God's permanent presence” [Bewer 1919: 129].

возвращается в город и в честь него и его колесницы устраивается спортивный праздник. А кирпич закладывается в кирпичную форму в третьем месяце, и этот месяц так и называется в Ниппуре “месяц закладки кирпича в форму” [Емельянов 1999: 62, 72]. Сам же месяц посвящен богу строительства Кулле. Следовательно, время приготовления к строительству приходится на конец весны и начало лета [Емельянов 2018a].

Сам процесс строительства храма в Цилиндре А лишен определенных календарных маркеров. Упоминаются лишь многочисленные ночи и дни, которые Гудеа проводит в хлопотах по поводу храма. Описание экспедиций за строительными материалами и основных деталей конструкции храма показывает, что все мероприятие проходило в течение длительного времени.

Следующее указание на время мы имеем только в начале цилиндра В.

В III 5–12

mu ĝen-na-am₃ iti til-la-am₃

mu gibil an-na im-ma-gub

iti e₂-ba ba-a-kur₉

iti-bi ud 3-am₃ im-ta-zal

^dNin-ĝir₂-su Eridug^{ki}-ta ĝen-am₃

i₃-ti sa-sa im-e₃

kalam-ma ud mu-ĝal₂ E₂-ninnu ^dSuen u₃-tud-da

saĝ im-ma-da-ab-sa₂

Год прошел, месяц закончился,

Новый год на Небе встал,

Месяц в дом свой вошел,

Третий день его прошел.

Нингирсу из Эреду прибыл —

Месяц свет испустил,
В Стране свет воссиял, Энинну с новорожденным
Зуэном
Сравнился.
[Edzard 1997: 90]

Здесь сказано, что в конце года месяц не был виден на протяжении трех дней. Новолуние совпало с возвращением Нингирсу из путешествия к своему отцу. После этого лунный свет (свет новорожденного бога луны Зуэна) осветил храм Нингирсу Энинну. От света луны и свечения храма засияла и вся Страна. Мы видим два синхронных события: возвращение лунного диска в свой дом по прошествии месяца и возвращение бога Нингирсу в свой храм из длительного путешествия. Оба возвращения приурочены к концу года.

Предположение о начале лагашского года эпохи Гудеа в осенний период первым выдвинул С. Оэ. Он анализировал данные по празднику Туммаль, проходившему в Ниппуре осенью. Оэ заметил, что максимум животных жертв храму Туммаль в эпоху III династии Ура приходится на осенние месяцы (VII—VIII). В гимне храму Туммаль сказано, что под новый год здесь устраивается праздник, на котором Энлиль соревнуется с Нинлиль (такое соревнование может быть метафорой священного брака). Месяц жертвоприношений в храме Туммаль совпадает с лагашским месяцем $ezen\text{-}^dBa\text{-}U_2$. По аналогии исследователь решил, что и в Лагаше священный брак Нингирсу и Бау должен был приходиться на осенний период [Oh'e 1986: 125]. К этому нужно добавить, что, согласно комментарию на календарь⁷, месяц праздника Бау совпадает с седьмым

⁷ ⁱⁱⁱ[EZEN].^dBA.U₂ = ⁱⁱⁱTašrītu (DU₆.KU₃) [V R 43: 36; Barton 1911: 253].

месяцем стандартного вавилонского календаря и приходится на время осеннего равноденствия [Cohen 1993: 66]. Именно месяц праздника Бау был в Лагаше временем Нового года⁸.

Gudea, St. E, V 1 — VI 4

V ¹u₄-za₃-mu ²ezen-^dBa-U₂ ³ni₃-mi₂-us₂-sa₂ aka-da ⁴1 gu₄-
niga ⁵<1> udu-i₃ ⁶3 udu-niga ⁷6 udu-nita ⁸2 sila₄ ⁹7 pad zu₂-lum
¹⁰7 šab i₃-nun ¹¹7 ša₃-ĝi^šimmar ¹²7 HU ^{giš}peš₃ VI ²ni₃-mi₂-us₂-
sa₂ ^dBa-U₂ ³e₂- libir ⁴u₄-bi-ta-kam

В день Нового года, праздник Бау, в качестве брачных даров приносили: 1 жирного быка, 1 белую овцу, 3 жирные овцы, 6 баранов-самцов, 2 ягнят, 7 гроздей фиников, 7 кувшинов лучшего масла, 7 плодов финиковой пальмы, 7 мер инжира... Таковы брачные дары Бау в прежнем храме с давних пор были.

Несколько ранее я обратил внимание на параллель двух праздников, сопровождаемых удалением нечистых. Во время весеннего праздника нечистые удаляются из города как источники зла и вражды. Но после освящения храма осенью они возвращаются на окраину города. Поведение людей на празднике освящения храма, как и предыдущее поминовение врагов Нингирсу, возможно, было связано с осознаваемой оппозицией действиям, производимым

⁸ Возражения М. Коэна гипотезе С. Оэ [Cohen 1993: 67] следует признать неубедительными, потому что Коэн: а) не учел разницу между началом года и праздником Нового года, который мог в разных городах Шумера проводиться в разное время; б) не принял во внимание существование двух новогодий, связанных с жатвой ячменя и его севом.

весной⁹. На празднике Бау прощаются все, кто когда-либо был подвергнут дискриминации, а изгоняется только сама вражда между людьми.

В XVII 18–XVIII 9

ud imin-ne-eš₂
geme₂ nin-a-ni mu-da-sa₂-am₃
urdu₂-de₃ lugal-e zag mu-da-gub-am₃
iri-na u₂-si₁₉-ni zag-bi-a mu-da-a-nu₂-am₃
eme niĝ₂-hul-da inim ba-da-kur₂
niĝ₂-erim₂ e₂-ba im-ma-an-/gi₄\
niĝ₂-/gi\-[gi-na] ^d[Nanše] ^d/Nin\-[ĝir₂-su]-/ka\-[še₃]
en₃ [im]-/ma\-[ši-tar]
nu-/siki\ [lu₂ niĝ₂-tuku] nu-/mu\-[na-ĝar]
nu-/mu\-[su] lu₂ [a₂-tuku] nu-na-[ĝar]
e₂ /ibila\ nu-[tuku]
dumu-/munus\-[bi i₃-bi]-lu-[ba mi-ni-kur₉]

Когда к царю своему в храм он вошел —

Семь дней

Рабыня госпоже своей равна была,

Раб с хозяином своим прохаживался.

В его городе нечистый на окраину спать отправлялся,

Злому языку слова он изменил,

Вражду в дом свой вернул он,

Истине Нанше и Нингирсу

Оказал почтенье:

Неимущего имущему не выдавал,

Сироту власть имеющему не выдавал,

В дом, где нет наследника,

⁹ Об осеннем поведении царя как покаянном и о семантической оппозиции весны и осени в календарях Месопотамии см. [Емельянов 2012; Емельянов 2014].

Дочь как наследница входила.

[Edzard 1997: 98; Емельянов 2018a: 70]

Теперь сопоставим ритуальное время цилиндров Гудеа с его датировочными формулами. Если следовать только надписям Гудеа, то получается, что начало повествования в цилиндре А приходится на весенний период, а ритуал освящения в конце цилиндра А и на цилиндре В связан уже с осенним сезоном, поскольку праздник Бау и Новый год справлялись тогда в сентябре-октябре. То есть, от закладки кирпича и первого праздника до окончания строительства храма и второго праздника должно пройти не менее полугода. Так было бы, если бы между положением кирпича в форму и окончанием строительства не прошло три года. Об этом говорят датировочные формулы (8–10 годы): *mu sig₄-^dNin-ĝir₂-su-ka ĝiš u₃-šub-ba ba-ĝar-ra* “год, (когда) кирпич Нингирсу был в форму установлен” (8), *mu sig₄-^dNin-ĝir₂-su-ka us₂-sa* “год после того, (когда) кирпич Нингирсу (был в форму установлен)” (9), *mu e₂-^dNin-ĝir₂-su-ka ba-du₃-a* “год, (когда) храм Нингирсу был построен” (10)¹⁰. В самих цилиндрах тоже есть прямое доказательство именно трехлетнего цикла строительства и освящения храма (А XXII 24–XXIII 1):

na gal-gal lagab-ba mi-ni-de₆-a

mu 1-a mu-de₆ mu 1-a mu-ak

Большие камни в блоках он принес,

За 1 год принес, за 1 год обработал.

[Edzard 1997: 83]

¹⁰ Датировочные формулы Гудеа см.: <http://cdli.ucla.edu/tools/yearnames/HTML/T4K2.htm>. У Д. О. Эдцарда другая нумерация лет [Edzard 1997: 27–28].

На вывоз и обработку каменных блоков у Гудеа ушло два года. Текст цилиндра В говорит о наступлении нового года. И праздник начинается после третьего дня третьего года строительства храма. Следовательно, нечистые изгоняются в 8-м году, а 7-дневный праздник устраивается только к концу 10-го года правления Гудеа. На строительство и освящение храма ушло три года.

Нашу посильную реконструкцию календаря цилиндров Гудеа хочется закончить вопросом, а не ответом. Остается нерешенной проблема префикса па- в начале цилиндра А. Ф. Тюрро-Данжен считает па- отрицанием и делает вывод, что речь идет об инциденте, когда вода Тигра не разлилась в свое время¹¹. Последующие переводчики либо считают, что следует переводить глагольные формы с па- как аффирматив¹², либо переводят как вопросительную форму с негативом¹³. Тем не менее, вопрос не решен хотя бы потому, что после строительства храма сердце богов вернулось к своему берегу.

А XXV 20–21

mu-du₃ šu im-ta-ġar-ra-ta

ša₃-dingir-re-ne gu₂-bi ġi₄-a-am₃

¹¹ "In meiner Stadt was sich gehört erscheint nicht, das Flutwasser steigt nicht, das Flutwasser En-lils steigt nicht, das Flutwasser steigt nicht. Die hohen Wasser leuchten nicht, zeigen nicht ihren Glanz. Gutes Wasser bringt, wie der Tigris, das Flutwasser En-lils nicht" [Thureau-Dangin, 1907: 89].

¹² В современных грамматиках шумерского языка па- трактуют или как аффирматив, или как показатель утверждения с негативной модальностью ("он не должен..."), или как показатель негативного вопроса [Foxvog 2008: 102–103, 106].

¹³ Например, Якоб Даль в CDLI: "The 'heart', did it not return to its banks? The 'heart' of Enlil, did it not return to its banks? The 'heart', did it not return to its banks? The flood, did it not twinkle? Frightening (all). The 'heart' of Enlil, it is the river Tigris, did it not bring sweet water?"

“По завершении строительства
Сердце богов к берегу своему вернулось”
[Edzard 1997: 85]

Следовательно, можно предположить, что до начала строительства река не хотела разливаться, сердце к берегу не возвращалось, и именно эта ситуация, весьма напоминающая известное нам по эпосу о Нинурте запираание весенней воды в горах¹⁴, заставила Нингирсу обратиться к Гудеа с просьбой построить его храм. В таком случае гипотеза неразлившегося Тигра еще больше свидетельствовала бы о климатическом происхождении миссии Гудеа. Правитель построил храм потому, что Лагаш охватила засуха, а Тигр не разлился.

Литература

Емельянов 1999 — *Емельянов В. В.* Ниппурский календарь и ранняя история Зодиака. СПб.: Петербургское востоковедение, 1999. (Orientalia).

Емельянов 2009 — *Емельянов В. В.* Шумерский календарный ритуал (категория МЕ и весенние праздники). СПб.: Петербургское востоковедение, 2009. (Orientalia).

Емельянов 2012 — *Емельянов В. В.* Ассиро-вавилонский обряд выпускания птиц (дополнение к статье В. К. Шилейко "Родная старина") // Бестиарий II. Зооморфизмы Азии: движение во времени. СПб.: МАЭ РАН, 2012. С. 99–110.

Емельянов 2014 — *Емельянов В. В.* Календарь и хронопсихология (о семантической оппозиции весны и осени в

¹⁴ ^{id}₂Idigna nam-gu-la-ba an-še₃ u₅-bi nu-il₂-e / kun-bi a-ab-ba-e li-[bi₂-la₂-a] a dug₃ nu-um-[...] / nesaĝ[?] kar-re lu₂ nu-gid₂[?]-e / šaĝ₄-ĝar hul-a niĝ₂ nu-tu-ud “Тигр к Небу не вздымал половодья, / Устье его не впадало в море, пресной воды не (несло), / Никто на пристани не приносил первую жертву, / Голод был зол, ничто не рождалось” [ECTSL, Lugale: 340–343].

месопотамских текстах) // Антропологический форум. 2014. № 22. С. 143–163.

Емельянов 2018а — *Емельянов В. В.* Группы изгоев в текстах Гудеа // Материалы международной конференции, посвященной 100-летию со дня рождения Игоря Михайловича Дьяконова (1915–1999). СПб.: Издательство Государственного Эрмитажа, 2018. С. 57–74. (Труды Государственного Эрмитажа; XCV).

Емельянов 2018б — *Емельянов В. В.* Сириус и засуха // *Asiatica*. Труды по философии и культурам Востока. 2018. Вып. 12/2. С. 3–26.

Емельянов 2018в — *Емельянов В. В.* Описание календарных праздников в шумеро-аккадских текстах // *Asiatica*. Труды по философии и культурам Востока. 2018. Вып. 12/1. С. 3–26.

Averbeck 1987 — *Averbeck R. E.* A Preliminary Study of Ritual and Structure in the Cylinders of Gudea. A Dissertation Submitted to the Faculty of Dropsie College in Candidacy for the Degree of Doctor of Philosophy. Merion; Pennsylvania, 1987 (unpublished).

Barton 1911 — *Barton G. A.* The Babylonian Calendar in the Reigns of Lugalanda and Urukagina // *Journal of the American Oriental Society*. 1911. Vol. 31/3. P. 251–271.

Bewer 1919 — *Bewer J.* Ancient Babylonian Parallels to the Prophecies of Haggai // *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*. 1919. Vol. 35/3. P. 128–133.

CDLI — *Cuneiform Digital Library Initiative*. URL: <http://cdli.ucla.edu>

Cohen 1993 — *Cohen M. E.* The Cultic Calendars of the Ancient Near East. Bethesda: CDL Press, 1993.

Edzard 1997 — *Edzard D. O.* Gudea and His Dynasty. Toronto: University of Toronto Press, 1997 (RIME; 3/1).

ETCSL — *Black J. A., Cunningham G., Flückiger-Hawker E., Robson E., Zolyómi G.* The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature (Oxford, 1998–). URL: <http://www-etcs1.orient.ox.ac.uk>

Foxvog 2008 — *Foxvog D. A.* Introduction to Sumerian Grammar. University of California (Berkeley), 2008 (unpublished).

- Gibbons 1993** — *Gibbons A.* How the Akkadian Empire Was Hung Out to Dry // *Science*. 1993. Vol. 261 (5124). P. 985.
- Hallo 2010** — *Hallo W. W.* The World's Oldest Literature. Studies in Sumerian Belles-Lettres. Leiden – Boston: Brill, 2010.
- Kerr 1998** — *Kerr R. A.* Sea-Floor Dust Shows Drought Felled Akkadian Empire // *Science*. 1998. Vol. 279. Issue 5349. P. 325–326.
- Oh'e 1986** — *Oh'e S.* An Agricultural Festival in Tummal in the Ur III Period // *Acta Sumerologica*. 1986. Vol. 8. P. 121–132.
- V R** — *Rawlinson H. C.* The Cuneiform Inscriptions of Western Asia. Vol. V. A Selection from the Miscellaneous Inscriptions of Assyria and Babylonia. London: Harrison and sons, 1909.
- RTC** — *Thureau-Dangin F.* Recueil de tablettes chaldéennes. Paris: Ernest Leroux, 1903.
- Sauren 1975** — *Sauren H.* Die Einweihung des Eninnu // *Le Temple et le Culte*. Leiden: Nederlands Historisch-Archeologisch Instituut te Istanbul, 1975. P. 95–183.
- Selz 1995** — *Selz G. J.* Untersuchungen zur Götterwelt des altsumerischen Stadtstaates von Lagaš. Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Museum, 1995.
- Suter 2000** — *Suter C. E.* Gudea's Temple Building. The Representation of an Early Mesopotamian Ruler in Text and Image. Groningen: Styx, 2000.
- Thureau-Dangin 1907** — *Thureau-Dangin F.* Die sumerischen und akkadischen Königsinschriften. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1907.

Gudea cylinders calendar

Vladimir Emelianov, Sankt Petersburg State University

For the first time in Sumerology, the author analyzes temporal representations of the Gudea era using inscriptions on two clay cylinders as an example. The statement of C. Suter that the ritual time of inscriptions lasts a year and seven days is contested. It is shown that cylinder A events occur in the spring-summer period and, possibly, end in early autumn. The events of cylinder B take place in the autumn, after the celebration of the New Year and the sacred marriage of the gods of Lagash. Particular attention is paid to the monologue of Ningirsu on the aversion of drought from Lagash. In

light of the achievements of paleoclimatologists, a hypothesis about the drought of the XXII century has been put forward as the reason for the construction of the Eninnu temple in Lagash. It was established that the time of the narrative of the cylinders (spring-autumn) does not coincide with the data of the dating formulas, according to which the temple was built for three years.

Key words: Sumer, Lagash, Gudea, cultic calendar, months, festivals, 4.2 kiloyear event.

Acknowledgment: This work is supported by grant of the Russian Science Foundation (project no. 19-18-00085 “Calendar Festivals of the Ancient Orient: Calendar Ritual and the Role of Temporal Representations in the Traditional Consciousness of the Ancient Peoples”) and performed in Saint-Petersburg University.

Зеркала второй серии борисфенитского типа

Зуев В. Ю.

Аннотация. В статье опубликованы одиннадцать зеркал, которые составляют вторую серию бронзовых зеркал борисфенитского типа. Эти зеркала имеют в декоре рукояти изображения фигур кабанов, оленей и львов. Они производились в колонии Милета — полисе Борисфен на острове Березань в Чёрном море. Эти зеркала являются наиболее полным каталогом научной информации по зеркалам второй серии борисфенитских зеркал. В статье рассматриваются общие и особенные признаки данных зеркал, подтверждающих отнесение их к одной типологической группе предметов второй половины VI в. до н.э. *Ключевые слова:* Бронзовые зеркала борисфенитского типа, Березань, полис Борисфен, Ионийская художественная пластика, типология и классификация, Скифия, Причерноморье, Северный Кавказ.

Изучение произведений греческой художественной пластики эпохи архаики из колонии Милета на о. Березань привело к выделению шести серий бронзовых зеркал так называемого борисфенитского типа [Зуев 2017: 144–154; Зуев 2018: 53–65; Зуев 2019: 159–17]. Эта статья посвящена зеркалам, образующим вторую серию в выстраиваемой мною классификации. В 2017 г. ей я уже посвящал статью [Зуев 2018 (2019): 232–243]. Однако за время, ушедшее на публикацию, количество материала почти что удвоилось и в распоряжении учёных [Оборин 2019] появилось одно очень важное зеркало, несомненно, относящееся к числу самых ранних экземпляров второй серии зеркал борисфенитского типа, что заставило меня подготовить новое издание зеркал данной серии.

1. Бронзовая рукоять зеркала. Найдена летом 2016 г. на юге Белгородской области (Карта. № 1). Зафиксирована Ю. В. Обориным [Оборин 2019]. Навершие рукояти состоит из полуовала с тремя отверстиями (Рис. 1, а), при помощи которого рукоять крепилась к диску зеркала, и фигурки кабана, на лицевой стороне зеркала, ориентированной влево (Рис. 1, в). Фигурка кабана изображена в жертвенной каноничной позе с подогнутыми под брюхо ногами. По верху фигурки — ряд высокой щетины, зачёсанной вперёд. Фигурка животного трактована очень реалистично, вплоть до изображения щетинок по телу горизонтальными короткими линиями и ворсинок по краю уха кабана. Под фигуркой кабана — ионийская капитель с проработанными гравировкой деталями (Рис. 1, б). По краю гравировки — кант с вертикальными насечками. Схема капители на лицевой и оборотной стороне рукояти идентичная: два стебля, раскрывающиеся в завитках вверх. Средняя часть, окантованная со всех сторон полосой с насечками, заштрихована косой сеткой. Под нею — лента-перехват, декорированная двумя косыми крестами. Из-под ленты расходящиеся вниз и в стороны два побега и каплевидный центральный элемент, окантованный лентой с насечками. Ствол рукояти состоит из трёх вертикальных колонок. Крайние колонки, видимо, были обвиты лентами из серебра, символизирующими гирлянды, сходящимися к середине вниз на лицевой стороне, и расходящимися к краям вниз по три оборота на каждой колонке. Центральная колонка декорирована вертикальным орнаментом, состоящим из косых крестов в окантовке с косыми насечками (Рис. 1, б). Ю. В. Оборин называет этот декор орнаментом в виде имитации меандра, но это не

верное определение, хотя, безусловно, в основе схемы орнамента лежит повторение квадратов. На лицевой стороне по средней колонке — десять крестов. На оборотной — девять. На конце рукояти одета узкая прямоугольная цапфа, являющаяся подставкой для фигурки льва.

Я полагаю, что рукоять зеркала отливалась по методу утрачиваемой восковой модели в два приема. Сначала рукоять, а затем на её конце была сформована из воска фигурка льва на подставке (цапфе), по ней сделана гравировка и изготовлена своя утрачиваемая впоследствии форма, в которую металл заливался прямо на рукоять. Ю. В. Оборин всё же считает, что и рукоять, и фигурка на конце отливались по восковой модели в один приём. Цапфа (подставка) декорирована также, как средняя колонка ствола рукояти косыми крестами, окантованными лентой с вертикальными насечками. На лицевой стороне зеркала крестов было семь, на оборотной стороне — шесть. Фигурка льва на лицевой стороне ориентирована головой влево, но при этом голова повернута в $\frac{3}{4}$ к зрителю. Лев трактован очень реалистично. Голова изображена с широко раскрытой пастью. Детально проработаны клыки, язык животного и складки кожи на морде. Уши овальной формы показаны торчком. Локоны гривы льва показаны гравировкой, выполненной по восковой модели, как справедливо отметил это Ю. В. Оборин. Животное показано в спокойной лежачей позе. Хвост из-под ноги заброшен на спину. Лапы проработаны в деталях и заканчиваются изображением мощных пальцев с когтями. Миниатюрная фигурка льва поражает своей монументальностью (Рис. 1, з). Она, безусловно, отливалась отдельно в специальной форме вместе с

прямоугольной подставкой по индивидуальной восковой модели, исполненной скульптором-анималистом, хорошо знающим как природу изображаемого зверя, так и технологию литья сложной объёмной фигуры.

Декор рукояти рассматриваемого зеркала, при всей его художественной уникальности, имеет надёжный контекст в системе серийной классификации зеркал борисфенитского типа. Элементы декора белгородской рукояти встречаются на зеркалах первой, пятой серий, а также на зеркалах, являющихся подражаниями экземплярам борисфенитского типа. Украшение колонок стволов рукоятей серебряными лентами, имитирующими гирлянды, обвивающие колонны, известны на одном из ранних зеркал первой серии борисфенитского типа, найденного в кургане I у с. Шутновцы, раскопанного в 1996 г. (Рис. 2, 1). Эта деталь декора присутствует на рукоятях зеркал из кургана II у с. Братышев, исследованного в 1934 г. (Рис. 2, 2), зеркала, найденного в Краснодарском крае в 2016 г. (Рис. 2, 3) и на рукояти (в качестве разметки) зеркала, найденного в Хмельницкой области Украины в 2016 г. (Рис. 2, 5). Все эти зеркала относятся к первой серии борисфенитского типа [Зуев 2018: 25–47].

Очень интересно то обстоятельство, что гравировки на белгородской рукояти повторяются в деталях рисунка на изображениях ионийских капителей на навершии рукоятей из кургана II у с. Братышев (Рис. 2, 2), Краснодарской находки 2016 г. (Рис. 2, 3) и зеркала, найденного южнее Пятигорска у границы с Кабардино-Балкарией в 2019 г. (Рис. 2, 4), которое относится к пятой серии зеркал борисфенитского типа. Тонкость рисунка и уверенность исполнения его деталей позволяют предполагать, что все эти гравировки, а, следовательно, и сами зеркала были

изготовлены руками одного мастера, которого можно назвать родоначальником династии мастеров из Борисфена, выпускавших все серии зеркал борисфенитского типа. Интересной линией развития, уверенно прослеживающейся в декоре зеркал борисфенитского типа и зеркал-подражаний им, является замена гравированного декора ионийских капителей на навершиях рукоятей нескольких зеркал рельефными изображениями этих капителей на зеркалах первой серии борисфенитского типа, найденных в Хмельницкой области в 2016 г. (Рис. 2, 5) и в Крыму в 2016 г. (Рис. 2, 6). Относительно последнего экземпляра следует отметить то, что у него была биметаллическая рукоять (бронзовое навершие в виде ионийской капители и железный ствол рукояти). Эта технология изготовления рукоятей повторяется на экземплярах зеркал-подражаний из кургана № 6 у с. Басовка 1889 г. раскопок, где навершие рукояти украшено бронзовой накладкой в виде ионийской капители (Рис. 2, 7), а также на зеркале из могилы 5 ольвийского некрополя 1905 г. раскопок, где бронзовые накладки в виде ионийских капителей на железной рукояти были как на навершии, так и на окончании рукояти (Рис. 2, 8). Таким представляется на сегодняшний день общий контекст бронзовой рукояти из Белгородской области, справедливо отнесённой Ю. В. Обориным к наиболее раннему типологическому образцу зеркал второй серии борисфенитского типа [Оборин 2019].

2. В 1913 г. в Императорскую Археологическую комиссию из г. Нальчика было доставлено сложносоставное бронзовое зеркало с диском, имеющим вертикальный бортик, и боковой рукоятью, отлитой в двусоставной форме по технологии утрачиваемой восковой

модели (Карта. № 2), оба конца которой украшены фигурками животных (Рис. 3, 1). Для прочности соединения диска зеркала с рукоятью на оборотной стороне в полуовальном элементе навершия рукояти было проделано отверстие у правого окончания полуовала, в которое была вставлена бронзовая заклёпка (См. здесь: прим. к Рис. 3 на стр. 174). В месте крепления рукояти к диску расположена фигурка кабана в жертвенной позе с подогнутыми под себя ногами (Рис. 3, а). Относительно лицевой стороны зеркала кабан изображён головой влево. Под ногами кабана четыре горизонтальные рельефные полосы высотой каждая 0,25 см. Ствол рукояти состоит из пяти вертикальных колонок. Центральная колонка чуть шире. По краям от неё по две более узкие колонки. На конце рукояти прямоугольная подставка, на которой лежит с вытянутой вверх шеей и головой лев, смотрящий влево, с поднятым вверх хвостом, загибающимся кончиком вниз (Рис. 3, б). Диск зеркала повреждён: на нём многочисленные трещины и имеются утраты вдоль бортика. На рукояти в нижней трети поперечная трещина. В том же году зеркало было передано на хранение в Императорский Эрмитаж (ГЭ. ОАВЕС. Инв. № Ку.1913.3/1) (Рис. 3, 1, а, б).

Герберт Хофман, в статье о греко-скифских зеркалах, ошибочно указал, что зеркало найдено в Ольвии. При этом, он, сославшись на публикацию Б. В. Фармаковского [Pharmakowsky 1914: 202. Abb. 47], подчеркнул, что зеркало найдено с чернофигурной ойнохоей [Hoffmann 1965: 66. Pl. 20, 4]. Видимо, Хофман не понял Фармаковского, который трижды публиковал это зеркало как вышедшее из бронзолитейных мастерских Ольвии [Pharmakowsky 1914: 202. Abb. 47; Фармаковский 1914: 27.

Табл. XIV. 1, 3; Фармаковский 1918: 207]. Место производства этого зеркала так же трактовали исследователи последующего времени [Гайдукевич, Капошина 1951: 171. Рис. 2, б; Скуднова 1962: 15, 16. № 12, С. 17. Рис. 11; Hoffmann 1965: 66. Pl. 20. 4; Ильинская, Тереножкин 1983: 50. Рис. 3; Tézer 2005: 17, 29. Fig. 2. № 28, P. 35. Pl. 9. 3 b]. Но, если В. М. Скуднова относила это зеркало ко второй группе зеркал Ольвийского типа, то Т. М. Кузнецова в своей типологии отнесла зеркало из Нальчика к особому типу. Она полагает, что подобные зеркала принесены греками на Кавказ независимо от Ольвии, где они послужили прототипом для всех вообще зеркал с фигурками пантер на концах рукоятей [Кузнецова 1991: 80–81]. Маловероятность такой идеи была подробно проанализирована в нашей статье [Бажан, Зуев 2014: 11, 26. Рис. 9. 1, 7]. Однако, опираясь на мнение Т. М. Кузнецовой о трансформации образа льва в фигурку кошачьего хищника, в поддержку не ольвийского происхождения подобных зеркал выступил С. Я. Ольговский. Он даже не признаёт фигурки лежащих львов на концах рукоятей зеркал этой серии за таковых и считает их изображениями «сфинксов». Усердие, с которым С. Я. Ольговский голословно повторяет эту идею, заслуживает, на мой взгляд, лучшего применения [Ольговский 2014: 208, Рис. 78; С. 209. Рис. 79, 2; Ольговский 2017 а: 223. Рис. 4, 6; Ольговский 2017 б: 480. Рис. 4, 6]. Однако в уже изданных мною статьях, которые С. Я. Ольговский игнорирует (хотя и пользуется ими, заимствуя без ссылок мои иллюстрации, неверно датируя их в своём переиздании), было подробно обосновано борисфенитское происхождение зеркал данной серии и намечены пути проникновения этой продукции

борисфенитских литейщиков в Северное Предкавказье [Зуев 2008: 50–51; Зуев 2014: 66–94].

3. В 2006 г. при раскопках на о. Березань В. В. Крутиловым и Д. Е. Чистовым была сделана находка фрагмента рукояти и диска сложносоставного бронзового зеркала (Карта. № 3). Он обнаружен в 15 м к западу от северной части раскопа «О» 2005 г., под дерновым слоем отвала траншеи военного времени, при обследовании участка с помощью металлоискателя [Зуев 2008: 42–43].

Фрагмент представляет собой нижнюю часть диска зеркала с бортиком по краю и верхнюю часть рукояти, увенчанную полуovalом, а под диском — фигурой оленя, смотрящего на лицевой стороне зеркала влево (Рис. 4, 1). Особенностью зеркала являлось то, что диск был отлит отдельно от рукояти, и это чётко фиксируется при осмотре места крепления рукояти к диску. Фигурка оленя исполнена довольно грубо. Морда животного трактована в форме трапециевидного выступа. Глаз животного на лицевой стороне дан в высоком рельефе (тип Костромского оленя). Вытянутая шея трактована широкими плоскостями, которые упираются в ясно различимый плечевой выступ. Рога животного схематично переданы пятью отростками. Первый из них, выгнутый вперёд, находится над головой на уровне глаза оленя. Остальные отогнуты назад и имеют S-овидное завершение, которое, впрочем, плохо читается из-за размытости рельефа формы и сильной сточенности этой части рукояти в процессе шлифовки места крепления её к диску. Ноги оленя, согнутые в коленях, трактованы схематично в виде горизонтальной полосы. Круп животного более массивный, чуть приподнят над уровнем плечевого выступа. Обратная сторона фигурки выполнена ещё более схематично. В области морды оленя хорошо

заметно несовпадение литейных створок. В результате у этой стороны фигурки отсутствует глазной выступ. Практически неясными остались S-овидные завитки рогов.

Подставка фигурки, трактованная в виде четырёх горизонтальных валиков, исполнена очень грубо. Нижний валик на оборотной стороне зеркала выступает вверх по сравнению с поверхностью подставки. Довольно грубо штихелем по восковой модели этот высокий валик разрезан на три горизонтальных брусочка. Ниже рукоять делилась на пять вертикальных колонок одинаковой ширины. Рукоять зеркала, судя по относительно свежему слому, была испорчена сравнительно недавно – возможно, при рытье военной траншеи.

В статье 2008 г. я подробно сравнивал зеркало из эрмитажного собрания (из коллекции И. И. Толстого) и фрагмент зеркала, найденный в 2006 г. [Зуев 2008: 42–43]. Обе находки были сделаны на Березани. Они близки настолько, что позволяют сделать два предположения: 1) оба зеркала были сделаны одним мастером в Борисфене и 2) что рукоять березанской находки 2006 г. также когда-то заканчивалась фигуркой лежащего на подставке льва (Рис. 4, 2) — персонажа, практически не встречающегося в скифской пластике эпохи архаики, на что обратил внимание ещё Герберт Хофман [Hoffmann 1965: 66]. Раскопки последних лет на о. Березань принесли несомненные свидетельства широко развитой производственной базы на острове во второй половине VI в. до н.э. Следы металлургического производства: литья цветных металлов иковки железа, а также развитого, несомненно, товарного гончарного производства, хорошо задокументированы исследованиями нескольких синхронных по времени мастерских металлургов и

гончаров. Взаимосвязь этих производств важна для нашей темы, так как изготовление форм для отливок разнообразных предметов из бронзы массового производства входило в сферу деятельности гончаров, готовивших специальные глиняные массы для формовок. В 2005 г. на раскопе «О» в хозяйственной яме № 85 были найдены экспедицией Государственного Эрмитажа корзины, сплетённые из тростника, которые были заполнены формовочной глиной зеленоватого оттенка – явно привозной для производственных нужд [Материалы Березанской экспедиции 2012: 49–50. Илл. 22]. Серия гончарных печей была исследована в 2012 г. на раскопе «ГШ» Д. В. Бондаренко, В. В. Крутиловым и А. И. Смирновым [Кругілов, Смирнов, Бондаренко 2014: 30–43]. Полуземлянки с металлургическими горнами были исследованы Я. В. Доманским и К. К. Марченко [Доманский, Марченко 1999: 53], В. В. Назаровым [Назаров, Кузьмищев 2005: 178–180], В. В. Крутиловым [Крутилов 2007: 117–126], Д. Е. Чистовым [Чистов 2010: 465–470], о чём подробно говорилось в связи с вопросом о производстве зеркал борисфенитского типа [Зуев 2008: 42–43; Зуев 2014: 83]. Этот материал опровергает идею С. Я. Ольговского о том, что литьё зеркал борисфенитского типа производилось «бродячими» металлургами на разных скифских городищах Приднепровья и в других центрах развития скифской культуры эпохи архаики. Археологические свидетельства о развитой металлургии в Борисфене С. Я. Ольговский пытается оценить, как сомнительные и малоубедительные, запутываясь сам в придуманных им же противоречиях. Работы, где приводятся доказательства связи производства зеркал с Борисфеном, С. Я. Ольговский игнорирует, используя,

впрочем, из них рисунки для иллюстрирования своих публикаций [Ольговский 2014: 230. Рис. 88, 5; Ольговский 2017 а: 223. Рис. 4, 5; Ольговский 2017 б: 480. Рис. 4, 5]. Но если и говорить о скифских мастерах-литейщиках, работавших в городах лесостепной зоны Причерноморья над производством зеркал, то только в связи с несомненными подражаниями зеркалам борисфенитского типа [Зуев 2018 (2019): 236. Рис. 2, 4].

4. Бронзовое зеркало, найденное на о. Березань (Карта. № 4). Происходит из коллекции николаевского священника Н. Л. Левицкого. В 1901 г. приобретено членом Археологической комиссии И. И. Толстым (Рис. 5, 1). В 1951 г. передано его сыном академиком И. И. Толстым в Государственный Эрмитаж [Зуев 2008: 49–51. Рис. 2. 3, 4; Зуев 2018 (2019): 235–237].

Бронзовое сложносоставное зеркало, диск которого имеет бортик и боковую бронзовую рукоять, наверху которой под полуovalом изображён олень относительно лицевой стороны зеркала головой влево в позе летящего галопа. Под фигуркой оленя имеется подставка, состоящая из четырёх горизонтальных полосок. Ниже её, на оборотной стороне зеркала, чуть более высокая полоска, разделённая на пять коротких горизонтальных брусков — деталь, повторяющая декор рукояти зеркала, найденного на Березани в 2006 г. Рукоять имеет прямой каннелированный ствол с пятью рёбрами, исходная восковая модель которой отлита в двустворчатой форме вместе с фигурками животных. На конце рукояти — фигурка льва головой влево, на прямоугольной подставке с вытянутой вверх шеей и головой, а также с поднятым хвостом, загнутом на конце вниз. На оборотной стороне диска зеркала в древности резцом были выполнены рисунки. Прежде всего, это

четыре линии, пересекающие слева-направо и снизу-вверх диаметр диска (Рис. 2, 1). Линии эти чуть расходятся веерообразно вверху у правого конца диска, останавливаясь у основания бортика зеркала. Эти четыре линии пересекают под небольшим углом семь прямых линий и одна, чуть загибающаяся, нижний конец которой заступает за нижнюю черту. Ассоциативно, весь этот рисунок напоминает современную нотную разлиновку. Этому впечатлению способствует характер процарапанных линий: все они выполнены по линейке, также, как и ещё одна полоса, прочерченная почти перпендикулярно «нотным линейкам» от середины полукруглого сегмента навершия рукояти к противоположному основанию бортика зеркала. И, наконец, последний рисунок, выполненный под «нотными линейками» справа, изображает профиль головы хищной птицы с гипертрофированно загнутым клювом (Рис. 5, 1). Рисунок выполнен очень уверенной рукой: линии контура решительны и изящны. Следует заметить, что резные рисунки на зеркалах подобного типа хорошо известны науке. Сошлюсь в качестве ближайшей аналогии на зеркало из архаического ольвийского некрополя (грунтовая могила 41/1912. ГЭ. ОАМ. Инв. № О.1912.169: Скуднова 1988: 115), на котором имеются очень похожие контуры голов хищных птиц.

Издавшая зеркало В. М. Скуднова, которая принимала от И. И. Толстого его на хранение в 1951 г., несомненно, знала подробности появления этого предмета в коллекции семьи Толстых. Тем не менее, она указала в своей статье, что происхождение зеркала неизвестно [Скуднова 1962: 15. № 11. С. 16. Рис. 10]. Думаю, что причиной была просьба самого И. И. Толстого не напоминать как-либо в музейных

документах о прошлом его семьи, ведь он был по рождению графом и сыном одного из членов правительства Российской Империи, а последние годы жизни И. В. Сталина были не тем временем, когда такие подробности стоило вспоминать даже случайно. Ситуацию с информацией о местонахождении зеркала усугубила Т. М. Кузнецова, которая по неизвестным причинам отнесла это зеркало к коллекции древностей В. Н. Юргевича, поступившей в Эрмитаж в 1931 г. [Кузнецова 2002: 336. Табл. № 2, 267]. И лишь в 2008 г. мне удалось установить, что эрмитажное зеркало Инв. № В. 2823, найденное на Березани, поступило в музей в 1951 году, пройдя через коллекции Н. Л. Левицкого и семьи Толстых. [Зуев 2008: 49–51. Рис. 2. 3, 4].

5. В 2015 году на украинском электронном аукционе древностей выставлялось бронзовое зеркало борисфенитского типа неизвестного местонахождения (Карта. № 5). Зеркало сложносоставное с бортиком по краю диска и боковой рифлёной на пять колонок рукоятью, имеющей зооморфные украшения на концах (Рис. 5, 2). Сверху на оборотной стороне зеркала помещён полуовал, в котором, вероятно, позднее были просверлены три отверстия в которые при починке зеркала были вставлены три заклёпки, насквозь соединявшие рукоять с отломанным диском зеркала. До этого с помощью полуовала и горячей проковки диск был скреплён с рукоятью без заклёпок. Под полуовалом на рукояти изображен олень в позе летящего галопа, головой влево относительно лицевой стороны зеркала. Под ногами оленя поперёк рукояти имеются четыре горизонтальные рельефные полосы. Ниже рукоять разделена на пять одинаковых, смыкающихся друг с другом вертикальных колонок. Рукоять отлита в

двусоставной форме отдельно от диска зеркала. Внизу рукояти изображён лежащий на подставке (цапфе) лев, мордой влево относительно лицевой стороны зеркала, с поднятой головой и хвостом, кончик которого загнут вниз. Фигурка льва с подставкой (цапфой) формовалась в воске прямо на конце рукояти и затем отливалась в двусоставной форме, о чём свидетельствует профильная симметрия этой части декора рукояти [Зуев 2018 (2019): 232–233].

6. В декабре 1962 года в Отделе классического искусства Музея изящных искусств Бостона появилось сложносоставное бронзовое зеркало, относящееся к рассматриваемой серии (Карта. № 6). Местонахождение зеркала точно не известно и долгое время специалисты предполагали, что оно было найдено или в Румынии, или в Венгрии. Совсем недавно мне удалось познакомиться с документацией этого зеркала из музея в Бостоне. Оказалось, что зеркало было вывезено в Европу из южной России в годы гражданской войны в составе коллекции семьи керченского купца А. Арсланяна. По устному преданию, зафиксированному в документах семьи Арсланян, зеркало было найдено на Керченском полуострове ещё до революции 1917 г. После эмигрантских скитаний семья Арсланян осела в Гамбурге, где коллекция произведений искусства пережила и Вторую Мировую войну. Бронзовое зеркало было продано Арсланянами в конце 50-х годов американскому коллекционеру Норберту Шиммелью и стало первым подобным предметом старины, появившимся в западном полушарии Земли в составе одной из наиболее знаменитых частных коллекций древностей в США. В 1962 г. Н. Шиммель и миссис Шиммель подарили это зеркало Бостонскому музею изящных искусств (Museum of Fine

Arts, Boston. Инв. № 621189. Коллекция греческих, этрусских и римских бронз № 359).

Зеркало состоит из диска с вертикальным бортиком по краю и боковой рукояти, украшенной на концах фигурками животных (Рис. 6, 1). К диску зеркала рукоять прикреплена овальным сегментом, венчающим фигурку кабана. Г. Хофман пишет о трёх заклёпках в сегменте, при помощи которых рукоять прикреплена к диску [Hoffmann 1965: 65], но вероятнее всего, что три очень изящно сделанные заклёпки на лицевой стороне диска (Рис. 6, 1) были сделаны позднее, при ремонте зеркала в древности. Рукоять состоит из полуовала над фигуркой кабана, у которого поджаты под себя ноги, мордой влево относительно лицевой стороны зеркала. Далее идут три горизонтальные полосы высотой 0,25 см каждая. Затем рукоять делится на пять вертикальных колонок, центральная из которых шире двух фланкирующих её. Эти колонки упираются в горизонтальную подставку (цапфу), отлитую отдельно, возможно, непосредственно на конце рукояти. На подставке мордой влево лежит лев с высоко поднятой шеей и головой, а также хвостом, который на конце загнут вниз. На диске зеркала с оборотной стороны слева у бортика вертикальная трещина. Рукоять зеркала имеет значительную точечную коррозию со множеством воздушных пузырьков. Благородная патина на зеркале повреждена во многих местах (Рис. 6, 1).

Г. Хофман считал зеркало из Бостона репликой зеркал, найденных на о. Березань и около г. Нальчик [Hoffmann 1965: 65–66]. Он рассматривал эти зеркала результатом работы скифских мастеров под сильным влиянием (школой) их греческих коллег, трактуя при этом изображения животных на рукояти зеркала, выполненными

в разных стилистических художественных традициях: кабана – в типично скифской, а льва – в греческой. Отсутствие в публикации информации о провенансе бостонского зеркала породило некоторую вольность в трактовке вопроса о месте находки зеркала. Так Т. М. Кузнецова под вопросом пишет о территории Румынии, но определённо считает, что зеркало было найдено в каком-то могильнике [Кузнецова 2002: 143. Карта 11. № 484, С. 162, табл. 93. № 484, С. 210. Карта 14. № 484, С. 246. Алф. ук. пам. № 484, С. 332. Кат. 2. № 191]. А С. Я. Ольговский полагает, что зеркало происходит с территории Венгрии [Ольговский 2014: 278, 209. Рис. 79, 1]. Оба мнения лишены каких-либо документальных оснований [Зуев 2018 (2019): 237–238].

7. В 2019 г. в одной частной коллекции г. Краснодара появилось бронзовое зеркало с кабаном и львом на концах рукояти, найденное на юге края (Карта. № 7). Более точной информации, к сожалению, узнать не удалось. Зеркало было зафиксировано Ю. В. Обориным. Его элементами являются круглый диск с бортиком по краю и рукоять, состоящая в навершии из полуовального сегмента над фигуркой кабана, изображённого лёжа, на лицевой стороне зеркала головой влево (Рис. 6, 2). Под ногами кабана изображена подставка в виде трёх горизонтальных полос. Ниже начинается ствол рукояти из пяти вертикальных колонок. Центральная колонка чуть более широкая, чем две фланкирующие колонки по краям. На конце рукояти надета (и отлита *in situ*) цапфа, подставка фигурки лежащего льва с вытянутой шеей и высоко поднятой головой. Хвост животного тоже поднят, однако кисточка хвоста загнута вниз. Все детали декора этого зеркала имеют точные аналогии в оформлении

вышеперечисленных находок. Можно отметить только чуть более удлинённые пропорции соотношения размеров диска и рукояти (См. Таблицу размеров зеркал второй серии борисфенитского типа). Зеркало публикуется впервые.

8. Бронзовое зеркало с рукоятью, украшенной на концах фигурками льва и кабана из окрестностей г. Майкопа (Карта. № 8). Случайная находка 2019 г. Частная коллекция. Зафиксирована Ю. В. Обориным. Зеркало имело круглый диск с невысоким бортиком по краю, который, к сожалению, сохранился лишь в двух крупных фрагментах, и рукояти, состоящей из овального сегмента (на оборотной стороне зеркала) над фигурой лежащего кабана, ориентированного головой влево на лицевой стороне зеркала, по спине которого идёт высокая гряда щетины (Рис. 7, 1). Под ногами кабана – подставка из трёх горизонтальных полос, под ними начинается ствол рукояти. Он состоит из пяти вертикальных колонок. Центральная колонка более широкая. К ней примыкают с обеих сторон по две тонких колонки. На конце рукояти мастером была вылеплена в воске и отлита на рукояти в утрачиваемой дополнительной форме фигурка лежащего льва на узкой прямоугольной подставке (цапфе). У животного вытянута вверх шея, высоко поднята голова строго в профиль. Хвост льва также поднят вверх, но кисточка загнута вниз. Эта находка также публикуется впервые.

9. В 2015 г. на аукционном сайте Viology Ю. В. Обориным была зафиксирована находка бронзовой рукояти зеркала с фигуркой оленя и льва на концах. Узнать обстоятельства находки не удалось, поэтому она также числится как сделанная на Украине (Карта. № 9).

Рукоять, отлитая отдельно от диска, сохранилась полностью (Рис. 7, 2). Над фигуркой оленя имеется полуовал, с помощью которого рукоять крепилась к диску зеркала. Олень в позе летящего галопа изображён на лицевой стороне зеркала, головой влево. Под его ногами подставка из четырёх горизонтальных полос. Ствол рукояти состоит из пяти тонких вертикальных колонок примерно одинаковой величины. На конец рукояти была одета цапфа (вероятнее всего, лепилась из воска вместе с фигуркой и отливалась затем в утрачиваемой форме), которая служила подставкой для фигурки лежащего льва, у которого вытянута шея и высоко поднята голова, а также хвост, кончик которого опущен вниз (Рис. 7, 2). Рукоять зеркала публикуется впервые.

10. В 1985 г. отряд Новостроечной Северо-Кавказской экспедиции ИА АН СССР под руководством О. А. Ульяновой проводил исследование курганного могильника Мингрельский II в Абинском районе Краснодарского края (Карта. № 10). В кургане 5 обнаружены два фрагмента бронзового зеркала, условно отнесенные к комплексу XV (Находка обнаружена в 0,4 м севернее этого комплекса). Два фрагмента круглого диска с бортиком по краю, один из которых содержал фрагмент верхней части рукояти, принадлежали, вероятнее всего, зеркалу второй серии с фигуркой оленя в навершии рукояти и фигуркой лежащего льва на подставке внизу рукояти. Фигурки животных были ориентированы влево на лицевой стороне зеркала (Рис. 8, 1)¹.

¹ Впрочем, авторы публикации не исключают возможности, что это зеркало имело на конце рукояти изображение головы барана, и оно в таком варианте реконструкции относится к четвёртой серии

На оборотной стороне зеркала в навершии рукояти сохранился полуовальный сегмент над фигуркой оленя, при помощи которого рукоять крепится к диску. Фигурка оленя украшена стилизованным массивом рогов, изгибы которых условно переданы рядом из пяти круглых вдавлений. Под ногами животного имеется подставка из трёх горизонтальных полосок. Ниже подставки сохранилась небольшая часть ствола рукояти, составленная из четырёх одинаковых вертикальных колонок (Рис. 8, 1). На мой взгляд, этот фрагмент зеркала более вероятно относится к зеркалам второй серии борисфенитского типа [Зуев 2018 (2019): 23].

11. Фигурка лежащего на узкой прямоугольной подставке (цапфе) льва с высоко поднятой головой и с поднятым хвостом, с опущенной вниз кисточкой с конца рукояти бронзового зеркала (Рис. 8, 2). Случайная находка 2017 г. в Херсонской области (Карта. № 11). Зафиксирована Ю. В. Обориным. Фигурка льва тождественна практически всем подобным окончаниям рукоятей, не только позой животного, но и технологией изготовления – отливкой фигурки в двусоставной форме непосредственно на конце ствола рукояти зеркала. На эту особенность изготовления нижних деталей рукоятей зеркал второй серии обратил внимание Ю. В. Оборин. Он внимательно отследил на примере наполовину полый фигурки льва из Херсонской области что «её восковая модель лепилась непосредственно на конце отлитой отдельно рукояти. После формовки, выплавки воска и заливки металла, металл застывал и в желобках между

предлагаемой мною типологии борисфенитских зеркал [Кузнецова, Ульянова 1989: 78–83].

колонками ствола рукояти, повторяя её изгибы». Именно формовка цапфы (подставки) на рукояти зеркала обеспечивала соединение этой части с рукоятью, профильную симметрию всех фигурок льва у зеркал второй серии, за исключением прототипной фигуры льва на рукояти из Белгородской области, и полость цапфы у всех фигурок львов зеркал второй серии борисфенитского типа.

Таким образом, в число зеркал второй серии входят пять экземпляров, у которых рукоять украшена фигурками кабана и льва (№ 1, 2, 6–8), пять экземпляров, у которых рукоять украшена фигурками оленя и льва (№ 3–5, 9, 10) и одна фигурка лежащего льва несомненно с конца рукояти зеркала (№ 11). В единую серию эти зеркала объединяют следующие общие признаки. 1) Круглый диск с бортиком по краю. В навершии рукоятей — 2) полуовальный сегмент, который есть у всех рукоятей. 3) Тот факт, что все фигурки на рукоятях зеркал второй серии относительно лицевой стороны зеркал ориентированы однообразно головами влево. 4) И то, что фигурки лежащих львов на концах рукоятей изображены в одной позе, которая восходит, несомненно, к образу льва с рукояти Белгородского экземпляра 2016 г. находки. Этот лев изображён в $\frac{3}{4}$ с открытой рычащей пастью. Такую сложную в деталях фигурку отливать было очень трудно. И ей на смену приходит более простая технологически поза: симметричная в профиль фигура лежащего льва с вытянутой шеей, поднятой вверх мордой и стоящим хвостом, кисть которого крючкообразно опущена вниз. Интересно, что разница между двумя вариантами зеркал второй серии (кабан/лев и олень/лев) проявляется и в сочетании других признаков внутри намеченных

вариантов. Если на Белгородской рукояти 2016 г. (Рис. 1, б) ствол трактован, несомненно, в форме ионийской колонны с капителью, с гирляндами и с основным фустом, покрытым крестообразными знаками, то все рукояти варианта зеркал с кабаном и львом имеют вместо капители подставки под фигурку кабана, состоящие из четырёх (№ 2, 6) или трёх горизонтальных полосок (№ 7, 8), и общую для всех стволов рукоятей схему: пять вертикальных колонок, у которых средняя колонка выделяется размером на фоне четырёх фланкирующих её по краям (Рис. 3, 1; 6, 1; 6, 2; 7, 1). У варианта зеркал с рукоятями, украшенными фигурками оленя и льва, на оборотной стороне подставка под фигуркой оленя в трёх случаях имеет выступающую по высоте полоску, разделённую вертикальными врезками на 3–5 горизонтальных «сухариков» (Рис. 4, 2; 5, 1; 5, 2). А у двух зеркал этого варианта подставки под фигурки имеют только четыре (Рис. 7, 2) или три (Рис. 8, 1) горизонтальные полоски. Распределение этих мелких деталей, а также наблюдение за техникой отливки всех фигурок львов, лежащих на подставках (цапфах) тоже говорят в пользу серийного выпуска всех рассмотренных зеркал в одной производственной мастерской, что подтверждает идею о производстве зеркал второй серии борисфенитского типа в бронзолитейной мастерской г. Борисфена, располагавшегося во второй половине VI в. до н.э. на современном острове Березань в Чёрном море.

Литература

Бажан, Зуев 2014 — *Бажан И. А., Зуев В. Ю.* Случайные находки скифских зеркал эпохи архаики в Северном Причерноморье // *Материалы по археологии и истории античного и средневекового Крыма.* 2014. Вып. 6. С. 5–29.

Гайдукевич, Капошина 1951 — *Гайдукевич В. Ф., Капошина С. И.* К вопросу о местных элементах в культуре античных городов северного Причерноморья // Советская археология. 1951. Т. XV. С. 162–187.

Доманский, Марченко 1999 — *Доманский Я. В., Марченко К. К.* Медеплавильная мастерская на о. Березань // VI чтения памяти профессора В. Д. Блаватского. К 100-летию со дня рождения. Тезисы докладов / Отв. ред. *Г. А. Кошеленко*. М., 1999. С. 53.

Зуев 2008 — *Зуев В. Ю.* Бронзовые зеркала с о. Березань // Боспор и Северное Причерноморье в античную эпоху. Материалы юбилейного международного круглого стола, посвященного 10-летию конференции «Боспорский феномен» / Отв. ред.-сост. *В. Ю. Зуев, В. А. Хриановский*. СПб.: Нестор-История, 2008. С. 41–52.

Зуев 2014 — *Зуев В. Ю.* Боспорский транзитный путь распространения греческих зеркал в эпоху архаики (по материалам погребальных памятников и случайных находок) // Погребальная культура Боспорского царства. Материалы Круглого стола, посвященного 100-летию со дня рождения Михаила Моисеевича Кубланова (1914–1998) / Отв. ред.-сост. *В. Ю. Зуев, В. А. Хриановский*. СПб.: Нестор-История, 2014. С. 66–94.

Зуев 2017 — *Зуев В. Ю.* Типология борисфенитских зеркал // Північне Причерномор'я за античної доби (за пошану С. Д. Крижицького) / Голов. ред. *Н. О. Гаврилюк*. Київ: Стародавній світ, 2017. С. 144–154.

Зуев 2018 — *Зуев В. Ю.* Первая серия зеркал борисфенитского типа // Боспорский феномен. Общее и особенное в историко-культурном пространстве античного мира. Материалы международной научной конференции / Отв. ред.-сост. *В. Ю. Зуев, В. А. Хриановский*. Часть 2. СПб.: ИПЦ СПбГУПТД, 2018. С. 25–47.

Зуев 2018 (2019) — *Зуев В. Ю.* Об одной серии зеркал борисфенитского типа // Причерноморье в античное и

раннесредневековое время. Сборник научных трудов, посвящённый 70-летию профессора В. П. Копылова / Отв. ред. *А. Н. Коваленко*. Вып. 2. Ростов-на-Дону: Лаки-Пак, 2018 (2019). С. 232–243.

Зуев 2018 — *Зуев В. Ю.* Типология борисфенитских зеркал // Новое в исследовании раннего железного века Евразии. Проблемы, открытия, методы. Тезисы докладов / Отв. ред. *А. А. Малышев*. М.: МАКС Пресс, 2018. С. 63–65.

Зуев 2019 — *Зуев В. Ю.* Типология борисфенитских зеркал // Труды Института востоковедения РАН. Вып. 21. Древность: историческое знание и специфика источника. Избранные доклады и статьи / Отв. ред. выпуска *Г. Ю. Колганова*, *А. А. Петрова*. М.: ИВ РАН, 2019. С. 161–177.

Ильинская, Тереножкин 1983 — *Ильинская В. А., Тереножкин А. И.* Скифия VII–IV вв. до н.э. Киев: Наукова Думка, 1983.

Крутилов 2007 — *Крутилов В. В.* Железодельная мастерская с сырцовыми стенами на территории теменоса Березанского поселения // Древности Северного Причерноморья в античное время / Отв. ред. *В. Н. Зинько*, *В. В. Крапивина*. Симферополь, 2007. С. 117–126. (Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии; Supplementum 4).

Крутілов, Смирнов, Бондаренко 2014 — *Крутілов В. В., Смирнов О. І., Бондаренко Д. В.* Керамічні обпалювальні печі Борисфена середини VI ст. до н.е. // ЕМІНАК (Міколаїв). 2014. № 3–4 (9). С. 30–43.

Кузнецова 1991 — *Кузнецова Т. М.* Этюды по скифской истории. М.: ИА АН СССР, 1991.

Кузнецова 2002 — *Кузнецова Т. М.* Зеркала Скифии VI–III в. до н.э. Т. I. М.: Индрик, 2002.

Кузнецова 2021 — *Кузнецова Т. М.* Ещё раз о классификации зеркал // Поверив алгеброй гармонию. Сборник статей памяти Якова Абрамовича Шера. СПб.: ИИМК РАН, 2021. С. 301–315.

Кузнецова, Ульянова 1991 — *Кузнецова Т. М., Ульянова О. А.* Новая находка бронзового зеркала из Краснодарского края //

Археологические исследования на новостройках. М.: Наука, 1989. С. 78–83. (КСИА; 196).

Материалы Березанской экспедиции 2012 — Материалы Березанской (Нижнебугской) античной археологической экспедиции. Т. 2: Исследования на острове Березань в 2005–2009 гг. СПб.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 2012.

Назаров, Кузьмищев 2005 — *Назаров В. В., Кузьмищев А. Г.* К проблеме интерпретации одной позднеархаической полуземлянки на о. Березань // Боспорский феномен. Проблема соотношения письменных и археологических источников. Материалы международной научной конференции / Отв. ред. В. Ю. Зуев. СПб.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 2005. С. 178–180.

Оборин 2019 — *Оборин Ю. В.* Ручка античного зеркала борисфенитского типа.

URL:https://www.academia.edu/39705879/Oborin_THE_BORYSTHENITIC_TYPE_ANTIQUUE_MIRRORS_HANDLE. Дата обращения 16.11.2019.

Ольговский 2014 — *Ольговский С. Я.* Цветная металлообработка Северного Причерноморья VII–V вв. до н.э. По материалам Нижнего Побужья и Среднего Поднепровья. М.: Университет Дмитрия Пожарского, 2014.

Ольговский 2017 а — *Ольговский С. Я.* О караванном пути из Ольвии на Урал и в Поволжье и вопросы происхождения зеркал и крестовидных блях // Эпоха бронзы и ранний железный век. Материалы III международной научной конференции «Ананьинский мир: культурное пространство, связи, традиции и новации» / Отв. ред. С. И. Кузьминых, А. А. Чижевский. Казань: Институт археологии им. А. Х. Халикова АН Республики Татарстан, 2017. С. 209–223. (Археология Евразийских степей; 3).

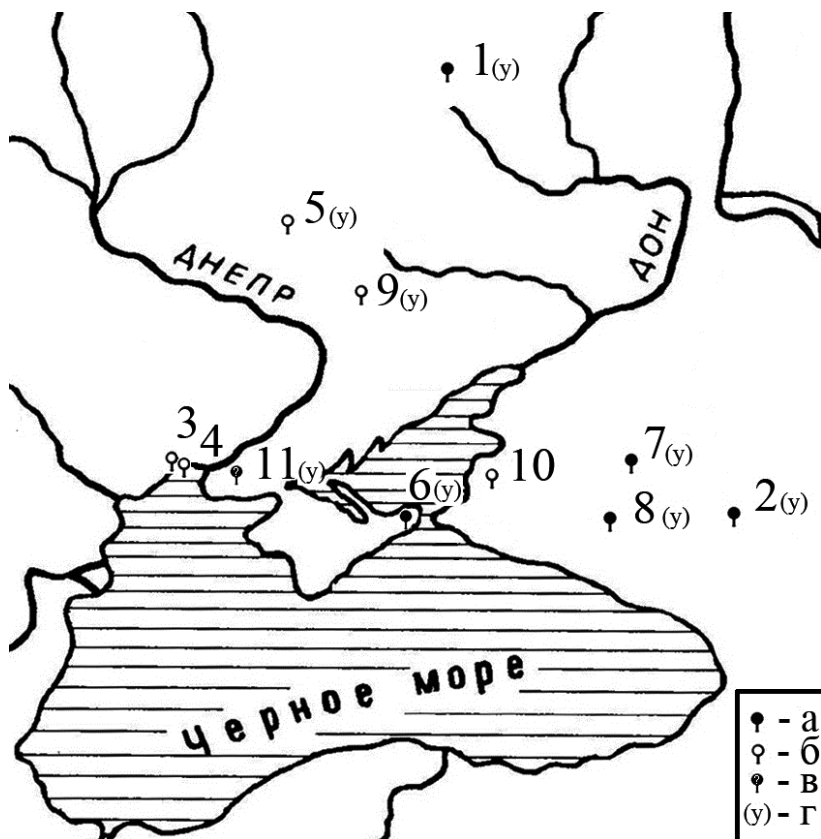
Ольговский 2017 б — *Ольговский С. Я.* Существовал ли караванный путь из Ольвии на Урал и в Поволжье в архаическую эпоху // Старожитності раннього залізного віку / Вид. ред. С. А. Скорый. Київ: ІА НАН України, 2017. С. 476–483. (Археологія і давня історія України; 2(23)).

- Скуднова 1962** — *Скуднова В. М.* Скифские зеркала из архаического некрополя Ольвии // Культура и искусство античного мира. Л.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 1962. Вып. 3. С. 5–27. (Труды Государственного Эрмитажа; VII).
- Скуднова 1988** — *Скуднова В. М.* Архаический некрополь Ольвии. Публикация одной коллекции. Л.: Искусство, 1988.
- Фармаковский 1914** — *Фармаковский Б. В.* Архаический период в России. Памятники греческого архаического и древнего восточного искусства, найденные в греческих колониях на северном берегу Чёрного моря, в курганах Скифии и на Кавказе // Доклады, читанные на Лондонском конгрессе историков в марте 1913 года. Петроград: Типография Главного Управления Уделов, 1914. С. 15–78. (Материалы по археологии России; 34).
- Фармаковский 1918** — [*Фармаковский Б. В.*]. Отчёт Императорской Археологической Комиссии за 1913–1915 годы. Петроград: Девятая государственная типография, 1918.
- Чистов. 2010** — *Чистов Д. Е.* Железодельный горн из раскопок Березанского поселения // Боспор Киммерийский и варварский мир в период античности и средневековья. Ремёсла и промыслы / Ред.-сост. *В. Н. Зинько*. Керчь, 2010. С. 465–470. (XI Боспорские чтения).
- Hoffmann 1965** — *Hoffmann H.* Graeco–Scythian mirrors // American Journal of Archaeology. 1965. Vol. 69. № 1. P. 65–66.
- Pharmakowsky 1914** — *Pharmakowsky B.* Archäologische Funde im Jahre 1913. Russland // Archäologisches Anzeiger. 1914. S. 205–292.
- Tézer 2005** — *Tézer Z.* Skíta kori tükrök a Kárpát-medencében. (Scythian-period Mirrors in the Carpathian Basin) // Budapest Régiségei. Budapest. 2005. Vol. XXXIX. S. 5–38.

Таблица с размерами зеркал 2 серии

Зеркала / Параметры	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16
1. Белгородская обл. 2016 г.	-	-	-	22	38	32	62	24	40	198	30	10	10	58	42	65
2. Нальчик. 1913 г.	178	11	330	22	45	30	50	10	26	155	22	4+4+6+4+4	8	30	28	48
3. Березань. 2006 г.	180	8	...82	20	45	35	48	12	22	-	22	4,4	-	-	-	-
4. ГЭ Инв. № 2823.	176	9	316	22	45	35	50	18	22	140	22	4,4	12	35	30	48
5. Аукцион Viology. 2015 г.	178	11	278/258	22	45	26	45	12	20	123	19	3,8	9	23	29	37
6. Бостон. 1962 г.	179	11	328	28	40	30	50	11	25	170	25	4,5+4,5+7+4,5+4,5	8	35	26	50
7. Краснодарский край. 2019 г.	180	11	325	25	45	30	50	11	28	175	25	4,5+4,5+7+4,5+4,5	8	35	28	50
8. Майкоп. 2019 г.	180	11	365	25	45	30	48	10	25	175	24	4,5+4,5+6+4,5+4,5	8	32	24	45
9. Украина. 2015 г.	-	-	-	22	44	40	54	16	29	170	24	4,8	10	34	23	47
10. Минтрельский ц. К. 5. П. XV	172	10	228...	18	42	41	54	8	22	83...	18	4,5	-	-	-	-
11. Херсонская обл. 2017 г.	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	12	38	28	53

1 — диаметр диска; 2 — высота бортика; 3 — общая высота; 4 — высота полуовала на рукояти; 5 — ширина полуовала; 6 — высота фигурки животного в наверху рукояти; 7 — ширина фигурки; 8 — высота капители (подставки); 9 — ширина капители (подставки); 10 — длина рукояти; 11 — ширина общая рукояти; 12 — ширина колонок; 13 — высота подставки (цапфы); 14 — ширина подставки (цапфы); 15 — высота фигурки на конце рукояти; 16 — ширина фигурки на конце рукояти.



Карта находок зеркал второй серии борисфенитского типа. 1 — Белгородская обл. 2016 г.; 2 — Нальчик. 1913 г.; 3 — Березань. 2006 г.; 4 — ГЭ. Инв. № 2823; 5 — Аукцион Violyty. 2015 г.; 6 — Бостон. 1962 г.; 7 — Краснодарский край. 2019 г.; 8 — Майкоп. 2019 г.; 9 — Украина. 2015 г.; 10 — Могильник Мингрельский II. Курган 5. Погребение XV. 1985 г.; 11 — Херсонская обл. 2017 г. а — зеркала, рукоять которых украшают фигурки кабана и льва; б — зеркала, рукоять которых украшают фигурки оленя и льва; в — фигурка льва с конца рукояти зеркала; г — локализация на карте условна.

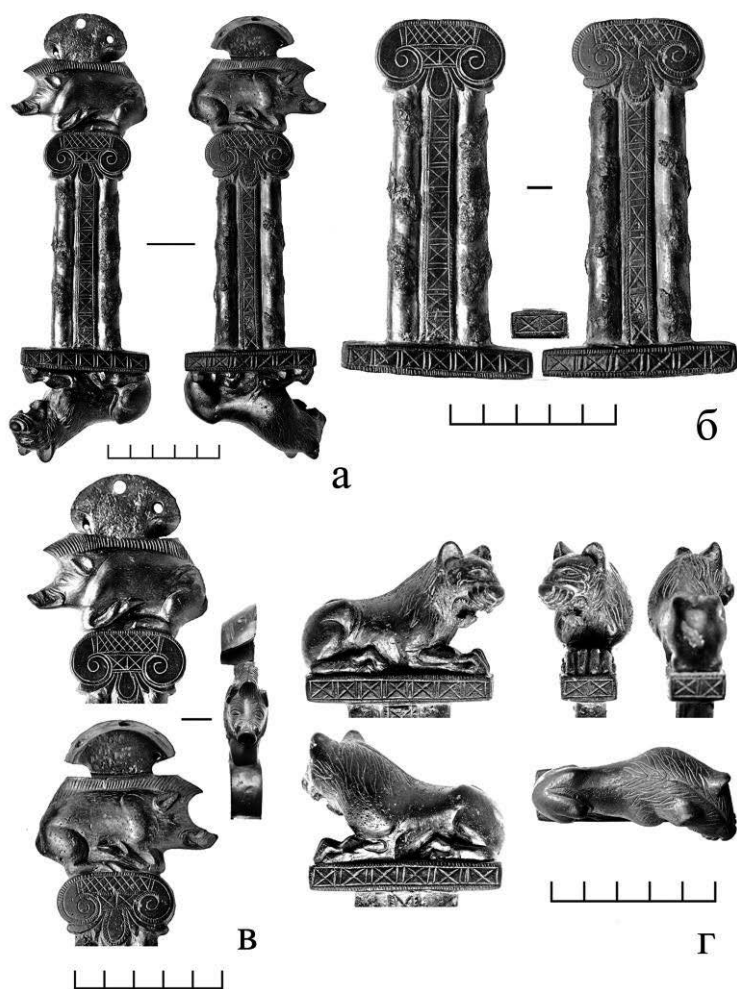


Рис. 1. Бронзовая рукоять зеркала борисфенитского типа из Белгородской области. Случайная находка 2016 г. а — общий вид рукояти; б — ствол рукояти и цапфы с гравировками; в — фигурка кабана на ионийской капители; г — фигурка льва на подставке (цапфе) по Ю. В. Оборину.

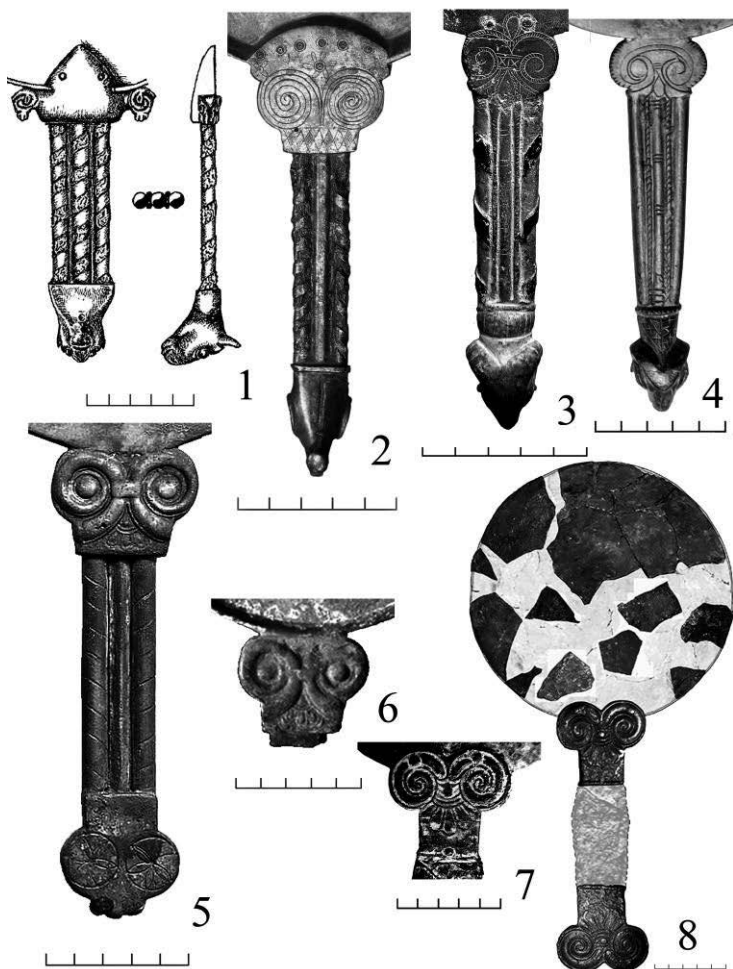


Рис. 2. 1 — Бронзовая рукоять, инкрустированная серебром, борисфенитского зеркала первой серии из кургана I у с. Шутновцы 1996 г. раскопок; 2 — Бронзовая рукоять, инкрустированная серебром, борисфенитского зеркала первой серии из кургана II у с. Братышев 1934 г. раскопок; 3 —

Бронзовая рукоять, инкрустированная серебром, борисфенитского зеркала первой серии из Краснодарского края. Случайная находка 2016 г.; 4 — Бронзовая рукоять борисфенитского зеркала пятой серии с гравировкой, случайно найденного южнее Пятигорска на границе с Кабардино-Балкарией в 2019 г.; 5 — Бронзовая рукоять борисфенитского зеркала первой серии с гравировкой, случайно найденного в Хмельницкой области в 2016 г.; 6 — Биметаллическая рукоять борисфенитского зеркала первой серии с ионийской капителью в навершии, случайно найденного в Крыму в 2017 г.; 7 — Биметаллическая рукоять зеркала-подражания борисфенитскому типу с бронзовой накладкой в виде ионийской капители из кургана 6 у с. Басовка, 1899 г. раскопок. 8 — Биметаллическая рукоять зеркала-подражания борисфенитскому типу с бронзовой накладкой в виде ионийской капители из могилы 5 в некрополе Ольвии 1905 г. раскопок.

Примечание здесь к стр. 150 и Рис. 3: Текст и иллюстрации статьи сделаны были в 2018 г. Позже этой даты хранитель зеркала из Нальчика в Эрмитаже Т. В. Рябкова обратила внимание, что на лицевой стороне рукояти над фигуркой кабана (Рис. 3, а; см. также [Кузнецова 2021: 311]) имеются три миниатюрные заклёпки, сделанные при монтажке зеркала мастером (в отличие от заклёпки при ремонте зеркала). Это наблюдение сближает технологически зеркало из Нальчика и рукоять из Белгородской области.

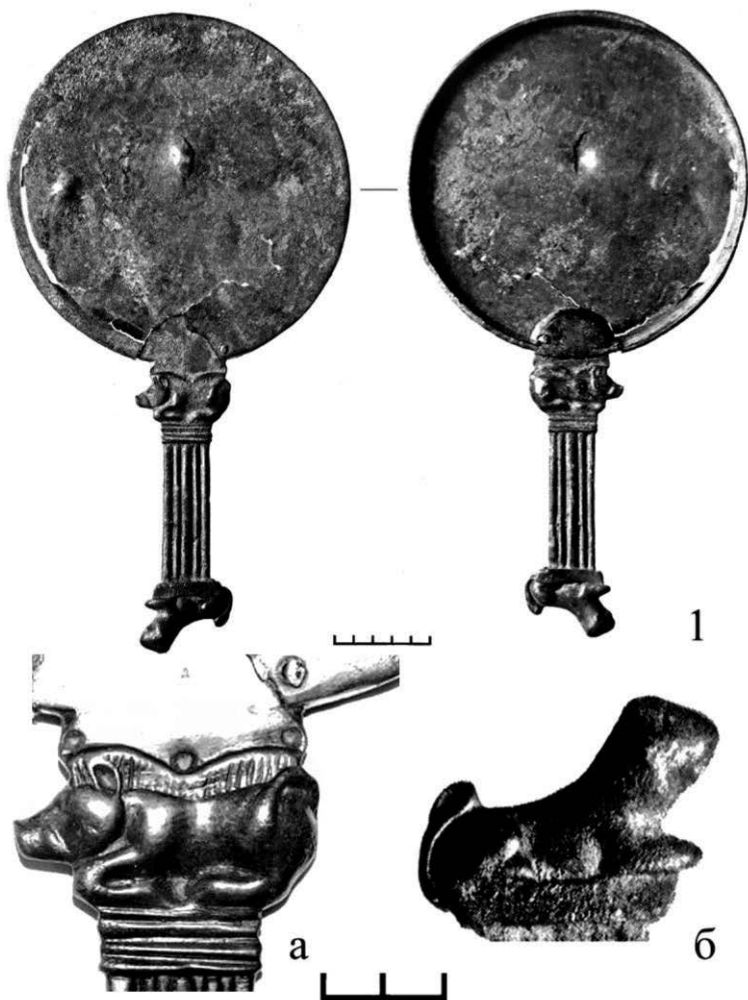


Рис. 3. 1 — Бронзовое зеркало из окрестностей г. Нальчика. 1913 г. а — фигурка кабана (по Т. В. Рябковой); б — фигурка льва с поднятым хвостом.

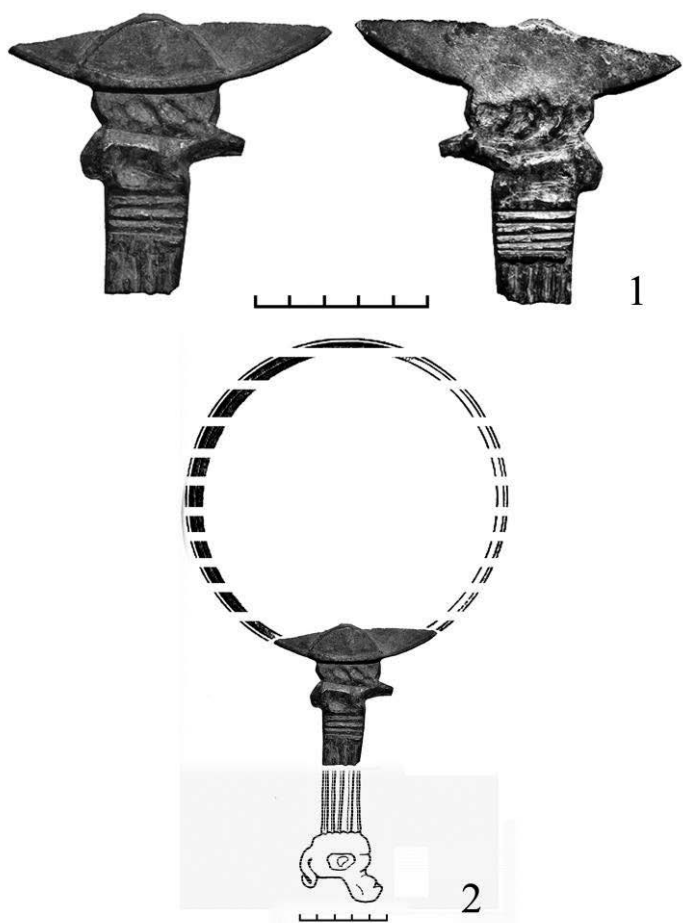


Рис. 4. 1 — Обломок бронзового зеркала. Находка в отвале траншеи военного времени севернее раскопа О. 2006 г. 2 — Графическая реконструкция зеркала с Березани 2006 г.

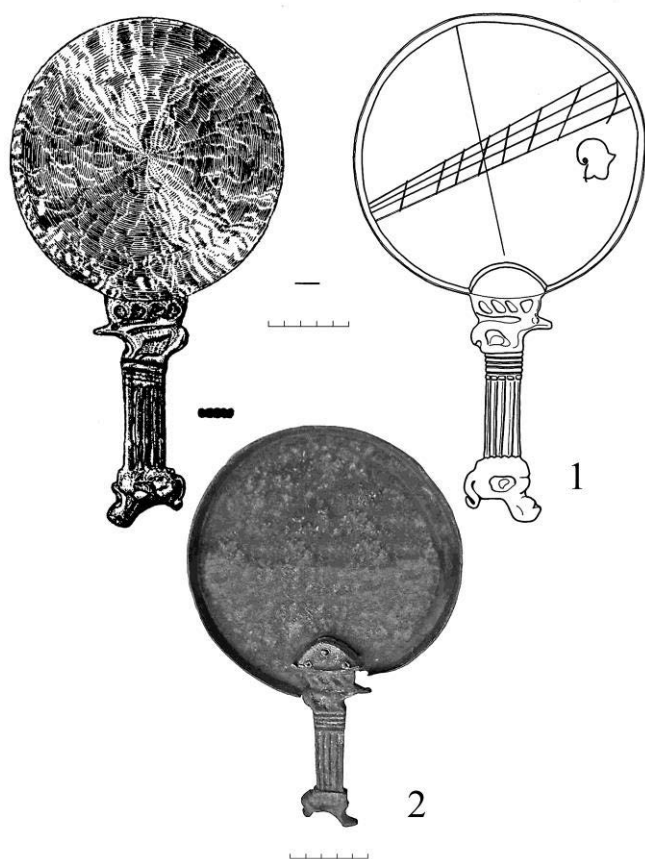


Рис. 5. 1 — Бронзовое зеркало из коллекции И. И. Толстого. ГЭ. Инв. № В. 2328. 2 — Бронзовое зеркало из архива аукциона Viology. Случайная находка на Украине 2015 г.

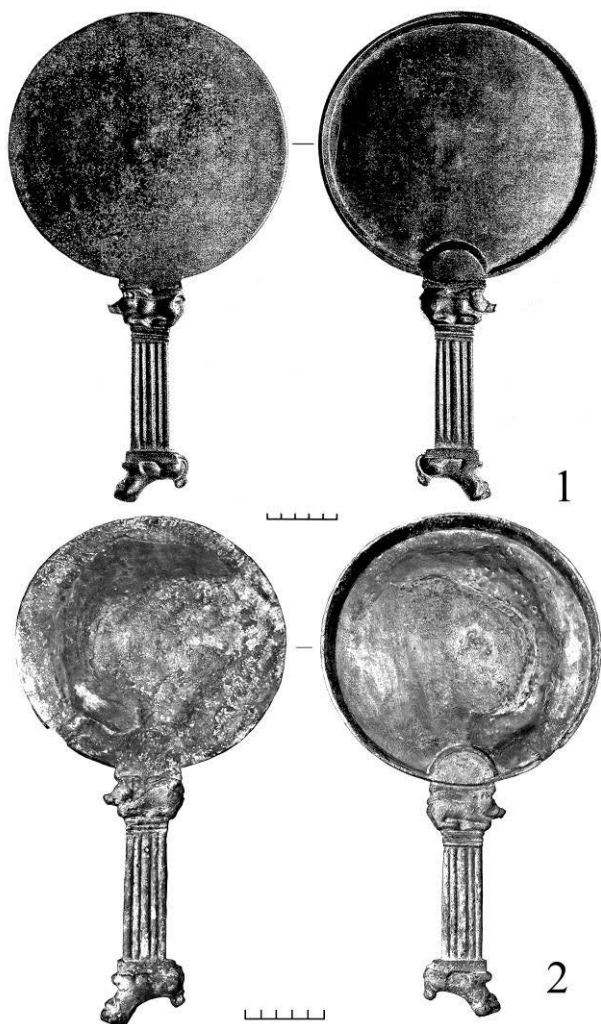


Рис. 6. 1 — Бронзовое зеркало из коллекции Музея изящных искусств, Бостон. 1962 г. Инв. № 621189. 2 — Бронзовое зеркало, случайно найденное в Краснодарском крае в 2019 г.



Рис. 7. 1 — Бронзовое зеркало, случайно найденное в окрестностях г. Майкопа (Адыгея) в 2019 г. 2 — Рукоять бронзового зеркала, случайно найденная на Украине в 2015 г.

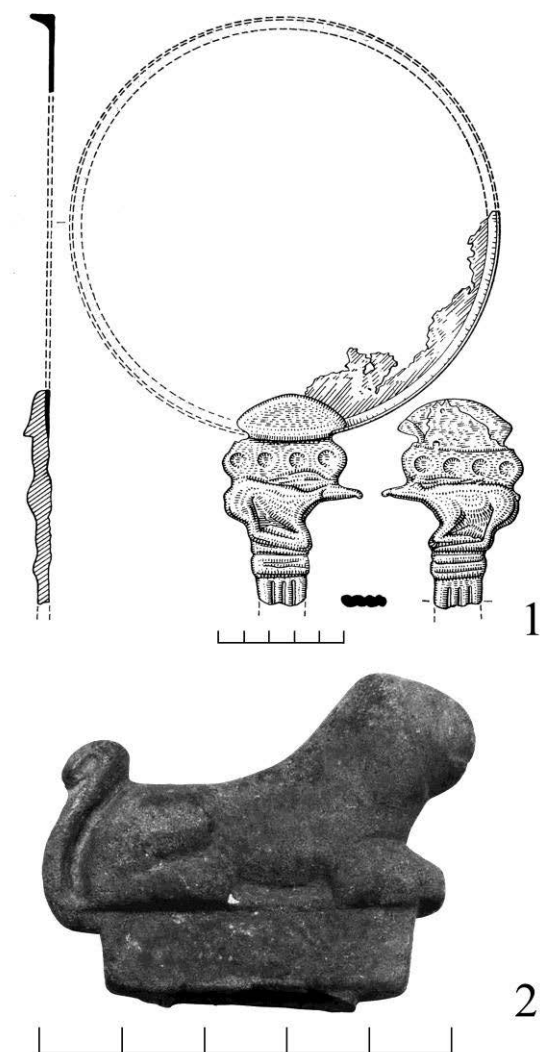


Рис. 8. 1 — Фрагмент бронзового зеркала из погребения XV, кургана 5, курганного могильника Мингрельский II. 1985 г. 2 — Фигурка лежащего льва на подставке (цапфе) с конца рукояти

бронзового зеркала, случайная находка в Херсонской области в 2017 г.

Bronze mirrors of the seconde series of Boresphenitian type

Vadim Zuev, Museum of the Academy of Arts

The article contains eleven mirrors that make up the second series of bronze mirrors of the Borisphenite type. These mirrors have in the handle decor images of figures of wild boars, deer and lions. They were produced in the colony of Miletus — the polis of Borisphen on the island of Berezan in the Black Sea. These mirrors are the most comprehensive catalog of scientific information on mirrors of the second series of Borisphenite mirrors. The article discusses the general and special features of these mirrors, confirming their classification as one typological group of objects of the second half of the VI century. BC.

Keywords: Borisphenite type bronze mirrors, Berezan, Borispten polis. Ionian plastic art, typology and classification, Scythia, Black Sea, North Caucasus.

О возможных завоеваниях Перибсена в Нижнем Египте

Карлова К. Ф.

Аннотация. В статье рассматриваются предположительные завоевания царя II династии Перибсена в Нижнем Египте (Дельте). В качестве личного бога Перибсен выдвинул Сета, заменив им Хора, почитаемого прежними царями. Это могло быть связано в военным конфликтом или распадом Египта на две части, поскольку Перибсен, правящий в Южном Египте, совершал военные походы в Нижний Египет с целью объединения страны. Анализ памятников показал, что Перибсен проводил завоевательную политику в Нижнем Египте, который обозначается топонимами *Sjt* и *T3-mhw*.

Ключевые слова: Перибсен, Дельта, Нижний Египет, Сет, Хор, завоевание.

Перибсен, царь II династии эпохи Раннего царства, известен только благодаря материалам, найденным в Абидосе. Это, прежде всего, оттиски печатей с его именем и надписи на каменных сосудах, большинство из которых были обнаружены при раскопках в Умм эль-Каабе (гробница Р) — царском некрополе этого времени. В историографии до сих пор существует ряд дискуссионных вопросов, связанных с личностью и деятельностью этого царя. Важнейший из них — вопрос об усилении образа бога Сета в «Сетовом» имени царя Перибсена (*Pri-ib.sn*) и обоснование его власти в связи с культом Сета. В качестве чтимого бога Перибсен выдвинул Сета, что отразилось в смене царской титулатуры. С додинастического времени важнейшим компонентом царской титулатуры было т. н. «Хорово» имя — самое древнее имя царя, которое

писалось в *серехе*, т. е. прямоугольнике, на котором восседает сокол, являющийся символом бога Хора. Оно символизировало воплощение Хора в царе на земле и свидетельствовало о природе царя как посюстороннего, земного воплощения бога Хора. Символизм *сереха* имеет мифологические и религиозные корни, поскольку подразумевает концепцию присутствия божества в правителе как основание его права на земное царствование. Новаторство Перибсена заключалось в смене привычного изображения над *серехом* сокола, традиционного для всех предыдущих царей, на изображение животного бога Сета, ранее над *серехами* не встречавшегося.

Это исключительное событие, тем не менее, не шло вопреки религиозной традиции, сложившейся в египетском обществе на раннединастическом этапе. Она должна была быть связана с восприятием Сета как древнего и достаточно сильного бога, покровительствующего, наряду с Хором, царской власти, на что указывает титулатура цариц времени I династии — Сешемет-ка (*Sšmt k3*) и Семат (*Sm3t*). Речь идет о титулатуре на двух стелах из погребального комплекса царя Дена в Умм-эль Каабе в Абидосе, которая звучит как *m33t Hrw rmnt Stḥ* — «та, которая видит Хора, та, которая поддерживает Сета» [Sabbahy 1993: 81–87]. Появление Сета в титулатуре цариц может рассматриваться как свидетельство того, что культ Сета к периоду I династии мог представлять определенную политическую силу, фактически равную Хору. Однако, несмотря на это свидетельство, не вызывает сомнений тот факт, что Перибсен хотел подчеркнуть свою связь именно с Сетом и, тем самым, отмежеваться от царей, носивших «Хорово» имя. По какой-то причине Перибсен, в отличие от ближайших предшественников, был похоронен на

кладбище I династии в Абидосе, что может указывать на его связь с царским домом I династии¹. Памятники же с его именем локализуются только в южной части страны [Wilkinson 1999: 89]. В связи с этим встает вопрос о том, насколько уверенно можно говорить о времени правления Перибсена как о времени возможной децентрализации страны, вновь разделившейся на Верхний и Южный Египет.

Форма имени *Pri-ib.sn* — «(тот, в ком) выходят сердца их» — до сих пор не совсем ясна для понимания. Так, например, Ж. Сент-Фар Гарно полагал, что под суффиксом *sn* в имени Перибсена подразумеваются непосредственно Хор и Сет. Он отождествлял Перибсена и другого царя II династии — Сехемиба, считая, что последний, таким образом, добавил к уже наличествующему имени Хора имя Сета, в результате чего образовалась форма имени *Pri-ib.sn(wy)* [Garnot 1956: 317]². Возможно, что имя Перибсена было образовано по образцу имени двух владычиц, которое звучало как *nbtj pri-ib.sn(wy)* — «Две владычицы, чьи сердца выходят (т. е. «возмущены»)» [Kahl 2007: 17]. Такая форма имени может являться метафорой борьбы внутри Египта. О степени распространенности власти Перибсена может свидетельствовать его эпитет,

¹ Это догадка, помимо факта появления имени Сета в титулатуре цариц I династии, может быть подкреплена тем, что один из сосудов с именем Перибсена был обнаружен в гробнице царицы I династии Мернейт [Petrie 1900–1901: pl. IV.7].

² Вопрос тождества правителей II династии Сехемиба (*Shm-ib*) и Перибсена является дискуссионной проблемой. По этому вопросу см.: [Weill 1908: 119–126; Newberry 1922: 40–46; Černý 1944: 279–280; Lacau, Lauer 1959: 43; Gordon 1958: 150; Emery 1961: 95; Helck 1979: 132; Wilkinson 1999: 76–77].

засвидетельствованный на оттиске печати: *inw Stt* — «обладатель / завоеватель (букв. “доставивший”) *Stt*» [Kaplony 1963: Ab. 287]. Исследователи высказывали разные точки зрения относительно идентификации топонима *Stt* в раннединастическом периоде. Г. те Вельде считал, что этим эпитетом Перибсен обозначается как «завоеватель Азии», что могло указывать, по его мнению, на более позднюю связь Сета с чужеземными или прилегающими к Египту территориями [Te Velde 1967: 72, 110]. Однако принципиально в данном случае употребление в слове *Stt* детерминатива города (O49). Это может показывать, что обозначение *Stt* в раннединастическом периоде отнесено к городу или селению в Египте, а не к сиро-палестинскому региону, как это бывает в большинстве более поздних случаев (при фактическом соответствии термина *Stt* географическому понятию «Азия» [Wilkinson 1999: 133]). Подтверждением этого предположения может являться титул служащего Пехернефера (*Phrnfr*), вдалельца мастабы в Саккаре времени начала IV династии, который уже привлекал внимание исследователей: *hm-ntr Stš hnty-hwi Strt* [Junker 1939: 79, no. 45; Goedicke 1966: 53–55] — «Жрец Сета, начальник военных действий (в) *Strt*». Топоним *Strt* Г. Юнкер идентифицировал как город Сетрое на северо-востоке Дельты, известный как центр XIV нижнеегипетского нома в позднеримский период. Он предполагал, что город мог стать культовым центром Сета в результате экспансии последователей Сета на территорию Дельты еще в период до правления Перибсена [Junker 1939: 78]³. Эта гипотеза является дискуссионной,

³ Необходимо обратить внимание, однако, на одно уязвимое место

поскольку нет никаких прямых данных, которые позволили бы говорить об утверждении культа Сета в Дельте в период до Перибсена. Но при IV династии под этим топонимом, вероятнее всего, подразумевался центр в Дельте, а не сиропалестинский регион. Подтверждением этому может служить упоминание топонима *Sṯt* в биографии Мечена — вельможи времени правления Снофру. В числе прочих своих титулов Мечен носил титул *hk3 pr š Sṯt* [Sethe 1993: 3] — «правитель дома “озера *Sṯt*”»⁴. Государственная деятельность Мечена протекала в Дельте, поскольку все упоминаемые в его биографии топонимы локализуются в Нижнем Египте. В частности, после упоминания в тексте «озера *Sṯt*» следует указание на то, что Мечен был правителем в храме «озера южного» (*š rsyt*), которое локализуется в районе Файюмского оазиса. Возможно, *š Sṯt* можно рассматривать как административный центр в северо-западной Дельте [Goedicke 1966: 55].

В поддержку идентификации *Sṯt* с городом или селением Нижнего Египта свидетельствует упоминание Дельты, дважды встречающееся в памятниках Перибсена, и до сих пор оставшееся без внимания исследователей: *sd3t inw T3-mḥw* — «печать доставленного (в) Дельте» [Kaplony 1963: Ab. 289, UC 611]. Это важнейшее свидетельство, которое

данной теории — отсутствие графемы *r* в слове *Sṯt*. Это может объясняться как особенностями написания раннединастического периода, так и являться указанием на то, что подразумеваются два разных топонима: [Grdseloff 1944: 295–299].

⁴ В отечественной историографии *š Sṯt* понимается как слитное слово и обозначается как «Шесечет» [Савельева 1980: 18]. Но, по мнению автора, *š Sṯt* надо понимать как топоним, состоящий из двух отдельных слов, что согласуется с чтением топонима, который упоминается в тексте далее — *š rsyt* («озеро южное»).

позволяет постулировать связь Перибсена с Нижним Египтом. Слово *inw* (букв. «принесенный», «то, что принесено») в данном случае может означать вероятную поставку дани или военных трофеев Перибсену, стремящемуся к установлению или закреплению своей власти в Дельте Египта.

По совокупности данных можно заключить, что приход к власти Перибсена пришелся на период, когда Египет находился в политическом кризисе или в состоянии, близком к гражданской войне, поскольку Перибсен отказался от «Хорова» имени и в качестве чтимого бога выдвинул Сета. Как уже указывалось ранее, сама идея борьбы в стране могла отразиться в форме имени Перибсена. Поскольку памятники Перибсена встречаются только на территории Верхнего Египта, можно предположить, что изначально его власть была ограничена только этой частью страны. Но упоминание в памятниках Перибсена о поставках дани или завоеванных трофеев из Дельты (*T3-mh^hw*) может служить надежным указанием на то, что Перибсен стремился к завоеванию Нижнего Египта и, возможно, к объединению военным путем страны, которая к началу царствования Перибсена уже не представляла из себя единого государства. Это подтверждается последующими событиями политической истории Египта. Во время правления следующего после Перибсена царя, Хасехема (*H^ci-shm* — «Воссиял мощный»), происходит признание равенства Хора и Сета как двух богов царской власти, поскольку Хасехем берет себе имя Хасехемуи (*H^ci-shmwy* — «Воссияли мощные»). Хор и Сет в качестве парных богов изображаются над серехом, но иерархически Сет, возможно, стоит ниже Хора: иногда он носит только красную корону, в то время

как Хор — объединенную корону двух земель Египта [Petrie 1901: pl. XXIII]. Тем не менее, при Хасехемуи Хор и Сет впервые изображаются как парные соколы, символизирующие объединение страны: имя Хасехемуи выписывается с двумя соколами, которые обозначают Хора и Сета. Таким образом, именно Хасехемуи стал первым объединителем Египта после гражданских смут, начавшихся в период правления II династии.

Литература

Савельева 1980 — *Савельева Т. Н.* Надписи Мечена автобиографического характера // Хрестоматия по истории Древнего Востока. Часть I / Под ред. *М. А. Коростовцева, И. С. Кацнельсона, В. И. Кузицина*. Москва: Высшая школа, 1980. С. 17–19.

Černý 1944 — *Černý J.* La date de l'introduction du culte de Seth dans le nord-est du Delta // *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*. 1944. T. 44. P. 295–298.

Emery 1961 — *Emery W. B.* *Archaic Egypt*. Harmondsworth: Penguin Books Ltd, 1961.

Garnot 1956 — *Garnot J. S. F.* Sur quelques noms royaux des seconde et troisième dynasties égyptiennes // *Bulletin de l'Institut d'Égypte*. 1956. T. 37. P. 317–328.

Goedicke 1966 — *Goedicke H.* Die Laufbahn des *Mṯn* // *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo*. 1966. Bd. 21. S. 1–71.

Gordon 1958 — *Gordon G.* Études sur l'époque archaïque // *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*. 1958. T. 57. P. 143–155.

Grdseloff 1944 — *Grdseloff B.* Notes d'epigraphie archaïque // *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*. 1944. T. 44. P. 279–306.

- Helck 1979** — *Helck W.* Die Datierung der Gefäßaufschriften der Djoserpyramide // Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde. 1979. Bd. 106. S. 120–132.
- Junker 1939** — *Junker H.* PHrnf // Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde. 1939. Bd. 75. S. 63–84.
- Kahl 2007** — *Kahl J.* Ra is My Lord. Searching for the Rise of the Sun God at the Dawn of Egyptian History. Wiesbaden: Harrassowitz, 2007.
- Kaplony 1963** — *Kaplony P.* Die Inschriften der ägyptischen Frühzeit III. Wiesbaden: Harrassowitz, 1963.
- Lacau, Lauer 1959** — *Lacau P., Lauer J. P.* La pyramide à degrés IV. Inscriptions gravées sur les vases. Cairo: Institut français d'archéologie orientale, 1959.
- Newberry 1922** — *Newberry P. E.* The Set Rebellion of the IInd Dynasty // Ancient Egypt (and East). 1922. No. 7. P. 40–46.
- Petrie 1900–1901** — *Petrie W. M. F.* The Royal Tombs of the Earliest Dynasties. Part I. London: The Egypt Exploration Fund, 1900–1901.
- Sabbahy 1993** — *Sabbahy L. K.* Evidence for the Titular of the Quenn from Dynasty One // Göttinger Miscellen. 1993. Hft. 135. S. 81–87.
- Sethe 1933** — *Sethe K.* Urkunden des Alten Reiches. I. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1933.
- Te Velde 1967** — *Te Velde H.* Seth, God of Confusion. Leiden: E. J. Brill, 1967.
- Weill 1908** — *Weill R.* Ile et IIle Dynastie. Paris: Ernest Leroux, 1908.
- Wilkinson 1999** — *Wilkinson T. A. H.* Early Dynastic Egypt. London – New York: Routledge, 1999.

Possible evidence of Peribsen's fight with Lower Egypt

Ksenia Karlova, Institute of Oriental Studies

The article considers supposed conquest of the king of the II Dynasty Peribsen in Lower Egypt (Delta). Peribsen promoted Seth as a patron god, replacing them with Horus, revered by the preceding kings. This could be due to a military conflict or the disintegration of Egypt into two parts, since Peribsen, ruling in southern Egypt, made military campaigns in Lower Egypt with the aim of uniting the country. An analysis of the monuments showed that Peribsen pursued an conquest policy in Lower Egypt, which is indicated by the toponyms *Sṯt* and *T3-mḥw*.

Key words: Peribsen, Delta, Lower Egypt, Seth, Horus, conquest.

Что происходит во второй сцене на стеле из Везирхана?

Кишбали Т. П.

Аннотация. Статья посвящена анализу одной из сцен, представленных на стеле из Везирхана (конец V — начало IV вв. до н.э.; Археологический музей в Стамбуле). Изображение женщины и мужчины, сидящих по две стороны от курильницы, чаще всего определяют как сцену пиршества или ритуала, но суть предполагаемого обряда остается не раскрытой. Данная иконография напоминает придворные аудиенции и ритуальные сцены ахеменидского круга. В статье предлагается рассмотреть эти параллели, которые, возможно, позволят точнее определить характер обряда и ее участников. Особое внимание уделено роли курильницы в структуре сцены и памятника в целом.

Ключевые слова: стела из Везирхана, иконография, Малая Азия, Геллеспонтская Фригия, Даскилий, ахеменидский период, курильница.

Стела, найденная близ села Везирхан (северо-запад Турции, иль Биледжик), относится к концу V — началу IV вв. до н.э. (Илл. 1, 2). По всей вероятности, она была установлена на территории святилища местной богини. Стела украшена рельефами и имеет две надписи (на старофригийском и древнегреческом языках).

Образ, венчающий стелу, представляет собой женскую фигуру, с вырастающей из головы пальметтой, в окружении зверей — двух львов и двух птиц. По общей схеме она принадлежит к типу «владычица зверей» (πότνια θηρῶν), однако не тождественна ни одной богине, известной в регионе. Это уникальный иконографический вариант, отражающий локальный культ [Кишбали 2018].

Другие же сцены, а также общие технические и стилистические особенности стелы, сближают её с памятниками северо-запада Малой Азии, сосредоточенными вокруг Даскилия (ср. [Nollé 1992; Karagöz 2013: 1–60]). Наименьшее количество вопросов вызывает сцена охоты на вепря: она точно воспроизводит схему, хорошо известную по погребальным памятникам и глиптике региона [Кишбали 2018: 82, прим. 44–49].

В данной статье хотелось бы проанализировать вторую сцену, расположенную в средней части стелы (Илл. 3). В литературе это изображение условно обозначается как пир; однако некоторые исследователи, на наш взгляд, справедливо, определяют его как сцену ритуала — однако не раскрывают суть данного обряда [Karagöz 2013: 36; Draycott 2016]. Возможно, анализ структуры изображения и иконграфических параллелей прольет свет на содержание этой сцены.

Мужская и женская фигуры сидят лицом друг к другу, по сторонам от курильницы. За их спинами — слуги, подносящие утварь. На стеле отсутствует четкое деление на регистры, однако, на наш взгляд, именно к этой сцене следует отнести и фигуру мужчины, расположенную несколько ниже, справа от охотника-всадника и вепря. Он одет в длинную одежду, в руках держит некий предмет, скорее всего чашу или блюдо.

Главные персонажи обращены друг к другу и вытягивают свободные руки вперед — их кисти встречаются над курильницей. Женщина в другой руке держит неопределенный продолговатый предмет, мужчина — чашу, или, что менее вероятно, крышку фимиатерия.

Изображенная на рельефе курильница с точки зрения общей структуры имеет множество параллелей как в

изобразительном искусстве (см. ниже), так и в материальной культуре — здесь можно выделить серебряную курильницу из состава т.н. «Лидийского клада» [Melikian-Chirvani 1993], прежде находящуюся в Метрополитен-музее, а сейчас — в Археологическом музее г. Ушак.

Однако есть одно существенное отличие: курильница на стеле из Везирхана лишена ступенчатой или конической крышки. Таким образом, либо представлена курильница открытого типа (как, например, на печати PFS 77*, см. ниже), либо стандартная курильница ахеменидского типа, крышку которой приподнял и держит в руке мужчина. Второй вариант кажется менее вероятным ввиду отсутствия иконографических параллелей.

Трапеза мужчины и женщины (супружеской пары?) с сопровождающими фигурами встречается на стелах из окрестностей Даскилия. В этих случаях пирующие располагаются на клине. Мужчина представлен возлежащим, женщина сидит рядом. Данная схема характерна для погребальной сферы [Dentzer 1969]. Курильница в ней не представлена.

Среди рельефных стел северо-западной Анатолии V века до н.э. курильница встречается только в одном случае (Археологический музей г. Бандырма) [Polat 2007: Fig. 1–2; Brosius 2010: Fig. 13.7]. В центре изображения располагается сидящая женщина. Она смотрит вправо и активно жестикулирует, поддерживая разговор с женщиной, стоящей перед ней. Справа композицию замыкает служанка с курильницей в руках. Слева приближаются еще две женщины. Вторая из них, стоящая непосредственно за спиной главной фигуры, держит продолговатый предмет — мухобойку или веер.

Мухобойка и курильница — отсылки к ахеменидской придворной иконографии [Lerner 2010: 160].

Однако в данной композиции курильница расположена не в центральной позиции, а оттеснена к периферии. Она служит не для внутреннего деления сцены и выстраивания иерархии между участниками (в отличие, например, от изображений царской аудиенции), а отмечает границу всей композиции. В сценах пиршеств греческого и «греко-персидского» (или «анатолийско-персидского») круга эту роль чаще всего выполняют «сервировочные» предметы (подставки, треноги, киликейоны, и т.п. — см. напр. [Nollé 1992: Taf. 3b, 4, 7a, 9, 11]). Но можно обратить внимание и на то, что курильница находится в движении — служанка либо приносит ее, чтобы установить в нужном месте, либо обходит пространство пиршества, с помощью воскурения отделяя его от остального мира. В любом случае, такая роль курильницы в структуре композиции отличается от того, что изображено на стеле из Везирхана.

Курильницы в ахеменидском искусстве являются неотъемлемой частью сцен царской аудиенции. Например, в Персеполе можно выделить следующие изображения:

1. Сокровищница, рельеф южного портика [Schmidt 1953: Pl. 119, 121];

2. Сокровищница, восточный рельеф [Schmidt 1953: Pl. 122–123];

3. Тронный зал, рельефы порталов на северной стене [Schmidt 1953: Fig. 60/C, Pl. 96–99].

В этих сценах курильницы последовательно выполняют роль разделительного элемента, отмечающего иерархию и четкую грань между правителем и подданным.

Тот же принцип прослеживается и в глиптике, например, на цилиндрической печати АО 2405 из Лувра

[Delaporte 1923: Pl. 90, 19 (A.786)], где представлены две сцены: 1) «царский герой» побеждает двух крылатых человеко-быков; 2) сцена аудиенции: правитель, восседающий на троне, принимает стоящего человека. В последней между двумя фигурами установлена высокая курильница, на которой сидит петух.

Иконография царской аудиенции была хорошо известна во всех регионах державы. Она встречается в корпусе булл из Даскилия. Например, на булле DS 4 изображена развернутая царская аудиенция: пара курильниц установлена между правителем, восседающим на троне и участниками процессии.

Использование курильницы в качестве «межевого» знака прослеживается и вне контекста царской аудиенции. Этот мотив подробно исследован Дж. Лернер и М. Бросиус [Brosius 2010; Lerner 2010]. Хотелось бы отметить любопытный пример — отпечаток PFS 77* из корпуса табличек фортификационного архива Персеполя (Persepolis Fortification Tablets) [Brosius 2010: Fig. 13.1; Lerner 2010: Fig. 14.5]. Печать выполнена в неозламском стиле. Женщина на троне принимает другую женщину, они обращены друг к другу и поднимают чаши. Между ними установлена курильница открытого типа — предмет, который мы встречаем редко в ахеменидских сценах, но который близок к курильнице на стеле из Везирхана.

Интересным примером является фрагмент клазоменской гидрии из Национального археологического музея в Афинах (№ 5610, ок. 530 г. до н.э.) [Schefold 1992: 229, Fig. 284]. Считается, что здесь изображены Приам и Гекуба, принимающие весть о смерти Троила. Пара — женщина и мужчина в пестрых платьях — восседают на резном троне. Слева приближается гонец, держащий жезл

и курильницу. Композиция является интерпретацией сцены древневосточной царской аудиенции. Курильница снова оказывается между принимающей стороной и гостем, хотя в данном случае схема переносится из ахеменидского придворного контекста на изображение троянской царской четы.

Помимо аудиенции, курильницы встречаются в ритуальных сценах.

Один пример можно найти на окантовке ткани из 5-ого пазырыкского кургана [Руденко 1968: Илл. 64–65; Царева 2015: Рис. 3]. Ткань была разрезана на лоскуты. На сохранившихся фрагментах изображены две женские фигуры, подходящие к высокой курильнице, установленной на полу. С.И. Руденко реконструирует исходное изображение как квадратное клеймо с парой идентичных фигур, где курильница является осью симметрии. В отличие от аудиенций, в которых курильница определяет границу между разными по статусу участниками сцены, на пазырыкском лоскуте и других обрядовых сценах этот предмет, напротив, соединяет их и, в некотором отношении, усиливает смысл происходящего действия.

Для уточнения семантики курильниц можно привлечь и серебряные статеры сатрапа Датама, которые чеканились в киликийском Тарсе, ок. 369/8–361/0 гг. до н.э. [Moysey 1986: Pl. 3.37, 4.40–50] (Илл. 4). На аверсе курильница появляется рядом с тронем сидящего божества — Баал-Тарса («владыки Тарса»). На реверсе мы видим две стоящие фигуры. Слева — обнажённый мужчина с поднятой правой рукой. Он определяется по легенде как месопотамский бог Ану [Moysey 1986: 18]. Справа — изображение Датама. Он тоже поднимает правую руку, но

указывает на себя. Между двумя участниками сцены установлена высокая курильница.

В данной композиции бог и сатрап максимально приближены друг к другу. Обе фигуры стоят, изображены в одном масштабе. Их головы оказываются на одной высоте и как будто являются зеркальным отражением друг друга.

В композиции важное выразительное средство — язык жестов. Божество поднимает правую руку, и указывает пальцем в сторону Датама; Датам же, как уже было сказано, направляет свой палец на себя. Указательные пальцы божества и сатрапа расположены на одной линии. Этим приемом подчеркивается связь между ними и наглядно показывается «канал», по которому послание божества доходит до сатрапа. Важно отметить, что на всех примерах правая кисть Ану расположена ровно над коническим завершением курильницы. Эта особенность позволяет говорить о том, что в композиции интересующий нас предмет не столько отделяет друг от друга участников сцены, сколько объединяет их.

Возвращаясь к стеле из Везирхана, следует еще раз обратить внимание на то, что руки двух главных персонажей встречаются над курильницей, т. е. в самой активной зоне. Они предпринимают некое действие, в полном согласии. О характере этого действия мы можем только догадываться, но факт их совместного участия подчеркивается всей структурой памятника. Эта же структура подсказывает нам, однако, главного «адресата» сообщения, связывая вторую сцену с венчающим образом памятника.

Курильница и «богиня» со своим растительным атрибутом оказываются приблизительно на единой

центральной вертикальной оси стелы, что наглядно связывает ритуальную сцену с главным божественным образом. Такая схема типична для ахеменидской глиптики. Например, на ряде печатей Ахурамазда в виде крылатого диска парит над курильницей или огнем жертвенника [Ward 1910: 340, nos. 1137, 1144, 1146] (Илл. 5). Одна такая сцена засвидетельствована и во фригийском Гордионе [Dusinberre 2010: Fig. 31.7, 31.9].

Таким образом, вторая сцена фиксирует обряд, возможно, связанный с установлением самого памятника в честь местной богини. Ритуальный пир был неотъемлемой частью этого действия. Охота как тема, популярная в системе саморепрезентации элит Анатолии в V веке до н.э., может акцентировать высокий статус заказчиков. Курильница во второй сцене связывает двух главных персонажей — женщину и мужчину, закрепляет их союз. Она задает траекторию движения «вверх» и зрительно (за счет своей вертикальной, вытянутой формы), и по своей реальной культовой функции (дым и аромат воскурения, взлетающие к небу), способствуя тому, чтобы послание, закрепленное визуально и текстуально (в двух надписях стелы) достигло божества.

Литература

Кишбали 2018 — *Кишбали Т. П.* Стела из Везирхана: некоторые иконографические наблюдения // *Studia Historica*. 2018. Вып. XVI. С. 73–83.

Руденко 1968 — *Руденко С. И.* Древнейшие в мире художественные ковры и ткани. М.: Искусство, 1968.

Царева 2015 — *Царева Е. Г.* Парадное платье ахеменидской знати VI–V вв. до н.э. (по материалам находок из 5-го пазырыкского кургана и синхронных ахеменидскому времени

изобразительных памятников) // Поволжская археология. 2015. № 3 (13). С. 54–73.

Brosius 2010 — *Brosius M.* The Royal Audience Scene Reconsidered // *The World of Achaemenid Persia. History, Art and Society in Iran and the Ancient Near East* / Ed. by *J. Curtis, St. John Simpson*. London: I. B. Tauris, 2010. P. 141–152.

Delaporte 1923 — *Delaporte L.* Musée du Louvre. Catalogue des cylindres, cachets et pierres gravées de style oriental, II: Acquisitions. Paris: Hachette, 1923.

Dentzer 1969 — *Dentzer J. M.* Reliefs au «Banquet» dans l'Asie Mineure du V^e siècle av. J.-C. // *Revue Archéologique*. 1969. Nouvelle Série. Fasc. 2. P. 195–224.

Draycott 2016 — *Draycott C. M.* Drinking to Death: The Totenmahl, Drinking Culture and Funerary Representation in Late Archaic and Achaemenid Western Anatolia // *Dining and Death: Interdisciplinary Perspectives on the “Funerary Banquet” in Ancient Art, Burial and Belief* / Ed. by *C. M. Draycott, M. Stamatopoulou*. Leuven – Paris – Bristol: Peeters, 2016. P. 219–298.

Dusinberre 2010 — *Dusinberre E. M.* Anatolian Crossroads: Achaemenid Seals from Sardis and Gordion // *The World of Achaemenid Persia. History, Art and Society in Iran and the Ancient Near East* / Ed. by *J. Curtis, St. John Simpson*. London: I. B. Tauris, 2010. P. 323–335.

Gusmani, Polat 1999 — *Gusmani R., Polat G.* Manes in Daskyleion // *Kadmos*. Bd. 38. 1999. S. 137–162.

Karagöz 2013 — *Karagöz Ş.* Kleinasiatisch-gräko-persische Kunstwerke im Archäologischen Museum von Istanbul. Tübingen: Wasmuth, 2013.

Lerner 2010 — *Lerner J. A.* An Achaemenid Cylinder Seal of a Woman Enthroned // *The World of Achaemenid Persia. History, Art and Society in Iran and the Ancient Near East* / Ed. by *J. Curtis, St. John Simpson*. London: I. B. Tauris, 2010. P. 153–164.

Melikian-Chirvani 1993 — *Melikian-Chirvani A. S.* The International Achaemenid Style // *Bulletin of the Asia Institute*. New Series. 1993. Vol. 7. P. 111–130.

Moysey 1986 — *Moysey R. A.* The Silver Stater Issues of Pharnabazos and Datames from the Mint of Tarsus in Cilicia // Museum Notes (American Numismatic Society). 1986. Vol. 31. P. 7–61.

Nollé 1992 — *Nollé M.* Denkmäler von Satrapensitz Daskyleion: Studien zur graeco-persischen Kunst. Berlin: Akademie Verlag, 1992.

Polat 2007 — *Polat G.* Daskyleion'dan Yeni bir Anadolu-Pers Steli // The Achaemenid Impact on Local Populations and Cultures in Anatolia (Sixth-Fourth Centuries BC). Papers presented at the International Workshop Istanbul 20–21 May 2005 / Ed. by *İ. Delemen et al.* Istanbul: Turkish Institute of Archaeology, 2007. P. 215–224.

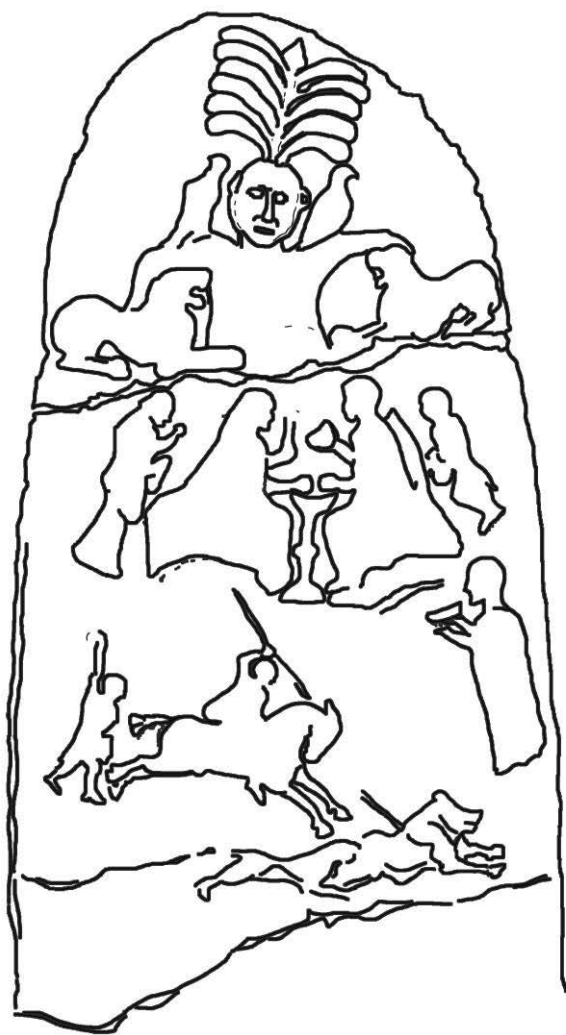
Schefold 1992 — *Schefold K.* Gods and Heroes in Late Archaic Art. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Schmidt 1953 — *Schmidt E. F.* Persepolis I: Structures, Reliefs, Inscriptions. Chicago: The University of Chicago Press, 1953.

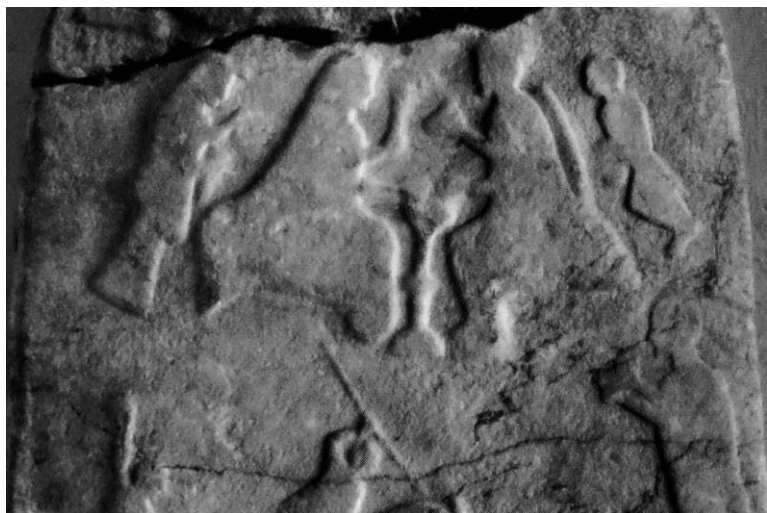
Ward 1910 — *Ward W. H.* The Seal Cylinders of Western Asia. Washington: The Carnegie Institution, 1910.



Илл. 1. Стела из Везирхана (по [Karagöz 2013: Abb. 90a]).



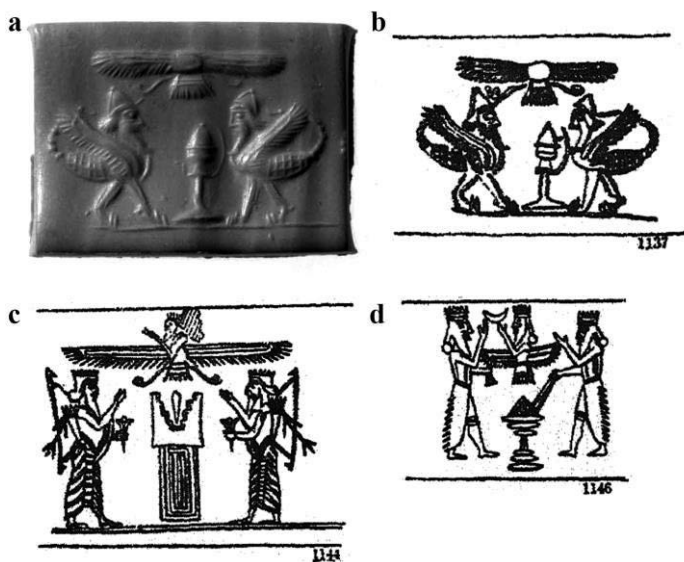
Илл. 2. Стела из Везирхана (прорисовка автора).



Илл. 3. Вторая сцена на стеле из Везирхана (по [Karagöz 2013: Abb. 90a]).



Илл. 4. Серебряный статер Датама (Тарс, Киликия) (фото © URL: <https://www.cngcoins.com/Coin.aspx?CoinID=364249>).



Илл. 5. а-в — Оттиск цилиндрической печати, Британский музей № 89704 (© The Trustees of the British Museum) и прорисовка (по [Ward 1910: no. 1137]); с-d — прорисовки оттисков цилиндрических печатей (по [Ward 1910: nos. 1144, 1146]).

What's going on in the second scene of the Vezirhan Stele?

Tamás Péter Kisbali, Moscow State University

The second scene of the Vezirhan Stele (late 5th – early 4th century BC; Istanbul Archaeology Museums) depicts a female and a male seated on two sides of an incense burner. The image is usually identified as a “ritual” or “banquet”, but details remain vague. The iconography is similar to the representations of audiences and rituals in Achaemenid arts. The paper concentrates on these parallels, with a special focus on the role of the incense burner in the composition of the scene and in the structure of the monument as a whole.

Keywords: Vezirhan Stele, iconography, Asia Minor, Hellespontine Phrygia, Daskyleion, Achaemenid period, incense burner.

Усыпальница киммерийца Лигдамиса

Кузнецова Т. М.

Аннотация. По мнению автора раскопок, в кургане № 1 Краснознаменского могильника, был похоронен скифский царь Мадий, сын Прототия. Вопреки этому суждению, предполагается, что в кургане был погребён предводитель киммерийцев — Лигдамис. Сопоставление базируется на дате комплекса кургана (середина — третья четверть VII в. до н. э.), которая не противоречит времени гибели Лигдамиса (641 г. до н. э.). Письменные свидетельства связывают киммерийцев с горными районами, а локализация страны Гамирра (Киммерии) у области Гуриания, отделявшей Гамирра от Урарту, более всего соответствует Кавказскому региону. Кочевнический образ жизни киммерийцев в нарративных источниках не находит подтверждения.

Ключевые слова: скифы, киммерийцы, курган, могильник, Мадий, Лигдамис.

Краснознаменский курганный могильник периода архаики был открыт на Ставропольском плато в степном районе Центрального Предкавказья. В. Г. Петренко атрибутировала его как скифский памятник, сопоставив курган № 1 с царскими погребениями и предположила, что в южной гробнице было совершено захоронение царя Мадия [Петренко 2006: 109–112].

Однако соотнесение социума со скифами, оставившими Краснознаменский могильник [Петренко 2006: 61, 108–114], предопределяет, что его погребения должны относиться не только к царю Мадия, если предполагать его захоронение в южной (пристроенной) гробнице, а и к его отцу — царю Бартатуа (Прототию), могила которого

при такой атрибуции может соответствовать центральной гробнице кургана № 1 (рис. 1). Однако подобное сопоставление неприемлемо, так как нет сведений о пребывании царя Бартатуа в Предкавказье и Северном Причерноморье. В скифских памятниках на этих территориях отсутствуют и вещи, указывающие на взаимоотношения скифов с Ближним Востоком в царствование Асархаддона, в документах которого и упоминается скифский царь Бартатуа. Следовательно, обитание скифов, возглавляемых царем Бартатуа, не имеет отношения к Северопонтийскому и Северокавказскому районам. Только воины Мадия, сына Бартатуа (Прототия), первыми пришли в Северопонтийский регион, прошли оттуда через Кавказ в Мидию и вернулись (Herod. I. 103–104; IV. 11–12).

По данным письменных источников, вторжение скифов Мадия на Ближний Восток произошло в 608 г. до н. э., и эта дата синхронизируется со временем падения Ниневии, столицы Ассирии, в 14-й год правления Набопаласара в Вавилонии [Кузнецова 2019]. В осаде Ниневии участвовали войска Киаксара — царя Мидии и Набопаласара, царствовавшего в Вавилонии. Возвращение скифов на Северный Кавказ, после 28-летнего пребывания в Передней Азии, произошло не ранее 585 г. до н. э. [Кузнецова 2009а; Кузнецова 2019]. Достоверность данных о 28-летнем присутствии скифов на Ближнем Востоке, вызывавших сомнения у исследователей [Дьяконов 1956: 19–20, 177–178, 288–289, 296; Грантовский 1994: 25–26; Грантовский 1998: 146–149; Медведская 2004; Иванчик 2005: 229–230 и др.], была доказана ранее [Кузнецова 2009а: 315–316].

Время захоронения в южной гробнице кургана № 1 Краснознаменского могильника определено «по изображению передневносточной богини Иштар на бронзовой обивке дышла колесницы»: середина — третья четверть VII в. до н. э. [Петренко 1980: 18, 109–112]. Эта, достаточно обоснованная дата памятника, опережает сроки появления скифов (608 и 585 гг. до н. э.) на Северном Кавказе и тем самым противоречит скифской атрибуции могильника. Обнаруженные в нем ближневосточные предметы могли быть связаны и с известными в VII в. до н. э. киммерийскими военными предприятиями.

Определение кургана № 1 как «царской» усыпальницы убедительно, но наличие храмовой постройки свидетельствует, что могильник мог принадлежать не кочевому, а оседлому населению. Полное отсутствие данных о кочевом образе жизни киммерийцев дало основание связать Краснознаменский могильник с этим народом [Кузнецова 2012: 223–232].

Нарративные источники показали, что киммерийцы вели оседлый образ жизни, имели поселения, обитали в горных районах Северного и Южного Кавказа, откуда совершались набеги в различные регионы и занимали территорию в границах «кобанской археологической культуры», бытовавшей в горах и предгорьях Кавказа [Кузнецова 2007: 220].

Локализация страны Гамирра (Киммерии) у области Гуриания, отделявшей Гамирра от Урарту [Иванчик 1996: № 4], более всего соответствует Кавказскому региону. Сопоставление страны Гамирра с территорией в зоне, занимаемой «кобанской культурой», вызвала эмоциональную, но не аргументированную критику А. Ю. Скакова. При этом исследователь пренебрег и

представленными фактами, продолжая называть киммерийцев кочевниками [Скаков 2013: 48–52].

Наличие в кургане № 1 Краснознаменского могильника изображения богини Иштар, нашедшей аналогии среди рельефов во дворце Ашшурбана-пала в Ниневии [Петренко 1980], свидетельствует о взаимодействии социума, оставившего могильник, с Ассирией. Дата изображения на колеснице (середина — третья четверть VII в. до н. э.) позволяет связать курган № 1 с историей предводителя киммерийцев Лигдамиса, поскольку противостояние Ассирии и киммерийцев, возглавляемых им, датируется примерно 642–641 гг. до н. э. [Иванчик 1996: 121].

Согласно античной традиции, Лигдамис дошел во главе своих воинов до Лидии, взяв Сарды (Strabo. I. 3. 21), и Ионии, пытаясь разрушить храм в Эфесе (Callim. Hymn. III, 249–257), около трех лет удерживал в Малой Азии область Батинетиду, которая, как и соседние районы, была поделена между Самосом и Приеной [Dittenberger 1903: № 13]. После вторжения киммерийцев население Батинетиды бежало, и самосцы укрылись на своем острове. По анналам Ашшурбанапала Лигдамис/Дугдамми дважды пытался начать войну с Ассирией, после чего подвергся каре ассирийских богов, тяжело заболел и умер в мучениях [Иванчик 1996: № 48].

Находки нескольких колесниц в Краснознаменском могильнике не противоречит тезису об отсутствии данных, связанных с употреблением боевых колесниц скифами в сражениях, т.к. это не подтверждается ни письменными свидетельствами, ни археологией. Нет данных об использовании боевых колесниц и киммерийцами, поскольку колесницы более годились для равнин, чем для гористой местности. Однако все они могли быть трофеями.

Появление колесниц и колесничной упряжи на Северном Кавказе и юге Восточной Европы в VIII — начале VII в. до н. э. исследователи справедливо рассматривают как заимствования из Малой Азии и Закавказья [Эрлих 2005: 167–182].

Колесница на Ближнем Востоке сакрализуется уже в III тыс. до н. э., играя важную роль и в военных предприятиях, и в идеологии. Колесница мыслится и как средство передвижения богов, которое осеняется фигурой Иштар — богини, олицетворявшей широкое разнообразие стихий, в том числе и войны [Горелик 1985: 190–191]. Господствуют колесницы и во II тыс. до н. э., о чем свидетельствуют ассирийские надписи, Книга Иисуса Навина (Нав. 17: 17–18) и Книга Судей (I, 19). В I тысячелетии до н. э. они продолжают использоваться в военных действиях (ВМ 91032, V, 5; VI, 13). Сохраняют колесницы и свое сакральное значение. В Четвертой Книге Царств (XXIII, 10–11) говорится, что царь Иосия (640–609 гг. до н. э.) сжег колесницы солнца, посвященные этому светилу иудейскими царями.

Похищение инородцами почитаемых изображений божества связывалось с их осквернением, что следует из текста, где отмечены богопротивные деяния ассирийского царя Синаххериба (705–680 гг. до н. э.), направленные против богов Вавилонии, и кара, его постигшая (IAM, № 1327. Col. I).

Захват колесниц, на одной из которых сохранилось изображение Иштар, и перемещение их на Кавказ указывают на поругание ассирийских святынь киммерийцами. Возможно, что возведение кургана № 1 с храмовым комплексом, сооруженным близко к традициям Древнего Востока, было связано со стремлением отвести

гнев богов за осквернение священных образов с целью обезопасить социум после трагичной и бесславной кончины его предводителя — Лигдамиса.

Характер походов киммерийцев соответствует институту «балц» (отлучка из дома, поездка, путешествие, военная экспедиция, поездка за добычей), известному по нарттовскому эпосу, корни которого уходят в доскифское время. Этимология термина «balc», возможно, восходит к древнеиранскому «barti» — «поездка верхом» [Абаев 1958: 233]. Исследователи предполагают иранскую принадлежность киммерийцев [Дьяконов 2008: 253–254]. Правда, данные об их языковой принадлежности достаточно неопределенны [Иванчик 1996: 127–131, 133–160; Дандамаев 1977: 30] в связи с тем, что от киммерийского языка сохранилось всего несколько имён собственных и название самого народа.

В осетинских сказаниях балцами называются экспедиции [балц (иронское), балци (дигорское)] за добычей [Дзагуров 1973: 535]. В Нарттовском эпосе «балц» — это военные экспедиции, которые имели разную продолжительность. Такие предприятия представляли собой и кратковременные набеги за добычей, для которых специально выбирали вождя, и многолетние походы в далекие страны, откуда приводили большую добычу великие воины и вожди. Различались годичный, трехлетний и семилетний походы. Кроме того, в эпосе говорится о походах, которые длились десять и даже двадцать лет [Чочиев 1996].

Оформление основных циклов нарттовского эпоса относят ко времени обитания на Северном Кавказе носителей «кобанской археологической культуры» [Крупнов 1960: 357–377]. Содержание понятия «балц»

(отлучка из дома) определяет его происхождение в оседлой, а не в кочевнической среде, поскольку у кочевников скифов «дом» — на колесах.

С совершением «балца» более всего согласуются и походы Лигдамиса/Дугдамми, проявившего активную деятельность на Ближнем Востоке.

Для предводителя в набегах особое значение имел его личный пример в открытом бою, где главную тактическую задачу он решал сам с ближайшим к нему ядром опытных воинов. При дележе добычи доля, выделявшаяся для предводителя, находилась в его личном распоряжении и состояла из трофейного золота, серебра, оружия, тканей, а также скота. Обычаем предусматривалось, чтобы предводитель не тратил эту долю на себя и свою семью — она полагалась для нужд общего характера. Когда наступали трудные времена, предводитель должен был помогать друзьям, иначе он терял уважение и, следовательно, свой ранг [Чочиев 1996].

Но Лигдамис покорился Ассирии и передал Ашшурбанпалу значительную часть своего имущества [Иванчик 1996: № 48]. И это могло сказаться на отношении к Лигдамису населения, предводителем которого он был. Теряя, видимо, признание возглавляемого им народа, он сделал вторую попытку вторжения в Ассирию, но умер в страшных мучениях и был, возможно, похоронен в кургане № 1 могильника у хутора Красное знамя.

Вполне вероятно, что обособленность могильника и малочисленность курганной группы, была связана с реакцией социума, возглавляемого Лигдамисом, на неудачный балц и неоднократно проигранную войну с Ассирией.

Время совершения захоронений в могильнике, определенное серединой — третьей четвертью VII в. до н. э. [Петренко 2006: 109–112], не противоречит дате гибели киммерийца Лигдамиса и деятельности его преемника, относящимся к третьей четверти VII в. до н. э. [Иванчик 1996: 121–122]. Таким образом, могильник у хутора Красное знамя, действительно связанный с походами на Ближний Восток, в соответствии с его датировкой и конструкцией погребальных сооружений не может быть связан с царем Мадием, так как в его погребальном обряде не выявлены традиции, переданные Геродотом о скифских заупокойных ритуалах (Herod. IV, 71–73). Они находят подтверждение в данных Келермесского могильника и в более поздних скифских курганах [Кузнецова 2009б: 49–63].

Сопоставление сопроводительного инвентаря из курганов Келермеса и кургана «Репяховатая Могила», включающего предметы со стабильными датами [Кузнецова 2017: 104, рис. 4: 1, 2], определившими время сооружения последнего памятника второй четвертью VI в. до н. э., выявило сходство по десяти категориям вещей и показало, что Келермесский могильник близок по времени сооружению «Репяховатой Могилы» и может быть датирован не ранее 585 г. до н. э. [Кузнецова 2018].

Следует заметить, что, вопреки мнению Т. В. Рябковой [Рябкова 2019: 321], я никогда не датировала «Репяховатую Могила» первой четвертью VI в. до н. э., т. к. этим временем мной датируется Келермесский могильник. Эта небрежность исследователя касательно иного мнения, которое обосновано и подтверждено фактами, определяет и отношение уважаемого оппонента к ее собственным хронологическим обобщениям, поскольку Келермес

упорно датируется ею по наиболее ранним вещам [Рябкова 2019: 321–335], многие из которых не имеют данных о месте и времени происхождения, а поэтому не могут служить хроноиндикаторами [Кузнецова 2016: 126].

Исходя из даты Келермесского могильника (не ранее 585 г. до н. э.), можно предположить, что захоронения в его курганах были связаны с воинами скифского царя Мадия, которые ушли из Северного Причерноморья в Малую Азию в последнем десятилетии VII в. до н. э., а вернулись после кровавого пира у мидийского царя Киаксара.

Возраст Мадия, вторгшегося в Мидию в 608 г. до н. э., когда ему могло быть около 40–45 лет, и находившегося на Ближнем Востоке более двух десятков лет, дает основание предполагать, что он не вернулся в Северопонтийский регион. Это косвенно подтверждают и данные о пире у Киаксара, где предводитель скифов не упоминается. Поэтому усыпальницу Мадия можно гипотетически связать лишь с кенотафом Мельгуновского кургана, датирующимся ≈ 575 –570 гг. до н. э. [Кузнецова 2018].

Курган № 1 Краснознаменского могильника и весь памятник, исходя из его датировки и конструкции погребальных комплексов, более соответствует захоронениям представителей рода киммерийца Лигдамиса, сопровождавшегося приближенными им лицами.

Литература

Абаев 1958 — *Абаев В. И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. Том I. М. – Л.: Издательство АН СССР, 1958.
Горелик 1985 — *Горелик М. В.* Боевые колесницы Переднего Востока III—II тысячелетия до н. э. // Древняя Анатолия / Под ред. Б. Б. Пиотровского. М.: Наука, 1985. С. 183–202.

- Грантовский 1994** — *Грантовский Э. А.* О хронологии пребывания киммерийцев и скифов в Передней Азии // Российская археология. 1994. № 3. С. 23–48.
- Грантовский 1998** — *Грантовский Э. А.* Иран и иранцы до Ахеменидов. М.: «Восточная литература», 1998.
- Дандамаев 1977** — *Дандамаев М. А.* Данные вавилонских документов VI–V вв. до н. э. о саках // Вестник древней истории. 1977. № 1. С. 30–40.
- Дзагуров 1973** — *Дзагуров Г. А.* Осетинские народные сказки. М.: Наука, 1973.
- Дьяконов 1956** — *Дьяконов И. М.* История Мидии от древнейших времен до конца IV в. до н. э. М. – Л.: Издательство Академии наук СССР, 1956.
- Дьяконов 2008** — *Дьяконов И. М.* История Мидии от древнейших времен до конца IV в. до н. э. / Под ред. С. Р. Тохтасьева, В. А. Якобсона. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2008.
- Иванчик 1996** — *Иванчик А. И.* Киммерийцы. Древневосточные цивилизации и степные кочевники в VIII–VII вв. до н. э. М.: Институт всеобщей истории, 1996.
- Иванчик 2005** — *Иванчик А. И.* Накануне колонизации. Северное Причерноморье и степные кочевники VIII–VII вв. до н. э. в античной литературной традиции: фольклор, литература и история. М. – Берлин: Палеограф, 2005.
- Крупнов 1960** — *Крупнов Е. И.* Древняя история Северного Кавказа. М.: Издательство АН СССР, 1960.
- Кузнецова 2007** — *Кузнецова Т. М.* Были ли киммерийцы кочевниками? // Северный Кавказ и мир кочевников в раннем железном веке / Под ред. В. И. Козенковой, В. Ю. Малашева. М.: ТАУС, 2007. С. 209–234.
- Кузнецова 2009а** — *Кузнецова Т. М.* Хронология скифского присутствия на Ближнем Востоке (по следам Геродота) // Stratum plus. 2009. № 3. С. 308–328.
- Кузнецова 2009б** — *Кузнецова Т. М.* Вопросы скифской хронологии: сб. ст. к юбилею М. Г. Мошковой //

Нижеволжский археологический вестник. Вып. 10. Волгоград, 2009. С. 49–63.

Кузнецова 2012 — *Кузнецова Т. М.* К вопросу о хронологии и атрибуции Краснознаменского могильника // Материалы международной научной конференции по археологии Северного Кавказа XXVII «Крупновские чтения» — «Новейшие открытия в археологии Северного Кавказа: исследования и интерпретации» и международного симпозиума — «Кавказ на перекрестке культур эпохи раннего металла» / Под ред. *М. С. Гаджиева*. Махачкала: Мавраевъ, 2012. С. 201–203.

Кузнецова 2016 — *Кузнецова Т. М.* Келермесский могильник и система скифской хронологии архаического периода // Материалы международной научной конференции памяти М. Н. Погребовой «Кавказ и степь на рубеже эпохи поздней бронзы и раннего железа» / под ред. *С. В. Кулланды, А. С. Балахванцева*. М.: ИВ РАН, 2016. С. 124–134.

Кузнецова 2017 — *Кузнецова Т. М.* О времени сооружения кургана «Репяховатая Могила» // Российская археология. 2017. № 2. С. 100–114.

Кузнецова 2018 — *Кузнецова Т. М.* Курганы «Репяховатая Могила», «Червона Могила» и Келермес // Международная научная конференция «Новое в исследованиях раннего железного века Евразии: проблемы, открытия, методики»: тезисы докладов / Под ред. *А. А. Малышева*. М.: МАКС Пресс, 2018. С. 97–98. DOI: 10.29003/m159.s_et_s

Кузнецова 2019 — *Кузнецова Т. М.* Дата вторжения скифского царя Мадия в Переднюю Азию // *Stratum plus*. 2019. № 3. С. 287–319.

Медведская 2004 — *Медведская И. Н.* Дейок, Фраорт и хронология мидийской династии // Вестник древней истории. 2004. № 2. С. 94–100.

Петренко 1980 — *Петренко В. Г.* Изображение богини Иштар из кургана в Ставрополье // Краткие сообщения Института археологии. 1980. Вып. 162. С. 15–19.

- Петренко 2006** — *Петренко В. Г.* Краснознаменский могильник. Элитные курганы раннескифской эпохи на Северном Кавказе. М. – Берлин – Бордо: Палеограф, 2006.
- Рябкова 2019** — *Рябкова Т. В.* Формирование раннескифского культурного комплекса Келермесского могильника в Закубанье // *Stratum plus*. 2019. № 3. С. 319–338.
- Скаков 2013** — *Скаков А. Ю.* Абхазия в античности: попытка анализа письменных источников // Ученые записки Центра изучения Центральной Азии, Кавказа и Урало-Поволжья ИВ РАН. Том 1: Абхазия / Под ред. *А. Ю. Скакова*. М.: ИВ РАН, 2013. С. 23–75.
- Чочиев 1996** — *Чочиев А. Р.* Нарты-арии и арийская идеология. Кн. 1. М.: Акалис, 1996.
- Эрлих 2005** — *Эрлих В. Р.* Северо-Западный Кавказ в начале железного века: Протомеотская группа памятников: диссертация ... доктора исторических наук: 07.00.06. Москва, 2005.
- Dittenberger 1903** — *Dittenberger G.* *Orientis Graecae Inscriptiones Selectae*. Vol. I. Lipsiae: S. Hirzel, 1903.

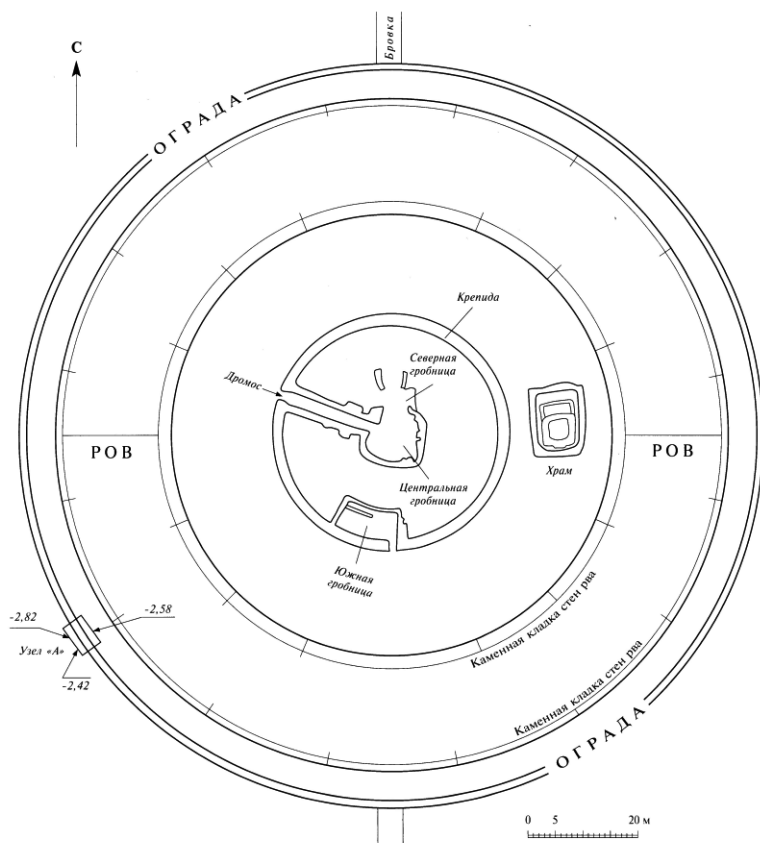


Рис. 1. Краснознаменский могильник.
Общий вид погребальных сооружений кургана № 1
(по: [Петренко 2006, табл. 2, 1]).

The tombs of the Cimmerian Lygdamis

Tatiana Kuznetsova, Institute of Archaeology RAS

According to the author of the excavation, the Scythian king Madyes, son of Protothyas, was buried in the barrow No. 1 of the Krasnoznamensky cemetery. Contrary to this judgment, it is assumed that the leader of the Cimmerians, Lygdamis, was buried in the barrow. The comparison is based on the date of the assemblage of the barrow (mid — third quarter of the 7th century BC), which does not contradict the time of the death of Lygdamis (641 BC). The written evidence connects the Cimmerians to the mountainous areas, and the localization of the country of Gamir (Cimmeria) in the Guriania region, which separated Gamir from Urartu, most closely corresponds to the Caucasus region. The nomadic lifestyle of the Cimmerians in the narrative sources is not confirmed.

Keywords: Scythians, Cimmerians, barrow, cemetery, Madyes, Lygdamis.

**Развитие внешней ресурсной базы
древнеегипетской цивилизации за пределами
Нильской долины на рубеже XI–XII династий**

Лебедев М. А.

Аннотация. Рубеж XI и XII династий — знаковое время в истории древнеегипетской цивилизации. Происходившее тогда объединение земель нижнего течения Нила под управлением единой администрации сопровождалось восстановлением традиционной ресурсной базы централизованного египетского государства. На основе изучения памятников этого времени, найденных на рудниках и в каменоломнях за пределами Нильской долины, в настоящей работе предлагается анализ особенностей процесса освоения внешней ресурсной базы одной из монархий бронзового века, каковой являлось египетское государство в начале Среднего царства.

Ключевые слова: Древний Египет, Первый Переходный период, Среднее царство, рудники, каменоломни, внешняя политика, идеология.

Благодарности: работа подготовлена при поддержке гранта Президента Российской Федерации № МК-1903.2018.6 («Опора небес: динамика развития ресурсной базы древнеегипетской цивилизации за пределами Нильской долины в эпоху расцвета и кризиса централизованного государства в III–II тыс. до н.э.»).

Доступные ресурсы — это основа развития любой цивилизации и важный фактор, влияющий на формирование создаваемых в рамках этой цивилизации экономических отношений и социальных институтов. На рубеже XI и XII династий происходило оформление вновь воссозданного после завершения эпохи Древнего царства и Первого Переходного периода египетского

централизованного государства. Этот процесс имел свои особенности, которые характеризуют данную переходную эпоху. Они наглядно проявились не только в источниках, происходящих из Нильской долины, но и в египетских памятниках, найденных за её пределами, в частности, на рудниках и в каменоломнях, расположенных на прилегающих к долине территориях.

Доступные древним цивилизациям ресурсы можно разделить на две основные группы: внутренние ресурсы и ресурсы внешние, получаемые из-за пределов естественных, политических и культурных границ данной цивилизации посредством торговли, обмена, военного грабежа или непосредственной эксплуатации. Для получения ресурсов, находившихся вовне, древние общества в лице как государственных, так и негосударственных институтов, создавали специфическую инфраструктуру. Реагируя как на внутренние, так и на внешние изменения, эта инфраструктура превращала имеющиеся за пределами естественных границ цивилизации ресурсы в часть её внешней ресурсной базы.

Под внешней ресурсной базой египетской цивилизации мы понимаем совокупность природных, трудовых и материальных ресурсов, которые располагались за пределами Нильской долины. Египтяне осваивали их за счёт созданной ими инфраструктуры, включавшей в себя логистический, военный, административный, политический и идеологический компоненты. Таким образом, внешняя ресурсная база древнеегипетской цивилизации зависела не столько от фактического наличия ресурсов, сколько от эффективности и уровня развития инфраструктуры, созданной для их получения.

В условиях функционирования древних обществ, когда спрос всегда превышал предложение, особенно в сфере престижного потребления, контроль над приобретением и распределением ресурсов, получаемых извне, был одним из важнейших источников политической власти.

Судя по имеющимся письменным и археологическим источникам, в период существования первого древнеегипетского централизованного государства наибольший масштаб экономического присутствия египтян за пределами Нильской долины был достигнут на рубеже V и VI династий (XXV–XXIV вв. до н.э.), после чего география и интенсивность египетской экспедиционной активности начинают сокращаться. По завершении VI династии активность египтян за пределами Нильской долины уже практически не фиксируется в известных нам источниках — как письменных, так и археологических [Лебедев 2015: 108–111, 126–127]. Причины этого явления, судя по всему, следует искать в росте политической и экономической самостоятельности провинциальных элит, экономическом кризисе в результате сокращения внутренней ресурсной базы, внутренней слабости царской власти, а также угрозе со стороны соседних племён.

Постепенное возрождение централизованного освоения египтянами пространств за пределами Нильской долины начинается после объединения страны во второй половине правления фиванского царя Ментухотепа II Небхепетра (ок. 2008–1957 гг. до н.э.). К этому времени относятся первые данные о новых царских экспедициях [Coyat, Montet 1912: 79, pl. XXX]. Вероятно, именно Ментухотеп II подготовил институциональные условия для возрождения экспедиционной активности государства, которое вновь объединило всё нижнее течение Нильской долины. Прежде

всего, речь идёт об организационном оформлении двух важных экономических институтов Среднего царства: казны во главе с «начальником казны» (*im.j-r3 htm.t*) и системы государственных хозяйств под руководством «главного управляющего» (*im.j-r3 pr wr*). Именно они впоследствии играли основную роль в организации экспедиционной деятельности государства и распределении получаемых в её результате ресурсов.

Его преемник Ментухотеп III (ок. 1957–1945 гг. до н.э.) снарядил первую известную со времен позднего Древнего царства экспедицию в Пунт¹. Судя по всему, это предприятие сыграло важную роль в замирении кочевых племён и восстановлении инфраструктуры, необходимой для экспедиционной активности государства в Восточной пустыне, прежде всего, колодцев.

Помимо Восточной пустыни, Ментухотеп III, возможно, возвратил египетские отряды на Синай: сведения об этом содержатся в автобиографии фиванского чиновника Хети [Gardiner 1917: pl. IX].

Деятельность администрации Ментухотепа III, при котором разработка рудников и каменоломен за пределами Нильской долины находилась в ведении царских хозяйств, позволила закрепить опыт использования крупных государственных экспедиций при освоении внешней ресурсной базы. Это дало возможность следующему царю, Ментухотепу IV, расширить географию экспедиционной активности (при нём египетские отряды работали в Вади Хаммамат, Айн Сохне, на Синае и на аметистовых рудниках Вади Эль-Худи к юго-западу от Асуана) и

¹ Древняя область, возможно, в районе Африканского рога [Kitchen 1993: 587–608; Meeks 2003: 51–80; Gasse 2006: 293–312].

довести списочную численность отдельных предприятий до нескольких тысяч человек. Так, экспедиция царя в Айн Сохну и на Синай составляла официально 3 тыс. человек, а экспедиция в Вади Хаммамат достигала, возможно, численности в 13 тыс. человек. Широкая экспедиционная активность, развернувшаяся в первые два года короткого правления Ментухотепа IV (продолжалось, вероятно, не более 7 лет), позволяет предположить, что за счёт увеличения притока в страну престижного сырья правитель стремился обеспечить лояльность элит и в какой-то степени компенсировать возможный недостаток легитимности. Последний мог возникнуть в связи с незаконным приходом к власти² или с появлением нубийских претендентов на египетские земли в конце XI династии [Grajetzki 2006: 27–28].

Пришедший на смену Ментухотепу IV царь Аменемхет I, судя по всему, не был связан с предыдущей правившей династией узами близкого родства [Grajetzki 2006: 27] и, как его предшественник, испытывал проблемы с легитимностью. Многие исследователи склонны считать, что Аменемхет I — это бывший визирь Ментухотепа IV, который возглавлял крупную экспедицию в каменоломни Вади Хаммамат на втором году правления своего владыки [Hayes 1953: 168; Arnold 1991: 15; Postel 2004: 279; Tallet 2005: 4; Grajetzki 2006: 28]. Не исключено, что именно контроль над добычей престижных ресурсов и экспедиционными отрядами способствовал приходу Аменемхета к высшей власти в стране [Hayes 1953: 168].

² Ментухотеп IV не встречается среди предшественников Сенусерта I, почитавшихся в храме Серабит эль-Кадим на Синае, и его имя не упоминается в Карнакском и Туринском царских списках Нового царства [Grajetzki 2006: 25].

При этом сам Аменемхет I и его поданные, вероятно, считали Ментухотепа IV вполне легитимным правителем, на что указывает найденный в Лиште сосуд с именами обоих царей [Hayes 1953: 167; Arnold 1991: 15].

При восшествии на престол новый царь выбрал для титулов Хор и царь Верхнего и Нижнего Египта одно и то же имя — *Shṭp-ib-t3.wj*, что означает «Умиротворяющий сердце Обеих Земель». Затем, не позднее 7-го года своего правления, Аменемхет I отказался от прежних имен, заменив их на новые: Хор *Whm-ms.wt* («Повторяющий рождения»), царь Верхнего и Нижнего Египта *Whm-ms.wt* («Повторяющий рождения») [Beckerath 1999: 83]. Новые имена не имели близких аналогов в предыдущей египетской истории. Судя по всему, Аменемхет I старался представить себя в качестве царя, преодолевшего последствия I Переходного периода («времени болезни») и начавшего новую эру [Демидчик 2005: 48; Grajetzki 2006: 29], которая должна была повторить первый взлет египетской государственности — Древнее царство.

В эпоху Бронзового века, как и в более поздние времена, основные идеологические концепции зачастую находили свое выражение в монументальных памятниках. Это был один из наиболее доступных для понимания и потому эффективных каналов распространения как старых, так и новых идей. Аменемхет I стал первым фиванским царем, строившим не только в Верхнем Египте (в Коптосе, Абидосе, Арманте, Тоде), но и возобновившим строительство на севере, в Дельте, неподалеку от Телль эль-Дабы и в Бубастисе [Grajetzki 2006: 32]. Главные же строительные проекты его царствования — это возведение новой столицы и первой со времен Древнего царства пирамиды близ современной деревни Лишт. Все это явным

образом говорило о стремлении возродить официальный идеологический дискурс с опорой на традиции Древнего царства.

Провозглашая начало новой эры внутри страны, Аменемхет I был вынужден обращаться к сложным внешнеполитическим задачам, ведь возрождение прежней модели государства в новом виде подразумевало воссоздание и соответствующих условий его функционирования, в том числе привычной сферы влияния и ресурсной базы.

В своей внешней политике Аменемхет I был активен сразу по трем важнейшим направлениям. Отрывочные сведения позволяют говорить о том, что он вёл военные действия против всех традиционных врагов Египта: азиатов, ливийцев и нубийцев. Судя по всему, к концу правления этого деятельного царя египтяне контролировали нижнениубийские земли вплоть до II порога. Тогда же египтянам удалось укрепить свою северо-восточную границу благодаря строительству системы оборонительных укреплений — «Стен властителей». Эти успехи позволили будущим царям прочно вернуться на рудники и в каменоломни Синая и Нубии.

Вслед за военными экспедициями за пределы Нильской долины отправлялись отряды рудокопов и каменщиков. Многочисленные строительные проекты царя по всему Египту требовали значительных ресурсов, многие из которых (в особенности металлы) были доступны лишь за пределами долины. Эффективность добычи даров пустыни должна была подтвердить претензии царя на право именоваться правителем, возродившим было могущество египетского царства. Действительно, помимо своей

утилитарной ценности, добытые в дальних землях престижные материалы обладали метафизической ценностью, поскольку считались своего рода материализованной божественной энергией [Aufrère 1991: 81–82].

Аменемхет I известен всего по четырем экспедициям за материалами (две из них относятся ко времени его соправления с Сенусертом I), однако они свидетельствуют об активности царя во всех главных районах добычи полезных ископаемых — на Синае [Tallet et al. 2002: 42–43; Tallet, 2005; Лебедев 2015: 183–184], в Восточной пустыне [Coyat, Montet 1912: 100–102, pl. XXXVIII; Лебедев 2015: 138] и в Нубии [Engelbach 1933: 70; Obsomer 1995: 671–672; Лебедев 2015: 170]. Кроме того, на царствование Аменемхета I, по всей видимости, выпало правление последних номархов Заячьего нома, бывших ещё способными удерживать за собой право на эксплуатацию хатнубских каменоломен в Среднем Египте [Anthes 1928: 72–73, 67–68, Taf. 14, 25, 29]. Хотя местные князья и продолжали вести разработки в Хатнубе, сами хатнубские каменоломни, вероятно, уже перешли в разряд имений царского домена (*pr-nswt*).

Можно заключить, что внешняя политика и экспедиционная деятельность древнеегипетских правители рубежа XI–XII династий были самым тесным образом связаны с внутренними преобразованиями и развивавшимся идеологическим дискурсом. Нараставшая активность государства за пределами естественных границ Египта вытекала из всей логики развития этого переходного этапа египетской истории. Рубеж XI–XII династий — время пребывания у власти деятельных правителей, столкнувшихся с проблемой легитимности и

ответивших на этот вызов пропагандой начала новой эпохи, эпохи возрождения в новых условиях мощи древнего государства.

Рубеж XI–XII династий имел важное переходное значение как для истории внешней политики египетского государства, так и для истории освоения египтянами пустынных рудников и каменоломен. Аменемхет I, вероятно, обладал уже достаточными ресурсами, чтобы активно решать внешнеполитические задачи сразу на трех направлениях, на что не были способны, судя по всему, его предшественники. Однако масштабы его деятельности, вероятно, все же значительно уступали размаху военных кампаний при его преемниках. В разработке отдалённых источников сырья цари рубежа XI–XII династий добились принципиальных успехов, возродив пришедшую в упадок инфраструктуру, необходимую для перемещений крупных групп людей и грузов по пустыням. Однако и они, как оказалось, были лишь прелюдией к широкой экспансии древнеегипетских экспедиционных отрядов в правление Сенусерта I. При Сенусерте же были проведены реформы по централизации управления экспедиционной активностью государства, которые либо не могли, либо не успели провести его предшественники. С этого момента все большую роль в разработке внешней ресурсной базы древнеегипетской цивилизации начинает играть сокровищница (*pr-ḥd*).

Как и многие реформаторы в истории, правители рубежа XI–XII династий испытывали недостаток легитимности, а Аменемхет I, вероятно, пал жертвой заговора, причиной которого мог быть возникший в результате преобразований раскол элит. Однако их правление дало начало новому государству с обширной ресурсной базой, превратив

Египет в одно из сильнейших царств Среднего Бронзового века.

Литература

Демидчик 2005 — *Демидчик А. Е.* Безымянная пирамида: государственная доктрина древнеегипетской Гераклеопольской монархии. СПб.: Алетейя, 2005.

Лебедев 2015 — *Лебедев М. А.* Слуги фараонов вдали от Нила: развитие контактов древнеегипетской цивилизации с окружающими областями в эпоху Древнего и Среднего царств. СПб.: Нестор-История, 2015.

Anthes 1928 — *Anthes R.* Die Felseninschriften von Hatnub nach den Aufnahmen Georg Möllers. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1928.

Arnold 1991 — *Arnold D.* Amenemhat I and the early Twelfth Dynasty at Thebes // *Metropolitan Museum Journal*. 1991. Vol. 26. P. 5–48.

Aufrère 1991 — *Aufrère S. H.* L'univers minéral dans la pensée égyptienne. T. I–II. Le Caire: Institut français d'archéologie orientale, 1991.

Beckerath 1999 — *Beckerath J. von.* Handbuch der ägyptischen Königsnamen. Mainz am Rhein: Philipp von Zabern, 1999.

Coyat, Montet 1912 — *Coyat J., Montet P.* Les inscriptions hiéroglyphiques et hiératiques du Ouâdi Hammâmât. Le Caire: Institut français d'archéologie orientale, 1912.

Engelbach 1933 — *Engelbach R.* The quarries of the Western Nubian Desert. A preliminary report // *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*. 1933. Vol. 33. P. 65–74.

Gardiner 1917 — *Gardiner A. H.* A tomb of a much-travelled Theban official // *Journal of Egyptian Archaeology*. 1917. Vol. 4. P. 28–38.

Grajetzki 2006 — *Grajetzki W.* The Middle Kingdom of Ancient Egypt: history, archaeology and society. London: Duckworth, 2006.

Hayes 1953 — *Hayes W. C.* The scepter of Egypt: a background for the study of the Egyptian antiquities in the Metropolitan Museum of Art. Part I. From the earliest times to the end of the Middle Kingdom. New York: Metropolitan Museum of Art, 1953.

Obsomer 1995 — *Obsomer C.* Sésostris Ier. Etude chronologique et historique du règne. Bruxelles: Connaissance de l’Egypte ancienne, 1995.

Postel 2004 — *Postel L.* Protocole des souverains égyptiens et dogme monarchique au début du Moyen Empire. Brepols: Fondation Égyptologique Reine Élisabeth, 2004.

Tallet et al. 2002 — Les inscriptions d’Ayn Soukhna / *P. Tallet [et al.]*. Le Caire: Institut français d’archéologie orientale, 2002.

Tallet 2005 — *Tallet P.* De Montouhotep IV à Amenemhat I // *Afrique & Orient*. 2005. N 37. P. 3–8.

Development of external resource potential of ancient Egyptian civilization beyond the Nile Valley at the turn of the Eleventh and Twelfth Dynasties

Maksim Lebedev, Institute of Oriental Studies RAS

The turn of the Eleventh and Twelfth Dynasties was a significant epoch in the history of ancient Egyptian civilization. Unification of the Lower Nile valley under the control of one administration was accompanied by restoration of traditional resource potential of the centralized Egyptian state. Based on the study of monuments of this time from in mines and quarries beyond the Nile Valley, the paper provides an analysis of main features of the development of the external resource base of one of the Bronze Age monarchies — the Early Middle Kingdom Egypt.

Key words: Ancient Egypt, First Intermediate Period, Middle Kingdom, mines, quarries, foreign policy, ideology.

Acknowledgment: This investigation has been supported by the Presidential grant for young scholars MK-1903.2018.6.

Значение о-по в текстах Линейного письма Б

Логинов А. В.

Аннотация. В статье рассматриваются контексты в документах, написанных Линейным письмом Б, в которых встречается слово о-по. В статье делается вывод о том, что в некоторых контекстах оно может быть связано со сделками мены. Это является аргументом против тезиса, выдвинутого ещё М. Финли и обоснованного потом Дж. Килленом, о полном контроле дворцовой администрации над экономической жизнью микенских государств.

Ключевые слова: Линейное письмо Б, микенская Греция, античная экономика, договор мены, купля-продажа, древнегреческое право.

Благодарности: работа выполнена в рамках гранта Президента РФ для государственной поддержки молодых российских учёных – кандидатов наук МК-1042.2020.6.

Дискуссии о характере экономики микенских государств начались сразу после публикации в 1956 году «Документов на микенском греческом» М. Вентриса и Дж. Чэдвика. Уже М. Вентрис и Дж. Чэдвик выдвинули тезис о том, что экономическая организация микенских государств была похожа на то, что было в государствах Передней Азии. Это мнение сразу же было поддержано новыми аргументами в статье 1957 года М. Финли, который предполагал, что, скорее всего, дворцовое хозяйство контролировало всю экономическую жизнь микенских государств [Finley 1957: 134]. По его мнению, в текстах Линейного письма Б нельзя найти слов со значением ‘покупать’, ‘продавать’ и т. д. [Finley 1957: 135].

Идеи М. Вентриса, Дж. Чэдвика и М. Финли наиболее последовательно были развиты Дж. Т. Килленом, который

в статье 1994 года прямо писал, что экономика микенских государств была безденежной, нерыночной и «командной» [Killen 1994: 67]. Правда, сам Дж. Чэдвик в издании «Документов...» 1973 года предположил существование региональных рынков в микенской Греции [Ventris, Chadwick 1973: 158]. Мнение М. Финли и Дж. Т. Киллена было представлено в первом томе «Руководства по Линейному письму Б», изданному в 2008 г. под редакцией И. Дюю и А. Морпурго Дэвис [Killen 2008: 159–161].

Однако в 2009 году на ежегодной сессии «Археологического института Америки» в Филадельфии была представлена серия докладов, основанных преимущественно на данных археологии и посвящённых экономике микенских государств. Докладчики сошлись в том, что существовали те области экономики микенских государств, которые находились вне контроля дворцового хозяйства. Доклады были изданы в 2011 и 2013 годах в «Американском журнале по археологии». В этих статьях были приведены примеры экономических транзакций, не связанных с дворцовым хозяйством [Nakassis, Parkinson, Galaty 2011; Hruby 2013; Pullen 2013; Shelmerdine 2013; Aprile 2013].

К проблеме определения соотношения «рынка» и «государственного хозяйства» в микенских государствах, как нам кажется, можно подойти с другой стороны. Верно ли утверждение М. Финли, что в текстах, написанных Линейным письмом Б, нельзя найти слов «покупать», «продавать» и т. д., которые бы маркировали существование гражданского оборота?

Рассмотрим контексты со словом о-по, в качестве значений которого указывается 'платёж', 'вознаграждение', 'прибыль', 'цена' [Ventris, Chadwick

1973: 564; Казанскене, Казанский 1986: 115; Jorro, Adrados 1993: 27]. Если это слово связано с институтом купли-продажи, мы имеем свидетельства о фиксации в документах, написанных Линейным письмом Б, института, предполагающего гражданский оборот.

Kn Fh 347

.1 ma-ro-ne / ku-pi-ri-jo OLE 6 S 2 MU 5

.2 we-we-ro, / o-no OLE 1 a-ri-to-[.]jo OLE V 2

ma-ro-ne — antr. m. dat. (ma-ro — nom.)

ku-pi-ri-jo — существительное в дательном падеже, обозначение лица или должности. Здесь, скорее всего, относится к человеку, участвующему в изготовлении благовонных мазей [Jorro, Adrados 1985: 405].

MU — говядина [Bartonek 2003: 118].

we-we-ro — antr. m. gen.

a-ri-to-[.]jo — antr. dat. (получатель OLE?) или прилагательное, которое относится к предыдущему слову [Jorro, Adrados 1985: 104].

Перевод:

“1 Марону киприоту (?) оливкового масла 240 литров, говядины 150 кг.

.2 Плата Вевера — 36 литров оливкового масла. Арито[] оливкового масла — 4 литра”

о-но здесь обозначает какой-то вид платежа (скорее всего, со стороны дворца Веверу).

KN Fh 348

.1 o-no, i-su-ku-wo-do-to, OLE 1 S 1

.2 qe-te-o, .[[te-o,]] OLE 1

i-su-ku-wo-do-to — имя собственное, dat. Обычно интерпретируют как *Ἰσχυ(φ)όδοτος (от ἰσχύς) [Jorro, Adrados 1985: 287].

qe-te-o=qe-te-jo — adj. nom. sg. n., отглагольное прилагательное. *κ^wειτέυος > κ^wειτέhoc (< k^w ei-, cf. τίνω) «то, что нужно уплатить» [Jorro, Adrados 1993: 201].

te-o — теоним, дательный падеж [Jorro, Adrados 1993: 330].

Перевод:

“.1 плата Исхиводоту (?) — 48 литров оливкового масла

.2 заплаченное [богу] — 36 литров оливкового масла”

В этом тексте о-по явно обозначает платёж со стороны дворца человеку.

Kn M 559

.1 ']ke' o-no o-na LANA 2

.2]da-wi-jo *1462

]ke' — возможно, o-nu-]ke [Jorro, Adrados 1985: 335] — sg. dat. *ὄνυχ — (cf. ὄνυξ) ‘челнок’, множественное число ὄνυχα ‘нити, ткань’ [Jorro, Adrados 1993: 29].

da-wi-jo — этникон. Падеж и число неясны [Jorro, Adrados 1985: 160].

Табличка слишком плохо сохранилась, чтобы даже с небольшой степенью уверенности интерпретировать её содержание.

KN Xe 657

.1 a-ze-ti-ri-ja [

.2 o-no we-wo-ṛo-[

a-ze-ti-ri-ja — сущ., nom. pl., обозначение лица или должности [Jorro, Adrados 1985: 42].

we-we-ro — dat., имя собственное [Jorro, Adrados 1993: 425].

Данная табличка также не позволяет делать какие-то выводы о значении о-но.

Табличка МУ Ое 109 сохранилась совсем плохо:

.0] *vacat*

.1]wo-но, о-но,

.2–4] *vacant*

wo-но — окончание мужского имени [Jorro, Adrados 1993: 443].

Гораздо лучше сохранилась табличка РY An 35.

РY An 35

.1 to-ko-do-mo, de-me-o-te

.2 pu-ro VIR 2 me-te-to-de VIR 3

.3 sa-ma-ra-de VIR 3 re-u-ko-to-ro VIR

.4 *vacat*

.5 a-ta-ro, tu-ru-pte-ri-ja, o-no

.6 LANA 2 CAP^F4 *146 3 VIN 10 NI 4

to-ko-do-mo — m. nom. pl., наименование лица или должности ‘строитель’ *τοιχοδόμος (cf. τειχοδόμος, τοιχοδομέω) [Jorro, Adrados 1993: 359].

de-me-o-te — part. fut. act. nom. pl. m. (δεμέοντες ← δέμω – ‘строить, сооружать’) [Jorro, Adrados 1985: 166].

pu-ro — loc. или nom. (особое употребление номинатива — «nominativo de rubrica» — номинатив, который не зависит от синтаксической функции). Вероятнее всего, Πύλος [Jorro, Adrados 1993: 172].

me-te-to-de — top., acc. dir. Возможно, место располагалось в пределах провинции de-we-ro-aз-ko-ra-i-ja [Jorro, Adrados 1985: 444].

sa-ma-ra-de — top. acc. dir. [Jorro, Adrados 1993: 277].

re-u-ko-to-ro — top. (Λεῦκτρον) [Jorro, Adrados 1993: 246].

a-ta-go — возможно, имя собств. Связь с аз-ta-go кажется маловероятной [Jorro, Adrados 1985: 114].

tu-ru-pte-ri-ja — subst. f. gen. sg. (?). Возможно, gen. зависит от о-по, στῦρπτήριᾱ (cf. στῦρπτήριᾱ ‘квасцы’) [Jorro, Adrados 1993: 379].

NI — инжир [Bartonek 2003, 118]

Перевод:

“1 строители, которые будут строить

.2 Пилос — 2 человека, в Метет (?) — 3 человека

.3 в Самару — 3 человека, в Левктрон (?) — 1 человек

.4 *vacat*

.5 Атар. Плата за квасцы —

.6 60 кг шерсти, 4 козы, 90 кг продукта *146, 360 л вина, 120 кг инжира”

Если tu-ru-pte-ri-ja понимать как gen. pretii, то здесь можно видеть, что в качестве платы за квасцы, вероятно, Атар получает продукты питания и ремесленные изделия. Иными словами, о-по здесь обозначает вещи, полученные по договору мены. Едва ли мы можем предполагать, что о-по здесь обозначает цену, так как и в классической, и в эллинистической Греции договор купли-продажи предполагал физический обмен товара на деньги

[Pringsheim 1950: 90–91], а не обмен встречными обязательствами продавца и покупателя, как в классическом римском праве. Иными словами, даже у позднейших греков купля-продажа была довольно близка договору мены и таким образом оставалась на довольно раннем этапе развития. В микенскую эпоху, когда коммерческий оборот явно был менее развит, тем более мы должны предполагать близость купли-продажи мене или даже неразличимость этих двух правовых институтов.

Ап(4) 724

.14 ri-jo, o-no, e-qo-te VIR 10[

.14 Рион (?). Оплата. Сопровождающие — 10 человек.

ri-jo — top., обычно соотносят с ῥίον в Мессении (cf. ῥίον ‘мыс’) [Jorro, Adrados 1993: 251].

e-qo-te — part. pres. nom. pl. *ἔκ^w οντες соотв. классич. ἐπόμενοι (ἐπομαι) [Jorro, Adrados 1985: 232].

Из этого текста нельзя сделать выводы о значении о-по.

РУ Ua 158

.1 ke-do-jo, o-na, e-qa-na-qe[

.2 *146 20 GRA 7 [[]] NI 5 [] [[]] [

ke-do-jo — antr. m. gen. [Jorro, Adrados 1985: 335].

e-qa-na-qe — значение слова неясно [Jorro, Adrados 1985: 229].

Перевод:

“.1 плата Кедоя (?) e-qa-na-qe[

.2 600 кг продукта *146, зерна — 210 кг, инжира — 150 (?) кг... .”

Данная табличка также не позволяет делать выводы о значении о-по.

PY Un (2) 443

.1 ku-pi-ri-jo, tu-ru-pte-ri-ja, o-no LANA 10 *146 10

.2 po-re-no-zo-te-ri-ja LANA 3

ku-pi-ri-jo — antr. m. nom. (вероятнее всего, kuprios ‘киприот’): [Jorro, Adrados 1985: 405].

tu-ru-pte-ri-ja — subst. fem. gen. sg. (?) στῦπτηριᾶ ‘квасцы’ [Jorro, Adrados 1993: 379].

po-re-no-zo-te-ri-ja — *φορίνοζωστήρια (po-re-no + ζωστήρ); Возможно, σωτήρια — выкуп за жертву, пленника или подобное [Jorro, Adrados 1993: 144].

Перевод:

“.1 Киприот. Плата за квасцы 300 кг шерсти, 300 кг продукта *146.

. 2 Выкуп за жертву (?) — 90 кг шерсти”

В данной табличке о-по снова употребляется в отношении квасцов, как в PY An 35, и, вероятнее, всего обозначает плату за квасцы. Причём эта плата, как и в PY An 35, включает в себя ткани.

В отношении тканей о-по употребляется и в другой табличке.

MY Oe 108

.0 *vacat*

.1 sa-pa, o-no LANA 4

.2 o-u-ko LANA 3

.3 we[] *vacat*

sa-ra (JA vol.2 p. 279–280) — subst., ткань либо материал для её изготовления.

o-u-ko — пом. sg. n.; часто сопровождает LANA. Существует две основные интерпретации: 1) *owika связано с овцой; 2) *οὐχά, *οὐχός ← εὐχομαι ‘обещание, обет’.

Перевод:

“Плата за ткань (?) — 120 кг шерсти.

Овечье (?) — 90 кг шерсти”

В этом контексте о-по значит передаваемое имущество в виде шерсти LANA в обмен на ткани sa-ra. Мы должны говорить о свидетельстве об исполнении обязательства по договору мены. В таком значении о-по, вероятнее всего, используется в PY An 35 и PY Un (2) 443.

Подводя итоги, можно сказать, что контексты в PY Un (2) 443, PY An 35 и MY Oe 108 позволяют говорить о том, что о-по обозначало иногда имущество, которое передаётся для исполнения обязательства по договору мены. Если в документах дворцовой администрации фиксируется договор мены, это уже говорит о том, существовал какой-то коммерческий оборот, а, следовательно, и сектор недворцовой экономики. Однако контексты в PY Un (2) 443, PY An 35 и MY Oe 108 не позволяют сказать, ограничивался ли этот сектор внешней торговлей.

Литература

Казанскене, Казанский 1986 — *Казанскене В. П., Казанский Н. Н.* Предметно-понятийный словарь греческого языка. Крито-микенский период. Ленинград: Наука, 1986.

Aprile 2013 — *Aprile J. D.* Crafts, Specialists, and Markets in Mycenaean Greece. The New Political Economy of Nichoria: Using

Intrasite Distributional Data to Investigate Regional Institutions // *American Journal of Archaeology*. 2013. Vol. 117. No. 3. P. 429–436.

Bartonek 2003 — *Bartonek A.* Handbuch des mykenischen Griechischen. Heidelberg: Universitätsverlag, 2003.

Finley 1957 — *Finley M.* The Mycenaean Tablets and Economic History // *The Economic History Review*. 1957. Vol. 10(1). P. 128–141.

Hruby 2013 — *Hruby J.* Crafts, Specialists, and Markets in Mycenaean Greece. The Palace of Nestor, Craft Production, and Mechanisms for the Transfer of Goods // *American Journal of Archaeology*. 2013. Vol. 117. No. 3. P. 423–427.

Jorro, Adrados 1985 — *Jorro F. A., Adrados F. R.* Diccionario micénico. Volumen I. Madrid: CSIC Press, 1985.

Jorro, Adrados 1993 — *Jorro F. A., Adrados F. R.* Diccionario micénico. Volumen II. Madrid: CSIC Press, 1993.

Killen 1994 — *Killen J. T.* Thebes Sealings, Knossos Tablets and Mycenaean state banquets // *Bulletin of the Institute of Classical Studies*. 1994. Vol. 39. P. 67–84.

Killen 2008 — *Killen J. T.* Mycenaean economy // *A Companion to Linear B. Mycenaean Greek texts and their world* / *Duhoux Y., Davies A. M.* (eds.). Louvain-la-Neuve: Peeters, 2008. P. 159–200.

Nakassis, Parkinson, Galaty 2011 — *Nakassis D., Parkinson W. A., Galaty M. L.* Redistribution in Aegean Palatial Societies. Redistributive Economies from a Theoretical and Cross-Cultural Perspective // *American Journal of Archaeology*. 2011. Vol. 115. No. 2. P. 177–184.

Shelmerdine 2013 — *Shelmerdine C. W.* Crafts, Specialists, and Markets in Mycenaean Greece. Economic interplay among Households and States // *American Journal of Archaeology*. 2013. Vol. 117. No. 3. P. 447–452.

Pringsheim 1950 — *Pringsheim F.* The Greek Law of Sale. Weimar: Böhlau Nachfolger, 1950.

Pullen 2013 — *Pullen D. T.* Crafts, Specialists, and Markets in Mycenaean Greece. Exchanging the Mycenaean Economy // *American Journal of Archaeology*. Vol. 117. No. 3. P. 437–445.

Ventris, Chadwick 1973 — *Ventris M., Chadwick J.* Documents in Mycenaean Greek. Cambridge: University Press, 1973.

The meaning of o-no in Linear B texts

Alexandr Loginov, Kutafin Moscow State Law University

The article discusses contexts in Linear B documents in which the word o-no occurs. The article concludes that in some contexts it may be associated with barter transactions. This is an argument against the thesis put forward by M. Finley and later proved by J. Killen, about the complete control of the palace administration over the economic life of the Mycenaean states.

Key words: Linear B, Mycenaean Greece, ancient economics, barter agreement, sale and purchase, ancient Greek law.

Acknowledgment: This investigation has been supported by the Presidential grant for young scholars MK-1042.2020.6.

**Архаичные черты поэзии Феогида в
сопоставлении с другими древними
индоевропейскими поэтическими традициями**

Логинов А. В., Трофимов А. А.

Аннотация. В работе рассматриваются архаичные черты в корпусе Феогида, которые могут восходить к догреческой, индоевропейской эпохе. Показывается, что Феогид использует готовые формулы и поэтические клише, которые имеют соответствия в других индоевропейских традициях. Также в его элегиях обнаруживаются вступительные части гимнических произведений, напоминающие пиндаровские гимны или гимны Ригведы. С третьей стороны, Феогид использует стилистические фигуры, характерные для поэзии древних индоевропейских народов. Наконец, в самом содержании произведений Феогида можно найти этические категории, которые являются общими для древнегреческой и древнеиранской традиций.

Ключевые слова: Феогид, элегия, древнегреческая поэзия, поэтические формулы, индоевропейская поэтическая традиция, гимн, гимническая структура, Махабхарата, Авеста, Гомер, Солон, Ригведа.

Благодарности: работа выполнена в рамках гранта РФФИ 18–312–00148 «Древнегреческая лирика в индоевропейской перспективе (на материале текстов Феогида)».

1. Древнегреческая элегия эпохи архаики в свете сравнительно-исторического языкознания нечасто была предметом исследования. Если посмотреть на работы, посвященные индоевропейским поэтическим мотивам, можно заметить, что материалы архаической элегической поэзии появляются в них sporadически. Если же отдельные греческие элегии подробно и рассматриваются, то

наиболее привлекательным аспектом оказывается та социальная идеология, которая и является их наиболее яркой отличительной чертой. Так, Г. Надь рассматривал отражение архаичных социальных практик у Солона и Феогида [Nagy 1985: 23–41, Надь 2002: 99–100]. Н. П. и П. А. Гринцеры сделали отдельные замечания об индоевропейской древности некоторых пассажей у Феогида [Гринцер, Гринцер 2000: 38–42, 54]. Но, к сожалению, корпус текстов ни одного из дренегреческих элегиков не был подвергнут всестороннему изучению в контексте черт, в той или иной степени сложившихся в праиндоевропейскую эпоху: поэтических формул и устойчивых мотивов, текстового устройства (жанровые особенности и стилистические приемы), мифологических и социальных конструкций. Подобное положение дел может быть объяснено. Во-первых, корпуса текстов древнегреческих архаических элегиков сохранились довольно плохо, в то время как, например, от Пиндара сохранилось значительное количество од, что и делает его более привлекательным для тех, кто старается проследить индоевропейское поэтическое наследие в древнегреческой литературе. Во-вторых, греческие элегики неизбежно оказываются в тени эпических текстов, с которыми их объединяет язык и определенное количество общих элементов поэтики [Küllenberg 1877: 7–29].

Таким образом, исследование текстов Феогида и других греческих элегиков эпохи архаики в индоевропейской перспективе является актуальной задачей современной науки.

Корпус Феогида, жившего VI–V вв. до н. э., является самым крупным среди корпусов элегических поэтов Древней Греции и составляет приблизительно 1400 строк.

Поэтому нам представляется важным исследовать дошедший до нас корпус текстов Феогнида¹ и выделить наиболее интересные элементы его поэзии, могущие восходить к индоевропейской поэтике².

Преимственность по отношению к традиционной индоевропейской поэтике у Феогнида будет рассмотрена нами на нескольких уровнях: 1) поэтических мотивов и формул, 2) жанровой структуры, 3) поэтических приемов, 4) содержательном (в этических категориях).

Для сравнения с древнегреческой архаической элегией будут привлечены в первую очередь свидетельства древнеиранской и древнеиндийской литературных традиций.

2. И.-е. поэтические формулы и мотивы.

В корпусе текстов Феогнида обнаруживается значительное количество «гомеровских» формул. Необходимо отметить, что ещё Р. Кюлленберг в XIX веке

¹ Предметом данного исследования был корпус текстов, дошедших до нас под именем Феогнида (Theognidea), за исключением фрагментов, которые совершенно точно атрибутируются как принадлежащие другим авторам. См. о проблеме авторства текстов Theognidea: [West 1974: 40–71; Доватур 1989: 36 сл.; Йегер 2001: 233 сл.; Selle 2008: 63 ff.]. Нами было использовано издание М. Л. Веста [West 1971] (в особо сложных случаях мы обращались также к тексту изданий Т. Гадсон-Вильямса и Д. Янга [Hudson-Williams 1910; Young 1998]). Стоит отметить, что проблема авторства текстов, входящих в Theognidea, для данной работы не является принципиально важной, так как целью работы было не исследование индивидуальных особенностей творчества Феогнида, а изучение традиционных поэтических средств и мотивов, которые были использованы автором или авторами корпуса в своих произведениях.

² Полное и подробное рассмотрение всех архаических черт поэзии Феогнида выходит за рамки данной статьи.

установил, что их употребление у Феогнида отличается от эпического [Küllenberg 1877: 49–50, 53–54] — формулы не просто «цитируются», а приспосабливаются к элегическому дистиху [Giannini 1973: 8, 67]. К тому же у Феогнида в значительной мере встречаются поэтические формулы, употребляемые другими элегическими поэтами эпохи архаики [Küllenberg 1877: 49–53]. Поэтому корректнее говорить, что так называемые «гомеровские» формулы у Феогнида — не прямые цитаты из гомеровской поэзии, а компоненты поэтического языка, варианты которого в эпической и архаической элегической поэзии схожи и с большой вероятностью имеют общее происхождение. Благодаря употреблению как аэдами, так и элегиками в своих произведениях традиционной поэтики, древние элементы могли быть законсервированы и в той, и в другой традиции.

Безусловно, целый ряд формул и мотивов, засвидетельствованных у Феогнида, встречается у многих архаических поэтов и не представляет какой-то эксклюзивной особенности феогнидовского текста. Но при этом мы покажем, что в исследуемом стихотворном корпусе засвидетельствованы такие, которые присущи древнейшим греческим эпическим памятникам (собственно, поэмам Гомера и Гесиода и гомеровским гимнам) и элегиям Феогнида (иногда ещё Солона и Мимнерма); за пределами указанных текстов они начинают снова появляться только в александрийскую эпоху и позднее (что, безусловно, указывает на использование архаических образцов в уже зафиксированном письменной традицией виде).

2.1. «Бессмертная слава».

У Феогида встречается собственная трактовка известной индоевропейской поэтической формулы κλέος ἄφθιτον «бессмертная слава» [Schmitt 1967: 61 ff.; Floyd 1980; Watkins 2001: 12–13] — ἄφθιτον ὄνομα, при этом слово κλέος располагается в предыдущей строке:

*οὐδέποτε' οὐδὲ θανὼν ἀπολεῖς κλέος, ἀλλὰ μελήσεις
ἄφθιτον ἀνθρώποις αἰὲν ἔχων ὄνομα (245–246)*³.

*«так и по смерти никогда не утратишь славы,
нетленного не забудут имени люди»*⁴.

Ἄφθιτον ὄνομα у Феогида нельзя считать гомеровской цитатой или реминисценцией, так как у Гомера именно в таком виде эта формула не встречается. Приведем случаи употребления κλέος ἄφθιτον у Гомера:

*(1) εἰ μὲν κ' αὖθι μένων Τρώων πόλιν ἀμφιμάχωμαι,
ᾧλετο μὲν μοι νόστος, ἀτὰρ κλέος ἄφθιτον ἔσται·
εἰ δέ κεν οἴκαδ' ἵκωμι φίλην ἐς πατρίδα γαῖαν,
ᾧλετό μοι κλέος ἐσθλόν, ἐπὶ δηρὸν δέ μοι αἰὼν
ἔσσεται, οὐδέ κέ μ' ὦκα τέλος θανάτοιο κιχεῖν*⁵ (Il. 9. 412–416).

*«Если останусь я здесь, перед градом троянским
сражаться, —*

Нет возвращения мне, но слава моя не погибнет.

*Если же в дом возвращуся я, в любезную землю родную,
Слава моя погибнет, но будет мой век долголетен,*

³ Текст цитируется по: [West 1971].

⁴ Переводы фрагментов первой книги Феогида А. К. Гаврилова: [Гаврилов 1989].

⁵ Гомеровский текст цитируется по изданию Г. ван Тиля [Thiel 1991; Thiel 2010].

*И меня не безвременно Смерть роковая постигнет»*⁶.

(2) ἡμῖν μὲν τόδ' ἔφηνε τέρας μέγα μητίετα Ζεὺς,
ὄψιμον ὀψιτέλεστον, ὅου **κλέος οὐ ποτ' ὀλεῖται** (Il. 2. 324–325).

*«Знаменьем сим проявил нам событие Зевс промыслитель,
Позднее, поздний конец, но которого слава бессмертна!»*

(3) πέμψω δ' ἐς Σπάρτην τε καὶ ἐς Πύλον ἡμαθόεντα
νόστον πευσόμενον πατρὸς φίλου, ἣν που ἀκούσῃ,
ἢ δ' ἵνα μιν **κλέος ἐσθλὸν ἐν ἀνθρώποισιν ἔχῃσιν** (Od. 1. 93–95).

*«После того я пошлю его в Спарту и Пилос песчаный,
Чтобы разведал о милом отце и его возвращеньи,
Также чтоб в людях о нем утвердилася добрая слава»*⁷.

(4) αὐτὰρ ἐπεὶ κατέπαυσα θεῶν χόλον αἰὲν ἐόντων,
χευ' Ἀγαμέμνονι τύμβον, ἵν' **ἄσβεστον κλέος εἴῃ** (Od. 4. 583–584).

*«После того же как гнев прекратил я богов вечно-сущих,
Холм я насыпал над братом, чтоб слава его не угасла».*

(5) Ζεῦ πάτερ, αἶθ' ὅσα εἶπε τελευτήσειεν ἅπαντα
Ἀλκίνοος· τοῦ μὲν κεν ἐπὶ ζεῖδωρον ἄρουραν
ἄσβεστον κλέος εἴῃ, ἐγὼ δέ κε πατρίδ' ἰκοίμην (Od. 7. 331–333).

*«Зевс, наш родитель! О, если бы все, что сказал Алкиной
мне,
Он и исполнил! Была бы ему на земле хлебодарной
Неугасимая слава. А я бы домой воротился!».*

⁶ Перевод Н. И. Гнедича.

⁷ Перевод фрагментов из «Одиссеи» В. В. Вересаева.

Также выражение Феогида не может быть и цитатой из Гесиода (у которого встречается ἵνα οἱ κλέος ἄφθιτ[ον εἴη] — «чтобы была ему бессмертная слава»⁸) и гомеровских гимнов, где:

*ἴστω γὰρ θεῶν ὄρκος, ἀμείλικτον Στυγὸς ὕδωρ,
ἀθάνατόν κέν τοι καὶ ἀγήραον ἥματα πάντα
παῖδα φίλον ποιήσα καὶ ἄφθιτον ὥπασα τιμὴν·
νῦν δ' οὐκ ἔσθ' ὥς κεν θάνατον καὶ κῆρας ἀλύξαι·
τιμὴ δ' ἄφθιτος αἰὲν ἐπέσσεται⁹ (h. Ad Cer. 259–264).*

*«Клятвой богов я клянуся, водой беспощадною Стикса,
Сделать могла бы навек нестареющим я и бессмертным
Милого сына тебе и почет ему вечный доставить.
Ныне же смерти и Кер уж избежать ему невозможно.
В непреходящем, однако, почете пребудет навеки»¹⁰.*

Употребление этой формулы у Феогида и других ранних греческих авторов служит доводом в пользу существования в архаической Греции живой поэтической традиции с устойчивым набором образов и формул, которые, однако, могли видоизменяться. В рассматриваемом отрывке Феогид к тому же использует отличный от гомеровских вариант формулы¹¹, и этот факт указывает на его самобытность.

⁸ Выражение сохранилось лишь в папирусном фрагменте Гесиода. Цитируется по [Schmitt 1967: 62].

⁹ Гомеровские гимны цитируются по изданию [Evelyn-White 1943].

¹⁰ Перевод гомеровских гимнов В.В. Вересаева.

¹¹ Феогид, правда, использует вариант формулы «слава не погибнет»: ἀρετῆς δὲ μέγα κλέος οὐ πὸτ' ὀλεῖται «а великая слава доблести пребудет вечно» (Thgn. 867). Выражение κλέος οὐ πὸτ' ὀλεῖται встречается у Гомера: Il. 2. 325, Il. 7. 91, Od. 24. 196.

2.2. «Широкое море» и «широкое небо».

В поэтических текстах на древних индоевропейских языках море характеризуется традиционным эпитетом 'широкое': помимо греческой, он встречается в древнеанглийской традиции и в фольклоре славянских народов [West 2007: 85]. У Феогнида также присутствует этот эпитет, причем в форме, особенно близкой тексту Гомера:

*χρὴ γὰρ ὁμῶς ἐπὶ γῆν τε καὶ εὐρέα νῶτα θαλάσσης
δίξησθαι χαλεπῆς, Κύρνε, λύσιν πενίης* (179–180).

*«Оттого следует на суше и на широком хребте моря
искать, Кирн, свободы от тяжелой беды».*

Именно в таком виде (εὐρέα νῶτα θαλάσσης) рассматриваемая формула встречается также в Илиаде, у Гесиода и в гомеровских гимнах:

(1) *Ἀργεῖοι φεύζονται ἐπ' εὐρέα νῶτα θαλάσσης* (Il. 2. 159).

«Рать аргивян побежит по хребтам беспредельного моря».

(2) *νῦν αὖτε Κρήτηθεν ἐπ' εὐρέα νῶτα θαλάσσης
ἦλυθον οὐκ ἐθέλουσα* (h. Hom. ad Cer. 123–124).

*«Ныне из Крита сюда по хребту широчайшему моря
Я прибыла не по воле своей».*

(3) *τῶν ἕτερος μὲν γῆν τε καὶ εὐρέα νῶτα θαλάσσης
ἦσυχος ἀνστρέφεται καὶ μείλιχος ἀνθρώποισι*¹² (Hes. Theog. 762–763).

*«Первый из них по земле и широкой поверхности моря
Ходит спокойно и тихо и к людям весьма благосклонен»*¹³.

¹² Цитируется по: [Most 2006].

¹³ Перевод «Теогонии» Гесиода В. В. Вересаева.

Гомеровскому эпосу также свойственны несколько видоизменённых вариантов этой же формулы: ἤγαγε Σιδονίηθεν ἐπιπλῶς εὐρέα πόντον (Π. 6. 291) «из Сидона привез, проплывая пространное море», δῦτε θαλάσσης εὐρέα κόλπον (Π. 18. 140) «погрузитесь в лоно просторного моря», οἴσει δινῆεις εἴσω ἄλός εὐρέα κόλπον (Π. 21. 125) «бурной волной унесет в беспредельное лоно морское».

Безусловно, у Феогнида можно было бы подозревать цитирование гомеровских или гесиодовских мест, но нам кажется, что приравнивать в этом плане поэта эпохи архаики к гораздо позднее жившим александрийским поэтам неправомерно. Совершенно очевидно, что перед Феогнидом не стояла задача показать свое знание гомеровских формул и для его аудитории этот факт не представлял интереса. Поэтому гораздо вероятнее, что у Феогнида мы видим ещё «живую» поэтическую формулу, которая равноправно употреблялась архаическими поэтами вовсе не в качестве стилизации.

Ещё один случай использования в индоевропейской поэтической традиции эпитета ‘большой, широкий’ наблюдается в отношении неба [West 2007: 169]. Так, слово *dív-* ‘небо’ в Ригведе часто употребляется с эпитетом *máhi-* ‘большой’, а слово *antárikṣa-* ‘воздушное пространство’ (в более поздних древнеиндийских текстах именно эта лексема станет основной для обозначения неба) с *urú-* ‘широкий’, родственным εὐρύς ‘то же’ < и.-е. **werHu-*¹⁴. Ср. у Феогнида:

¹⁴ См. также: [West 2007: 169].

ἐν μοι ἔπειτα πέσοι μέγας οὐρανὸς εὐρὺς ὕπερθεν
χάλκεος, ἀνθρώπων δαίμα παλαιγενέων¹⁵

*«Да упадет на меня сверху громада широкого неба
медного, земных людей ужас» (869–870).*

Мы приводим пассажи с этим выражением из гомеровских поэм, гомеровских гимнов и Гесиода:

(1) ἴστω νῦν τόδε Γαῖα καὶ Οὐρανὸς εὐρὺς ὕπερθε,
καὶ τὸ κατειβόμενον Στυγὸς ὕδωρ, ὅς τε μέγιστος
ὄρκος δεινότητός τε πέλει μακάρεσσι θεοῖσι (Hom. Il. 15. 36–38).

*«Будьте свидетели мне, о земля, беспредельное небо,
Стикса подземные воды, о вы, величайшая клятва,
Клятва ужасная даже бессмертным».*

(2) κῶϊ' ἦδιστ' ὁδμή, πᾶς δ' οὐρανὸς εὐρὺς ὕπερθε
γαῖά τε πᾶσ' ἐγέλασσε καὶ ἄλμυρὸν οἶδμα θαλάσσης (h. Hom. ad Cer. 13–14).

*«Благоуханью его и вверху все широкое небо,
Вся и земля улыбалась, и горько-соленое море».*

(3) θεῶν γένος αἰδοῖον πρῶτον κλείουσιν ἁοιδῇ
ἐξ ἀρχῆς, οὗς Γαῖα καὶ Οὐρανὸς εὐρὺς ἔτικτεν (Hes. Theog. 44–45).

*«Прежде всего воспевают достойное почестей племя
Тех из богов, что Землей рождены от широкого Неба».*

¹⁵ Παλαιγενέων — вариант, который предпочитает М. Вест в своём издании.

Данное словосочетание встречается в греческой литературе после перечисленных текстов лишь у александрийских поэтов¹⁶.

На особую архаичность этого отрывка указывает тот факт, что у Феогида небо названо не только широким, но и медным (χαλκεος). На обозначение неба как 'медного' уже обращалось внимание в науке. Так, М. Л. Вест выдвинул гипотезу о том, что у праиндоевропейцев было представление о каменном небе, которое у греков трансформировалось в идею о медном или железном небе [West 2007: 342]. Мнение М. Л. Веста основано на том, что греч. ἄκμων 'наковальня' имеет ряд индоевропейских когнатов со значением 'камень', 'небо': ср. др.-инд. *ásman-* 'камень, скала / молния / облако', авест. *asan-* ~ *asman-* 'камень / небо', праслав. **kamy* 'камень' и т. д.

Ещё более любопытной представляется трактовка, принадлежащая О. С. Широкову и К. Г. Красухину. Указанные исследователи исходят из возможности реконструкции изначального значения и.е. основы **h₂ ek-ton-* в виде 'наковальня, оstriло (sic!), молот', что позволяет им реконструировать миф о божественном хромоногом кузнеце, для которого небо служит наковальней, а молния — молотом: отголоски этого представления можно видеть в греческих мифах о Гефесте и в сербском эпосе [Красухин 2015: 69 сл.; Широков 1985]. Место Феогида, как кажется, не только не противоречит указанной смелой трактовке, но и хорошо увязывается с ней; более того, это место отдалённо напоминает пассаж Гесиода, в котором «упоминается о том, что медная наковальня (ἄκμων), слетев с неба, должна лететь девять

¹⁶ Поиск был осуществлен по TLG.

дней до Земли, а с земли — девять дней до Тартара» [Красухин 2015: 69]¹⁷.

Таким образом, в двух процитированных строках Феогида можно усмотреть целых три архаизма, два из которых определённо имеют праиндоевропейские истоки.

2.3. Архаичные представления о Зевсе.

В текстах Феогида сохраняется комплекс архаических представлений о главном божестве пантеона. Среди прочих, в его элегиях нашло отражение древнее представление о Зевсе как о небе [West 2007: 166–170]: Зевс в тексте «дойдет» — ὕων:

*οὐδὲν θαυμαστόν, Πολυπαῖδη· οὐδὲ γὰρ ὁ Ζεὺς
οὔθ' ὕων πάντεσσ' ἀνδάνει οὔτ' ἀνέχων*¹⁸ (25–26).

*«И не диво, Полипаид, если и сам Зевс —
дойдет ли, нет ли, а всем не угодит».*

Глагол ὕω, безусловно, относится к самому архаичному пласту лексики в греческом языке. В виде непроизводного глагола со значением ‘дойти’ продолжения и.-е. *suH-засвидетельствованы только в тохарских (AB su- ‘дойти’) и собственно греческом ὕω. Также в хеттском засвидетельствован глагол *suhhai, suhhanzi* ‘сыпать, высыпать’, который, если действительно родствен, может

¹⁷ На наш взгляд, версия, согласно которой основа *h₂ ek-mon- изначально являлась обозначением острого инструмента, достаточно правдоподобна.

¹⁸ Стр. 26 и часть 25 (οὐδὲ γὰρ ὁ Ζεὺς) дошли на остраконе [Groningen 1966: 21]. См. также критический аппарат к этой строке в издании М. Л. Веста и Д. Янга. Справедливости ради стоит отметить, что М. Л. Вест поставил стих в своем издании около этой строки (в отличие от Д. Янга). Однако Б. А. Гронинген не сомневается в правильности принятой реконструкции [Groningen 1966: 21].

указывать на первоначальное значение [LIV₂ 2001: 545]; в остальных языках сохранились только производные имена, например, др.-прус. *suge* ‘дождь’.

Здесь стоит отметить, что архаизм данного места у Феогида может доказываться тем обстоятельством, что субъектом глагола *ῥεῖ* является Зевс, что характерно именно для поэтов эпохи архаики. С таким субъектом *ῥεῖ* встречается ещё у Гомера, Гесиода и Алкея, а позднее у Герода и в греческой молитве, процитированной Марком Аврелием [Liddell, Scott 1996: 1910–1911]. Мы полагаем, что в последующую эпоху это слово стало употребляться с нулевым подлежащим [Liddell, Scott 1996: 1910–1911]. Трактровка данного выражения П. Шантреном и Э. Бенвенистом, которые считали выражение *ῥεῖ Ζεὺς* вторичным результатом рационализации [Chantraine 1968–1980: 1164; Benveniste 1966: 230; Красухин 2004: 130], не кажется убедительной ни с точки зрения синтаксиса¹⁹, ни с точки зрения хронологии употребления данного глагола с или без подлежащего (можно видеть, что наличие подлежащего характерно именно для архаичных текстов). Ср. у Гомера:

*τῶν πάντων ὁμόσε στόματ' ἔτραπε Φοῖβος Ἀπόλλων.
ἐννήμαρ δ' ἐς τεῖχος ἔει ρόον· ὃε δ' ἄρα Ζεὺς
συνεχές, ὄφρα κε θᾶσσον ἀλίπλοα τείχεα θεῖη (Π.12.24–26).*

*«Устья их всех Аполлон обратил воедино и бег их
Девять дней устремлял на твердыню; а Зевс непрерывный
Дождь проливал, да скорее твердыни потонет в пучине».*

¹⁹ См. подробнее о возможной трактовке данного выражения как каузативного [Ruwet 1986; Ruwet 1989: 325].

У Феогида также есть представление о боге неба как отце, которое также является общим для древних индоевропейских народов [West 2007: 166–167, 170–171]:

*Ζεῦ πάτερ, εἴθε γένοιτο θεοῖς τίλα τοῖς μὲν ἀλιτροῖς
ὕβριν ἀδεῖν (731–732).*

*«Отче Зевс, да будет мило богам, чтобы гнусные
с дерзостью слюбились...»²⁰*

В текстах Феогида нашло отражение древнеиндоевропейское понимание Зевса как всевидящего божества, а потому покровителя клятв²¹.

*ἀστῶν μηδενὶ πιστὸς ἐὼν πόδα τῶνδε πρόβαινε,
μήθ' ὄρκῳ πίσυνος μήτε φιλημοσύνη,
μηδ' εἰ Ζῆν' ἐθέλῃ παρέχειν βασιλῆα μέγιστον
ἔγγυον ἀθανάτων [πιστὰ τιθεῖν ἐθέλων]*

*«Ни к кому из этих горожан доверчиво навстречу нейти,
по любви ль или клятве верный,
хоть бы Зевса, бессмертных царя, поручителем брал
величайшим, что верность хранит» (283–286)²².*

2.4. Архаичные представления о солнце.

В корпусе Феогида присутствуют также выражения, относящиеся к солнцу, происхождение которых может быть очень древним.

Так, фраза «пока существует солнце, земля, луна и т. п.» в значении «вечно» есть у многих индоевропейских народов [West 2007: 85–86]. М. Л. Вест, перечисляя традиции, в которых встречаются подобные формы

²⁰ См. также Thgn. 731.

²¹ См. примеры из разных традиций: [West 2007: 171–172].

²² См. также Thgn. 1045.

(хеттская, лувийская, авестийская, кельтская и т. д.), приводит два примера из греческого, один из которых — как раз рассматриваемое место из Феогида. Единственный сопоставляемый М. Л. Вестом с феогидовским древнегреческий текст — гомеровская эпиграмма, которая выглядит довольно архаично:

*Χαλκήν παρθένοσ εἰμί, Μίδεω δ' ἐπὶ σήματι κείμεαι
ἔστ' ἂν ὕδωρ τε νάη καὶ δένδρεα μακρὰ τεθήλη,
ἥελιος τ' ἀνιὼν λάμπη λαμπρά τε σελήνη,
καὶ ποταμοὶ γε ῥέουσιν ἀνακλύζῃ δε θάλασσα
αὐτοῦ τῇδε μένουσα πολυκλαύτου ἐπὶ τύμβου*²³ (Hom. Epigr. 3. 1–5).

*«Медная дева, я здесь возлежу, на гробнице Мидаса,
И до тех пор, пока воды текут и леса зеленеют,
На орошённом слезами кургане его пребывая,
Я возвещаю прохожим, что это могила Мидаса»*²⁴.

У Феогида же сохранились следующие строки:

*πᾶσιν ὅσοισι μέμνηε, καὶ ἔσσομένοισιν ἀοιδῇ
ἔσσηι ὁμῶς, ὅφρ' ἂν γῆ τε καὶ ἥελιος* (251–252).

*«У всех, кто неравнодушен, ты и в грядущем песней
пробудеешь, доколе земля и солнце».*

В данном случае мы имеем дело с архаичным выражением, присущим индоевропейскому поэтическому языку, которое в наиболее близком к другим традициям виде засвидетельствовано именно у Феогида, ср. особенно древнеиндоиранские “so long as the sun shall be in the sky”

²³ Цитируется по: [Evelyn-White 1943].

²⁴ Перевод Н. А. Чистяковой: [Чистякова 1996: 23].

(*yāvát sūryo ásad diví*, AV 6. 75. 3); “as long as moon and sun shine” (Ram. 7. 1464) [West 2007: 85].

Другое выражение, «быть под солнцем, видеть свет солнца», в индоевропейских поэтических традициях означает «быть живым» [West 2007: 86–87]: RV 10. 59. 4; AV 8. 1. 1; RV 1. 23. 21. У Феогида встречается выражение ζῶει καὶ ὀρᾷ φάος ἡελίοιο — крайне широко распространённая гомеровская формула²⁵:

*ἀλλ' ὄφρα τις ζῶει καὶ ὀρᾷ φάος ἡελίοιο
εὐσεβέων περὶ θεοῦς ἐλπίδα προσμενέτω (1143–1144).*

*«Нет, покуда жив и солнца свет видишь,
чествуй богов, с надеждой пребудь».*

В поэзии древних индоевропейских народов значительную роль играет также образ всевидящего солнца [West 2007: 198–199]: RV 7. 35. 8; RV 7. 63. 4; RV 1. 50. 2; RV 7. 63. 1; RV 4. 13. 3; AV 7. 81. 1. См. у Феогида:

*οὐδένα παμπήδην ἀγαθὸν καὶ μέτριον ἄνδρα
τῶν νῦν ἀνθρώπων ἡέλιος καθορᾷ (615–616).*

*«Ни одного, как есть, доброго и меру знающего мужа
среди тех, кто нынче, не видит солнце».*

М. Л. Вест считает, что логичным следствием представления о солнце как о всевидящем божестве является его роль как блюстителя справедливости в мире [West 2007: 199–200]. Ср.:

eṣá syá mitrāvaruṇā ṛcákṣā ub^hé úd eti sūryo ab^hi jmán

²⁵ См. Hom. II. 18. 22, II. 18. 428, II. 24. 552, Od. 14. 44, Od. 4. 512, Od. 4. 795, Od. 10. 475, Od. 14. 1, Od. 20. 183.

vísvasya st^hātūr jāgataś ca gorā ṛjū mārteṣu vṛjinā ca páśyan
(RV 7. 60. 2).

*«Вот этот Сурья, смотрящий на людей, о Митра-Варуна!
Он восходит навстречу обоему (sic!) на земле:
Он хранитель всего, что стоит и что движется,
Видя прямое среди людей и кривое»²⁶.*

В гомеровском гимне Деметре отражено похожее представление:

Ἠέλιον δ' ἴκοντο, θεῶν σκοπὸν ἥδ' ἐ καὶ ἀνδρῶν (*h. Hom. ad*
Ser. 62–63).

«Они пришли к Гелиосу, наблюдателю за богами и людьми».

У Феогида есть также другие примеры, где солнце наблюдает за людьми:

*οὐ γὰρ ἔθ' ἐύρήσεις δῆμον φιλοδέσποτον ὧδε
ἀνθρώπων ὅποσους ἡέλιος καθορᾷ* (849–850).

*«истовее народа не сыщется у господ
среди людей, сколько есть под солнцем».*

Или:

*οὐδένα Κύρν' αὐγαὶ φαεσιβρότου ἡέλιοιο
ἄνδρ' ἐφορᾷσ' ὥι μὴ μῶμος ἐπικρέμαται* (1183–1184).

*«Никого, Кирн, лучи смертным сияющего солнца
не видят, над кем бы ни нависала брань».*

²⁶ Перевод Т. Я. Елизаренковой [Елизаренкова 1989–1999].

Относительно последнего фрагмента стоит отметить, что φαεσίβροτος — редкий эпитет солнца в древнегреческом языке [Liddell, Scott 1996: 1911].

В древних индоевропейских поэтических традициях фиксируется представление о колеснице и конях бога солнца [West 2007: 201–207] (ср. RV 2. 11. 20; RV 7. 63. 2). У Феогида засвидетельствовано следующее двустишие:

τῆμος δ' ἥελιος μὲν ἐν αἰθέρι μώνυχας ἵππους
ἄρτι πάραντ' ἐλάοι μέσσοτον ἦμαρ ἔχων (997–998).

*«Лишь солнце в эфире цельнокопытных коней
окликнет, что дню — половина».*

Строка 998 реконструируется по-разному издателями корпуса Феогида (Т. Гадсоном-Вильямсом, М. Л. Вестом, Д. Янгом). Т. Гадсон-Вильямс и Д. Янг читают ἄρτι παραγγέλλοι μέσσοτον ἦμαρ ἔχων, М. Л. Вест — ἄρτι πάραντ' ἐλάοι μέσσοτον ἦμαρ ἔχων. Вариант Т. Гадсона-Вильямса и Д. Янга поддерживается комментатором Феогида Б. А. Гронингеном. Однако нам представляется более подходящим вариант М. Л. Веста. Эти две строки в рассматриваемом случае должны пониматься так: «Как только солнце в небе, достигая середины дня, повернет цельнокопытных коней в сторону».

Примечательно, что и у Солона, связанного с Феогидом поэта-элегика эпохи архаики, сохранилось следующее примечательное двустишие (Sol. 23 West), встречающееся в диалоге Платона «Лисид» (212e), где кони также названы μώνυχες:

ὄλβιος, ὦι παῖδες τε φίλοι καὶ μώνυχες ἵπποι

*καὶ κύνες ἀγρευταὶ καὶ ξένος ἀλλοδαπός*²⁷

*«Счастлив, кому и дети друзья, и однокопытные кони,
И собаки гончие, и гость иностранный».*

Можно видеть, что отрывок из элегии Солона выглядит весьма архаично по форме и содержанию. Так, в нем действует закон возрастающих членов предложения (закон Бехагеля) [Watkins 2001: 24; West 2007: 117]. Последовательность упомянутых здесь животных, возможно, отражает праиндоевропейское представление о двух классах домашних животных, крупных и мелких [Гамкрелидзе, Иванов 1984: 482]. Сначала в отрывке упоминаются кони, первые в иерархии среди крупных домашних животных, а затем собаки, представители класса мелких домашних животных. Перечисление в целом является иерархичным: сначала упоминаются дети, потом кони, потом собаки и в конце иностранец, чужой для домохозяйства человек, оказывающийся в данном контексте последним именно по этой причине.

В отрывках Феогида и Солона особый интерес представляет собственно слово $\mu\acute{o}\nu\nu\xi$ < $*(s)m-h_3nug^h$ -, очень архаичный по виду композит, часто встречающийся у Гомера и называемый Б. А. Гронингеном гомеровской формулой [Groningen 1964: 374]. Предельная архаичность слова обусловлена тем, что в нем отражается в чистом виде нулевая ступень праиндоевропейского $*sem$ - ‘один’: Р. Бекес вслед за Ф. Соссюром признает эту точку зрения более обоснованной, нежели выведение $\mu\acute{o}$ - из $\mu\acute{o}\nu o$ - с дальнейшим диссимилятивным выпадением v и стяжением (последняя версия, выдвинутая ещё в античности, уязвима

²⁷ Цитируется по изданию: [West 1992].

уже потому, что по законам слияния $o + o > ou$). Соответственно, начальная последовательность $\mu\acute{o}$ - в данной лексеме появилась потому, что к $*sm\acute{o}$ -, уже упомянутому рефлексу нулевой ступени числительного $*sem$ - ‘один’, добавился ларингал $*h_3$ -, бывший начальной фонемой праформы слова ‘ноготь’, также отразившийся в виде протезы в форме $\acute{o}v\upsilon\zeta$ ‘ноготь’ [Beekes 2010: 922].

Стоит отметить, что образ колесницы солнца, подразумеваемой в этом месте Феогида, встречается в Ригведе и Авесте, но никогда у Гомера [West 2007: 203–206]. В греческой традиции колесница солнца упоминается в гомеровских гимнах²⁸, у Мимнерма, Еврипида и в древнегреческом искусстве, начиная с первой половины VII в. до н.э. [West 2007: 206]. См. в элегии Мимнерма:

*Ἥλιος μὲν γὰρ ἔλαχεν πόνον ἥματα πάντα,
οὐδέ κοτ' ἄμπανσις γίγνεται οὐδεμία
ἵπποισιν τε καὶ ἀντῶι, ἐπὴν ῥοδοδάκτυλος Ἥως
Ὠκεανὸν προλιποῖσ' οὐρανὸν εἰσαναβῆι²⁹ (Mimn. 12).*

*«Гелию труд вековечный судьбою ниспослан на долю.
Ни быстроногим коням отдых неведом, ни сам
Он передышки не знает, едва розоперстая Эос
Из океанских пучин на небо утром взойдет»³⁰.*

М. Л. Вест обратил внимание на соответствие места в Ригведе (RV 1. 35. 2–5) χρυσόζυγον ἄρμα гомеровского гимна к Гелиосу [West 2007: 206]:

²⁸ См. о конях и колеснице солнца: h. ad Merc. 68–69, h. ad Min. 13–14, h. ad Sol. 8–9, h. ad Sol. 15–16, h. ad Cer. 62–63.

²⁹ Цитируется по изданию: [West 1992].

³⁰ Перевод В. В. Вересаева.

ἐνθ' ἄρ' ὃ γε στήσας χρυσόζυγον ἄρμα καὶ ἵππους
ἐσπέριος³¹ πέμπησι δι' οὐρανοῦ Ὠκεανόνδε (h. ad Sol. 15–
16)³².

*«Там, задержавши коней с колесницею златояремной,
К вечеру с неба на них в Океан опускается Гелий».*

Относительно образа коней в индоевропейской поэзии следует также заметить, что типичный эпитет для них — ‘быстрые’ [West 2007: 465]. Например, RV 10. 78. 5; RV 10. 119. 3; Yt. 13. 52. См. у Феогида:

ἀλλ' αἰσχρὸν παρεόντα καὶ ὠκυτόδων ἐπιβάнта
ἵππων μὴ πόλεμον δακρύνεντ' ἐσίδειν (889–890).

*«Впрочем, стыдно, будучи рядом и на быстроногих
конях, не взглянуть на слезную войну».*

Стоит отметить, что помимо быстрых коней Феогид упоминает колесницу, употребляя при этом гомеровские выражения [Groningen 1964: 361]. Ср. с Od. 3. 492:

τείχεων δ' ὑψηλῶν ἐπιβάς πόλιν οὐκ ἀλάπαξα·
ζευζάμενος δ' ἵππους ἄρματος οὐκ ἐπέβην (951–952).

*«на высокие стены взойдя — града не опустошил,
коней запряг, а на колесницу не вошел».*

2.5. Традиционные представления о поэзии.

Феогид выражает представление о поэте как носителе традиционного знания³³, что следует признать обычным для древних индоевропейских поэтических традиций [Watkins 2001: 68, 85]:

³¹ Есть вариант θεσπέσιος.

³² Гимн к Гелиосу цитируется по изданию [West 2003].

³³ См. об этом также: [Гринцер, Гринцер 2000: 42].

*σοὶ δ' ἐγὼ εὖ φρονέων ὑποθήσομαι, οἷάπερ αὐτός
Κύρν' ἀπὸ τῶν ἀγαθῶν παῖς ἔτ' ἐὼν ἔμαθον (27–28).*

*«Благомысленный, тебе завещаю, что сам я,
Кирн, от добрых ещё в детстве сведал».*

Очень вероятно, что индоевропейский поэт обращался в стихах к своему патрону и посвящал ему свои стихи [Watkins 2001: 70–71; West 2007: 29–30]. Феогнид, правда, посвятил стихи возлюбленному, а этот факт может быть уподоблен кельтским и древнеиндийским свидетельствам: в Уэльсе и древней Ирландии поэт мог изображать себя как супруг или любовник патрона [Mac Sana 1988: 79–80]; в древней же Индии ритуал представления жреца *puróhita*-царю включал в себя аллюзии на церемонию бракосочетания, а отношения жреца и царя описывались с помощью «брачных» терминов [Mac Sana 1988: 82–83]. Подобные свидетельства могут указывать на тот факт, что отношения между царем и жрецом ещё в обществе праиндоевропейцев осмыслялись как брачные [Mac Sana 1988: 84]. Соответственно, мотив посвящения стихов возлюбленному у Феогнида может быть традиционным.

Поэт также обещает Кирну:

*σοὶ μὲν ἐγὼ πτέρ' ἔδωκα, σὺν οἷς ἐπ' ἀπείρονα πόντον
πωτήσῃ καὶ γῆν πᾶσαν ἀειρόμενος
ρήϊδίως (237–239).*

*«Я дал тебе крылья — на них над бескрайним морем
ты полетишь, над всею землей поднявшись,
легкий...».*

С. Хорнбек в статье, посвящённой образу Дедала в одах Горация [Hornbeck 2014: 155], обратила внимание на это место как на возможный источник для од Горация.

Действительно, в этом месте мы видим, что Феогнид обращается к Кирну следующим образом: ἐγὼ πτέρ' ἔδωκα «я дал тебе крылья»³⁴, то есть имплицитно уподобляет себя Дедалу, имя которого, Δαίδαλος, может переводиться как 'искусный ремесленник, художник', 'традиционное имя для лучшего скульптора' [Liddell, Scott 1996: 365]. Таким образом, поэт уподобляется искусному ремесленнику. Связь обозначения поэзии с ремеслом (ткацким, плотницким), а поэта с ремесленником прослеживается во многих древних индоевропейских традициях [Гринцер, Гринцер 2000: 43–45, 49–50, 72–73; West 2007: 35–36, 38–40] (см. хотя бы греч. ποιητής 'поэт'). Поэтому в процитированном пассаже, как нам представляется, могут обнаруживаться следы древних представлений о поэтическом искусстве.

Также небезынтересно отметить, что весь отрывок 237–254 буквально насыщен архаическими чертами. В строке 245 содержится реминисценция на κλέος ἄφθιτον (οὐδὲ θανὼν ἀπολεῖς κλέος), в 246 говорится об ἄφθιτον ὄνομα (см. выше разбор этого места), наконец, в 252 встречается выражение ὄφρ' ἂν γῆ τε καὶ ἥελος «пока существуют земля и солнце» (см. о нем также выше).

3. Гимническая структура.

По мнению В. Н. Топорова, гимн обычно состоит из трех блоков³⁵: 1) экспозиция («констатация события, некое

³⁴ См. о сравнении песни со стрелой и птицей в греческой, авестийской и древнеиндийской поэзии: [Гринцер, Гринцер 2000: 54; West 2007: 44–45].

³⁵ Ср. также со структурой традиционного греческого гимна по Г. Надю [Надь 2002: 82]. См. также гимнические структуры в «Слово о полку Игореве» [Назаров 2015: 153–157].

утверждение общего характера, похвала и/или воззвание к богу (богам), иногда сопровождаемое молитвой» [Топоров 2012: 60]), 2) мифологическая часть («основным в этой части был миф, отсылавший к прецеденту, к некому первособытию в прошлом, и объяснявший, почему именно этот, а не какой-либо иной другой миф использован в данном гимне и, следовательно, устанавливающий связь между прошлым и настоящим» [Топоров 2012: 61]), 3) концовка («состав концовки, третьей части (F) композиционной схемы ведийского гимна во многом совпадает с тем, что было сказано о составе первой части (I)») [Топоров 2012: 64]. В корпусе текстов Феогнида можно найти части, схожие по своей структуре с экспозицией гимнов. Например:

*Ὡ ἄνα, Αἰτοῦς υἱέ, Διὸς τέκος, οὐποτε σεῖο
λήσομαι ἀρχόμενος οὐδ' ἀποπαύομενος,
ἀλλ' αἰεὶ πρῶτόν τε καὶ ὕστατον ἔν τε μέσοισιν
ἀείσω· σὺ δέ μοι κλῦθι καὶ ἐσθλὰ δίδου (1–4).*

*«Владыка, Латоны сын, Зевса рождение, тебя никогда
не забуду, начиная ли иль завершая,
напротив, первым тебя, последним и в середине
воспою, ты же внимли и даруй достойное».*

Подобных экспозиций гимнов в корпусе текстов Феогнида несколько: 341 сл., 373 сл., 731 сл., 757 сл., 773 сл., 1231 сл., 1323 сл., 1386 сл. Этот факт может быть объяснён историей корпуса: вероятнее всего, до нас дошли фрагменты из произведений Феогнида и других элегических поэтов, объединённые в один сборник. См. [West 1974: 45 ff.; Selle 2008: 189 ff., 373 ff.]. Поэтому вполне возможно, что в корпусе Феогнида оказались

вступительные части нескольких самостоятельных произведений.

Относительно вышеприведённого фрагмента необходимо заметить, что в гомеровских гимнах и в Ригведе поэт также иногда обещает не забыть спеть песню богу (h. ad Ap. 1, h. ad Bacch. 58, RV 7. 22. 5): [West 2007: 305–306].

Для гимнов Древней Греции, Ирана, Индии также характерны вопросы в молитвах божеству [West 2007: 360–362]³⁶. Ср. у Феогнида:

*πῶς δὴ σευ Κρονίδῃ τολμᾷ νόος ἄνδρας ἀλιτροὺς
ἐν ταύτῃ μοίρῃ τόν τε δίκαιον ἔχειν,
ἦν τ' ἐπὶ σωφροσύνην τρεφθῇ νόος ἦν τε πρὸς ὕβριν
ἀνθρώπων, ἀδίκους ἔργμασι πειθομένων; (377–380)³⁷.*

*«Но как же, Кронид, дерзает твоя мысль, чтобы шалый
в той же был доле, что и праведный,
обратился ли к благомыслию разум, или к дерзости
у людей, свернувших на неправые дела?».*

4. Поэтические приемы (стилистические фигуры).

Ниже мы приводим примеры некоторых поэтических приемов, использованных Феогнидом, которые не могут быть сами по себе доказательствами архаичности феогнидовского текста, но в контексте наличия поэтических формул, имеющих индоевропейское происхождение, и гимнической структуры некоторых отрывков могут быть рассмотрены как элементы традиционной поэтики индоевропейских народов.

³⁶ См. также о роли вопросов в структуре гимнов Древней Греции и Индии: [Топоров 2012: 66].

³⁷ См. также вопросы в: Thgn. 746–752, 772, 825–826.

4.1. Аллитерация.

В древних индоевропейских традициях аллитерация была распространённым приемом [Watkins 2001: 23, 30–31, 132; West 2007: 58–59]. Довольно много примеров можно найти у Феогида³⁸. Приведём пример:

ἔρρε, θεοῖσιν <τ> ἔχθρῃ καὶ ἀνθρώποισιν ἄπιστε (601)

«Прочь иди, людям неверный, богам противный».

Данную строку интересно сравнить с начальным стихом авестийского гимна, Y. 29. 1:

xšmaibiiā gēuš uruiā gərəždā, kahmāi mā θbarōždūm kē mā taša

«Вам пожаловалась душа быка: «Для кого ты меня создал? Кто меня создал?»».

Здесь для аллитерации используется редкий кластер *žd*, подобно тому как в греческом аллитерирует *θρ*.

В греческой, валийской, авестийской и древнерусской традициях встречается «эховое повторение» [Watkins 2001: 31, 109–111]. Достаточно эффектный пример эхового повтора можно видеть в одном из главных авестийских текстов, молитве Ahuna Vairiia Y. 27. 12:

*yaθā ahū vairiyo aθā ratuš ašātcēt hacā
vaṇhēuš dazdā manahō šyaοananqm aṇhēuš mazdāi
xšaθrəmcā ahurāi ā yim drigubyō dadaṭ vāstārəm*

³⁸ См. строки с ярко выраженными случаями аллитерации у Феогида: Thgn. 53, 64, 104, 105, 107, 126, 131, 134, 151, 152, 155, 209, 213, 215, 241, 248, 251, 256, 257, 261, 262, 263, 271, 275, 277, 281, 282, 327, 367, 417, 422, 429, 450, 540, 558, 605, 617, 618, 944, 966, 995, 1268.

Во втором стихе можно видеть *vanhāuš dazdā ~ aṇhāuš mazdāi*. У Феогида несколько примеров подобного приёма³⁹. Например, в 423 строке Феогидова корпуса встречается такое выражение:

πολλάκι γὰρ τὸ κακὸν κατακείμενον ἔνδον ἄμεινον

«А ведь обычно лучше, чтобы беда внутри лежала».

Или:

Κύρνε, πόλις μὲν ἔθ' ἥδε πόλις, λαοὶ δὲ δὴ ἄλλοι (53).

«Кирн, город наш все тот же, а народ уж другой».

4.2. Гипербатон.

Гипербатон признается важным приемом индоевропейской поэтики [Watkins 2001: 24]. Довольно часто отделялись genetivus и определение от существительного⁴⁰. Например, в ведийском

RV. 5.30.11 *gánām | adadād usríyānām ||*

«Вернул некоторых из красноватых коров».

У Феогида это явление встречается довольно часто⁴¹:

*ταῦτα μὲν οὕτως ἴσθι·κακοῖσι δὲ μὴ προσομίλει
ἀνδράσιν, ἀλλ' αἰεὶ τῶν ἀγαθῶν ἔχεο (31–32).*

*«Это вот знай. А ещё с дурными не знайся
мужами, но добрых держись всегда».*

³⁹ См.: Thgn. 53, 152, 423, 435, 1064.

⁴⁰ См. [Watkins 2001: 24, 37, 40–41].

⁴¹ См. примеры: Thgn. 13, 23, 43, 65, 77, 79, 113, 145, 180, 243, 246, 319, 324, 330, 340, 349–350, 354, 401–402, 439, 447, 449, 451, 453, 460, 500, 550, 555, 597–598, 602, 604, 643, 645, 646, 821, 958, 988, 1171, 1199, 1304.

4.3. Анафора.

Анафора считается довольно распространённым явлением в индоевропейской поэзии [Watkins 2001: 21–22]. См. в Ригведе (6. 75. 2):

dʰánvanā gā dʰánvanājīm jayeta
dʰánvanā tīvrāḥ samádo jayeta
dʰānuḥ śátror apakāmām kṛṇoti
dʰánvanā sárvaḥ pradīso jayeta.

*«С луком (пусть завоюем мы) коров, с луком пусть
выиграем бой!*

С луком пусть выиграем жаркие сражения!

Лук причиняет досаду врагу.

С луком пусть завоюем мы все стороны света!».

Ср. у Феогида⁴²:

αἰσχρόν τοι μεθύοντα παρ' ἀνδράσι νήφουσιν εἶναι,
αἰσχρόν δ' εἰ νήφων παρ μεθύουσι μένει (627–628).

*«Да, скверно пьяну быть среди трезвых мужей,
скверно и трезвому оставаться среди пьяных».*

4.4. Поэтическое перечисление имён.

В поэзии древних индоевропейских народов при перечислении трех имён третье имя сопровождалось эпитетом или определением, что считается частным случаем действия закона Бехагеля [Watkins 2001: 24; West 2007: 117]. Например, в Ригведе:

diyaúr, vānā, giráyo vrksákeśāh (RV 5. 41. 11).

«Небо, деревья, горы с волосами-деревьями»

⁴² См. примеры на анафору у Феогида: 381–382, 457–459, 529–530, 533–534, 579–581, 1034–1036, 1167–1168.

Или:

daityānām dānavānām ca yakṣāṇām ca mahaujasām
(MBh. 1. 2. 76).

*«Дайтьев и данавов, якишей, наделённых великой
доблестью»⁴³.*

См. у Феогнида:

λάτρισι καὶ δμῶσιν γείτοσί τ' ἀγχιθύροις (302).

«с прислугой и с челядью, с соседями рядом».

Или:

κριοὺς μὲν καὶ ὄνους διζήμεθα, Κύρνε, καὶ ἵππους
εὐγενέας (183–184).

*«Подыскиваем баранов да ослов, Кирн, и коней
благородных».*

4.5. Акrostих, в качестве частей которого выступают первые слова строк.

В ранних текстах на индоевропейских языках встречается зашифровка в первых строках фразы [Watkins 2001: 39–40]. Например, в RV 9. 54. 3 встречается такая последовательность строк:

ayám víśvāni tiṣṭ^hati
ṛunānó b^hívanopári
sóto devó ná sūryaḥ

*«Он находится над всеми
Мирами, когда очищается,
Сома, подобен богу Сурье».*

⁴³ Перевод В. И. Кальянова [Кальянов 1992: 29].

Прочтение первых слов по очереди дает фразу «этот очищаемый Сома». Подобный прием, как нам кажется, встречается и у Феогида:

*Κύρνε, κύει πόλις ἥδε, δέδοικα δὲ μὴ τέκνη ἄνδρα
εὐθυντήρα κακῆς ὕβριος ἡμετέρης.
ἄστοι μὲν γὰρ ἔθ' οἶδε σαόφρονες, ἡγεμόνες δὲ
τετράφαται πολλὴν ἐς κακότητα πεσεῖν (39–42).*

*«Чревата, Кирн, наша родина — родит, боюсь, мужа,
что взывает за злостную нашу дерзость.
Граждане — те ещё здравы умом, зато вожди
готовы уж впасть во всяческое зло».*

Зашифрованную фразу Κύρνε, εὐθυντήρα ⁴⁴ ἄστοι τετράφαται можно понимать как «Кирн, о тиране граждане задумались».

4.6. «Фольклорное» начало предложения.

Типичной фигурой индоевропейского поэтического синтаксиса считается начало повествования с глагола [Watkins 2001: 36–38] (ср. русское сказочное «жил-был...»). Например, в «Махабхарате» «Сказание о Нале» начинается с:

āsīd rājā nalo nāma vīrasenasuto balī (MBh. 3. 50. 1)

«Жил царь по имени Нала, сын Вирасены»⁴⁵

У Феогида также можно найти примеры подобного зачина:

⁴⁴ См. случаи употребления τρέλω с Acc.: [Liddell, Scott 1996: 1813].

⁴⁵ Перевод Я. В. Василькова и С. Л. Невелевой [Васильков, Невелева 1987].

ἔστιν ὁ μὲν χεῖρων, ὁ δ' ἀμείνων ἔργον ἕκαστον·
οὐδεὶς δ' ἀνθρώπων αὐτὸς ἅπαντα σοφός (901–902).

*«Один получше, другой хуже в своем деле,
но никто из людей не умудрен на все».*

4.7. Двухчастные именные формульные фигуры.

Предполагается, что индоевропейские двухчастные именные формульные фигуры были нескольких видов [Watkins 2001: 42–48]:

1) аргумент + отрицаемый аргумент (например, лат. *morbos visos invisosque* — «болезней видимых и не видимых»). Ср. у Феогида⁴⁶:

ὦι τις **σώφρον** ἔθηκε τὸν **ἄφρονα** κάκ **κακοῦ** ἐσθλόν (431).

«разумным безумного сделать и дурного достойным».

2) аргумент + контраргумент (например, лат. *si deus si dea es* «будь ты бог или богиня»). Ср. у Феогида⁴⁷:

παύρους εὐρήσεις Πολυπαῖδη ἄνδρας ἐταίρους
πιστοὺς ἐν χαλεποῖς πρήγμασι γινομένους,
οἵτινες ἂν τολμῶιεν ὁμόφρονα θυμὸν ἔχοντες
ἴσον τῶν **ἀγαθῶν** τῶν τε **κακῶν** μετέχειν (79–82).

*«Не многих найдёшь мужей, Полипаид, чтобы друзьями
верными в тяжких оказались делах —
теми, кто единомысленным отважится духом
и беду, и удачу равно делить».*

3) аргумент + отрицаемый контраргумент (например, Ἀχαιῖδες οὐκ ἐτ' Ἀχαιοί «ахейцы, не ахейянки»). В корпусе текстов Феогида встречаем:

⁴⁶ См. ещё Thgn. 901.

⁴⁷ См. также Thgn. 320.

Ἵ ἄνα Λητοῦς υἱέ, Διὸς τέκος, οὔποτε σεῖο
λήσομαι **ἀρχόμενος οὐδ' ἀποπαύμενος** (1–2).

«Владыка, Летоны сын, Зевса рождение, тебя никогда не забуду, начиная ли иль завершая».

4) аргумент + синонимичный аргумент (например, лат. *sarcta tecta* «отремонтированные и покрытые крышей»):

Κύρνε, πόλις μὲν ἔθ' ἥδε πόλις, λαοὶ δὲ δὴ ἄλλοι,
οἱ πρόσθ' οὔτε **δίκα**ς ἤιδεσαν οὔτε **νόμους** (53–54).

«Кирн, город наш все тот же, а народ уж другой — тот, что, бывало, ни суда не знал, ни законов...».

4.8. Кенинг.

Кенинги встречаются во многих древних индоевропейских поэтических традициях [Watkins 2001: 44–45, 121; West 2007: 81–82]. См. у Феогида⁴⁸:

ἃ μάκαρ εὐδαίμων τε καὶ ὄλβιος, ὅστις ἄπειρος
ἄθλων εἰς **Αἴδον δῶμα** μέλαν κατέβη (1013–1014).

«О, блажен и счастлив и богат всякий, без борений в черный чертог Аида сошедший».

4.9. Полиптотон.

Полиптотон использовался в поэтических традициях древних индоевропейских народов [Watkins 2001: 112; West 2007: 111]. Например, в Ригведе (RV 8. 84. 9) можно прочитать:

*nákir yám **ghnánti**, hánti yáh*

«Никто его не убьет, он убивает сам».

⁴⁸ См. Thgn. 1–2, 974, 1296.

У Гомера καί τε **κτανέοντα κατέκτα** «и разящего он поражает» (II. 18. 309). Полиптон встречается несколько раз у Феогнида⁴⁹. Например,

πρήξας δ' οὐκ ἔπρηξα, καὶ οὐκ ἐτέλεσσα τελέσσας (953).

«содевя, не содеял, и не совершил, совершив».

5. Этические категории.

У Феогнида встречаются этические категории, общие для греков и (индо)иранцев. Одной из таких категорий является ἀρετή⁵⁰:

*εὐδαίμων εἶην καὶ θεοῖς φίλος ἀθανάτοισιν
Κύρν'· ἀρετῆς δ' ἄλλης οὐδεμιῆς ἔραμαι* (653–654).

*«Было бы благо и дружба богов бессмертных,
иной, Кирн, доблести я не жажду».*

Стоит отметить, что ἀρετή здесь состоит в близости к богам. Ср. со строкой из Авесты, где используется слово ašī- ‘награда’, которое может быть этимологически родственным ἀρετή⁵¹:

*dāidī ašā tām ašīm vanhēuš āiaptā manan̥hō*⁵² (Y. 28. 7).

⁴⁹ Thgn. 344, 543–544, 621, 939, 953, 1043.

⁵⁰ См. случаи употребления ἀρετή у Феогнида: 30, 129, 147, 150, 317, 336, 402, 465, 624, 654, 699, 867, 904, 933, 971, 1003, 1062, 1074.

⁵¹ См. обзор этимологий в [Beekes 2010: 128–129] и [Николаев 2010: 270–273].

⁵² Просьба даровать благо довольно часто встречается в гимнах древних индоевропейских народов [West 2007: 323–324]. В этой связи хотелось бы обратить внимание на следующие выражения Феогнида: ἐσθλά δίδου «даруй достойное» (4), Ζεὺς μοι τῶν τε φίλων δοίη τίσιν «да поможет мне Зевс воздать друзьям за дружбу» (337), δὸς δέ μοι ἀντὶ κακῶν καὶ τι παθεῖν ἀγαθόν «и за мои беды дай же мне и благо» (342),

«Дай, о Правда, эту награду — блага Доброй Мысли»⁵³

В приведенной нами строке из Авесты встречается также слово *āiiapta-*. В статье [Логоинов, Трофимов 2018] показано, что авестийское понятие *āiiapta-* / *aiiapta-* п. ‘успех, удача; блага’ может быть концептуально и этимологически сопоставлено с греч. ἄφενος — редким словом, употребляемым главным образом в древнейших памятниках греческой литературы с общим значением ‘богатство’.

Именно употребление его у Феогида в качестве этической категории, которую можно сравнить с *āiiapta-*, является основным доказательством с точки зрения семантики:

*Σοὶ δ' ἐγὼ εὖ φρονέων ὑποθήσομαι, οἷάπερ αὐτός
Κύρν' ἀπὸ τῶν ἀγαθῶν παῖς ἔτ' ἐὼν ἔμαθον.
πέπνυσο, μηδ' αἰσχροῖσιν ἐπ' ἔργμασι μηδ' ἀδίκοισιν
τιμὰς μηδ' ἀρετὰς ἔλκεο μηδ' ἄφενος (27–30).*

*«Благомысленный, тебе завещаю, что сам я,
Кирн, от добрых ещё в детстве сведал:
рассудителен будь, в делах постыдных, неправедных
ни чести, ни доблести не ищи, ни состояния».*

В этом отрывке представляется важным обратить внимание на упоминание ἄφενος в одном ряду с τιμή и ἀρετή (ср. *āiiapta-* и *aīi-* в Y. 28. 7). Вместе с ἀρετή ἄφενος встречается у Феогида ещё один раз, причем, в этом месте

так как *dāidī* из Y. 28. 7 и *δίδου, δοίη, δὸς* этих отрывков имеют общее происхождение.

⁵³ Перевод М. Н. Боголюбова.

ἀρετή и ἄφενος дают боги, как и ašī- с āiiaṛpa- в процитированном отрывке из Авесты⁵⁴:

μήτ' ἀρετὴν εὖχου Πολυπαῖδῃ ἔξοχος εἶναι
μήτ' ἄφενος· μοῦνον δ' ἀνδρὶ γένοιτο τύχη (129–130).

*«Ни в доблести не мечтай, Полипаид, выделиться,
ни именем; удача — вот что нужно мужам».*

6. Заключение.

На основании проведённого исследования текст Феогнида можно признать имеющим архаичные черты, восходящие к догреческой, индоевропейской эпохе. Так, Феогнид использует готовые формулы и поэтические клише, которые имеют соответствия в других индоевропейских традициях. С другой стороны, в тексте Феогнида обнаруживаются вступительные части гимнических произведений, напоминающие пиндаровские гимны или гимны Ригведы. С третьей стороны, Феогнид использует поэтические приемы, характерные для поэзии древних индоевропейских народов. Наконец, в самом содержании произведений Феогнида можно найти этические категории, которые являются общими для древнегреческой и древнеиранской традиций. Каждый из этих пунктов в отдельности не позволяет делать глобальных выводов о характере творчества Феогнида. Но все вместе они говорят о том, что Феогнид использовал многие элементы поэтической традиции, восходящей ещё к праиндоевропейским временам.

54 Ср. в «Илиаде»: μέγα γάρ οἱ ἔδωκε Ζεὺς ἄφενος — «ибо Зевс даровал ему большое богатство» (Ил. 23. 298–299).

Литература

Васильков, Невелева 1987 — Махабхарата. Книга третья. Лесная (Араньякапарва). Пер. с санскрита, коммент. и предисл. *Я. В. Василькова* и *С. Л. Невелевой*. Москва: Восточная литература, 1987.

Гаврилов 1989 — *Гаврилов А. К.* Феогнидов сборник // *А. И. Доватур* (ред.). Феогнид и его время. Ленинград: Наука, 1989. С. 147–181.

Гамкрелидзе, Иванов 1984 — *Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси: Издательство Тбилисского университета, 1984.

Гринцер, Гринцер 2000 — *Гринцер Н. П., Гринцер П. А.* Становление литературной теории в Древней Греции и Индии. Москва: РГГУ, 2000.

Елизаренкова 1989–1999 — Ригведа. [В 3 т.] / *Т. Я. Елизаренкова* (пер). М.: Наука, 1989–1999.

Йегер 2001 — *Йегер В.* Пайдейя. Воспитание античного грека. Т. 1. Москва: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2001.

Кальянов 1992 — Махабхарата. Адипарва. Книга первая. Пер. с санскрита и коммент. *В. И. Кальянова*. 2-е изд. Москва: Ладомир, 1992.

Красухин 2004 — *Красухин К. Г.* Аспекты индоевропейской реконструкции: Акцентология. Морфология. Синтаксис. Москва: Языки славянских культур, 2004.

Красухин 2015 — *Красухин К. Г.* *Philologica parerga*. Статьи по этимологии и теории культуры. Москва: Языки славянских культур, 2015.

Логинов, Трофимов 2018 — *Логинов А. В., Трофимов А. А.* Древнегреческое ἄφευος и авестийское āiiaṛta- как атрибуты древнегреческих аристократов и авестийских героев // Вестник института востоковедения РАН. 2018. №3. С. 94–110.

Надь 2002 — *Надь Г.* Греческая мифология и поэтика. Москва: Прогресс-Традиция, 2002.

Назаров 2015 — *Назаров Н. А.* Индоевропейское происхождение поэтического языка «Слова о полку Игореве»:

грамматические свидетельства // *Studia Slavica Academiae Scientiarum Hungaricae*. 2015. Vol. 60/1. С. 151–166.

Николаев 2010 — *Николаев А. С.* Исследования по праиндоевропейской именной морфологии. Санкт-Петербург: Наука, 2010.

Топоров 2012 — *Топоров В. Н.* Пиндар и Ригведа. Гимны Пиндара и ведийские гимны как основа реконструкции индоевропейской гимновой традиции. Москва: РГГУ, 2012.

Широков 1985 — *Широков О. С.* Асмон // *Античная культура и современная наука*. Москва: Наука, 1985. С. 185–188.

Чистякова 1996 — *Чистякова Н. А.* Древнегреческая элегия // *Древнегреческая элегия / Н. А. Чистякова* (ред). СПб.: Алетейя, 1996. С. 5–54.

Beekes 2010 — *Beekes R.* *Etymological Dictionary of Greek*. Leiden, Boston: Brill, 2010.

Benveniste 1966 — *Benveniste E.* *Problèmes de linguistique générale*. I. Paris: Gallimard, 1966.

Chantraine 1968–1980 — *Chantraine P.* *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. T. I–IV. Paris: Klincksieck, 1968–1980.

Evelyn-White 1943 — *Hesiod. The Homeric Hymns and Homeric H. G. Evelyn-White* (ed.). London: Loeb, 1943.

Floyd 1980 — *Floyd E. D.* Kleos Aphthiton: An Indo-European Perspective on Early Greek Poetry // *Glotta*. 1980. Bd. 58. H. 3/4. P. 133–157.

Giannini 1973 — *Giannini P.* Espressioni formulari nell'elegia greca arcaica // *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*. 1973. Vol. 16. P. 7–78.

Groningen 1966 — *Groningen B. A.* *Theognis. Le premier livre édité avec un commentaire*. Amsterdam: Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij, 1966.

Hornbeck 2014 — *Hornbeck C.* Caelum ipse petimus. Deadalus and Icarus in Horaces odes // *The Classical Journal*. 2014. Vol. 109/2. P. 147–169.

Hudson-Williams 1910 — *The Elegies of Theognis / T. Hudson-Williams* (ed.). London: Bell, 1910.

- Küllenberg 1877** — *Küllenberg R.* De imitatione Theognidea. Argentorati: Truebner, 1877.
- LIV** — Lexikon der indogermanischen Verben / *H. Rix* (ed.). Wiesbaden: Reichert, 2001.
- Liddell, Scott 1996** — *Liddell H. G., Scott R.* A Greek-English lexicon. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Mac Cana 1988** — *Mac Cana P.* The Poet as Spouse of His Patron // *Ériu*. 1988. Vol. 39. P. 79–85.
- Most 2006** — Hesiod. Theogony. Works and days / *G. W. Most* (ed.). Cambridge, London: Harvard university press, 2006.
- Nagy 1985** — *Nagy G.* Theognis and Megara: A Poet's Vision of his City // Theognis of Megara: Poetry and the Polis / ed. by *T. Figueria* and *G. Nagy*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1985. P. 22–81.
- Ruwet 1986** — *Ruwet N.* On weather verbs // Chicago Linguistic Society. Papers from the General Session at the Twenty-Second Regional Meeting. Part 1. Chicago, 1986. P. 195–215.
- Ruwet 1989** — *Ruwet N.* Weather-verbs and the unaccusative hypothesis // *C. Kirschner, J. A. DeCesaris* (eds.) Studies in Romance Linguistics: Selected Proceedings from the XVII Symposium on Romance Languages. Amsterdam – Philadelphia: John Benjamins, 1989. P. 313–346.
- Schmitt 1967** — *Schmitt R.* Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit. Wiesbaden: Harrassowitz, 1967.
- Selle 2008** — *Selle H.* Theognis und die Theognidea. Berlin, New York: de Gruyter, 2008.
- Thiel 1991** — Homeri Odyssea / *H. van Thiel* (ed.). Hildesheim – Zürich – New York: Weidman, 1991.
- Thiel 2010** — Homeri Ilias / *H. van Thiel* (ed.). Hildesheim – Zürich – New York: Weidman, 2010.
- Watkins 2001** — *Watkins C.* How to kill a dragon. Aspects of Indo-European poetics. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- West 1971** — Iambi et elegi Graeci ante Alexandrum cantata / *M. L. West* (ed.). Vol. 1. Oxonii: Clarendon, 1971.
- West 1974** — *West M. L.* Studies in Greek Elegy and Iambus. Berlin

– New York: de Gruyter, 1974.

West 1992 — *Iambi et elegi Graeci ante Alexandrum cantata* / *M. L. West* (ed.). Vol. 2. Oxonii: Clarendon, 1992.

West 2003 — *Homeric Hymns. Homeric Apocrypha. Lives of Homer* / *M. L. West* (ed.). London: Loeb, 2003.

West 2007 — *West M. L. Indo-European Poetry and Myth*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

Young 1998 — *Theognis* / *D. Young* (ed.). Stuttgart – Leipzig: Teubner. 1998.

Theognis poetry archaic features in comparison with other ancient Indo-European poetic traditions

*Alexandr Loginov, Kutafin Moscow State Law University;
Artem Trofimov, Russian Presidential Academy of National
Economy and Public Administration*

The aim of this paper is to investigate the archaic features of Theognidea that can date back to the Proto-Indo-European era. It is demonstrated that Theognis uses traditional formulas and poetic expressions having parallels in other ancient Indo-European languages. Moreover, it is possible to find prefatory parts of hymnic pieces reminding of Pindar and Vedic hymns. Theognis uses stylistic figures typical of poetry written in ancient Indo-European languages. Ultimately, the text of Theognidea contains ethical categories common for the Old Greek and Iranian traditions.

Key words: Theognis, elegy, Old Greek poetry, poetic formulas, Indo-European poetic tradition, hymn, hymnic structure, Mahabharata, Avesta, Homer, Solon, Rigveda.

Acknowledgment: This work is supported by grant of the Russian Foundation for Basic Research (project no. 18–312–00148 “Ancient Greek lyrics from the Indo-European viewpoint (according to Theognidea)”).

Праздник «Воссияние царя» и праздник «Последователей Хора» в летописи Палермского камня

Миронова А. В.

Аннотация. В статье рассматривается значение двух праздников эпохи Древнего царства, упомянутых в летописи Палермского камня: праздника «Воссияние царя Верхнего и Нижнего Египта» и праздника «Последователей Хора». Сравнительное изучение анналов царей Джосера и Шепсескафа с Текстами пирамид и хлеб-седными сценами Ниусерра из Солнечного храма в Абу Гуробе показывает, что праздник «Последователей Хора» соотносился с культом царских предков, в отличие от праздника «Воссияние царя», связанного с культом правящего фараона. Чередование этих праздников в анналах правителей, по-видимому, отражает идеи о смене жизни и смерти, дня и ночи.

Ключевые слова: Древний Египет, праздники, Палермский камень, Хор, Тексты пирамид, хлеб-сед, коронация, Джосер, Шепсескаф, Ниусерра.

Благодарности: исследование выполнено в СПбГУ при поддержке гранта РФФИ (проект №19–18–00085 «Календарные праздники древнего Востока: календарный ритуал и роль темпоральных представлений в формировании традиционного сознания народов древнего мира»).

Царские анналы являются важным источником информации о праздниках Древнего Египта. Первый пример подобного рода памятников — Палермский камень (сер. V дин.), содержащий записи событий правлений царей Раннединастического периода и Древнего царства, с I по V династии. Наиболее часто в анналах упоминаются праздник «Воссияние царя Верхнего и Нижнего Египта»

(*h^c(t)-nswt-bit*) и праздник «Последователей Хора» (*šmsw-Hr*). Рассмотрим записи, относящиеся к эпохе Древнего царства, начиная с Нечерхета (Джосера), правителя III династии.

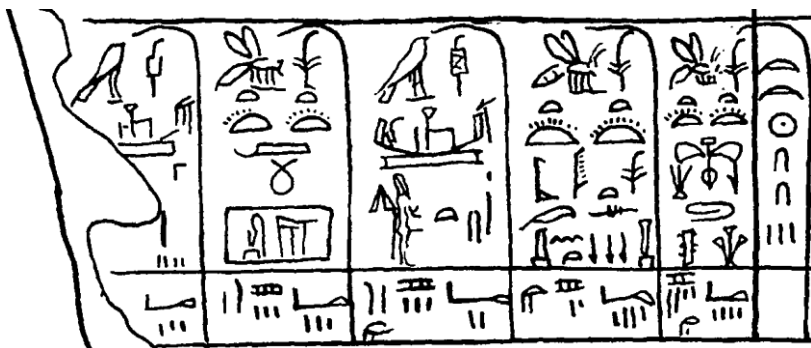


Рис. 1. Фрагмент записей годов царя Нечерхета (Джосера). Палермский камень, лицевая сторона, V ряд [Wilkinson 2000: fig. 1].

«2 месяца, 23 дня.

(смена правителя)

[Царь Нечерхет]:

Год 1 Воссияние царя Верхнего и Нижнего Египта; обход стены.

(Высота Нила) 4 локтя, 2 ладони, 2 $\frac{2}{3}$ пальца.

Год 2 Воссияние царя Верхнего и Нижнего Египта; введение царя в святилище-сенут(и).

(Высота Нила) 4 локтя, 1 $\frac{2}{3}$ ладони.

Год 3 (Праздник) «Последователей Хора»; создание (образа) Мина.

(Высота Нила) 2 локтя, 3 ладони, 2 пальца.

- Год 4** Воссияние царя Верхнего и Нижнего Египта; натягивание веревки (для здания) «Прохлада богов».
(Высота Нила) 3 локтя, 3 ладони, 2 пальца.
- Год 5** (Праздник) «Последователей Хора» [...] (Высота Нила) 3 локтя [...]»
[по: Wilkinson 2000: 136–139; Эмери 2001: 339–340]

Хроника царствования Джосера предваряется, по-видимому, датой смерти царя Хасехемуи: 2-й месяц, 23-й день последнего года правления Хасехемуи. Вслед за этим упоминается церемония восшествия на престол его преемника, Джосера, обозначенная как «Воссияние (появление) царя Верхнего и Нижнего Египта». Последующие «воссияния», видимо, были связаны с обновлением и укреплением власти правителя [Wilkinson 1999: 181]. В летописи Палермского камня этот праздник чередуется с событием *šmsw-Hr*, которое принято переводить как «следования Хора» в значении регулярного объезда царем (= Хором) страны, сопровождавшегося сбором податей [Beckerath 1980: 51; Wilkinson 2000: 67]. На это, казалось бы, указывают анналы правителей Нечериму и Хасехемуи, где после записи *šmsw-Hr* приводится порядковый номер счета. Между тем в анналах других царей, в том числе Джосера, записи счета после *šmsw-Hr* отсутствуют, что не позволяет говорить об однозначной связи этого слова с налоговыми сборами в контексте записей Палермского камня. Кроме того, в Туринском царском папирусе (эпоха Рамессидов) слово *šmsw-Hr* обозначает додинастических правителей Египта и

переводится как «Последователи Хора» (Tur. Canon II, 8–9).

Надо заметить, что летопись Палермского камня фиксирует в основном значимые события религиозного характера, такие как праздники и учреждение культовых центров. Поэтому логично предположить, что *šmsw-Hr* было важным праздником, не связанным с решением административных задач. «Последователи» различных богов, в том числе Хора, нередко упоминаются в погребальном контексте. Так, в Текстах саркофагов говорится о плавании «Последователей» бога Ра в его ночной ладье (СТ 50 b). Задача «Последователей» состояла в защите бога от опасностей, встречающихся в ходе его ночного путешествия по загробному миру. Примечательно, что в надписях говорится также о ликовании Хора Старшего и демонстрации двух венцов в районе Пе и Депа, «когда выходят боги, пребывающие в горизонте» (СТ 50 c – e). Пе и Деп — две части города Буто (Нижний Египет), где находился культовый центр бога-сокола Хора. Другим местом почитания Хора являлся Нехен (Иераконполь), располагавшийся в Верхнем Египте. В одном отрывке Текстов саркофагов говорится о «двоих из Пе» и «двоих из Нехена» как о спутниках Хора (СТ 157 c). «Души Пе» и «души Нехена» наряду с «Последователями Хора» являлись обозначением царских предков [Frankfort 1948: 93]. Согласно Текстам пирамид, «Последователи Хора» помогали усопшему подняться на небо, очищали его, делали ему «заклинания направления» и «заклинания восхождения для жизни и власти» (Pyr. 921 a – d, 1245 c – e)¹.

¹ Перевод по: Шмаков 2014: 236.

В Текстах пирамид выражение «Последователи Хора» имеет детерминативы в виде бога-волка Упуаута («Открывателя путей»), лука и футляра для стрел (Рур. 921 а). Такие же знаки встречаются в сценах *хеб-седа* царя Ниусерра (V дин.) из его Солнечного храма в Абу Гуробе (рис. 2, 3). Эти знаки крепились к штандартам, которые участники праздника несли перед царем, восседавшим на троне. Сами штандарты в текстах названы «Последователями Хора, богами, душами Пе» (*šmsw-Hr ntrw b3w P*). Эта фраза трактуется учеными как обозначение либо царских предков [Millet 1990: 57], либо божественных спутников царя [Arnold 1999: 359], либо спутников Хора [Nuzzolo 2015: 378], либо определенных аспектов царской власти [Frankfort 1948: 93; Wilkinson 1999: 170].

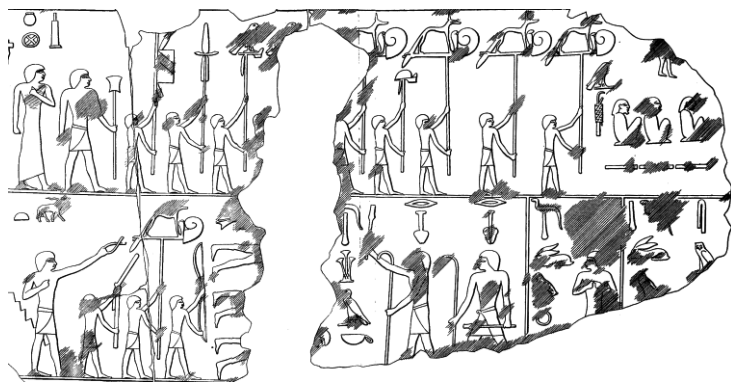


Рис. 2. Сцены *хеб-седа*: процессия со штандартами «Последователей Хора». Рельефы из храма Ниусерра в Абу Гуробе [Bissing 1923: Taf. 11].

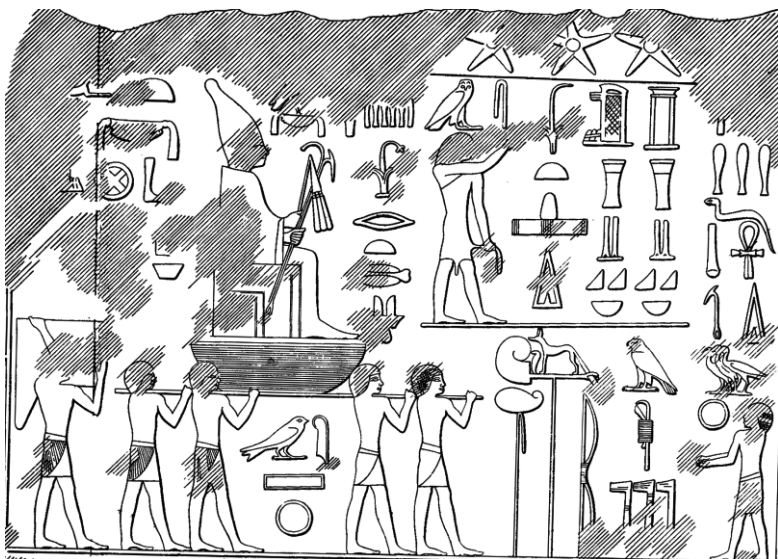


Рис. 3. Сцены *хеп-седа*: посещение святилищ богов. Рельефы из храма Ниусерра в Абу Гуробе [Bissing 1923: Taf. 18].

Учитывая соотношение «Последователей Хора» с «душами Пе», более правильной представляется версия о связи штандартов с культом царских предков, почитавших Хора и сопровождавших его в загробном мире. Здесь уместно обратить внимание на рельеф с изображением штандарта Упуаута, обозначенного как «Последователь царя Нижнего Египта» (рис. 4). Значит, египтяне проводили различие между спутниками Хора и царя, что также может быть справедливо в отношении записей Палермского камня, где праздники, связанные с культурами царя и Хора, упоминаются отдельно друг от друга.

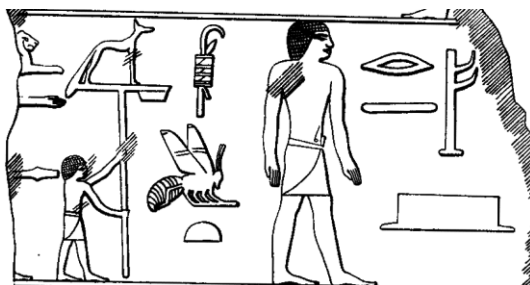


Рис. 4. Сцены *хеб-седа*: штандарт «Последователя царя Нижнего Египта». Рельеф из храма Ниусерра в Абу Гуробе [Bissing 1923: Taf. 15].

Судя по рельефам Ниусерра, «Последователи Хора» почитались в святилищах Юга (*pr-wr*) и Севера (*pr-nsr*), которые навещал правитель во время своего *хеб-седа* и куда он жертвовал «благовония, ткани, пищу» (рис. 3). Можно предположить, что аналогичные церемонии имели место во время праздника «Последователей Хора». Вероятно, тогда царь навещал культовые центры Хора, находившиеся в районах Севера и Юга. Здесь располагались святилища царских предков, где проходили обряды коронации царя, символически принимавшего власть от своих предшественников. Не исключено, что во время названного путешествия правителя по стране осуществлялся также сбор дани с подвластных ему земель.

Праздник «Последователей Хора», связанный прежде всего с культом царских предков, носил поэтому в большей степени заупокойный характер. Плавание по реке на ладье символизировало, с одной стороны, ночное путешествие Солнца, а с другой — переход усопшего в мир иной, где он встречался с богами и своими предками. Надо отметить, что форма барки *šmsw-Hr* в надписях Палермского камня напоминает ладью-хену соколового бога Сокара,

украшенную головой антилопы и фигурой сокола (обозначение Сокара), восседающего на павильоне . Хтонический бог Сокар соотносился с Осирисом и являлся посредником между жизнью и смертью. Согласно Текстам пирамид, Сокар переносил усопшего царя на своей барке в загробный мир (Руг. 620, 1824, 2240). По-видимому, павильон ладьи обозначает святилище-*шетит* Сокара, где находились останки Осириса, убитого Сетом [Graindorge-Hereil 1994: 26]. Антилопа считалась одним из воплощений бога Сета, над которым Хор одержал победу в Хебену — городе, расположенном в Антилопьем номе (XVI ном Верхнего Египта). После этой битвы Хор получил эпитет «великий бог, убивающий врага, господствующий в Хебену» [Матье 1996: 273–274].

Вспомним теперь, что среди обозначений «Последователей Хора» были лук и колчан со стрелами, а в *хеб-седной* сцене Ниусерра штандарты с этими знаками изображены рядом с фигурами поверженных врагов (рис. 2, нижний регистр). Аналогичная сцена встречается на палетке Нармера, на лицевой стороне которой представлена процессия со штандартами, направляющаяся к группе обезглавленных противников. Над этой группой изображена барка с фигурой сокола, держащего гарпун. По мнению Д. О'Коннора, сюжеты палетки представляют не столько историческое событие, сколько ритуал, связанный с космогоническим сказанием о победе солнечного бога над его врагами [O'Connor 2011: 151–152]. Скорее всего, похожим смыслом наделялись сцены *хеб-седа* Ниусерра, запечатлевшие символическую смерть и воскресение царя, уподоблявшегося Осирису и Ра, совершающему странствование по загробному миру. Как говорилось ранее,

миф о ночном путешествии Солнца составлял также основу программы праздника «Последователей Хора».

При анализе летописи Палермского камня обращает на себя внимание порядок расположения записей праздника «Воссияние царя» и праздника «Последователей Хора» — они занимают верхнюю строку и тем самым оказываются в одном ряду, в чем, несомненно, заключается определенный смысл: торжества, посвященные правящему царю, чередуются с праздниками в честь его предков, «Последователей Хора». Выстраивается определенная семантическая параллель надписей: «царь» — «Последователи Хора», два горизонта с солнечными лучами (знаки «воссияния») — ладья *šmsw-Hr*. Вероятно, тем самым выражалась идея дуализма мироустройства: смена дня и ночи, жизни и смерти, возрождения солнца на восточном горизонте (праздник «Воссияние царя») и его захода на западном горизонте (праздник «Последователей Хора»).

Начиная с анналов правителей IV династии праздник «Последователей Хора» больше не упоминается. Хроники царствований описываются теперь более пространно, с указанием списка дарений царя различным храмам. Рассмотрим фрагмент анналов Шепсескафа (IV дин.):

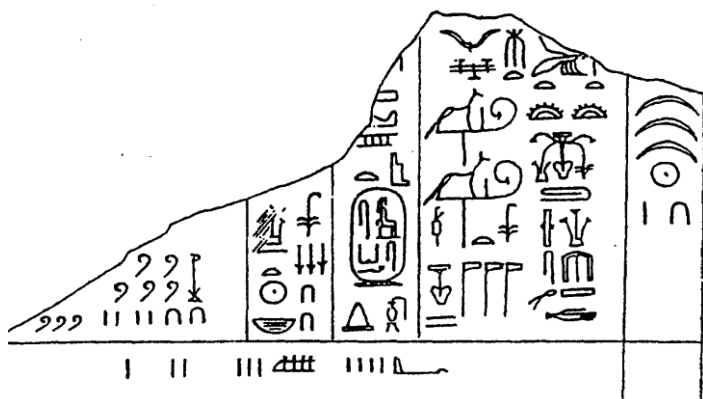


Рис. 5. Фрагмент записей годов царя Шепсескафа. Палермский камень, оборотная сторона, I ряд [Wilkinson 2000: fig. 3].

«(х+) 3 месяца, 11 дней.

(смена правителя)

[Царь Шепсескаф]:

Год 1 Воссияние царя (Верхнего) и Нижнего Египта; объединение Обеих земель; обход стены; праздник Сешед (досл.: повязки); создание (образов) двух Упуаутов; сопровождение царем богов, объединивших Обе Земли.

[...] Выбор места пирамиды «Прохлада Шепсескафа».

[...] Святилище-сенут(и) Юга и Севера: 20 каждый день.

[...] 1624 [...] 600 [...]

(Высота Нила) 4 локтя, 3 ладони, 2 ½ пальца».

[Wilkinson 2000: 149; Эмери 2001: 342].

Принцип фиксации событий годов правления Шепсескафа напоминает анналы Джосера: в первом столбце помещена дата, означающая одновременно конец правления Микерина, предшественника Шепсескафа, и начало правления следующего царя. Во втором столбце сообщается о церемонии восшествия на престол Шепсескафа, в третьем — о возведении им ряда построек, в том числе, поминального царского святилища «Прохлада Шепсескафа» (*kbh-šps-k3.f*). Далее указывается объем дарений в тот или иной храм. Все столбцы объединяются нижней строкой с указанием высоты подъема Нила.

Наибольшее внимание в анналах уделяется празднику восшествия царя на престол («воссияние»), включавшему обход стен города и праздник Сешед (*hb-sšd*), представлявший собой обряд возложения на голову правителя царского венца [Wilkinson 2000: 158]. Из текста следует, что важную роль в торжествах играли образы бога Упуаута и «богов, объединивших Обе Земли». Упуаут считался символом царя и покровителем умерших, провожавшим их в загробный мир. Вероятно, «боги, объединившие Обе Земли» являлись аналогами «Последователей Хора», которые символически передавали власть очередному правителю. В характере изложения информации о празднике «Воссияние царя» заложена определенная мысль: правый столбец сообщает о правящем царе, а левый — о его предках, в общение с которыми царь вступал через посредничество бога Упуаута. Тем самым происходило единение мира живых и мира мертвых. При этом подчеркивалось, что церемония восшествия на престол утверждала власть царя как Владыки Обеих Земель и приобщала его к сонму предков,

почитавшихся в качестве божественных объединителей страны.

Литература

Матье 1996 — *Матье М. Э.* Избранные труды по мифологии и идеологии Древнего Египта. М.: Восточная литература РАН, 1996.

Шмаков 2014 — *Шмаков Т. Т.* Древнеегипетские тексты пирамид [Электронный ресурс]. Омск, 2014. URL: <https://www.academia.edu/7712009> (дата обращения: 10.09.2021).

Эмери 2001 — *Эмери У.* Архаический Египет / Пер. с английского *Н. Н. Каменской, А. С. Четверухина.* СПб.: Журнал «Нева»; ИТД «Летний сад», 2001.

Arnold 1999 — *Arnold D.* Scenes from the thirty-year jubilee of king Niuserra // *Egyptian Art in the age of Pyramids / Eds. J. P. O'Neill, C. Fuerstein et al.* New York: Metropolitan Museum of Art, 1999. P. 358–359.

Beckerath 1980 — *Beckerath J. von.* Horusgeleit // *Lexicon der Ägyptologie.* 1980. Bd. III. Kol. 51–52.

Bissing, Kees 1923 — *Bissing F. W., Kees H.* Das Re-Heiligtum des Königs Ne-Woser-Re. Bd. II. Die kleine Festdarstellung. Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1923.

Frankfort 1948 — *Frankfort H.* Kingship and the gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion of Chicago as the Integration of Society and Nature. Chicago: University of Chicago Press, 1948.

Graindorge-Hereil 1994 — *Graindorge-Hereil C.* Le Dieu Sokar à Thèbes au Nouvel Empire. Vol. I. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1994.

Millet 1990 — *Millet N. B.* The Narmer Macehead and Related Objects // *Journal of the American Research Center in Egypt.* 1990. Vol. 27. P. 53–59.

Nuzzolo 2015 — *Nuzzolo M.* The Sed-Festival of Niuserra and the Fifth Dynasty Sun Temples // *Towards a New History for the Egyptian Old Kingdom. Perspective on the Pyramid Age / Eds. P. D. Manuelian, T. Schneider.* Leiden, Boston: Brill, 2015. P. 366–392.

O'Connor 2011 — *O'Connor D.* The Narmer Palette: A New Interpretation // Before the Pyramids. The origin of Egyptian civilization / Ed. *E. Teeter*. Chicago: University of Chicago Press, 2011. P. 145–152. (Oriental Institute Museum Publications; 33).

Wilkinson 1999 — *Wilkinson T. A. H.* Early Dynastic Egypt. London; New York: Routledge, 1999.

Wilkinson 2000 — *Wilkinson T. A. H.* Royal Annals of Ancient Egypt: The Palermo Stone and its Associated Fragments. London; New York: Kegan Paul International, 2000.

The festival of the “Appearance of the King” and the festival of the “Followers of Horus” in the Palermo Stone

Alexandra Mironova, Saint-Petersburg University / State Academic University for Humanities

The article considers the significance of two festivals of the Old Kingdom period mentioned in the Palermo Stone: the festival of the “Appearance of the dual King” and the festival of the “Followers of Horus”. The comparative analysis of the annals of the kings Djoser and Shepseskaf, the Pyramid Texts and the Sed-festival scenes from the Sun Temple of Niuserra at Abu Gurob reveals that the festival of the “Followers of Horus” was related to the royal ancestor cult; meanwhile, the festival of the “Appearance of King” dealt with the cult of the reigning pharaoh. The alternation of these feasts in the Royal Annals probably reflects the ideas of the alternation of life and death, day and night.

Key words: Ancient Egypt, festivals, Palermo Stone, Horus, Pyramid Texts, Sed-festival, coronation, Djoser, Shepseskaf, Niuserra.

Acknowledgment: This work is supported by grant of the Russian Science Foundation (project no. 19–18–00085 “Calendar Festivals of the Ancient Orient: Calendar Ritual and the Role of Temporal Representations in the Traditional Consciousness of the Ancient Peoples”) and performed in Saint-Petersburg University.

Степени сравнения в хеттском языке: семантика и способы выражения

Молина М. А.

Аннотация. Работа посвящена анализу и классификации степеней сравнения в хеттском языке на материале писем, инструкций, молитв и мифов. Сравнительные конструкции разделены на типы, согласно представлению об их равенстве, схожести, количестве признака «больше/меньше/самый» по сравнению со стандартом, излишнем количестве признака. Применен корпусный подход, с помощью которого удалось выявить последовательное отсутствие маркеров стандарта, выраженных суффиксами, служебными словами и наречиями. Анализ также позволил выделить прагматический тип маркировки сравнения: стандарт и сравниваемое связаны с помощью средств информационной структуры предложения.

Ключевые слова: хеттский язык, степени сравнения, морфология, информационная структура.

Благодарности: исследование сравнительных конструкций проводилось при поддержке гранта РФФИ №17–06–00392 «Типология зарождения стиха: точные и компьютерные методы».

1. Введение.

Настоящая работа посвящена описанию и анализу сравнительных конструкций в хеттском языке на фоне типологически возможных в языке языковых средств сравнения равного и неравного, по результатам параметрической разметки корпусного материала, учитывающей в том числе выражение стандарта сравнения в контексте и наличие маркеров стандарта. В статье рассмотрены примеры, демонстрирующие сравнение на материале мифов, молитв, писем и инструкций.

Исследуются данные, полученные путем последовательного корпусного анализа из следующих публикаций: «Письма из Хеттского царства» (“Letters from the Hittite Kingdom” [Hoffner 2009]), «Хеттские царские инструкции» (“Hittite Royal Instructions” [Miller 2013]), тексты хеттских молитв, опубликованных онлайн, с ограниченным добавлением материала хеттских мифов из того же источника [Rieken et al. 2009, 2017]. Выбор источников обусловлен тем, что именно в данных текстах регулярно встречаются контексты сравнения (“ты лучшая из богинь”, “это послание — ровно то, что следует ожидать от моего брата”, “это место очень важно”, “он был таким же быстрым, как копьё, таким же яростным как лев”, и т. д.). В целом, корпус, использованный для проведения исследования, составляет около 9000 клауз (4984 для писем и инструкций, около 3000 клауз в онлайн-корпусе молитв проекта Hethitologie Portal Mainz, и около 1000 клауз в онлайн-корпусе хеттских мифов). В работу также включены отдельные примеры, приведенные в классической грамматике хеттского языка [Hoffner, Melchert 2008] и в Чикагском словаре хеттского языка (CHD), которые учитывались в тех случаях, когда наш корпус не показывал упомянутые в данных источниках сравнительные конструкции.

2. Степени сравнения в формальном представлении.

Сравнение может определяться как разные стадии градации определенного признака у разных сущностей или объектов, которые представляют собой взаимосвязанную пару — сравниваемое и стандарт сравнения. При этом градацию понимают как действие, в котором данной сущности или объекту приписывается определенная

позиция относительно другой сущности или объекта на градуированной определенным образом шкале. Поскольку сравнение происходит относительно определенного признака, существует общее представление о наличии степеней сравнения именно у прилагательных и наречий. Действительно, в большинстве языков в основном прилагательные и наречия выражают степени сравнения. Однако признак, относительно которого происходит сравнение, может выражаться и другими частями речи, а также прагматически. В нашем исследовании в фокусе оказываются эксплицитно выраженные формы, передающие семантику сравнения, однако учитываются и случаи, когда сравнение очевидно только из контекста.

Еще Смолл [Small 1924: 12–13] предложил разделить все сравнительные конструкции на сравнение *равного* и *неравного*. На основе предложенных Смоллом теоретических построений С. Ханеман [Hahnemann 1999] предложила собственную классификацию, базирующуюся на представлении о сущностях или объектах, вовлеченных в сравнение, и предикатах, выражающих представление о сравнении. В сравнение, таким образом, могут вступать одна или две сущности, один или два предиката, сравниваться может равное или неравное. Если представить это отношение в терминах формальной логики, классификация Ханеман базируется на идее, что сравнение включает в себя две сущности: X и Y . Предикаты приписывают X и Y свойства P и Q соответственно, и сравниваются позиции $P(x)$ и $Q(y)$ на соответствующей шкале. Сущности x и y могут относиться к разным референтам ($x \neq y$) или одним и тем же ($x = y$). Предикации могут относиться к разным свойствам ($P \neq Q$) или одинаковым ($P = Q$). В нашем исследовании x

называется *сравниваемое* (CPREE), *у* — *стандарт* сравнения (STAND), а свойства — *параметры* сравнения (PAR). Предложение, в котором есть две сущности и один предикат (см. пример 1), представляет собой относительно прототипическую ситуацию, максимально распространенную. Конструкции с двумя предикатами (см. пример 2) описываются значительно реже.

(1) Peter is smarter than David.

(2) The room is higher than it is wide; The room is as high as it is wide.

Таким образом, для разметки корпуса использовались следующие термины:

(а) *сравниваемое* (CPREE), то есть сущность, для которой устанавливается отношение к определенному стандарту сравнения;

(б) *стандарт* сравнения (STAND), относительно которого сравнивается (а); при этом стандарт не обязательно должен быть выражен, а может подразумеваться в контексте;

(с) *параметр* сравнения (PAR), то есть признак, относительно которого (а) сравнивается с (б);

(д) *степень* сравнения (DEGR), которая маркирует величину параметра у сравниваемого относительно стандарта. Степень и параметр всегда представляют собой одну составляющую; степень не обязательно должна быть выражена и может подразумеваться в контексте;

(е) *маркер* сравнения (MARK) соотносится со стандартом и, таким образом, всегда формирует с ним одну составляющую. Отсутствие стандарта естественным образом влечет за собой отсутствие маркера.

Семантика сравнения может быть описана в следующих терминах: экватив, или равенство (X точно такой же, как

Y), симилиатив, или схожесть (X похож на Y), компаратив превосходства/большинства (X больше, чем Y), компаратив ничтожества/меньшинства (X меньше, чем Y), суперлатив превосходства/большинства (X самый хороший [в сравнении с Y]), суперлатив ничтожества/меньшинства (X самый плохой [в сравнении с Y]), элатив (X — очень Y), эксцессив (X — слишком Y).

Введение вышеописанных параметров позволяет классифицировать весь объем сравнительных конструкций в хеттском (или в любом другом) языковом материале по следующим критериям: семантический тип, наличие и способ выражения маркера сравнения, наличие и способ выражения параметра сравнения. Маркер может быть выражен отдельным служебным словом (частицей), может быть выражен падежной формой, либо вовсе не выражен; параметр может быть выражен глаголом или именем прилагательным (качество выражено самостоятельным словом), может быть выражен морфологически (функционально), может отсутствовать. Отдельно рассматриваются случаи, когда в сравнении участвуют одна сущность и два предиката (“он более умен, чем высок”), а также конструкции с двумя сущностями и двумя предикатами (“как лев силен, так же и ты, господин мой, могущественен”).

3. Эквативные значения, или равенство.

В исследованном материале хеттского языка в части примеров, имеющих только одну сущность и один предикат, нам удалось обнаружить лишь один тип, имеющий семантику эквативности (равенства). Это контексты, в которых маркер сравнения выражен

предложной формой, параметр представляет собой глагол или имя прилагательное.

(3) CTH 344 (NH) KUB 33.120+ rev. iii 35' (Song of the Origin, or Theogony)

[...[?] ku-it-ki šal-li ma-a-a]l KUR-e ma-ši-wa-an

[...]	<i>kuitki</i>	<i>šalli</i>	<i>māl</i>	KUR- <i>e</i>
FRGM INDEF-NOM.SG.N		great	valour.NOM.SG. land-	
NOM.SG				
		PAR	CPREE	STAND + STM

maši-wan

equal-PTCP.NOM.SG

PM

‘[...an]y valour is as great as the land’

Кроме того, семантику равенства передают конструкции, включающие две сущности и два предиката:

(4) CTH 371.1 (MH) KBo 7.28 rev. 42' (Prayer to the Sun Goddess of the Earth)

nu EGIR.UD-MI [DING]IR^{MEŠ}-na-an ud-[da]-a-ar ir-ḫa-a-an e-eš-t[u] m[a]-
aḫ-ḫa-an ták-na-a-aš ^dUTU-un ir-ḫa-a-et kat-ta-[ma] šu-ma-a-aš ir-ḫa-a-et

1. <i>nu</i>	EGIR.UD-MI	DINGIR ^{MEŠ} - <i>n-an</i>	<i>uddār</i>
CONN	in.the.future	god(s)-ACC.SG	word-NOM.PL
<i>irḫā-n</i>		<i>ēš-tu</i>	
treat.in.succession-PTCP-NOM.SG		be-3SG.IMP	

2. <i>maḫḫan</i>	<i>takn-āš</i>	^d UTU- <i>u-n</i>	<i>irḫāe-t</i>
as	earth-GEN.SG	Sun.God-ACC.SG	treat.in.succession- -3SG.PRS
STM	STAND		VERB1

3. <i>katta=ma</i>	<i>šum-āš</i>	<i>irḫāe-t</i>
PRV=but	they-acc.pl	treat.in.succession-3SG.PRS
	CPREE	VERB2

‘1. In future the words of gods should be carried in sequence; 2. the same way as he did celebrate for the Sun Goddess of the Earth, 3. he continued to celebrate for them’.

4. Симилятивные значения, или схожесть

Симилятивные значения (“X похож на Y”) типологически представлены в 8 разновидностях конструкций. Первый тип описывает сравнительные конструкции, в которых маркер стандарта выражен падежной формой, параметр выражен морфологически.

(5) CTH 372 (NH) KUB 31.127+ iv 13’–14’ (Hymn and Prayer to the Sun (Šamaš))

nu-mu [ag]-ga-ta-an x-x-an-z[i]		
<i>nu=mu</i>	<i>agg-at-an</i>	[...]-anzi
CONN=me.1SG.ACC	kill-PTCP-ACC.SG	FRGM-3PL.PRS
CPREE	STAND+STM	
‘They [...] me as a killed (one)’		

Второй тип представляет собой конструкции, где маркер стандарта — падеж, параметр выражен глаголом/прилагательным.

(6) CTH 345.I.1 (NH) KUB 33.93+ iv 36 (Song of Ullikummi: first tablet)

[nu-wa-aš]-ši NÍ.TE ^{MEŠ} ḥ[u [?] -x-x-t]a [?] DINGIR ^{MEŠ} -aš Ú-UL ta-ak-ki (copy D: nu-wa-aš-ši NÍ.TE ^{MEŠ} -aš ḥ[u [?] -___DIN]GIR ^{MEŠ} -aš Ú-UL ta-a[k-ki])			
<i>nu=wa=šši</i>	NÍ.TE ^{MEŠ}	<i>ḥu-[-...]-ta</i>	DINGIR ^{MEŠ} -aš ŪL
CONN=QUOT=his	body-ACC.PL	FROM	god-GEN.PL NEG
	CPREE		STAND+STM PM

takk-i

be.like-3SG.PRS

‘His (body) [...] is not like the bodies of gods’

В третьем типе сравнительных конструкций параметр сравнения не выражен, маркер стандарта — падеж.

(7) CTH 376.1 (NH) KUB 24.3+ iii 14’/2’ (Hymn and Prayer to Sun Goddess of Arinna)

ú-e-šu-ri-ya-an-z[a-ma _ _] ḥa-an-da-ḥu-ut (copy E: [ú-e-š]u-ri-ya-an-za-m[a] E[GIR-pa] ḥa-an-d[a-ḥu-ut])

wešuriy-an-z(a)=ma

EGIR-pa

ḥanda-ḥut

oppress-PTCP-NOM.SG.C=but

back

set.aright-2SG.IMP

STAND+STM

PAR-CPREE

‘But as an oppressed, set yourself back in order’

Четвертый, самый частотный и ярко выраженный, легко опознаваемый тип симилиативных конструкций: маркер стандарта — частица, параметр не выражен.

(8) CTH 176 (NH) KUB 21.38 rev. 2 (Letter from Queen Puduheba to Ramses II of Egypt)

nu a-pa-a-aš me-mi-ya-aš i-wa-ar [ŠE]Š-YA

nu

apā-š

memiya-š

iwār

ŠEŠ-YA

CONN that-NOM.SG

word-NOM.SG

like

brother-my

CPREE

STM+STAND

‘This message is just what one would expect from my brother!’

(9) CTH 374 KBo 52.13+ iii 19’ (Prayer of the King to Sun God)

nu wa-a-tar ma-a-aḥ-ḥa-an [ku]-wa-a-pí ar-aš-mi

nu

wātar

māḥḥan kuwāpi

ar(a)š-mi

CONN water.NOM.SG

as

when

flow-1SG.PRS

STAND

STM

PAR-CPREE

‘Where I flow like water’

В следующем типе симилиативных конструкций маркер стандарта и стандарт не выражены, параметр стандарта выражен служебным словом.

(10) СТН 188 (МН) Or 90/800 obv. 10–12 (Letter to the King from the Queen)

SAG.DU-YA-mu ma-aḥ-ḥa-an iš-ki-ša-ya iš-tar-ak-zi na-at-mu nu-u-a QA-TAM-MA

- | | | | |
|----------------------------|---------------------------|-------------------|------------------|
| 1. SAG.DU-YA=mu | <i>maḥḥan</i> | <i>iškiša=ya</i> | <i>ištark-zi</i> |
| head-my=me.DAT.SG | as.CONJ back.ACC.SG.N=and | fall.sick-3SG.PRS | |
| 2. <i>n=a-t=mu</i> | | <i>nuwa</i> | <i>QATAMMA</i> |
| CONN=it-NOM.SG.N=me.DAT.SG | still | likewise | |
| CPREE | | PM | |

‘1. As my head and my back hurt (previously), 2. (now) I am still the same’

В шестом типе маркер стандарта и стандарт не выражены, параметр выражен глаголом/прилагательным.

(11) СТН 190 (МН) KuT 50 obv. 50–51 (Letter to the King from Ḫalpa-ziti)

na-at ša-ni-ya pé-e-ta za-nu-uz-zi

- | | | | |
|------------------|---------------|-----------------|-----------------|
| <i>n=a-t</i> | <i>šaniya</i> | <i>pēta</i> | <i>zanu-zzi</i> |
| CONN=it-ACC.SG.N | same.DAT.SG | position-DAT.SG | bake-3SG.PRS |
| CPREE | PM | | |

‘He will refine it to the same quality’

В примере речь идет о золотых кубках (GAL KÜ.SIG₁₇), которые обсуждаются в ближайшем контексте: ценность одного кубка определили в 30 сиклей, затем кубок отправили человеку по имени Валвалли. Какие бы кубки ни были обнаружены из принадлежащих царю и требующих оценки, их нужно отправить тому же человеку,

который доведет их до того же уровня ценности, то есть 30 циклей.

Следующий тип представляет собой конструкции с одной сущностью и двумя предикатами.

(12) СТН 372 (NH) KUB 31.127+ iv 24'/35'–25'/36 (Hymn and Prayer to the Sun (Šamaš))

n[u-z]a ka-ru-ú ma-aḥ-ḥa-an an-na-za ŠÀ-za ḥa-aš-ša-an-za e-šu-un n[u-m]u-kán DINGIR-YA a-ap-pa a-pu-u-un ZI-an an-da ta-a-i

1. nu=z(a) karū maḥḥan anna-z(a) ŠÀ-za
CONN=REFL previously as mother-ABL.SG heart-ABL.SG
ḥašša-nz(a) eš-un
be.born-PTCP.NOM.SG be-1SG.PST

2. nu=mu=kan DINGIR-YA āppa apū-n ZI-an
CONN=me.DAT.SG=LOC god-my back that-ACC.SG.C life-ACC.SG
anda tāi
in put.2SG.IMP

‘1. Just like (I) was previously born from my mother’s heart, 2. So, my God, put this life back in me’

Одна и та же сущность (жизнь) была ранее передана человеку, когда он рождался от матери. Теперь молящийся человек просит бога сделать то же самое, то есть погрузить жизнь в его тело. Таким образом, сущность одна и та же (жизнь), есть два действия, выполняемые двумя разными субъектами, — действия похожи, но не одинаковы.

Наконец, последний тип сравнительных конструкций с семантикой схожести представляет собой примеры с двумя сущностями и двумя предикатами.

(13) СТН 374 (MH) KUB 31.135+ obv. 11'/4' (Prayer of the King to Sun God)

šu-up-pa-la-an-na ḥa-an-ne-eš-ša iš-ši-it ku-i-[e-e]š ^Ú-UL me-mi-iš-kán-z[i]
a-pa-at-ta ḥa-[an-na]-at-ta-ri i-da-a-la-u- wa-aš-ša [ḥ]u-wa-ap-pa-aš an-tu-
uḥ-ša-a[š ḥa-a]n-ne-eš-ša zi-ik-pát ^dUTU-[u]š ḥa-an-na-at-ta

1. *šuppalann=a* *ḥannešša* *išši-t*
livestock.NOM.SG=and case.NOM.SG mouth-INTR.SG
kui-ēš *UL* *memi-šk-anzi*
which-NOM.PL NEG say-ITER-3PL.PRS
2. *apa-tt=a* *ḥanna-ttari*
that-ACC.SG.N=and judge-3PL.PRS.MED
3. *idālaww-ašš=a* *ḥuwapp-aš* *antuḥš-aš* *ḥannešša*
bad-GEN.PL=and evil-GEN.PL man-GEN.PL case.NOM.SG
zik=pat ^dUTU-*u-š* *ḥanna-tta*
you=EMPH Sun.God-NOM.SG judge-2SG.PRS.MED

‘1. And cattle that can not speak, 2. And those you judge; 3. Bad and evil people, you, Sun God, judge (as well)’

Везде, где в хеттском материале (преимущественно в молитвах) встречаются две сущности и два предиката в одном сравнении, действия обычно носят похожий или тот же характер, но субъекты и объекты действия различаются: “Как X сделал Y, ты сделай Z”.

5. Компаратив превосходства/большинства

Компаративные конструкции этого типа встречаются в нашем материале всего в трех разновидностях. Первый тип представляет собой контексты, в которых маркер стандарта и стандарт не выражены, параметр выражен глаголом/прилагательным.

(14) CTH 271 (MH) KUB 36.112+ 13’–15’ (Instructions and Oath Impositions Dealing with Installation of Tudḫaliya III, copy C1)

nu-wa-ra-aš-za na-aḥ-ḥa-a-an ḥar-du (erasure) [...] [...]i? da-ma-in ^{GIŠŠÚ.A}-it le-e ku-in-ki šal-l[a-nu-...] [...] ku]-^re' šal- la-e-eš a-ša-an-du

1. *nu=war=aš=za* *naḥḥā-n* *ḥar-du*
 CONN=QUOT=he-NOM.SG.C=REFL respect-ACC.SG hold-3SG.IMP

2. [...] -ti *damai-n* ^{GIŠŠÚ.A}-it *lē*
 FRGM other-ACC.SG.C throne-INSTR.SG PROHIB

kui-nki *šallanu- [...]*
 INDEF-ACC.SG.C make.larger-FRGM

PAR+PM

3. [...] *ku-e* *šalla-ēš aš-andu*
 FRGM which-NOM.PL great-NOM.PL be-3PL.IMP

“1. And he shall hold them in esteem! 2. [...] by means of the throne [...] shall/will] make no one else greater; they [wh]o shall be greater...”

Значение сравнительного превосходства может быть выражено с использованием маркера отрицания в структурах со значением “не менее”. Подобные примеры есть в хеттском материале, в конструкциях с *appezzi-/EGIR-ezzi-* ‘last, lowest, of lowest rank’. Отрицание рассматривается в таких случаях как маркер параметра.

(15) CTH 181 (NH/NS) KUB 14.3 ii 59–60 (Tawagalawa letter)

^mTa*-ba-la-^dU-aš-ma ^Ú-UL k[u-iš-ki] EGIR-ez-zi-iš UN-aš

^m*Dabala-dU-a-š=*ma* ^ÚL *kuiški**

Dabala-Tarhunta-NOM.SG.C=but NEG INDEF.NOM.SG
 CPREE PM

EGIR-ezzi-š UN-a-š
 lowest-NOM.SG man-NOM.SG.C

PAR

‘And (this) Dabala-Tarḥunta is not some man of low rank’ (=is of superior rank)

Одна сущность и два предиката со сравнением в значении превосходства представляют собой следующий тип:

(16) CTH 259 (MH) KUB 13.20 i 34–35 (Tudḫaliya I’s Instructions and Oath Imposition for All the Men)

nu ša-ra-a-az-zi DI-šar le-e kat-te-er-ra-aḥ-te-e-ni kat-te-er-ra-ma ḥa-an-ne-eš-šar le-e ša-ra-a-az-zi-ia-aḥ-te-ni

- | | | | |
|------------------------|-----------------------|------------------------|-----------------------|
| 1. nu | šarāzzi | DI-šar | lē |
| | <i>katterraḥ-tēni</i> | | |
| CONN | first-class.ACC.SG | case.ACC.SG | PROHIB |
| | make.inferior-2PL.PRS | | |
| 2. <i>katterra</i> =ma | <i>ḥanneššar lē</i> | <i>šarāzziyaḥ-teni</i> | |
| inferior.ACC.SG=but | case | PROHIB | make.superior-2PL.PRS |
| PARstand | CPREE+STAND | DEG+PARcmpree | |
- ‘1. You must not make a superior case inferior, 2. neither shall you make an inferior case superior’

Наконец, еще один тип представляет собой сравнение, смысл которого реализуется в контексте.

(17) CTH 181 (NH) KUB 14.3 ii 74–75 (Tawagalawa Letter)

ka-a-aš-ma ^{LÚ}KAR-TAP-PU ku-iš ŠA MUNUS.LUGAL-za ku-it ŠA MÁŠ-TI
ḥar-zi I-NA KUR ^{URU}Ḥat-ti ŠA MUNUS.LUGAL MÁŠ-TU₄ me-ek-ki šal-li
na-aš-mu ^{LÚ}Ú-UL im-ma ^{LÚ}ḤA-<TÁ->NU

- | | | | | |
|--------------------|--------------------------|--------------|-------------|---------------------|
| 1. <i>kā-š</i> =ma | ^{LÚ} KARTAPPU | <i>kui-š</i> | | |
| this-NOM.SG=but | charioteer | who-NOM.SG | | |
| 2. ŠA | MUNUS.LUGAL-za | <i>kui-t</i> | ŠA MÁŠ-TI | <i>ḥar-zi</i> |
| of | queen-ABL.SG | as | of family | hold-3SG.PRS |
| 3. INA | KUR ^{URU} Ḥatti | ŠA | MUNUS.LUGAL | MÁŠ-TU ₄ |

in land Hattusa of Queen family
mekki šalli
 very important

4. $n=a-\check{s}=mu$ *ŪL imma* ^{LÚ}*ḪATÁNU*
 CONN=he-NOM.SG.C=me.DAT.SG NEG EMPH son-in-law
 CPREE STM PM STAND

‘1. Who is this charioteer? 2. Because he has (a wife) of the Queen’s family
 3. (Since) in Ḫatti the Queen’s family is very highly regarded 4. Is he not
 much more to me than just an in-law?’

Человек, которого обсуждают в данном контексте, — не просто зять царицы (^{LÚ}*ḪATÁNU*), но и его социальный ранг тоже вырастает, когда он получает в жены девушку из царской семьи, так как царская семья занимает очень высокое положение в Хаттусе. Степень (параметр) маркирована сугубо прагматически, формальным выражением служит риторический вопрос с подъемом отрицания и фокусной частицей *imma* (“разве он, в самом деле, не зять мне, царице?”). Стандартом выступает некий обычный зять в сравнении с зятем самой царицы. Таким образом, формально степень выражается/подчеркивается энклитическим местоимением $=mu$ ‘мне’ в дательном падеже. Сам параметр известен из ближайшего контекста, в котором сказано: *ŠA MUNUS.LUGAL MÁŠ-TU₄ mekki šalli* ‘семья царицы — очень важная’).

6. Компаратив ничтожества/меньшинства

Первый тип сравнительных конструкций с данной семантикой представляет собой предложения, в которых маркер стандарта выражен падежной формой, параметр — служебным словом.

(18) CTH 374 (MH) KBo 52.13+ KUB 36.75 iii 16’–18’
 (Prayer of the King to Sun God)

nu-uš-ša-an nam-ma da-an-ku-wa-i ta-ka-an-zi-pí ka-ru-ú-i-[li-ya-at-ta] *Ú-*
UL ú-e-ḥa-aḥ-ḥa

<i>nu=ššan</i>	<i>namma</i>	<i>dankuwa-i</i>	<i>takanzip-i</i>	<i>karuwiliyatt-a</i>
CONN=LOC	then	dark-LOC.SG	earth-LOC.SG	former.state-
ALL.SG				
<i>UL</i>	<i>weḥa-ḥḥa</i>			
NEG	stride-1SG.PRS.MED			
	PAR+STAND			

‘I no longer walk around the Dark Earth like before’ (=I am worse now than before).

Второй тип сравнений с семантикой уменьшительности представляют фразы, в которых маркер стандарта и стандарт не выражены, параметр выражен глаголом/прилагательным.

(19) CTH 258.2 (MH) KUB 13.7 i 22–23 (Tudḥaliya I’s Decree on Judicial Reform), cf. CHD S1:94

na-aš ma-a-an *BE-LU* GAL na-aš-ma-aš ap-pé-e[z-zi-aš ...] an-tu-wa-aḥ-ḥa-aš

1. <i>n=a-š</i>	<i>mān</i>	<i>BĒLU</i>	GAL
CONN=he-NOM.SG.C	if	lord	great
2. <i>našma=a-š</i>	<i>appezzi-š</i> [...]	<i>antuwaḥḥa-š</i>	
or=he.NOM.SG.C	lowest-NOM.SG	man-NOM.SG	

‘1. Whether he is a great lord 2. or a low-ranked individual...’

(20) CTH 345.I.3 (NH) KBo 26.65+ iv 10 (Song of Ullikummi: the third tablet)

ZI-an-za-mu-kán an-da i-da-la-u-e-e[š-ta]

<i>ZI-an-za=mu=kan</i>	<i>anda</i>	<i>idalawēš-ta</i>
------------------------	-------------	--------------------

soul-NOM.SG=me.DAT.SG=LOC in become.bad-3SG.PST

‘The soul has become worse in me’

Третий тип компаративных конструкций с семантикой уменьшительности представляют собой предложения, в которых присутствует одна сущность/объект и два предиката.

(21) CTH 382 (NH) KBo 11.1 obv. 19 (Prayer of Mursili II)

KUR-e sal-li e-eš-ta na-at te-p[a-u-eš-ta]

KUR-e *salli* *ēš-ta* *n=a-t*

land-NOM.SG great be-3SG.PST CONN=it-NOM.SG.N

tepawēš-ta

diminish-3SG.PST

‘The country has been big, and it became smaller’

7. Суперлатив превосходства/большинства

Подобные конструкции — “самый большой/хороший/сильный [по сравнению с Y]” — встречаются в четырех разновидностях. Первый тип: маркер стандарта выражен падежной формой, параметр — глаголом/прилагательным.

(22) CTH 344 (NH/NS) KBo 33.120 i 9–10 (Song of the Origin, or Theogony)

da-aš-šu-ša-aš-ši ^dA-「nu-uš」 DINGIR^{MEŠ}「aš ha-「an」-te-ez-zi-ya-aš-me-
iš pé-ra-an-še-[et] ar-「ta」

daššu-š=a=šši ^dAnu-š DINGIR^{MEŠ}-aš

mighty-NOM.SG.C=and=he.3SG.DAT Anu-NOM.SG.C gods-GOD-
GEN.PL

STAND+STM

hantezziya-š=šmiš

peran=šet

ar-ta

first-NOM.SG.C=their

before=his.ACC.SG.N

stand-3SG.PST.MED

PAR

‘The mighty Anu, the first among the deities, stand before him’

Второй тип представляет собой конструкции, где маркер стандарта выражен предлогом/послелогом, параметр выражен с помощью глагола/прилагательного.

(23) CTH 376.1 (NH) KUB 24.3 obv. i 30’–32’ (Hymn and Prayer to Sun Goddess of Arinna)

┐nu┐-ut-ták-kán ŠUM-an lam-na-aš iš-tar-┐na na┐-ak-ki-i

DINGIR-LIM-ya-tar-ma-ták-┐kán┐ DINGIR^{MEŠ}-aš iš-tar-na na-ak-ki-i

nam-ma-za-┐kán┐ DINGIR^{MEŠ}-aš iš-tar-na zi-ik-pát ^dUTU ^{URU}A-ri-in-na na-ak-ki-iš

1. nu=ttá=kkan	ŠUM-an	lamn-aš
CONN=you.LOC.SG=LOC	name-NOM.SG	name-GEN.PL
	CPREE	STAND+STM

<i>ištarna</i>	<i>nakkī</i>
between	important

PAR+PM

2. DINGIR-LIM-yatar=ma=ta=kkan	DINGIR ^{MEŠ} -aš
divinity.NOM.SG=but=you.LOC.SG=LOC	god-GEN.SG
CPREE	STAND

<i>ištarna</i>	<i>nakkī</i>
between	important

STM PAR+PM

3. namma=z(a)=kan	DINGIR ^{MEŠ} -aš	<i>ištarna</i>	zik=pat
then=REFL=LOC	god-GEN.SG	between	you=EMPH

^d UTU	^{URU} Arinna	<i>nakki-š</i>
Sun.Goddess	city.of.Arinna	important-NOM.SG
CPREE		PAR+PM

‘1. Your name is (most) important among the names; 2. Your divinity is (most) important among the deities; 3. And you yourself, Sun Goddess of Arinna, is (most) important among the deities’.

Третий тип предполагает, что маркер стандарта и стандарт не выражены, параметр выражен частицей либо прагматически. Фактически, в этом типе о сравнении можно догадываться только из контекста.

(24) СТН 376.1 (NH) KUB 24.3 i 32’–33’ (Hymn and Prayer to Sun Goddess of Arinna)

ʃšal-le ʔ-eš-ša-az zi-ik-pát ^dUTU ^{URU}A-ri-in-na

šallešš=a=z

zik=pat

^dUTU

^{URU}Arinna

GREAT=and=REFL

you=EMPH

Sun.Goddess

city.of.Arinna

PAR

PM

‘And great (only) you is, Sun Goddess of Arinna’.

Структуры с сочетанием *zik=pat* “ты же” могут развиваться в структуры, где суперлатив выражен исключительно прагматически, как в этом примере. В данном предложении отсутствует генитив множественного числа, маркирующий стандарт; из формальных маркеров присутствует только фокусная составляющая с частицей =*pat*. Сравнение понимается в окружающем контексте, и на его фоне можно выделить значение избирательного фокуса, маркируемого =*pat* (“только ты!”).

В четвертом типе маркер и стандарт не выражены, параметр выражен глаголом/прилагательным.

(25) СТН 377 (NH) KUB 24.1+KBo 58.10 §§2–5 (Hymn and Prayer of Mursili II to the Telipinu God)

1. [^dTe-li-p]i-nu-uš šar-ku-uš n[a-ak-ki-iš] DINGIR-LIM-iš zi-ik (i 3)

^dTelipinu-š

šarku-š

nakki-š

Telipinu-NOM.SG

prominent-NOM.SG

important-NOM.SG

(27) CTH 373 (MH) KUB 30.10 rev. 16–17 (Kantuzzili's Prayer to Sun God)

ki-nu-na-mu-uš-ša-an i-na-an pít-tu-li-ya-aš-ša ma-ak-ke-e-eš-ṭa]

kinuna=*mu*=ššan

inan

pittuliya-šš=*a*

now=me.DAT.SG=LOC illness.NOM.SG

anxiety-NOM.SG=and

makkēš-ta

become.excessive-3SG.PST

‘But now illness and anxiety have become too much for me’.

9. Результаты и выводы исследования

Итого, преобладающий тип кодирования сравнения во всех типах, кроме суперлатива (эквативные значения трудно отделить от симилятивных для количественных подсчетов):

Тип 1: Маркер стандарта (STM) и стандарт (STAND) не выражен, параметр выражен глаголом/прилагательным

Суперлатив в основном образуется по двум следующим типам: 1) маркер стандарта (STM) и стандарт (STAND) не выражены, параметр выражен служебным словом/прагматически; 2) маркер стандарта (STM) — падеж/послелог, параметр (PM) выражен с помощью глагола/прилагательного; наблюдается также тип 1. Следует отметить, что примеров, показывающих семантику превосходной степени ничтожества/меньшинства, в хеттском материале пока выявить не удалось.

Компаратив в основном образуется по типу 1, однако также рассмотрены случаи сравнения с предыдущим состоянием, где стандарт выражен лексически.

Симилятивные значения показывают максимальную вариативность, в то время как элатив и эксессив могут

быть выражены только лексически,
глаголом/прилагательным.

**Сводная таблица конструкций со степенями
сравнения в хеттском языке:**

	Экватив	Симильтив	Компаратив +	Компаратив -	Суперлатив	Элатив	Эксессив
Тип 1: PM = VERB/ADJ		+	+	+	+	+	+
Тип 2: STM = case; PM = case		+					
Тип 3: STM = case; PM = VERB/ADJ	+	+			+		
Тип 4: STM = case		+					
Тип 5: STM = case; PM = bound morpheme		+					
Тип 6: STM = particle		+			+		
Тип 7: PM = bound morpheme		+			+		
Тип 8: Два предиката	+	+	+	+			

Источники

АВоТ 1 —Balkan K. Ankara Arkeoloji Müzesinde Bulunan Boğazköy Tabletleri. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1948.

АЧНС — Annotated Corpus of Hittite clauses / *M. Molina* (ed.)
URL: <http://hittitecorpus.ru>.

СНД — Chicago Hittite Dictionary. Chicago: Oriental Institute, 1980—.

СТН — *Košak S., Müller, G.G.W., Görke S., Steitler Ch.* Catalogue des textes hittites. URL: <http://hethiter.net>

KBo — Keilschrifttexte aus Boghazköi. Leipzig: Hinrichs – Berlin: Mann, 1916–2019.

KUB — Keilschrifturkunden aus Boghazköi. Berlin: Vorderasiat. Abt. der Staatl. Museum (puis) Deutsche Akad. der Wissensch. Inst. für Orientforsch, 1921–1990.

Rieken et al. 2009 — *Rieken E., Lorenz J., Bauer A., Görke S.* Mythen der Hethiter, 2009–. URL: www.hethiter.net/txhet_myth.

Rieken et al. 2017 — *Rieken E., Lorenz J., Daves A.* Gebete der Hethiter. 2017–. URL: http://www.hethiter.net/txhet_gebet.

Hoffner 2009 — *Hoffner H.* Letters from the Hittite Kingdom. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009.

Miller 2013 — *Miller J.* Royal Hittite Instructions and Related Administrative Texts. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2013.

Литература

Hahnemann 1999 — *Hahnemann S.* Vergleiche im Vergleich. Zur Syntax und Semantik ausgewählter Vergleichsstrukturen mit ‘als’ und ‘wie’ im Deutschen. Tübingen: Niemeyer, 1999.

Hoffner, Melchert 2008 — *Hoffner H., Melchert H. C.* A Grammar of the Hittite Language. Winona Lake: Eisenbrauns, 2008.

Small 1924 — *Small G. W.* The comparison of inequality. The semantics and syntax of the comparative particle in English. Baltimore: John Hopkins University, 1924.

Degrees of gradation in Hittite: Semantics and means of expression

Maria Molina, Higher School of Economics

The paper deals with the analysis and classification of the degrees of comparison in Hittite, on the basis of the Hittite letters, instructions, prayers and myths. The degrees of comparison are classified, according to their equality, similarity, comparative or superlative meaning, excessive quantity of a graded value, in relation to at least one conceivable value. The corpus method applied, we have been able to see not only lack of comparative suffixes, but also a regular omission of comparative words, e.g. “more/the most, less/the least”, where they theoretically could be expected. Our analysis has also

allowed to see contexts where comparison is expressed only pragmatically.

Key words: Hittite, degrees of comparison, morphology, information structure.

Acknowledgment: This work is supported by grant of the Russian Foundation for Basic Research (project no. 17–06–00392 “The typology of the origin of the verse: precise and computer methods”).

Культура иранских зороастрийцев: воспитание детей

Молчанова Е. К.

Аннотация. Статья представляет собой фрагмент авторского проекта, направленного на исследование бесписьменного языка зороастрийского дари, динамики его изменения; выявление взаимосвязи этого языка и богатой культуры иранских зороастрийцев, которую они сумели сохранить в условиях жестокого преследования со стороны мусульман. Статья включает в себя вопросы и терминологию, связанные с рождением, вскармливанием и воспитанием ребенка; с лечением детей; с детскими играми. Речь идет также об инициации подростков. Затрагиваются проблемы, связанные с глобализацией.

Ключевые слова: культура, иранские зороастрийцы, дети, вскармливание, воспитание, лечение, игры, подростки, глобализация, бесписьменный язык зороастрийский дари.

Благодарности: исследование поддержано грантом РФ (РГНФ), проект № 17–04–00563а.

Воспитание детей у иранских зороастрийцев определяется традициями, которые в конце XX – начале XXI в. отчасти размываются глобализмом. Длительная вынужденная изоляция способствовала развитию у зороастрийцев коллективизма. Они часто собираются, чтобы отмечать праздники, особенно сезонные, но также и частные, связанные с индивидуальными датами и событиями, при этом используется складчина.

Дети отмечают зороастрийские праздники вместе со взрослыми. Вот, например, как описывается (керманскими зороастрийцами, см. [Gholami, Farahmand 2016: 120–122]) праздник дня рождения Заратуштры / Зороастра и день

избрания его пророком. Это день Хордад месяца Фарвардин, или 6-го фарвардина (что соответствует 26 марта по григорианскому календарю). Этот день отмечается ежегодно. Читают или поют Гаты «Авесты», бьют в бубны, выступают с рассказами об истории Ноуруза (иранского Нового Года) и о празднике рождения Ашу Зартошт (Ašū Zartošt). Ашу «чистый; святой». Этот день зороастрийцы Кермана называют Арведару (Arvedārū), а зороастрийцы Йезда Хабдру (Habdru). Зороастрийцы в этот день давали обещание творить добрые дела. Богатые проводили обряд **«седра-пуши»** или **«седра-пушун»** с детьми бедных. Обряд **«седра-пуши»** или **«седра-пушун»** обязателен для каждой зороастрийской девочки и мальчика. Дети должны надеть **«седра»** — белую рубашку, а мобед (зороастрийский священник) повязывает им на талию **пояс кошти** из 72 скрученных белых шерстяных нитей. **Седра** и **кошти** — неперенные атрибуты зороастрийцев.

В день традиционного и почитаемого праздника **Сада**, который сопровождается зажиганием огней и костров, именно **маленькие девочки** в определенный момент зажигают подготовленные заранее дрова. Этот праздник проводится и в настоящее время, и средства для него собираются вскладчину.

Зороастрийцы исповедуют **культ душ усопших и предков-праведников**. **Поминки по усопшим** могут проводиться на протяжении тридцати лет от кончины, если позволяют финансовые обстоятельства семьи. Не только участникам поминок, но и тем, кто не смог прийти на них, посылают съедобные гостинцы, *лорк*. Это набор из семи фруктов и орехов, куда входят фисташки, миндаль, грецкие орехи, лох, кишмиш, курага, инжир, финики.

Сообща зороастрийцы посещают свои **святые места**, в состав названий которых входит лексема **pir** (в иранских языках это слово имеет значения «старый, пожилой; древний; старик, старец; духовный вождь, наставник», а также *само место поклонения*). Такие места находятся в окрестностях городов Йезд и Керман.

Как в сознание ребенка попадают традиционные представления и поверия? Чтобы показать это, нам показалось уместным привести здесь фрагмент из автобиографического романа для детей и юношества известного современного иранского писателя Хушанга Моради Кермани (в переводе А. И. Полищука) [Моради Кермани 2015]. В нем речь идет о жизни иранского мальчика из глухой деревушки на краю пустыни в провинции Керман (то есть в непосредственной близости от мест проживания зороастрийцев). Повествование ведется от лица этого мальчика. «Однажды утром дядя усадил меня перед собой на мула и мы отправились в Пиргейб к дедушке. <...> Пиргейб находился посреди пустыни. <...> Мы приехали в Пиргейб, маленькую и знойную деревню, в которой всего несколько домов... Перед домами находится пшеничное поле. <...> Первое, и самое главное, что меня приводит в изумление в Пиргейбе — это огромный тамариск, который как бы вырывается из сердца пустыни. Дерево широко раскинуло свои ветки и покоится на песке пустыни. Это необычайное и удивительное дерево. <...> Я устремляюсь к этому дереву, но дедушка не пускает меня туда. <...> Вечером мы сидим на крыше. Небо усыпано большими яркими звездами. Светит луна, небо опустилось на землю. Я думаю, что если я приподнимусь, то ударюсь головой о небо и звезды. Я боюсь, что на меня упадёт какая-нибудь звезда. Я прячу

голову под простыню. Я спрашиваю у бабушки: «Баба, кто посадил это тавариск?» Он отвечает мне: «Это дерево само выросло. Дереву трудно выжить в этой безводной пустыне. Местные жители говорят, что однажды добрый и ласковый старец из этих мест был под деревом и вдруг исчез. Этому месту стали поклоняться и назвали его Пиргейб, что значит «исчезнувший старец». Я поверил рассказу бабушки. Мне захотелось пойти в такое место, где меня никто не увидит, и я исчезну. Меня повсюду преследовала мысль, что я состарюсь, пойду под дерево и там исчезну. Образ огромного дерева, которое будто упало с неба в сердце пустыни, с его ветвями, вцепившимися словно руки в песок, засел у меня в голове. Меня преследовал образ этого необычного дерева с птичьими гнездами, цветными полосками ткани, тряпочками, привязанными для исполнения желаний паломников, с его спутанными густыми ветвями <...> и этот рассказ о старце, который внезапно исчез».

Этот поэтический текстовый фрагмент не только демонстрирует новые и сильные впечатления ребенка и зарождение мифических образов в его сознании, но и раскрывает механизм появления народных поверий.

Помимо святых мест, у зороастрийцев имелись места любимых **прогулок** с семьей и детьми. Например, «Bāb Ketāl» недалеко от г. Керман. Туда шли пешком или ехали на ослах. Там были очаги и печи-тануры, где люди выпекали лепешки. Там варили свеклу. На земле расстилали паласы. Дети сидели, их угощали чаем, лепешками, вареной свеклой. Там можно было остаться переночевать под большим платаном. Там пели и танцевали. Днем совершали прогулки в горы. Люди тепло вспоминают о том времени. Но теперь этот платан засох.

Там нет воды, и люди боятся туда ходить. Сейчас там остались развалины и два кипариса поблизости от кладбища. Цит. по [Gholami, Farahmand 2016: 124–127].

Для лечения детей применяются лекарственные травы.

Мята в Иране широко употребительна как лекарственное средство. В говоре Йезда ее называют *rukid*, в сушеном виде *rukid hošk*. В Кермане — арабизмом **па'па** и **па'па хоšk**. Автору статьи в г. Йезде пожилая зороастрийка подарила флакон с прозрачной бесцветной жидкостью — продуктом перегонки мяты — против возможных заболеваний ЖКТ. У этого средства было персидское название *agaq-e pa'pā* 'ментол'.

У зороастрийцев употребительна **антимикробная трава sedow**. В частности, известно, что от нее разбегаются вредные твари (создания злого демона Ахримана) *xrafstarān*, особенно змеи и скорпионы (*aqrab*). Эта трава употребляется также при приготовлении блюд для религиозных обрядов.

При лечении ран и нарывов используется мазь из козьего жира, торши (маринада) и фруктового сока. Она называется **mim-raven, mim-roven**. Персидский эквивалент: *mim-gowūan*, где *mim* 'воск', *gowūan* 'растительное масло'.

Традиционное народное целительство.

Еще один фрагмент из упомянутой выше книги Хушанга Моради Кермани. Говорит маленький мальчик: «У меня болят зубы, и я плачу. Бабушка роется в большой сумке, которая полна пилюль из лекарственных трав. Бабушка находит зерна терьяка (опиума), измельчает их и накладывает мне на больной зуб кусочек лекарства. Она говорит:

— Постарайся, чтобы лекарство не попало на верхний зуб. Потерпи, пока лекарство не растворится.

Лекарственный раствор горький. Во рту горечь, но я потерплю. Понемногу боль проходит, у меня кружится голова, и я засыпаю. Шея расслабляется, и смыкаются веки.

На следующий день к бабушке приводят больного из деревни. Это мальчик, которого рвет, и он весь пожелтел. Бабушка кипятит отвар, остужает его и силой вливает его в рот мальчику, который дрожит и еле дышит. Мальчика опять рвет. Его мать растеряна и спрашивает:

— Матушка, его опять рвет, он выздоровеет?

— Как Бог даст. Надо потерпеть. Даст Бог, выздоровеет.

Бабушка высыпает в кастрюлю другое лекарство и кипятит его.

Мне не нравятся бабушкины больные. Они все плачут, стонут и рыдают. Они плохо пахнут.... А вот запах лечебных трав был очень приятен. Травы всегда кипятили в кастрюле, и от них исходил пар. Это были приятные запахи миндаля, ореха и различных масел.

Миндаль, орехи и прочее толкли в ступе, и бабушка мазала отваром голову, живот, шею и лоб больным.

Прижигания были делом плохим. Бабушка разогревала сухой тампон или костяшку и прикладывала ко лбу детей, чтобы из головы у них вышел дурной дух. Дом оглашался криками детей. Их держали за ноги и за руки, а бабушка прижигала им лоб.

Дети пускали воздух и становились желтыми. У них не было желания играть и бегать. У них текли слюни изо рта. Они стекали двумя струйками на подушку и на грудь. Сколько они ни ели, не наедались. Бабушка давала им грибы. Она знала, какие надо давать грибы. Из домов

больных детей ей приносили тазики и горшки, в которые наливали горячую воду. Детей заставляли есть грибы и потом сажали в горячую воду. Ребенок кричал, ему жгло тело, и он пытался встать. Мать брала ребенка за плечи, целовала его и успокаивала, чтобы он привык к горячей воде. В это время мать давала ребенку что-нибудь съестное, рассказывала интересные истории, пела местные шуточные песни и стучала по кастрюлям. Мать обычно рассказывала ребенку всякие забавные истории, чтобы его развлечь, пока в таз не падали белые, толстые мертвые глисты. Глисты в желудке и кишках умирали, наевшись грибов, и выходили наружу. Иногда яда в грибах было слишком много, и дети теряли сознание. Тогда бабушка давала им молоко, чтобы их вырвало грибами. После этого им становилось лучше. <...>

Когда хмурилось небо, приходила гроза и гремел гром, на мокрой земле и под деревьями появлялись грибы; бабушка шла в сад и собирала грибы, выросшие на корнях деревьев. Она знала, какие грибы нужно собирать. Она определяла это по цвету, размеру и виду грибов.

Я садился и наблюдал за всем этим. Меня самого несколько раз так лечили.

Больных мужчин, женщин и детей свозили и сносили к бабушке со всей нашей деревни, с окрестных деревень, из дальних мест и из-за гор».

Там же: «У моей бабушки двое больных: мальчик и его мать. Мальчик без сознания и стонет. Мать, на которой лица нет, умоляет бабушку помочь. Она кладет завернутого в тряпки ребенка перед бабушкой и говорит:

— Умоляю! Спаси моего ребенка, вылечи его.

— Ты сама больна, по тебе видно.

— Мне не до себя. Ребенок умирает.

Бабушка варит в котле снадобье. Она еле ходит, но готовит лекарство: толчет в ступе миндаль, чтобы получить масло. Жмых от миндального ореха очень вкусный. Когда из миндаля выжимают масло, мне отдают жмых, и я его ем.

Жмых от грецкого ореха невкусный; он немного горький, но я привык.

Бабушка к этому всему привыкла: к больным, их стонам и мольбам.

У этой самой Сакине, жены Эбрама, на моих глазах умерли пять детей. Когда ее дети заболевали, она, испуганная, прибегала и клала детей перед бабушкой.

— Тетушка, делай, что хочешь, может быть, хоть этот ребенок останется жить.

Потом она шла на могилу святого, садилась, плакала и молилась».

Детские игры. Зороастрийцы, как и прочие иранцы, отличаются дружелюбным и снисходительным отношением к детским шалостям. Они называют игры детей **murča bōzi** ‘игра муравьев’. Девочки играют в **куклы**. Лексема для куклы, как и в персидском языке — дериват от слова «невеста»: **ōrus-og** (арабизм с уменьшительным суффиксом), перс. *arus-ak*. Играют также в **юлу**: **perper-og** (перс. *ferfere*). По замечанию ученой зороастрийки и просветительницы д-ра К. Маздапур, дети очень любят качели (состоящие из доски, положенной на перекладину) и всегда так играют. Такого рода качели по-персидски называются **allākolang** и **āllākolang**, в языке *зороастрийском дари* это суффиксальный дериват: **alakoləng-og**. Д-р К. Маздапур приводит в своем словаре фразу об игре ребенка с букашками: «ребенок пошел,

поймал кузнечика и теперь играет с ним». Дериват **zonjor-og** ‘кузнечик’ [Mazdāpūr 1995, 2006]. В *персидском* говоре Йезда засвидетельствовано слово *zonjore/zonjora*, которым называют шаловливого и громкоголосого ребенка [Afšār 2003: 154]. Из книги Хушанга Моради Кермани: «Я поймал кузнечика и держу его в кулаке. Он бьется и пытается освободиться. Кузнечик тычется головой о пальцы и подушечки ладони. <...> Кузнечик у меня в кулаке как в клетке».

Проказы с насекомыми (там же): «Одна из проделок у нас, мальчишек, состояла в том, чтобы засунуть палку в осиное гнездо и разворошить его. Обозленные осы вылетали наружу и нападали на прохожих. Люди боялись ходить по улицам, а мы смеялись при этом, заблокировав таким образом улицу».

Игры с мелкой посудой (там же): «После новогодних праздников я часто бегал за дядей (который был учителем — *Е. М.*) до школы. Я не мог посещать занятия, так как был еще маленький и меня не принимали в школу. Я люблю школу. У меня в кармане маленькие пустые флакончики от дядиного одеколona. Каждый раз, когда одеколон заканчивается, дядя отдает флаконы мне для игры. В один из дней я взял еще полный флакон, чтобы показать его школьникам. Флакончик маленький, размером с флакончик для микстуры от кашля. Один из учеников взял у меня флакон и вылил его весь себе на голову. Школа наполнилась запахом сирени. Ученики побежали и рассказали моему дяде о том, что я принес его одеколон в школу. Больше он меня в школу с собой не брал. Он стал запира́ть комнату на щеколду, чтобы я не смог оттуда ничего взять».

Занятия с домашними животными и птицами (там же): «Утром Нового года дядя надевал новый костюм, расчесывал свои длинные и прямые волосы, смачивал их маслом, брился, выливал на себя много духов и садился на почетное место в своей комнате. Ученики приходили поздравить его с Новым годом и выказать почтение. Они приносили много разных вещей: кто-то приносил жестяную коробочку со свежим инжиром, кто-то – пару куриных яиц, завернутых в тряпочку, либо живого петуха; некоторые приносили гранаты, грецкие орехи или еще что-нибудь.

Я отвечал за приносимых кур и петухов. Ставил большую деревянную корзину на землю вверх дном и помещал туда птиц, которых приносили школьники. Мальчики связывали ноги курам, чтобы те не убежали по дороге. Некоторые приносили цыплят. Я очень гордился тем, что у меня такой дядя. Я стоял около корзины. Мальчики, которые были старше меня, засовывали птиц под корзину. Через щели в корзине я пересчитывал петухов и кур. По моим подсчетам, их было не больше пяти, так как я умел считать только до пяти. <...>

По правде говоря, мне все это очень не нравилось, так как эти подарки очень осложняли мне жизнь. Я должен был идти к дяде с учениками и их подарками, а затем возвращать всех этих кур, петухов, эти яйца, фрукты и прочие подарки на место. <...> Мне еще это не нравилось и потому, что однажды петух вырвался из рук одного из школьников, подлетел к потолку и упал мне на голову. Потом петух удрал, и мы с бабушкой и учениками дяди с трудом его поймали. <...>

Я пересчитывал петухов и кур, которые сидели под корзинкой. Обычно их было пять вместе с несколькими

цыплятами. Я как-то посмотрел через щели в корзине внутрь ее и увидел, что один из цыплят трясется и не общается с другими. Цыпленок был очень худой и почти без оперения. Он, видимо, очень страдал, так как его очень рано лишили матери. <...> Я очень хотел, чтобы дядюшка отдал мне курочку или петуха и они были бы моими».

(там же):

«Когда дети уходят, появляется дядя, смотрит, что они ему принесли, и делит подарки. Мне он дает худого полуживого цыпленка, чтобы я его вырастил. Цыпленок еле дышит, и у него на голове рана. Его поклевали петухи и куры. Я прислоняю цыпленка к себе. Он весь горит, не шевелится, кажется, что он потерял сознание. Бабушка говорит: «Этот цыпленок болен. Не трогай его – сам заразишься». Я не обращаю внимания на эти слова. Отношу цыпленка на сеновал и устраиваю его там: стелю под него солому, приношу воду и насыпаю зерна. Я не позволяю ему смешиваться с другими курами и держу его отдельно».

(там же): «Цыпленок, которого мне дал дядя, вырос и превратился в курицу. Я смотрю на этого выросшего цыпленка через дырочки в хлебе. Он лапками разгребает землю под жердями, на которых держится виноград, и роет себе ямку. Я также вижу нашу собаку Филу, которая спит, прислонившись к стене хлева, положив голову на лапы».

Зороастрийские дети катаются на **велосипеде**. Он называется **čahr**, букв. «колесо» (см. перс. do-čarxe ‘велосипед’, čarx ‘колесо’, но авест. čaxra- ‘колесо’).

Игры, связанные с праздниками (там же): «Мы красили яйца к тринадцатому дню нового года, который называется «сиздах бе дар». Мы насыпали разные травы в кастрюлю и варили яйца в отваре из этих трав. Обычно в

кастрюлю мы клали шелуху от лука, и тогда скорлупа яйца окрашивалась в желтый или оранжевый цвет. Иногда клали другие травы и, например, красильную марену, и тогда скорлупа окрашивалась в красный цвет.

Бабушка аккуратно обвязывала яйца разноцветными нитками или тонкими полосками ткани; краска не проникала через них, и на яйцах оставался красивый белый рисунок.

Дети, подростки, молодежь и мужчины в день «сиздах бе дар» играли в яйца. Они зажимали крашеные яйца в кулаке так, что выглядывал только носик яйца. Затем били носом яйца по яйцу противника. Выигрывал тот, чье яйцо оставалось целым, и ему доставалось яйцо с расколотой скорлупой. <...>

Я не умел играть в разбивание яиц, а только смотрел, как играют другие, и наслаждался этим зрелищем. Поэтому я возвращался домой со своими целыми крашеными яйцами. Я боялся играть. Не любил испытывать судьбу: неизвестно — то ли выиграешь, то ли проиграешь».

Игра в камешки (səng bōzi), цит. по [Kešāvarz 1993: 67]. Участники берут по 6 мелких камешков объемом примерно 1 см³. Играют пальцами обеих рук. Количество игроков неограничено, обычно все же 2–3 человека. Игра состоит из 21 этапа/кона. Игрок, который не справился с задачей кона, передает свою очередь другому игроку (до тех пор, пока очередь не вернется к нему). Победителем игры считается тот, кто быстрее всех выполнил задачи всех этапов. Эти этапы следующие (не все поддаются переводу — *Е. М.*): «один qol», «два qol», «три qol», «четыре qol», «пять qol» (о движении камешков? — *Е. М.*). Далее: тиṣ (в разговорной персидской речи есть звукоподражание тиṣ ‘чмок’ — может быть, в игре ‘щёлк’ о камешках? — *Е. М.*).

Далее: *čakoli* ('капля'? — *Е. М.*). Далее: *golāb-pāš* — персизм 'кропильница для розовой воды' (в виде небольшого графинчика с высоким узким горлышком). Далее: «левый» и «правый». Далее: «курица-несушка». Далее: «веник». Далее: «деревянная лопата». Далее: «один в кулаке», «два в кулаке», «три в кулаке», «четыре в кулаке». Далее: «*čakoli* в кулаке». Далее: «дырявый». Далее: «воротики». Далее: «из печки». Далее: «как пальцы», «как лапа». Здесь интересна фантазия детей в наименовании этапов игры, явно опирающаяся на бытовые реалии. Невольно вспоминается считалка в игре из послевоенного детства: «В этой маленькой корзинке / Есть помада и духи / Ленты, кружево, картинки / Что угодно для души» (из этого набора надо было что-нибудь выбрать — *Е. М.*).

Подарки детям. Из книги Хушанга Моради Кермани: «Приходит моя тетя со своей маленькой дочкой Махилу на руках, чтобы поздравить нас с Новым годом. На тетушке Рохсаре красивая цветная накидка и кофта цвета персика. На голове у нее косынка с мелкими красными цветочками. Я целую ей руку и поздравляю с Новым годом. Она обнимает и целует меня. Затем она опускает руку в карман кофты и вынимает сложенный носовой платок, достает из него монетку и дает мне». Там же: «Я подошел и поцеловал руку дяди, поздравил его с Новым годом. Дядя улыбнулся и вручил мне пять монеток». Там же: «Летом мой дядя Асадулла, который был военным, взял свою невесту за руку и привез к нам из Кермана. <...> Невесте было лет 14–15, а дяде 22–23 года. Один Бог знает, как мы обрадовались. Бабушка целый месяц готовилась к этому событию, чтобы не ударить в грязь лицом перед невестой. <...> они подарили мне желтую рубашку с розовыми

цветочками и соловья, в которого надо было наливать воду. Я наливал в соловья воду и дул в дырочку в хвосте игрушки. В животе у соловья была вода, и под напором струи воздуха она издавала звук, похожий больше на чириканье, чем на соловьиную трель. Я не знаю, из чего был сделан этот соловей. Я его пытался хорошо рассмотреть. Он был не из стекла, красного цвета. Когда дуешь в него, то видишь воду, которая бурлит от выдыхаемого воздуха. Они также привезли мне в подарок шарик. Один конец веревки прикреплен к шарiku размером с орех, а другой я привязываю к пальцу и затем шарик отпускаю. Шарик подпрыгивает в воздухе вверх вниз, бьет меня по руке, опускается вниз к земле, затем вновь возвращается к сжатой в кулаке руке. Так шарик и прыгает между землей и моей рукой».

Угощение (там же): «В тех домах, куда мы ходим поздравлять людей с Новым годом, перед нами ставят большой поднос, заранее приготовленный и полный всяких сладостей. На подносе лежат гранаты, изюм, сладкие хлебцы, жареные пирожки с мясом и другие местные сладости и деликатесы. Кроме того, из Кермана привозят разные мелкие сладости и крупные орешки в сахаре.

Поднос ставят перед гостем. Я набрасываюсь на эти сладости, но бабушка гневно меня останавливает: «Хушу, не ешь, это нехорошо». Хозяин дома понимает, в чем дело, и говорит бабушке: «Что ты к нему привязалась, Хавар. Сама не ешь, пусть хоть ребенок поест».

Угощение, с которым дети играют (там же): «Из города (Кермана) нам привезли необычный хлеб. Хлеб очень длинный и весь в дырочках. Я такого раньше никогда не видел. Хлеб называется «каткату», то есть «хлеб с дырочками». Я очень хочу поехать в Керман и

увидеть своими глазами, как этот «каткату» пекут. Зачем в хлебе делать столько дырок? Он мне напоминает дуршлаг. Я думаю, что хлеб раскатывают в дуршлаге и выдавливают тесто через дырочки, чтобы оно выпало наружу, и тогда в нем образуются дырочки. Вместо того, чтобы этот хлеб есть, я беру кусочек и смотрю на окружающих через дырочки».

Полезные занятия детей в доме, в саду и в поле (там же): «Днем **собираю яблоки** для жены своего дяди (приехавшей из Кермана — *Е. М.*). Она готовит из яблок мармелад «фалюде». Я никогда не видел, чтобы кто-нибудь готовил нечто подобное».

Там же: «Жнецы, мужчины и женщины, стар и млад, жнут серпами золотую пшеницу и связывают ее в снопы. Они откладывают снопы в сторону и кладут на них камни, чтобы не унес ветер. Пяти-шестилетние мальчишки босиком, с непокрытой головой двигаются вслед за жницами на этой жарнице. Они **собирают упавшие колоски**, кладут их в подол рубах и относят на гумно на краю поля. Их называют сборщиками колосков».

Там же:

«Осень — время **сбора грецких орехов**. Приходит Машлашу, чтобы залезть на дерево и обтрясти с него орехи. Машлашу — человек худой и ловкий. У него длинная палка. По словам дедушки, он как ворона перелетает с ветки на ветку большого дерева грецкого ореха. Он отыскивает на ветках и под листьями зеленые грецкие орехи, бьет по ним концом палки, и они падают на землю. Орехи падают на траву и в воду ручья перед отверстием внизу стены, через которое вода вытекает в соседский сад. Мы ставим перед отверстием решето или дуршлаг, чтобы ловить уплывающие орехи. Мы собираем

орехи отовсюду, куда они упали, складываем в кучу и сверху прикрываем листьями, пока через несколько дней скорлупа не затвердеет. Осенью отовсюду доносится стук палок по деревьям во время сбора грецких орехов. Когда орехи обтрясут и соберут, приходит очередь поработать детям. Мы с Ахмаду идем для сбора орехов, которые остались в траве и около ручейков незамеченными. Это называется у нас «па-чини» — сбор из-под ног. Мы очищаем орехи от верхней кожуры, и поэтому до конца осени руки у нас черные от пигмента. Мы пересчитываем орехи и продаем их Ходами, который держит лавку по соседству с нами. Он расплачивается с нами деньгами или мучной халвой. Он отрезает кусочки халвы от большого куска в жестяной коробке и кладет на бумажные листочки. Мы облизываем халву. Мы получаем удовольствие от вкуса сладкой халвы, и он остается у нас во рту. У нас много орехов, и я уже не могу их пересчитать, так как умею считать только до 15.

Потом наступает очередь ворон, которые обрывают не замеченные сборщиками орехи, оставшиеся на ветках и под листьями. Вороны собирают эти орехи и уносят в предгорья, где хранят запасы на зиму. Мы отслеживаем путь ворон и где они прячут свои запасы и выкапываем их из земли. Иногда вороны нас обманывают: выроют ямку в одном месте, а орехи прячут в другом. Когда мы разрываем взрыхленную воронами землю, то ничего там не находим. Вороны, которые сидят на деревьях или на камнях, каркают и насмеваются над нами. Перед нами целый мир, заполненный грецкими орехами и воронами».

Литература

Моради Кермани 2015 — *Моради Кермани Х.* Вы же не чужой. М.: Сандра, 2015.

Afšār 2003 — *Afšār I.* Wāže-nāme-ye yazdi (Словарь персидского говора Йезда). 2-е изд. Tehrān, 1382/2003.

Gholami, Farahmand 2016 — *Gholami S., Farahmand A.* Zoroastrian Dari (Behdini) in Kerman // *Estudios Iranios y Turanios. Supplementa Didactica*. 1. Girona: Sociedad de Estudios Iranios y Turanios, 2016.

Kešavarz 1993 — *Kešavarz K.* Farhange zartoshtiyāne ostāne Yazd. Eskilstuna, 1993.

Mazdāpūr 1995 — *Mazdāpūr K.* Wāže-nāme-ye guyeš-e behdinān-e šahr-e Yazd. Jeld-e avval. Tehrān, 1995.

Mazdāpūr 2006 — *Mazdāpūr K.* Wāže-nāme-ye guyeš-e behdinān-e šahr-e Yazd. Jeld-e dovvom. Tehrān, 2006.

Sorušiyān 1956 — *Sorušiyān J. S.* Farhang-e Behdīnān. Tehrān, 1956.

Culture of the Iranian Zoroastrians: education of children

Elena Molchanova, Institute of Linguistics RAS

The article is a fragment of the author's project aimed at study of the non-written Zoroastrian Dari language; dynamics of its change; revealing the relationship of this language and the rich ancient culture of Iranian Zoroastrians, which they managed to keep in the face of brutal persecution by Muslims.

The article includes questions and terminology related to the birth, feeding and upbringing of a child; to the treatment of children; to children's games. It is also about the initiation of teenagers. It touches on issues related to globalization.

Key words: culture, Iranian Zoroastrians, children, feeding, upbringing, treatment, games, teenagers, initiation, globalization, non-written Zoroastrian Dari language.

Acknowledgment: This work is supported by grant of the Russian Science Foundation (Russian Foundation for Basic Research project no. 17-04-00563a).

Типология форм пассива в языке зороастрийском дари

Молчанова Е. К.

Аннотация. В статье прослеживается динамика грамматической категории залога в истории западноиранских языков: от залоговой оппозиции, выраженной глагольной флексией, до аналитических новообразований. Рассмотрены формы аналитического пассива с вспомогательными глаголами движения > становления в западных новоиранских языках, в том числе в языке зороастрийском дари.

Ключевые слова: западноиранские языки, залоговая оппозиция, глагольная флексия, зороастрийский дари, аналитический пассив, вспомогательные глаголы движения > становления.

Благодарности: исследование поддержано грантом РФ (РГНФ), проект № 17–04–00563а.

Динамика категории залога в западноиранских языках связана с общей линией развития от синтеза к анализу.

Подробное *историко-типологическое* описание этого процесса было предпринято в разделе «Категория залога» двухтомной коллективной монографии «Опыт историко-типологического исследования иранских языков» [ОИТИЯ 1975, II, 302–336]. Этот раздел написан старейшей ныне представительницей московской школы иранистики — **Лией Александровной Пирейко**, которой исполняется 91 год [Пирейко 1975].

В начале ее раздела рассматривается формально завершенная система залоговых форм в *древнеиранских (древнеперсидском и авестийском)* языках — оппозиция **актив — медиум**. Она выражалась в противопоставлении активных и медиальных *окончаний* во всех формах времени и наклонения. Активный залог обозначал действие

для другого (санскрит *parasmaipadam*). Медиальный залог — действие для себя (санскрит *atmanepadam*). См. авест. *rašaуәп* (акт.) «они приготовили (не для себя)» и *rašaта* (мед.) «он приготовил для себя». В содержательном отношении оппозиция актив: медиум была внутренне неустойчива: отмечается неразличение и смешение залоговых значений. Признаки семантического сужения сферы медиума (при некотором распространении его форм в значении актива, а также пассива) и, главным образом, безразличное, нейтральное в залоговом отношении использование как активных, так и медиальных форм предвосхищают тенденцию к полному растворению данной залоговой оппозиции, формально выраженной в глагольной флексии. Эта тенденция завершилась в дальнейшей истории иранских языков. Важно еще, что древнеиранская (в древнеперсидском и авестийском языках) залоговая оппозиция в значительной степени безразлична к семантике переходности/непереходности: как переходные, так и непереходные глаголы свободно употребляются в обоих залогах.

Кроме оппозиции **актив** — **медиум**, в древнеиранских языках существовали и другие залоговые отношения: пассивы от основ на -уа-, каузативы от основ на -ауа-, пассивный аорист на -ī/-īу, перфектные причастия, употреблявшиеся в предикативной функции. Эти формы в той или иной степени связаны с семантикой переходности/непереходности. Они находились на разных этапах языкового развития. Подробнее о них см. [Пирейко 1975: 306–313].

Для нашей темы существенны новообразования — пока еще явно синтаксические *предикативные обороты с перфектным причастием*, которым предстояло полностью

развиться в будущем. Особенно широкое развитие они получили в древнеперсидском языке. Для него характерна фактически полная замена флективного перфекта причастиями прошедшего времени на -ta. Во всех древнеперсидских надписях представлен только один пример флективного перфекта — оптатив *šaxriyā* от глагола *kṛ-* ‘делать’.

В древнеиранских языках обороты с причастием *переходного* глагола на -ta в качестве предиката представляли собой *пассивные описательные конструкции*. Связь субъекта и объекта действия с причастием-предикатом еще носила ярко выраженный определительный, т. е. именной характер. Субъект был определением по принадлежности: форма имени имела родительный падеж (в авестийском также дательный). Само причастие было определением к объекту-определяемому, и они как члены определительной синтагмы имели общий падеж (номинатив), род и число. В древнеперсидском *ima tya manā kartam* «это, которое мое/ у меня сделанное» логический субъект *tya manā* «которое мое» и предикат *kartam* «сделанное» находятся в определительной связи с прямым объектом *ima* «это» и формально выступают как его определения: *manā* стоит в родительном падеже принадлежности, а *kartam* согласовано как определение в роде, числе и падеже со своим определяемым *ima*. Подробнее см. [Пирейко 1975: 310–311].

Можно заметить, что при пассивном значении причастия на -ta от переходных глаголов всему обороту в целом присуще также значение посессивности. Оно вытекает из способа оформления субъекта действия с помощью родительного падежа. Так что древнеперс. *ima*

tya manā kartam (astiy) «это, которое мое сделанное (есть)» является по семантике и пассивным, и притяжательным именным оборотом, как и авест. hē anya aya šyaοθna pōit fravaršta «его другие плохие поступки не совершены».

Мнения специалистов расходятся: если Э. Бенвенист [Benveniste 1952: 52–62] предложил заменить пассивное толкование подобных конструкций на посессивное, то Л. А. Пирейко, соглашаясь с тем, что данным причастным оборотам свойственна посессивная семантика, возражает против применения к ним Бенвенистом дефиниции «активный перфект посессивного выражения».

Причастные обороты от *непереходных* глаголов в древнеиранских языках не несут в себе ни пассивного значения (причастие от непереходного глагола всегда активно), ни посессивного (субъект имеет форму номинатива); они представляют собой определительные сочетания.

Итак, причастия на -ta в предикативной функции согласовывались как именные формы в падеже, лице, числе и роде с грамматическим подлежащим и могли употребляться со вспомогательным глаголом или без него.

Важные выводы, сделанные Л. А. Пирейко [Пирейко 1975: 312–313], таковы. Именно к причастным по происхождению образованиям, преобразующимся в аналитические глагольные формы, переходит и функция выражения пассивного залога, противопоставляемого активу, тогда как древней залоговой оппозиции «актив — медиум» суждено исчезнуть вместе с распадом древней флексии.

Хронологически становлению новой залоговой оппозиции «актив — пассив» с помощью аналитических конструкций в качестве ее пассивного члена

предшествовало становление форм прошедшего времени из аналитических же причастных образований. Дифференциация активных и пассивных форм происходила отчасти путем привлечения *разных вспомогательных глаголов*. Для активных форм времени это были глаголы существования и состояния, а также глаголы двойной семантики — становления и бытия, которые затем утратили значение становления, например, перс. *budaṇ*. Для пассивных же форм стали использоваться *глаголы движения*, трансформирующиеся затем в *глаголы становления* (курсив мой — Е. М.).

В *среднеперсидском* языке засвидетельствовано полное разрушение старой древнеиранской залоговой системы «актив — медиум». Имеется форма *пассива*, образуемая с помощью суффикса *-īh-*, присоединяемого к основе презенса, и личных окончаний (индикатива и реже конъюнктива). Парадигма ущербна: отмечены лишь формы 3-го лица ед. и мн. числа в настоящем времени (*paṇ-īh-ēd* «(огонь должен быть) перенесен», *kun-īh-ēnd* «делаются») и 3-го лица ед. числа в прошедшем. Последняя образована от основы презенса с суффиксом *-īh-* + основообразующий (ОПВ) суффикс *-ist* или *-īd* (*yaz-īh-īd* «(когда литургия) совершена», *vēn-īh-ist* «увиден»).

Традиционно *-īh-*пассивы считались продолжением общеиранских *-ya-*пассивов, хотя высказывалось альтернативное мнение о деноминативном их происхождении [Соколов 1963: 104–110]. Независимо от происхождения эти пассивы имели, вероятно, рудиментарный характер и исчезли к периоду начальных памятников новоперсидского языка.

Разрыв со старым типом залоговых оппозиций в *среднеперсидском* еще не вызвал формирования

регулярных залоговых форм нового типа, свойственных новоиранским языкам.

В среднеперсидском единственной системой форм в плане прошедшего времени стали аналитические новообразования. Формы образца ср.-перс. *man kard* или *-m kard*, продолжившие древнеперс. *manā kartam* «мое сделанное», можно понять и как «я сделал», и как «мое/ у меня сделано», так как они не имели активного антипода и потому были нейтрализованы в залоговом отношении (при этом уже наметилась тенденция к их активизации).

В целом, залоговая оппозиция, выраженная с помощью аналитических форм, известная в новоперсидском, еще не сложилась в среднеперсидском, см. [Пирейко 1975: 321–322].

Между тем одну из *аналитических форм пассива* все-таки можно обнаружить в среднеперсидском. Статус этого образования точно не установлен. Его рассматривают то как «описательный пассивный презенс», то как перфект настоящий или будущий, то как пассивный футурум. Подробнее об этом см. [Расторгуева, Молчанова 1981: 125–128]. Образец: *ka gōvēd kū-m ēn x^v āstag ō duxt ēv ī tō dād ō ān ī mas **dād bavēd*** «если он заявляет: «Эту вещь я передал одной твоей дочери», то вещь старшей дочери передана». Эта модель составлена из основы прошедшего времени смыслового глагола (из генерализованных пассивных причастий перфекта на **-ta-*) + вспомогательный глагол **budan** ‘быть’ в форме настоящего, реже прошедшего времени.

Рассматривая категорию залога в **новоиранских** языках, Л. А. Пирейко выделяет в отдельный параграф модель **новоперсидского аналитического пассива** (на раннем этапе развития новоперсидского языка). Это модификация

перифрастического оборота из причастия смыслового глагола + вспомогательный глагол. Однако на этом этапе для выражения пассива были привлечены в качестве вспомогательных не глаголы бытия, наличия, пребывания, но глаголы **движения** (> становления): *šudan* ‘становиться’, *āmadan* ‘приходить’ (несколько позже *gaštan*, *gardīdan* ‘вращаться’, ‘двигаться’, ‘становиться’). При этом глагол *šudan* ‘становиться’ вытеснил в этой функции другие глаголы. Упоминается, что в языке Фирдоуси (X в.) преобладал в этой функции глагол **āmadan** ‘приходить’, например, в «Шахнаме»: *marā guft k-in nāme-yi šahrīyār gar-at gufte āyad be šāhān sipār* «Он сказал мне: эту книгу о царях, если она тобой будет сказана, царям вручи». *gar-at gufte āyad* — пассив «если [она] тобой будет сказана». Указано также, что случаи подобного образования пассива встречаются и в современной разговорной речи и в языке газетной прессы [Пирейко 1975: 324].

Л. А. Пирейко обращает внимание на семантику названных вспомогательных глаголов, а именно на утрату ими своих основных значений движения («уходить», «приходить») в пользу значения становления при использовании их для образования пассивного залога. В современном литературном персидском языке глагол *šodan*, получивший исключительное использование в парадигме пассивного залога, имеет значение «становиться», фактически утратив значение «уходить». Однако глагол *āmadan*, выпавший из пассивного образования, сохранил в качестве основного значение «приходить».

Далее Л. А. Пирейко проводит довольно подробную классификацию аналитических форм пассива в

новоиранских языках в зависимости от причастия или других отглагольных имен (от смыслового глагола) и от типа привлекаемых для образования пассива вспомогательных глаголов [Пирейко 1975: 325–327].

Здесь наше внимание привлекает тип, представленный курдским диалектом *курманджи*: вспомогательный глагол *hatên* ‘приходить’ предшествует инфинитиву смыслового глагола (с окончанием косвенного падежа): *hatiyâ şekîgê* «построен».

Отмечается, что общим для пассивных образований большинства новоиранских языков является обычное пренебрежение к указанию логического субъекта действия. Он, как правило, бывает выражен лишь в письменном литературном языке. В устной речи и особенно в бесписьменных языках субъект опускается.

В целом в новоиранских языках аналитический пассив развит сравнительно слабо, и поэтому залоговая оппозиция «актив — пассив» не занимает в них того положения, которое имела в древнеиранских языках морфологическая система залоговых противопоставлений.

Мы хотели бы дополнить очень информативный и глубокий анализ развития категории залога в иранских языках, сделанный Л. А. Пирейко, материалом из живого новоиранского языка северо-западной группы — **зороастрийского дари**. В нем формы аналитического пассива, в целом не очень употребительные, представлены двумя вариантами — в зависимости от использованных вспомогательных глаголов. В основном, это формы с глаголом **šodvun** ‘идти, уходить’, что вполне можно рассматривать как кальку с новоперсидского или современного персидского. Вот образцы, приведенные в

словаре зороастрийского дари К. Маздапур [Mazdāpūr 2006 b]:

da ri čuv makeš: dōra **xrōšōd e šut** o xrōš e šna (М II, 418) «Не трогай палку: оцарапаешься (т. е. рука оцарапается) и будет рана»; miva por mahrin: **xart našute** o vačogun še yō paхгene... (М II, 61) «Фрукты очень ...: их нельзя есть (они несъедобны), и дети их совсем не едят...»; raven e vōv ba vo **ret ša** (М I, 148) «масло растаяло и пролилось».

Вместе с тем в статье К. Маздапур [Mazdāpūr 2006 a: 465] представлен пассив с глаголом **omodvun / omdun** ‘приходить’:

mar-e draxt **e kēn e mda** «Большая ветка дерева сломана» (с персидским переводом šāxe-ye daraxt **kande šode ast**); где **mda** — прошедшее причастие от глагола **omodvun / omdun**, **e kēn e mda** — форма пассива (перфект).

svuda **mart e tōt** «Кувшин раскалывается, разламывается», где **mart** — основа прошедшего времени (ОПВ) от глагола **martvun** ‘умирать, ломать, разбивать’; **e tōt** – форма *презенса* 3 лица ед. числа от вспомогательного глагола **omodvun / omdun** ‘приходить’. Персидский перевод последней фразы в [Mazdāpūr 2006 a: 465]: *sabu mišekanad va šekaste mišavad (šekaste miāyad) id.* Там же приводится образец с активным значением глагола **martvun**: *svuda-š mart* «Он(а) разбил(а) кувшин».

В работе Ф. Фирузбахш [Firuzbaxš 1997: 78–79] в кратком разделе о страдательном залоге приводятся образцы с вспомогательным глаголом **šodvun** (‘идти’, с оговоркой, что в этой функции глагол используется в значении «становиться»). Отмечается *исключение* – страдательный залог от глагола **martvun** ‘сломаться’, который образуется с вспомогательным глаголом **omodvun** ‘приходить’. Даны 4 примера:

šiša **mart oma** «Стекло разбилось / разбито»

šiša **mart e tōt** «Стекло разбивается, раскалывается».

šiša **mart i omda** «Стекло уже разбилось / было разбито»

šiša **mart i omda ba** «Стекло (тогда) уже разбилось / было разбито».

В трех из этих четырех примеров **oma, i omda, i omda ba** — формы прошедшего времени от глагола **omodvun** ‘приходить’.

У К. Маздапур [Mazdāpūr 2006 a: 465] приводятся формы пассива с глаголом **omodvun / omdun** от **нескольких других глаголов**: «варить(ся)», «расцветать», «ставить, стоять», «падать», которые, как кажется, можно предварительно объединить общим семантическим признаком «изменение состояния, положения». Вот эти образцы:

gerō hēni **pax e nemda** «Гипа (кушанье из бараньего желудка, начиненного рубленным мясом, рисом, луком и фасолью, приправленных черным перцем) еще не сварилось» (не уварено). Персидский перевод последней фразы в [Mazdāpūr 2006 a: 465]: *girā hanuz poxte nayāmade ast va poxte našode ast*.

где **pax** — оригинальная ОПВ глагола **paxtun** ‘варить’, **e nemda** — *перфект* от глагола **omodvun / omdun**.

С тем же смысловым глаголом **paxtun** в значении «созревать, поспевать» (о фруктах, овощах), но глагол **omodvun / omdun** без отрицательной частицы: *tid svid e bda o pax e mda* «Тут стал белым и созрел». Персидский перевод этой фразы в [Mazdāpūr 2006 a: 465]: *tut sefid šode ast va poxte āmade ast va poxte šode ast*.

В «Предисловии» к словарю зороастрийского дари [Mazdāpūr 1995: 136] в качестве заключительных строк парадигмы глагола **vōtvun** ‘говорить’ приводятся (без

всяких пояснений) параллельные формы аналитического пассива со вспомогательными глаголами **šodvun** и **omodvun / omdun**. В настоящем времени (только с **omodvun / omdun**): «говорится» **vōt e tōt** и «не говорится» **vōt note**. В форме перфекта: «сказано» **vōt e mda** (с **omodvun**) и **vōt e šda** (с **šodvun**); «не сказано» **vōt e nemda** (с **omodvun**) и **vōt e nešda** (с **šodvun**).

К. Маздапур [Mazdāpūr 2006 а: 460, 465] отмечает, что, по аналогии с формами пассива от переходного глагола, иногда построен глагол **непереходный** (она не называет его пассивом), например, глагол **veškoptvun** ‘распускаться, расцветать’:

gol e veškopt e tōt «Роза распускается, расцветает». Персидский перевод последней фразы в [Mazdāpūr 2006 а: 465]: **gol šekofte miāyad va mišekofad**.

Словоформа **e tōt** — презенс от глагола **omodvun / omdun**.

Или глагол **(hi)štōdvun** (ОПВ **štōd**) ‘стоять, находиться’: **qōli ri zvīn e sōda vo svuda še ri štōd e mda** «ковёр расстелен на земле, а кувшин стоит на нём». Персидский перевод этой фразы в [Mazdāpūr 2006 а: 465]: **qāli ruye zamin oftāde bude ast va sabu ruye ān istāde āmade (va qarār gerefte) ast**.

Словоформа **e mda** — *перфект* от глагола **omodvun / omdun**.

С тем же глаголом: **svuda-dun koyye štōd e tōt?** «Где стоит полка/стеллаж с кувшинами?» Персидский перевод этой фразы [Ibid.]: **Sabudun dar kojā istāde miāyad va qarār girad?**

Или глагол **kaptvun** ‘падать’: **zōr e kapt e mda** «Стена упала». Персидский перевод этой фразы [Ibid.]: **divār oftāde āmade ast va oftāde ast**.

Заслуживает внимания использование форм аналитического пассива в говоре йездских евреев [Номāyun 2004: 53]. В этом *новоиранском* говоре для пассива употребляются два вспомогательных глагола: «становиться» и «приходить». С последним глаголом приводится один пример: **kam di atumo** «редко попадалось (приходило)». При этом автор ссылается на аналогичные формы в языке «старой литературы», т. е. в классическом персидском, о чем см. выше.

Таким образом, в двух языках (территориально близких: в одном и том же городе Йезде) сохранились рефлексy более старого состояния (выражения аналитического пассива с помощью вспомогательного глагола «приходить»).

Как кажется, требует пояснения малая частотность употребления пассива в зороастрийском дари. Вероятная причина кроется в том, что речь идет о **бесписьменном языке бытового** общения (религиозные службы иранских зороастрийцев ведутся на мертвых языках: авестийском и среднеперсидском). Тогда как формы пассива скорее присущи литературному языку.

Одним из первых полевых исследователей зороастрийского дари (в принятой тогда терминологии «габри») был выдающийся иранист профессор Санкт-Петербургского Университета Владимир Алексеевич Ивāнов. Ему принадлежит фундаментальный трехчастный труд «The Gabri Dialect Spoken by the Zoroastrians of Persia», публиковавшийся на английском в Италии, в римском журнале «Revista degli Studi Orientali» в 1935, 1937, 1939 гг. [Ivanow 1935, 1937, 1939].

В. А. Иванов [Ivanow 1935: 67] писал, что глагол в зороастрийском дари, вероятно, утратил многое из своей

самостоятельности, и процесс его ассимиляции с персидским глаголом прогрессирует; однако в целом, как кажется, он сохраняет в настоящее время (т. е. в 30-х гг. XX в. — *Е. М.*) больше оригинальных особенностей северо-западной иранской группы, чем любой другой из ее диалектов.

В разделе «Морфология» [Ivanow 1935: 84] два абзаца посвящено *Passive Voice*. Трудно объяснить, — пишет В. А. Иванов, — даже образованным носителям, что такое *Passive Voice*, и получить от них надежный и подлинный пример, а не только буквальный перевод с персидского. Кажется, что формы пассива употребляются в исключительных случаях, обычно предпочитают активную конструкцию. Если агенс не указан, как, например, в выражении букв. «я заплачен» (*I was paid*), носители зороастрийского дари неизменно скажут «за меня/мне заплатили» (*they have paid to me*). Иногда встречаются выражения типа *me kušta bo'e* = классич. перс. *man zada šudam* «я ударен», но они понятны лишь людям грамотным. Необразованные примут их за прошедший перфект, который имеет противоположное значение: «я уже ударил» (*I had hit*).

Литература

Пирейко 1975 — *Пирейко Л. А.* Категория залога // Опыт историко-типологического исследования иранских языков. Т. II. М.: Наука, 1975. С. 302–336.

Расторгуева, Молчанова 1981 — *Расторгуева В. С., Молчанова Е. К.* Среднеперсидский язык // Основы иранского языкознания. Среднеиранские языки. М.: Наука, 1981.

Соколов 1963 — *Соколов С. Н.* Среднеперсидский пассив и второобразные основы прошедшего времени // Краткие сообщения Института народов Азии. 1963. № 67. С. 104–110.

Benveniste 1952 — *Benveniste E.* La construction passive du parfait transitif // Bulletin de la Société de linguistique de Paris. 1952. T. 48. Fasc. I. P. 52–62.

Firuzbaxš 1997 — *Firuzbaxš F.* Barresi-ye sāxtemān-e dasturi-ye guyeš-e behdinān-e šahr-e Yazd. Tehrān, 1997.

Homāyun 2004 — *Homāyun H.* The Jewish Dialect of Yazd. Tehran, 2004.

Ivanow 1935 — *Ivanow W.* The Gabri Dialect Spoken by the Zoroastrians of Persia // Rivista degli Studi Orientali. 1935. Vol. 16. Fasc. 1. P. 31–97.

Ivanow 1937 — *Ivanow W.* The Gabri Dialect Spoken by the Zoroastrians of Persia // Rivista degli Studi Orientali. 1937. Vol. 17. Fasc. 1. P. 1–39.

Ivanow 1939 — *Ivanow W.* The Gabri Dialect Spoken by the Zoroastrians of Persia // Rivista degli Studi Orientali. 1939. Vol. 18. Fasc. 1. P. 1–57.

Mazdāpūr 1995 — *Mazdāpūr K.* Wāže-nāme-ye guyeš-e behdinān-e šahr-e Yazd. Jeld-e avval. Tehrān, 1995.

Mazdāpūr 2006 a — *Mazdāpūr K.* Dandāne gorg va meye kaniz // Yašte farzānegi. jašn-nāme-ye Doktor Mohsen Abu-l-Qāsemi. Tehrān: Farhangestāne zabān va adabe fārsi, 2006. S. 464–465.

Mazdāpūr 2006 b — *Mazdāpūr K.* Wāže-nāme-ye guyeš-e behdinān-e šahr-e Yazd. Jeld-e dovvom. Tehrān, 2006.

Typology of passive forms in Zoroastrian Dari

Elena Molchanova, Institute of Linguistics RAS

The article traces the dynamics of the grammatical category of voice in the history of West Iranian languages, namely: from the voice opposition, expressed by verbal inflectional endings, until analytical innovations. Forms of an analytical passive voice with auxiliary verbs of movement > verbs of formation in Western New Iranian languages, including Zoroastrian Dari, are considered.

Key words: Western Iranian languages, voice opposition, verbal inflections, Zoroastrian Dari, analytical passive voice, auxiliary verbs of movement.

Acknowledgment: This work is supported by grant of the Russian Science Foundation (Russian Foundation for Basic Research project no. 17–04–00563a).

Змееборческие мотивы в глиптике Кюль-тепе

Немировский А. А., Ясеновская А. А., Шелестин В. Ю.

Аннотация. В статье проводится сравнительный анализ змееборческой сцены на вновь опубликованном оттиске цилиндрической печати I 2 б 1591 со змееборческими сценами в глиптике Кюль-тепе и образах змей в письменной традиции Малой Азии II тыс. до н. э. Авторы приходят к выводу о том, что изображённый на данной печати сюжет не имеет параллелей ни в глиптике Кюль-тепе, ни в древнехеттской историко-политической литературе, а является одной из ранних фиксаций мифа об антропоморфном змееборце.

Ключевые слова: Древняя Анатолия, Кюль-тепе, глиптика, змееборчество, ГМИИ.

Благодарности: исследование выполнено при поддержке гранта РНФ 19-18-00369 «Классический Восток: культура, мировоззрение, традиция изучения в России (на материале памятников коллекции ГМИИ имени А. С. Пушкина и архивных источников)».

Глиптика Кюль-тепе представляет уникальную возможность понять, каким видели мир жители Малой Азии на заре цивилизации. Многообразие сюжетных сцен выделяет этот период по сравнению и с предшествующими, и последующими эпохами развития искусства производства печатей в этом регионе. Особый интерес в этом плане представляет анатолийская группа печатей из Кюль-тепе, выделение которой вначале было основано на принадлежности печатей носителям анатолийских (а не ассирийских) личных имён (об особенностях таких имён см. [Иванов 2008]), а затем уже по иконографическим признакам, таким как линейный характер, бороздки ёлочкой по краям фигур и высокая

степень разнообразия сюжетных сцен (особенно в связи с участием в них животных) [Özgüç 1965: 45–47]. Среди таких сцен, однако, довольно редки те, в которых участвуют змеи и подобные им существа. Основные сюжеты подобных сцен — орёл клюёт змею [Özgüç 1965: pl. XXV, №76]; Бог Грозы держит змею в руке [Özgüç 1965: pl. XI, №31]; змея ползёт по земле [Özgüç 1965: pl. XXI, №64]; змея как заполнитель пространства [Özgüç 1965: pl. XVIII, №54; pl. XXVI, №77]. Уникальным в этом плане по сюжету является оттиск печати I 2 б 1591 из собрания ГМИИ им. А. С. Пушкина, где змееподобное существо появляется в змееборческом контексте с антагонистом в лице антропоморфной фигуры, а не орла.

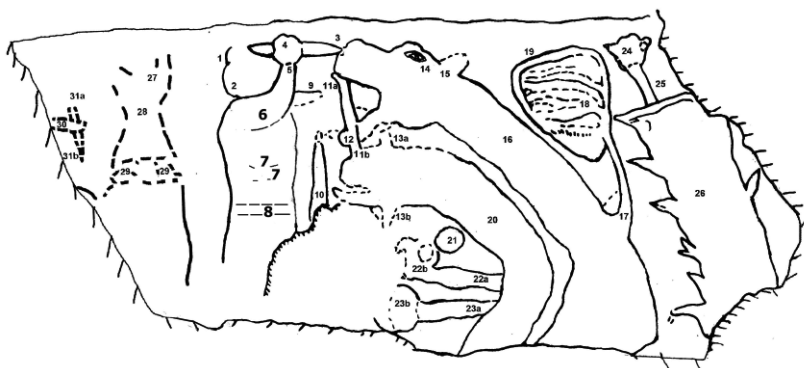


Рис. 1. Прорисовка оттиска на фрагменте конверта I 2 б 1591.

Подробный разбор иконографии данного оттиска опубликован нами в [Немировский, Шелестин, Ясеновская 2019a]. Его стиль настолько уникален, что, хотя тяготеет к сирийской по происхождению группе печатей Кюль-тепе, однозначно не вписывается ни в одну из его подгрупп [Nemirovsky, Shelestin, Iasenovskaia 2020]. Данная

композиция может иметь несколько трактовок сюжета: либо крайняя правая фигура (24+25+26) представляет собой род священного дерева, для прокладки дороги к которому антропоморфный герой (6) сражает чудовище или чудовищ (16+20); либо обсуждаемая фигура (24+25+26) — еще один герой с поднятой вверх рукой с кинжалом, замахнувшийся на монстра (зеркальная параллель герою 6), либо сильно поврежденный остаток изображения чудовища на ранней стадии действия (при так называемой динамической интерпретации изображения).

На левом, обломанном краю изображения как будто видны остатки еще двух антропоморфных фигур (первая: 28 — туловище, 29 — ноги, 27 — поднятые руки; возможный остаток второй, крайней фигуры: 30 — рука, сжимающая кинжал или дротик 31?). При динамической интерпретации изображения это может быть тот же герой, что сражает змея ударом кинжала 3, но на более ранних фазах действия.

Понимание всей композиции несущественно меняется от того, принимать ли для нее обычную интерпретацию (все изображенное происходит одновременно) или динамическую (на изображении показаны разные фазы действия, так что один и тот же персонаж изображен несколько раз — сначала на одной фазе действия, потом на другой). При второй интерпретации, например, фигуры 24+25+26, 16 и 20 (или 16+20), 22 и 23 (или 22+23) могут быть изображениями одного и того же чудовища, сначала воздвигшегося против героя из морской пучины (24+26+25), потом сражаемого им (16, 20 или 16+20), и затем начавшего обратное погружение (22, 23 или 22+23), а две или три антропоморфные фигуры слева (6, 28, 30) — один и тот же герой, движущийся навстречу врагу и в

конце концов поражающий его (а не, скажем, герой и его спутник). Отсутствие сцены попирания поверженного врага в данном случае предполагает встречу на стыке стихий и морскую природу змееподобного чудовища, что хорошо согласуется с изображением героя на обрыве во всех сценах.

Змееборческий сюжет, выявленный при любой из названных интерпретаций, придает исследуемой композиции особую ценность, так как сцены борьбы со змееморфными персонажами, особенно не имеющими задних лап, присутствовали в месопотамском и сиропотамском пространстве весьма устойчиво [Frankfort 1934: 8–11, 22–24; Levy 1934: 49–50; Frankfort 1935; Bisi 1964–1965; Orthmann 1975; Parayre 2003: 276, 294; Amiet 2006], но вот дошло их не очень много. Связи подобных сюжетов в глиптике с переднеазиатскими мифологемами были подробно рассмотрены нами в работе [Немировский, Шелестин, Ясеновская 2019b].

Выше были перечислены некоторые способы репрезентации змей в глиптике, к которым хотелось бы добавить известные по сиропотамским печатям II тыс. до н.э. сюжеты: герой — Бог Грозы — поражает дротиком в пасть змею рядом с деревом [Eisen 1940: No. 158] — аналогия нашему изображению по нескольким моментам сразу; на другой подобной печати герой с копьем идет на змею [Eisen 1940: No. 159]; на еще одной печати герой, предстающий перед божеством, влечет в руке двух побежденных змей [Ward 1910: No. 823]. Во всех подобных сценах змея выступает либо в качестве побеждённого врага, либо в качестве пассивного начала.

Вместе с тем, более близкую параллель рассмотренной нами композиции мы находим в древнехеттской историко-

политической литературе, использовавшей змею как метафору ещё не совсем побеждённого и опасного агрессивного врага: «Слову царя он не внял, а слову, которое матери его — змеи — он внял. И ему братья и сёстры доносили враждебные слова, и их слова он и слушал» (СТН 6: KUB 1.16 II ЛС 9–12). На первый взгляд, можно было бы допустить рассмотрение данной композиции как иносказательную репрезентацию политической борьбы в обществе Анатолии староассирийского периода. Однако анализ употреблений слова «змея» (MUŠ) в хеттском корпусе текстов, проведённый по картотеке Архива хеттологии в Майнце, показал, что в политической риторике данная метафора имеет исключительный характер (относясь только к той же самой фигуре в СТН 5), а потому распространять её на артефакты периода, предшествующего древнехеттскому, не вполне обоснованно. В таком случае, рассматриваемый сюжет является чисто мифологическим и может сопоставляться лишь с мифологическими же сюжетами в хеттской письменной традиции, о которых см. [Шелестин, Немировский, Ясеновская 2021].

Таким образом, хотя змееборческие мотивы в целом присутствуют в глиптике Кюль-тепе, репрезентуя классический для переднеазиатской глиптики сюжет о противостоянии орла и змеи, печать ГМИИ I 2 б 1591 доносит до нас другой тип змееборческих мифов, связанный с противостоянием антропоморфного и змееподобного персонажей.

Список сокращений

ГМИИ — Государственный музей изобразительных искусств им. А. С. Пушкина. М.

СТН — *Košak S., Müller, G.G.W., Görke S., Steitler Ch. Catalogue des textes hittites*. URL: <http://hethiter.net>

KUB — Keilschrifturkunden aus Boghazköi. Berlin: Vorderasiat. Abt. der Staatl. Museum (puis) Deutsche Akad. der Wissensch. Inst. für Orientforsch, 1921–1990.

Литература

Иванов 2008 — *Иванов Вяч. Вс.* Анатолийские личные имена и слова в староассирийских текстах XX–XVIII вв. до н.э. — древнейшие свидетельства об индоевропейских языках // Вопросы языкознания. 2008. №2. С. 3–29.

Немировский, Шелестин, Ясеновская 2019а — *Немировский А. А., Шелестин В. Ю., Ясеновская А. А.* Сцена борьбы со змееморфным демоническим персонажем на оттиске печати староассирийского периода из собрания ГМИИ им. А.С. Пушкина (I 2 б 1591) // Scripta Antiqua. Вопросы древней истории, филологии, искусства и материальной культуры. Т. 8. М.: Собрание, 2019. С. 62–95.

Немировский, Шелестин, Ясеновская 2019б — *Немировский А. А., Шелестин В. Ю., Ясеновская А. А.* Змееборческий сюжет на оттиске староассирийской печати из коллекции ГМИИ им. А.С. Пушкина: мифологический контекст. Вестник Московского университета. Серия 8: История. 2019. № 6. С. 3–24.

Шелестин, Немировский, Ясеновская 2021 — *Шелестин В. Ю., Немировский А. А., Ясеновская А. А.* Змей из Малатьи в свете новоопубликованного изображения на оттиске печати из ГМИИ // Восток. Афро-Азиатские общества: история и современность. 2021. № 2. С. 6–17.

Amiet 2006 — *Amiet P.* L'hydre et la déesse aux leopards // Les espaces Syro-Mésopotamiens: Dimensions de l'expérience humaine au proche-Orient ancien: Volume d'hommage offert à Jean-Claude Margueron / Ed. par *Butterlin et al.* Turnhout: Brepols, 2006. P. 461–465. (Subartu; 17).

Bisi 1964-1965 — *Bisi A. M.* L'idra. Antecedenti figurativi orientali di un mito greco // Cahiers de Byrsa. 1964–1965. Vol. 10. P. 21–42.

Frankfort 1934 — *Frankfort H.* Gods and Myths on Sargonid Seals // Iraq. 1934. Vol. 1. P. 2–29.

Frankfort 1935 — *Frankfort H.* Early Dynastic Sculptured Mace-Heads // Analecta Orientalia. 1935. Vol. 12. P. 105–108.

Levy 1934 — *Levy G. R.* The Oriental Origin of Herakles // The Journal of Hellenic Studies. 1934. Vol. 54/1. P. 40–53.

Nemirovsky, Shelestin, Iasenovskaia 2020 — *Nemirovsky A., Shelestin V., Iasenovskaia A.* Scene of Fighting with Serpent(s) on the Old Assyrian Seal Impression from Kültepe (Pushkin State Museum of Fine Arts, I 2 b 1591) // *Antiguo Oriente*. 2020. Vol. 18. P. 207–234.

Orthmann 1975 — *Orthmann W.* Hydra // *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie* / Hrsgb. von D. O. Edzard. Bd. IV/6. Berlin – New York: de Gruyter, 1975. P. 537.

Özgüç 1965 — *Özgüç N.* The Anatolian Group of cylinder seal impressions from Kültepe. Ankara, 1965.

Parayre 2003 — *Parayre D.* The Ninevite 5 Sequence of Glyptic at Tell Leilan // *The Origins of North Mesopotamian Civilization: Ninevite 5 Chronology, Economy, Society* / Ed. by E. Rova, H. Weiss. Turnhout: Brepols, 2003. P. 271–310. (Subartu; 9).

The serpent-fighting motifs in the glyptic of Kültepe

*Alexandre Nemirovsky, Lomonosov Moscow State University /
Institute of World History RAS / Higher School of Economics;*

*Vladimir Shelestin, Lomonosov Moscow State University /
Institute of Oriental Studies RAS;*

*Anastasia Iasenovskaia, Lomonosov Moscow State University /
Pushkin State Museum of Fine Arts*

The article provides a comparative analysis of the serpent-fighting scene on the newly published impression of the cylindrical seal I 2 b 1591 with the serpent-fighting scenes in the Kültepe glyptic and images of snakes in the written tradition of Asia Minor of 2nd millennium BC. The authors conclude that the plot depicted on this seal has no parallels either in the Kültepe glyptic or in the Old Hittite historical and political literature, but is one of the earliest fixations of the myth of the anthroporphic snake-fighter.

Key words: Ancient Anatolia, Kültepe, glyptic, serpent-fighting, Pushkin State Museum of Fine Arts.

Acknowledgment: The research presented in the article is sponsored by the Russian Science Foundation, project no 19-18-00369 “The Classical Orient: culture, world-view, tradition of research in Russia (based on the monuments in the collection of the Pushkin Museum of Fine Arts and archive sources)”.

Изображали ли скифы рогатую рыбу?

Переводчикова Е. В.

Аннотация. В статье рассматриваются изображения на золотых нашечниках из скифского царского кургана Гайманова Могила. По мнению С. В. Полина, на них изображена рыба, по мнению А. Р. Канторовича — рогатая рыба. Однако ряд черт говорит о том, что перед нами изображение оленерогого зверя. В контексте нашечников из скифских царских курганов первой половины IV в. до н.э. наши предметы выглядят как одна из попыток осмысления забытого смысла формы вещи. Форма этих вещей сохранилась и стала основой для формы нашечников чертомлыцкого типа.

Ключевые слова: скифские царские курганы первой половины IV в. до н.э., Гайманова Могила, орнамент на конских нашечниках, скифское искусство, переосмысление формы.

В комплексе предметов, найденных в скифском царском кургане Гайманова Могила, раскопанном В. И. Бидзилей и опубликованным С. В. Полиным, привлекает внимание пара золотых конских нашечников [Бидзиля, Полин 2012: кат. 266, рис. 676]. Нашечники происходят из конской могилы при Центральной гробнице № 2, входят в уздечный убор коня № 2 [Бидзиля, Полин 2012: 144–145, рис. 209], к которому относятся также налобник в виде головы грифона и круглые бляхи. Все предметы сделаны из тонкой золотой фольги, рельеф вытиснен по подстилающей фольгу резной деревянной матрице, которая оставлялась внутри изделия [Бидзиля, Полин 2012: 455–456].

С. В. Полин полагает, что нашечники были украшены «рельефным стилизованным изображением хищной рыбы с короткой большой мощной головой, с крупным круглым глазом и разинутой зубастой пастью. Окончание верхней

челюсти венчает загнутый назад завиток (рог?)». Далее исследователь описывает это изображение так: «От головы по центру пластинки выделена узкая средняя часть туловища, покрытая косыми полосками. Завершается непропорционально маленьким хвостом в виде трехлепестковой пальметки. Спина и брюхо по всей длине покрыты крупными наклонными 8-образными или S-овидными элементами неясного смысла» [Бидзиля, Полин 2012: 454]. Сравнивая нащечники с известными изображениями рыб на скифских древностях V–IV вв. до н. э., С. В. Полин справедливо отмечает резкое отличие рассматриваемых предметов от перечисленных им изображений рыб, т.к. последние «выглядят достаточно натурально». Не вызывает возражения и тезис: «Подобные изображения фантастических рыб в скифских древностях неизвестны» [Там же].

Как «рогатая рыба» изображение вошло в классификацию скифского звериного стиля Восточной Европы, созданную А. Р. Канторовичем [Канторович 2015: 834–836]. Это изображение в представленной классификации составляет отдельный тип: «Тип 1 Гаймановский 390–380 гг. до н.э.» [Там же: 835]. Описывая изображение, исследователь подчеркивает признаки разных животных (оленья, хищника и рыбы), черты которых, по его мнению, в нем присутствуют. Рыбе принадлежит «веретенообразное, покрытое имитирующими чешую косыми валиками» туловище и хвостовой плавник, «в сравнении с туловищем мощный, выполнен в виде пальметки с крупными рельефными лепестками». Тупая укороченная морда с раскрытой зубастой пастью напоминает морду хищника. Полоса S-овидных завитков трактуется как отростки «задней ветви

оленьих рогов, тогда как передний, «глазной» отросток рога отходит от затылка вперед, облекая голову рыбы, далее разделяется на два отогнутых назад завитка, передний из которых упирается в носовой выступ рыбы... Симметричная задней ветви оленьих рогов полоса четырех рельефных S-видных завитков проходит и под животом рыбы, но ее нельзя трактовать как рога. Скорее всего, эти четыре отростка должны имитировать ноги зверя.» [Канторович, 2015: 835–836].

Из цитированных работ следует, что на золотых нащечниках помещено уникальное изображение рыбы, отличающееся фантастическими чертами (С. В. Полин) или же просто фантастического существа – рогатой рыбы (А. Р. Канторович).

Изображение, однако, можно прочесть и по-другому. Рога оленя, увиденные А. Р. Канторовичем, несомненно присутствуют, но к ним можно отнести и симметричную им серию подобных S-образных завитков. Ее, по мнению исследователя, «нельзя трактовать как рога», видимо потому, что конструкция рогов, состоящая из основной ветви и переднего отростка, отсылает нас к архаическим изображениям оленя, где присутствует только одна большая ветвь рогов. Однако к началу IV в. до н. э. в арсенале изобразительных средств скифского звериного стиля накопился уже достаточно богатый набор приемов для передачи рогов оленя. Среди них в данном случае интересны изображения оленьих рогов в виде стержня, от которого в обе стороны отходят отростки, превращенные в головы хищных птиц. Таковы рога оленя на золотой

пластине из кургана 401 у с. Журовка¹ [Артамонов 1966: 22, рис. 32]. К этому времени уже получили распространение и различные формы рогов в виде пальметки, которые можно увидеть, например, на фигурках оленей из курганов Солоха [Манцевич 1987: кат. 45, 46], Бабы [Эварницкий 1900: 133–137, рис. 260], I Завадской Могилы [Мозолевский 1980: 105, рис. 44, 9; 109, рис. 47, 3], Братолюбовского кургана [Кубышев, Бессонова, Ковалев 2009: 83, рис. 13, 2]. В контексте подобных изображений находят свое место и рога оленя на рассматриваемых нащечниках.

Что же касается продолговатого «туловища рыбы», размещенного между двумя группами завитков рогов, то оно, скорее, похоже на ухо животного. Продолговатая форма уха свойственна оленю, а косые полосы на его плоскости можно считать стилизованным изображением шерсти животного. Трактовка шерсти на ухе оленя косыми полосками встречается, хоть и нечасто, на изображениях этого животного: на золотых обкладках сосудов из I Завадской Могилы [Мозолевский 1980: 109, рис. 47, 3], на золотой обивке колчана из кургана у с. Аксютинцы [Бобринский 1894: 162–164, табл. XXI, 3], на бронзовой уздечной бляхе из Малых Семибратних курганов [Borovka 1928: Pl. 6B], на золотой обивке горита из кургана у с. Архангельская слобода [Лесков 1972: илл. 36]. Приведенные примеры не являются полными аналогиями трактовке уха на нашем экземпляре, как не являются ими и образцы рельефных полосок на изображениях отдельных

¹ Здесь и далее приводятся аналогии из памятников не только синхронных Гаймановой Могиле, но и несколько более ранних, поскольку интересно проследить, какие изобразительные приемы уже появились ко времени создания нащечников из Гаймановой Могилы.

ушей [Канторович 2015: 1547–1548]. На нащечниках из Гаймановой Могилы эти полосы выглядят грубее, они более схематичны, подобно полоскам на ушах оленей с золотых обкладок сосудов из I Завадской Могилы [Мозолевский 1980: 109, рис. 47, 3].

В общей композиции изображения ухо играет роль оси симметрии, подобной стержню, от которого отходят отростки рогов на пластине из Журовки. Похожая композиционная роль уха наблюдается на изображениях оленей на золотых обкладках чаш из I Завадской Могилы [Мозолевский 1980: 105, рис. 44, 9]: здесь продолговатое ухо также находится на той же оси, что и голова животного, и вокруг него расположены отростки рогов (в этом изображении они организованы по типу пальметки). Подобным образом организованы рога оленя на золотой пластине из Ак-Мечети [Артамонов 1966: табл. 72], и на бронзовом навершии из кургана у с. Аксютинцы [Ханенко, Ханенко 1907: табл. VI]. Впрочем, ухо можно увидеть и в ближайшем к нижней челюсти животного завитке рогов — в этом случае композиционно изображение еще более приближается к уже упомянутой пластине из Журовки². При такой трактовке мы наблюдаем определенную избыточность изображения, что добавляет его к примерам «смысловой игры», лежащим в русле свойственной фольклору гиперсемантизации. Выявивший эту черту скифского звериного стиля Д. С. Раевский определил его как «визуальный фольклор» [Раевский, Кулланда, Погребова 2013: 119–151].

² Это предположение было высказано А. Солька в ходе обсуждения доклада. Приношу А. Солька глубокую благодарность.

Однако в изображении на нащечнике присутствует и описанная А. Р. Канторовичем морда хищного зверя с присущими ему признаками (раскрытая пасть с зубами, ноздря в виде завитка, в одном из вариантов выполненная вполне отчетливо). Сочетание рогов оленя с чертами хищника свойственно оленерогому зверю — синкретическому существу, изображения которого немногочисленны, но встречаются на обширной территории культур скифского облика — от Алтая до Фракии. Можно назвать, к примеру, кожаную ажурную аппликацию из I Туэктинского кургана [Руденко 1960: 138, рис. 87], золотую обивку деревянной чаши из Елизаветовского могильника [Borovka 1928: tab. 20B], бронзовый налобник из курганов у ст. Елизаветинская [Rostovtzeff 1922: 194, fig. 22H], пластину-матрицу из Гарчинова [Fettich 1934].

Таким образом, хотя изображения на нащечниках и не находят полных аналогий, они вписываются в общую картину скифского искусства рубежа V–IV вв. до н. э.

Курган Гайманова Могила датируется первой половиной IV в. до н. э. [Бидзиля, Полин 2012: 510]. Интересно рассмотреть наши нащечники в контексте подобных предметов из других курганов этого времени. Таковы курганы Толстая Могила и Чмырева Могила, которые С. В. Полин датирует также первой половиной IV в. до н. э. [Бидзиля, Полин 2012: 523, 527]. По А. Ю. Алексееву, они относятся к несколько более позднему времени (Толстая Могила — 350–320 гг. до н. э. и Чмырева Могила — середина – третья четверть IV в. до н. э. [Алексеев 2003: 264]). Однако в любой из этих хронологических систем они относятся к одной группе, за которой следует группа курганов последней трети IV в. до

н. э. [Алексеев 2003: 268] или же третьей четверти этого столетия [Бидзиля, Полин 2012: 529–563]. Среди курганов данной хронологической группы нас интересует прежде всего Чертомлык, поскольку в его комплексе найдена серия конских нащечников т.н. «чертомлыцкого типа».

Эти предметы достаточно стандартны, представляют собой пластину со своеобразным контуром: форма, вписанная в прямоугольник, с сужением в средней части, с волнистыми верхним и нижним краем и клювовидным выступом в верхней части. Изображения на них не вполне понятны, но тоже стандартны [Алексеев, Мурзин, Ролле 1991: 90–91].

Б. Н. Мозолевский высказал предположение, что нащечники чертомлыцкого типа происходят от распространенных в зверином стиле V в. до н. э. нащечников в виде задних ног и бедра зверя. В пользу этой точки зрения свидетельствуют форма и пропорции вещей: расширение в верхней части, где находится бедро, акцентированное спиралью, расширение в нижней части, соответствующее месту расположения когтей на исходном прототипе, относительно узкая середина находится на месте собственно лап зверя [Мозолевский 1979: 187–188]. Предположение Б. Н. Мозолевого лежит в русле точки зрения, высказанной ранее Б. Филовым [Филов 1919] и Е. Р. Малкиной [Malkina 1928] в отношении зооморфных фракийских нащечников IV в. до н.э., и в целом выглядит весьма убедительным.

В комплексе курганов первой половины IV в. до н. э. присутствуют конские нащечники с разными изображениями, но сходного контура. В непонятном изображении на нащечниках из Чмыревой Могины [Браун 1906: 106, рис. 41, 43; 107, рис. 49] можно увидеть какое-то

синкретическое существо, сочетающее в себе черты птицы и хищного зверя. Здесь присутствует тот же набор изобразительных элементов, что и на предметах чертомлыцкой серии, но в данном случае они более понятны. Это обстоятельство позволило И. В. Яценко предположить, что именно нащечники из Чмыревой Могилы послужили прототипами чертомлыцких [Переводчикова 2004: 58]. На предметах из Толстой Могилы [Мозолевский 1979: 43, рис. 26] изображения птиц и гиппокампов четкие, выполнены явно рукой греческого мастера, при этом они не стремятся вписаться в контур вещи. В комплексе этого кургана присутствует и серия бронзовых нащечников [Мозолевский 1979: 115, рис. 99], на поверхности которых читаются разные изображения (олени, птицы, олени головы). Описанная серия предметов отражает разные попытки осмыслить одну и ту же строго определенную форму.

Для всей совокупности материала был важен контур вещи, стабильность которого сохраняется в рассмотренных сериях изображений [Переводчикова 2004]. Даже в тех случаях, когда не все его подробности используются в самом изображении, они сохраняются как таковые (например, серия предметов из Толстой Могилы).

Видимо, в русле таких попыток находится и изображение на наших нащечниках, обнаруживающее определенное тождество контура с упомянутыми предметами. Сходный контур имеет и изображение профильной головы оленя на ритоне из кургана № 13 у с. Большая Знаменка [Curlletti 1995: кат. № 18]. Для нашей темы интересно также наблюдение о сходстве завитков по верхнему краю всех описанных нащечников (оперения, по Б. Н. Мозолевскому) с изображениями рогов оленя на

обкладках чаш из I Завадской Могилы [Мозолевский 1979: 188].

Таким образом, золотые нащечники из Гаймановой Могилы выполнены в форме головы оленерогого зверя. Изображение вписывается в картину скифского звериного стиля V– первой половины IV в. до н. э., сами же предметы — в совокупность вещей этой категории из курганов первой половины IV в. до н. э.

Литература

Алексеев 2003 — *Алексеев А. Ю.* Хронография Европейской Скифии VII–IV вв. до н. э. СПб.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 2003.

Алексеев, Мурзин, Ролле 1991 — *Алексеев А. Ю., Мурзин В. Ю., Ролле Р.* Чертомлык (Скифский царский курган IV в. до н. э.). К.: Наукова думка, 1991.

Артамонов 1966 — *Артамонов М. И.* Сокровища скифских курганов в собрании Государственного Эрмитажа. Прага – Л.: Артия – Советский художник, 1966.

Бидзиля, Полин 2012 — *Бидзиля В. И., Полин С. В.* Скифский царский курган Гайманова Могила. К.: «Издательский дом «Скиф», 2012.

Бобринский 1894 — *Бобринский А. А.* Курганы и случайные археологические находки близ местечка Смелы. Т. 2: Дневники раскопок 1887–1889 гг. СПб.: тип. М.М. Стасюлевича, 1894.

Браун 1906 — *Браун Ф. И.* Отчет о раскопках в Таврической губ. в 1898 г. // Известия Императорской археологической комиссии. 1906. Вып. 19. С. 81–116.

Канторович 2015 — *Канторович А. Р.* Скифский звериный стиль Восточной Европы: классификация, типология, хронология, эволюция: дис. ... докт. ист. наук. М., 2015.

Кубышев, Бессонова, Ковалев 2009 — *Кубышев А. И., Бессонова С. С., Ковалев Н. В.* Братолюбровский курган. К.: КОРВИН ПРЕСС, 2009.

Лесков 1972 — *Лесков А. М.* Новые сокровища курганов Украины. Л.: Аврора, 1972.

Манцевич 1987 — *Манцевич А. П.* Курган Солоха. Публикация одной коллекции. Ленинград: Искусство, 1987.

Мозолевський 1979 — *Мозолевський Б. М.* Товста Могила. К.: Наукова думка, 1979.

Мозолевский 1980 — *Мозолевский Б. Н.* Скифские курганы в окрестностях г. Орджоникидзе на Днепропетровщине (раскопки 1972–1975 гг.) // Скифия и Кавказ: сб. науч. трудов. К.: Наукова думка, 1980. С. 70–154.

Переводчикова 2004 — *Переводчикова Е. В.* О сюжетах изображений на конских нащечниках из скифских царских курганов IV в. до н. э. // Від Кіммерії до Сарматії: 60 років Відділу скіфо-сарматської археології ІА НАНУ. К.: КОРВІН ПРЕСС, 2004. С. 57–59.

Руденко 1960 — *Руденко С. И.* Культура населения Центрального Алтая в скифское время. М. – Л.: Изд-во АН СССР, 1960.

Филов 1919 — *Филов Б.* Паметници на тракийското изкуство // Известия на Българското Археологическо дружество. 1919. Т. VI. С. 1–56.

Ханенко, Ханенко 1907 — *Ханенко Б. И., Ханенко В. Н.* Древности Приднепровья. Вып. VI. Киев: фототипия и тип. С.В. Кульженко, 1907.

Эварницкий 1900 — *Эварницкий Д. И.* Извлечение из отчета Д.И. Эварницкого о раскопках, произведенных им близ села Михайлово-Апостолова Херсонской губернии и уезда // Отчёт Императорской Археологической Комиссии за 1897 г. СПб.: типография Главного управления Уделов, 1900. С. 133–137.

Borovka 1928 — *Borovka G.* Scythian Art. New York: Frederick A. Stokes, 1928

Curletti 1995 — Tesori delle Steppe. Cimмери, Sciti, Sarmati, Unni, Avari e Cazari / a cura di *M. G. Curletti*. Milano: Galleria Ottavo Piano, La Rinascente, 1995.

Fettich 1934 — *Fettich N.* Der Skytische Fund von Gartschinowo. Budapest: Magyar Történeti Múzeum, 1934. (Archaeologia Hungarica, 15).

Malkina 1928 — *Malkina K.* Zu dem Skythischen Pferdegeschirrschmuck aus Craiova // *Præhistorische Zeitschrift*. 1928. Bd. 19. S. 152–185.

Rostovtzeff 1922 — *Rostovtzeff M.* *Iranians and Greeks in South Russia*. Oxford: Clarendon Press, 1922.



Рис. 1. Золотые нащечники из Гаймановой Могилы (по: [Бидзиля, Полин 2012: 145, рис. 209, 2,3]).

Did the Scythians depict a horned fish?

Elena Perevodchikova, Institute of Archaeology RAS

The article deals with the depiction on the golden horse cheekpieces from the Scythian royal barrow Gaimanova Mogila. According to S. V. Polin the fish is depicted, according to A. R. Kantorovich — a horned fish. But some features of the figure make us think that it is a depiction of a phantastic beast with horns of a deer. In a context of cheek pieces of Scythian royal barrows dated to the first half of the IV century B. C. our items seem to be one of the attempts to understand the forgotten sense of the form. The form of these items conserved and became a basis of the form of Chertomlyk type cheek pieces.

Key words: Scythian royal barrows of the IV century B. C., Gaimanova Mogila, ornament on horse cheek pieces, Scythian Art, re-concepting of a form.

Базовые эмоции в древнеегипетском языке

Петрова А. А.

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению лексики эмоций в древнеегипетском языке. Анализируется лексика, связанная с выражением четырех базовых эмоций — радости, печали, страха и гнева. С каждой из этих эмоций связано достаточно обширное количество лексем, их можно разделить на три большие группы. Первая группа — слова и выражения, связанные с проявлением эмоции на уровне языка тела (например, передача радости через радостные крики, печали через рыдания и горестные вопли, а также через описание определенного положения тела, например, «голова на коленях»). Вторая группа — описание эмоции через описание состояния сердца (например, радость как «расширение сердца», печаль как «впадение сердца во зло», страх как «сердце пришло в замешательство»). Наконец, третья группа — абстрактные слова, передающие эмоции. Все три варианта широко представлены в древнеегипетском языке, однако для каждой эмоции картина несколько различается.

Ключевые слова: древнеегипетский язык, лексика эмоций, базовые эмоции.

В наше время растет интерес лингвистов к сфере эмоционального и ее проявлению в языке; исследование эмоциональной составляющей разных языков является актуальным лингвистическим направлением. Как считает В. И. Шаховский (основатель научной школы, разрабатывающей проблемы эмотивности языка, речи и текста): «В начале было не Слово, в начале была Эмоция, поскольку в основе первичных и вторичных номинаций всегда, с самого начала лежали эмоции человека» [Шаховский 2008: 10]. В научной литературе различают эмоциональную лексику и лексику эмоций. Лексика

эмоций ориентирована на объективацию эмоций в языке, она называет и описывает эмоции, содержит в своей семантике идею об эмоциях [Филиппова 2012: 20].

Данная статья посвящена части огромного пласта лексики эмоций древнеегипетского языка: лексике, связанной с выражением четырех базовых эмоций — радости, печали, страха и гнева. Эти эмоции (которые можно разделить на полярные пары — радость/печаль, страх/гнев) занимали важное место в картине мира древних египтян — это отлично видно в лексике: в языке зафиксировано довольно много слов, связанных с этими эмоциями, и эти слова достаточно частотны.

Если говорить о словах, связанных с выражением радости, следует упомянуть целый ряд слов, связанных с физическим проявлением радости — речь идет, в первую очередь, о радостных криках, звуках ликования. Это, например, такие лексемы как  *hy*,  *nhm*,  *rnm*,  *thhwt*, а также, конечно,  *sbt* (*sbj*) ('смеяться'). Контексты употребления этих лексем свидетельствуют, что они тесно связаны со звуковой составляющей, см., например:

jw hrw hy ...

Вот, звук ликования... [PT 1033].

Все эти лексемы описывают радость через ощутимые проявления этой эмоции (звуки, жесты). Так же, по-видимому, обстоит дело с лексемой  *h'j* 'радоваться, ликовать', которая встречается в древнеегипетских текстах чрезвычайно часто. Например,

таким образом нередко выражают свои эмоции различные персонажи в Текстах пирамид:

ntr nb ḥꜥy.f m ḥsf N mj ḥꜥ.sn m ḥsf Rꜥ pr.f m gs j3btj n pt

Всякий бог ликует в присутствии (при приближении) N, как ликуют они в присутствии Ra, (когда) выходит он на восточный небосклон неба [PT 471].

Как подсказывают не только контексты употребления, но и детерминатив этой лексемы, она изначально, по всей видимости, связана с физическим проявлением радостных чувств (очевидно, в данном случае внутреннее состояние проявляется в определенном языке тела, в жестикуляции). Рассмотрим, например, следующий пример:

nswt ds ḥꜥ.w jm.f snwt sd.tj m ḥsfw.f

Сам царь радуется ему, придворные (празднично) одеты в присутствии его (Стела Интефа, сына Мит [Kopenhagen AEIN 891, 7]).

Во второй части предложения ликование, уважение к вельможе проявляется на телесном уровне — через праздничную одежду — но и в первой части фразы мы видим равнозначное выражение: речь идет также, очевидно, о зримом проявлении радости, о ликовании, которое можно увидеть со стороны.

Очень часто встречается в древнеегипетских текстах также словосочетание  *3wj jb* — буквально «расширять сердце», т. е. радоваться, чувствовать радость; *s3wj jb* — радовать, побуждать кого-то чувствовать радость. Например, в «Истории Синухета» сказано следующее:

wn.jn ḥm.f h3b.f n.j hr 3wt nt nswt hr s3w.f jb n b3k jm mj ḥk3 n ḥswt nbt

И послал Его величество мне царские дары, чтобы обрадовать сердце (его) слуги, подобно правителю любой чужеземной страны [Sinuhet, В. 174–176].

Рассмотрим следующий пример, в котором встречаются и *h^cj*, и *3wj jb*. В стеле Мери рассказывается о том, как царь поручает этому вельможе вести работы по постройке «дома вечности». Когда он заканчивает, говорится следующее:

*Wsjr-Hntj-jmntj h^c(.w) m mnw nw nb(.j) jnk ds(.j) m h^cwt jb(.j)
3w m hrpt.j*

Осирис-Хентиаменти радуется памятнику владыки (моего), я сам в радости, сердце мое расширяется от того, что было сделано под моим руководством (Стела Мери, 7 [Louvre C3])

Из этого контекста можно заключить, что *h^cj* и *3wj jb* — по крайней мере, не полные синонимы, а должны выражать немного разные коннотации, хотя и то, и другое связано с переживанием человеком радостных эмоций (поскольку оба выражения относятся к одному субъекту и, видимо, призваны передавать различные оттенки эмоционального состояния).

В отличие от лексемы *h^cj*, *3wj jb*, очевидно, относится скорее к внутреннему состоянию, ощущению. Это отлично видно в следующих примерах:

jw.j mn.kw r Pr-dd-ḳn jb.j 3w(.w) dj.j m3 Jppj 3t hwt

Я прибыл в Перджедкен с радостным сердцем. (Ведь) я заставил Анопа узреть дурные времена [Kamose-Stele II, Z. 3].

hnt.n.j m wsr jb jb 3w sk.j rḳw nb ntj hr t3 w3t

Я отправился на юг, будучи храбр и воодушевлен, я уничтожал любого врага, что вставал на (моем) пути [Kamose-Stele II, Z. 30].

Именно это ощущение радости часто появляется среди эпитетов-пожеланий, как например:

dj ḥnh dd w3s 3wt jb nb dt

Тот, кому дана жизнь, стабильность, могущество и радость всякая, вечно [Urk I, 57.4–5] (Louvre E.5323).

Есть еще целый ряд словосочетаний, включающих в себя слово «сердце» и связанных с радостными эмоциями:

 *ndm-jb* (букв. «сладость сердца»),  *kbb jb*

(букв. «охлаждать сердце»),  *jꜥj jb* (букв. «омывать

сердце»),  *nfr jb* (букв. «делать сердце хорошим»).

Все они по смыслу чрезвычайно близки и употребляются в контекстах, аналогичных употреблению *3wj jb*, см, например, *ndm-jb*, в следующем примере:

jn.k n N jrꜥt Ist 3gb Nbt-Hwt pšrw š hy n w3d-wr ḥnh wd3 snb ndm-jb t ḥnkt ḥbs ht ḥnh N jm

Принеси для N молоко Исиды, возлияние Нефтиды, «круг вод», поток моря, жизнь, целостность, здоровье, радость, хлеб, пиво, одежду, вещь (всякую), чтобы жил N этим [PT 406].

Следует упомянуть также и  *ršw* — еще одну лексему, связанную со значением «радость».

j.nd-ḥr.k Mnw-Hr ... nb nḥt šsp.f wrꜥt dj n.f jwꜥt jt.f nṯr nb jb.f 3w(.w) psdt ḥr rš sp-sn

Хвала тебе, Мин-Хор ... владыка силы. Получил он корону-Уререт, дано ему наследство отца его. Сердце всякого бога радуется, Эннеада очень рада (Стела Урнебкему, В.2-5 [Cairo CG 20089]).

Логика фразы подсказывает, что значения *3wj jb* и *ršw* здесь синонимичны (описываются в одинаковом контексте ощущения разных субъектов), т. е. *ršw* также должно относиться именно к внутреннему ощущению радости.

В «Истории Синухета» есть абзац, в котором встречаются рядом сразу несколько слов, связанных со значением «радость»:

*jt.n.f m mrwt mr sw njwt.f r h^cw h^c st jm.f r ntr.sn sw3 t3yw
hmwt hr rnnwt jm.f jw.f m nswt ...rš.wj t3 pn hk3.n.f*

Покорил он любовью. Любит его город его более, чем себя. Радуются ему более, чем своим богам. Проходят мужчины и женщины, ликуя по поводу него, ведь он царь ... Как счастлива земля эта, которой он стал управлять! [Sinuhet, В. 66–70].

Здесь мы видим выражение *h^c st jm.f* — «радуются (ликуют) они по поводу него» и очень похожее на него *hr rnnwt jm.f* — «в радости (ликовании) по поводу него». Говорится о том, что люди проходят, выражая свою радость — из этого можно заключить, опять же, что подразумевается именно зримое выражение эмоции. Напротив, прилагательное *rš* описывает качество, в котором пребывает земля, т. е., скорее всего, относится именно к ощущению радости — возможно, то, что здесь описывается, близко к нашему понятию «счастливый».

Подобным же образом построена фраза с прилагательным *rš* в двух следующих примерах:

rš.wj sdd dpt.n.f

Как счастлив рассказывающий о том, что он пережил!
[ShS, 124].

rš.wj dddj n.f nn

Как счастлив тот, кому было сказано это! [Ptahhotep, D 557].

Рассмотрим также еще два примера, в которых *rš* выступает в качестве существительного:

rš.f pw h3t.f r pdtjw

Радость его — когда бросается он на врагов [Sinuhet, B. 60–61].

m.k tw wdpw rš.f pw rhs

Смотри, ты слуга, радость для которого — резня [Peas., B1.207].

Все эти примеры вместе, как нам кажется, отлично подчеркивают соображение о том, что речь в этих случаях идет именно об описании ощущения эмоции. Можно сказать, что *rš* — это уже абстрактное слово, вполне близкое нашему понятию «радость».

Таким образом, лексику, связанную с описанием радостных эмоций, можно разделить на три большие группы. Первая группа связана со зримым проявлением радости, с передачей этой эмоции на уровне языка тела. Вторая группа передает ощущение радости через описание состояния сердца. Наконец третья группа — это слова абстрактные.

* * *

Теперь рассмотрим несколько примеров употребления лексики, связанной с грустью, печалью. Вот как, например,

описывается всеобщее горе, охватившее народ после смерти царя, в «Истории Синухета»:

jw hnw m sgr jbw m gmw rwtj wrtj htm.w šnyt m tp-hr-mʒst pʕt m jmw

Столица в молчании, сердца в слабости (оцепенении), великие врата запечатаны, свита в положении «голова на коленях», народ рыдает [Sinuhet, R8–11].

Здесь мы видим, как печаль передается через описание жестов (*tp-hr-mʒst*, «голова на коленях») и состояния сердца (*jbw m gmw*, «сердца в слабости»), упоминание соответствующих звуков (с одной стороны, скорбного плача (*jmw*), а с другой — тягостного молчания (*sgr*)).

В других древнеегипетских текстах печаль также описывается через эти и подобные слова и выражения. Часто упоминаются, например, следующие лексемы, описывающие горестные вопли, плачи и рыдания:

jm — оплакивать, плакать;  *rmj* — плакать, рыдать;

 *nh* — плакать, стенать, причитать, жаловаться;

 *jw* — плакать;  *j3kb* — оплакивать;

 *hb* — горе, печаль, страдание, траур. Все эти слова напрямую связаны с физическим проявлением печали, что можно проиллюстрировать следующими примерами:

rdj.n.j hknw n Mntw mrw.f hb(.w) n.f

Воздал я хвалу Монту, а соратники его горевали над ним [Sinuhet, B. 142].

hmsj n.k dr.tj r rwtj j(3)kb.sn hr rn.k

Сидят для тебя две соколицы у врат, плачут они над именем твоим [Neferhotep, 3.11].

ḥw.k wj ʿw3.k ḥnw.j nḥm.k r.f nḥwt m r3.j

Ты бьешь меня, грабишь мою собственность, и даже жалобы ты отбираешь из уст моих [Peas., В. 1.59–60].

jw ms sbt 3ḳ.w nj jr.tw.f jmt pw ntj ḥt t3 šbn(.w) ḥr nḥwt

Воистину, смех погиб, не раздается. Это плач по всей земле перемешался с причитаниями [Ipuwer, 3.13–14].

jw ms ʿwt nbt jb.sn rm.w mnmt ḥr jmt m-ʿ šḥr t3

Воистину, всякий мелкий скот плачет, скотина рыдает из-за состояния земли [Ipuwer, 5.5].

Следующие примеры из папируса Весткар демонстрируют описание грусти через жесты и состояние сердца:

(после того, как царь узнает о Реджедет и ее детях)

wn.jn ḥm.f jb.f w3(.w) r dwt ḥr.s

И сердце его величества впало в тоску из-за этого [pWestcar, 9.12].

(Реджедет грустит из-за того, что произошло с ее служанкой)

gm.n.f Rd-ddt ḥms.tj tp.s ḥr m3st.s jb.s dw(.w) r ḥt nbt

Нашел он Реджедет сидящей, голова ее на коленях, сердце тоскует из-за всего (этого) [pWestcar, 12.20–21].

Описание высшей степени печали содержится в «Рассказе о потерпевшем кораблекрушение», когда приводится рассказ змея о гибели его собратьев:

ḥꜥ.n.j mwt.kw n.sn

И умер я из-за них [ShS, 131].

Как мы видим, для передачи эмоций грусти и печали, как и в случае с радостью, широко используются слова и выражения, связанные с языком тела, зримым проявлением эмоции, а также словосочетания, описывающие состояние сердца. В отличие от радости, для передачи печали, видимо, отсутствовали слова, которые выходили бы на уровень абстракции.

* * *

Конечно же, много в древнеегипетских текстах и описаний страха и ужаса. Весьма красноречивые описания содержатся в «Истории Синухета»:

psh jb.j sš ꜥwj.j sd3w hr(.w) m ꜥt.j nbt

Сердце мое в замешательстве, простерты руки мои, дрожь пала во все члены мои [Sinuhet, R. 26].

jb.j 3d.w / jb.j 3hd *Сердце мое ослабело* [Sinuhet, B. 38 / R. 63].

wn.kw r.f dwn.kw hr ht.j hm.n(.j) wj m-b3h.f (...) jw.j mj sj jt.w
m ꜥhꜥw b3.j sbj.w hꜥw.j 3d.w h3ty.j nj ntf m ht.j

И я простерся на животе своем, не знал я себя в присутствии его (...) Я был подобен человеку, захваченному тьмой. Душа моя ушла, тело мое дрожало, сердца моего не было в теле моем [Sinuhet, B. 253–255].

Во всех этих примерах мы видим, что страх описывается как ощущение «потери себя» («я не знал себя», «захвачен тьмой», «душа ушла» и т. д.). Также присутствуют описания состояния сердца (на этот раз в контексте

отсутствия сердца или его замешательства, слабости), и язык тела — простертые руки и дрожь.

Дрожь и слабость как проявление страха встречаются в древнеегипетских текстах довольно часто (и могут передаваться многими разными словами). Вот как, например, описывается в надписи 5-го года правления Рамсеса III из Мединет-Абу ужас чужеземцев перед царем:

*jry.w sdd m r3 w^c jw.n r tnw šrm.w jw m hjms n sndt.f rh nj
phtj.w h^cw.sn 3hd(.w) šft hm.f n hr.w n r^c nb*

*Задрожали они в едином порыве (все, как один), говоря:
«Куда нам идти?» Просили они мира, придя смиренно из
страха перед ним, зная, что нет силы их, тела их
ослабели, ибо страх перед его величеством перед ними
каждый день [KRI V, 25.11–12].*

jrjw h3swt mhtt nwṯ m h3w.sn

*Сделались страны северные трепещущими (дрожащими)
телами своими [KRI V, 25.4–5].*

s^cу n.f t3 nb n p3 sh3t.f

*Трепещет из-за него всякая земля при воспоминании о нем
[KRI V, 26.8].*

Как проявление страха употребляется также выражение *3yt hr* — «бледнеть лицом», см. например:

m snd m snd nds m 3yt hr.k

Не бойся, не бойся, простолюдин, не бледней [ShS, 111–112].

В этом примере мы видим также лексему  *snd*, которая может употребляться и как глагол «бояться», и как существительное «страх» и которую можно счесть уже

вполне абстрактным понятием для передачи эмоции страха. Наряду с этой лексемой в древнеегипетских текстах также широко употребляются очень близкие к ней по значению  *hryt* и  *nrw* — лексемы, также являющиеся абстрактными понятиями. Последние две лексемы, как нам представляется, выражают более глубокую степень страха, чем *snd* (т. е. стоят ближе к нашим понятиям «ужас»), однако все три лексемы часто употребляются в текстах как практически синонимы.

Таким образом, для описания страха также используются все три рассмотренных ранее варианта передачи эмоционального состояния: на уровне языка тела, состояния сердца и абстракции.

* * *

Эмоция гнева также представлена в древнеегипетском языке абстрактными понятиями, например, глаголом  *h^cr* ‘гневаться’. Можно привести следующие примеры его употребления:

h^c(r).jn hm.f r.s mj m3j m-ht sdm.f st

Разгневался его величество из-за этого подобно льву после того, как услышал он это (Надпись Тутмоса II из Асуана [Urk. 18: 139.9]).

sh^cr sj m sp.f bjn ssbt.f bw-nb [m] jw.f dw

Тот, кто должен был разозлить человека дурным поступком, смешиет он всех своими злодеяниями [Ва, 110–111].

Также с проявлением гнева связана лексема  *nšnj*, которая в главном своем значении описывает «гнев небес», т. е. непогоду — однако может употребляться и для передачи эмоции, см. например: (Об Оке Уджат)

wnn.jn.s nšnj.tj wrt

И оно разгневалось сильно [pNebseni, 5].

Немалое количество других лексем описывают состояние ярости, свирепости (что включает понятие гнева, но не всегда сводится к нему), наиболее часто встречающаяся из них —  *knd*. Вот как описывается гнев Баты (состояние, в которое он приходит в качестве реакции на непристойное предложение жены его старшего брата) в «Сказке о двух братьях»:

wn.jn p3 ʿdd šrj hr hpr mj 3by šmʿ m kndt

И этот юноша сделался подобен пантере южной в гневе [d'Orbiney, 28–29].

Приведенные примеры иллюстрируют очень важный момент: при описании ярости используется сравнение с диким животным (в данном случае с пантерой). Такие сравнения не случайны и не единичны, аналогичные примеры встречаются в древнеегипетских текстах довольно часто (например, царь в ярости может сравниваться со львом, быком, соколом и т. д.). Даже детерминатив слова *knd* ‘павиан’ уже на уровне написания слова связывает его с животной яростью.

Таким образом, с каждой из четырех базовых эмоций — радость, печаль, страх и гнев — в древнеегипетском языке связано достаточно обширное количество лексем, которые можно разделить на три большие группы: 1. слова и выражения, связанные с проявлением эмоции на уровне языка тела; 2. словосочетания, передающие эмоции через описание состояния сердца; 3. абстрактные слова. Слова первой группы встречаются при описании всех четырех базовых эмоций (и именно эта лексика наиболее

разнообразна), однако следует отметить своеобразие гнева – в данном случае используется сравнение с животными (что не характерно для описания остальных трех базовых эмоций). Слова второй группы широко используются при описании радости, печали и страха (но не для описания гнева), а слова третьей группы — для передачи радости, страха и гнева (но не печали) — то есть, несмотря на то, что в целом можно проследить общие тенденции конструирования лексики для всех четырех эмоций, все же есть и своеобразие.

Список сокращений

Ba — «Разговор разочарованного со своим Ба» (pBerlin 2024), см. [Barta 1969].

d'Orbiney — «Сказка о двух братьях», см. [Gardiner 1932].

Ipuwer — «Речение Ипувера» (pLeiden I 344 Recto), см. [Enmarch 2005].

Kamose-Stele II — II Стела Камоса (Luxor Museum J.43), см. [Helck 1983].

Kopenhagen AEIN 891 — *Clère J. J., Vandier J.* Textes de la Première Période Intermédiaire et de la XIème Dynastie. Bruxelles: Fondation Egyptologique Reine Elisabeth, 1948. P. 45–46. (BiAeg; 10).

KRI — *Kitchen K. A.* Ramesside Inscriptions. Historical and Biographical. Vol. I–VII. Oxford: Blackwell, 1969–1987.

Louvre C3 — URL: http://www.sothis-egypte.com/textes/louvre_c3/louvre_c3.htm (Дата обращения 30.11.2019).

Neferhotep — *Hari R.* La tombe thébaine du père divin Neferhotep (TT 50). Geneve: Éditions de Belles-Lettres, 1985. P. 14–15, Pl. 4, 49, 50, 52b, 54a.

Peas. — «Обличения поселянина», см. [Parkinson 1991].

pNebseni — *Lapp G.* The Papyrus of Nebseni (BM EA 9900). London: British Museum Press, 2004.

pWestcar — Papyrus Westcar, см. [Erman 1890; Blackman, 1988].

- Ptahhotep** — «Поучения Птаххотепа», см. [Zába 1956].
- PT** — Pyramid Texts, см. [Sethe 1908, 1910; Berger-el Naggar 2001].
- Sinuhet** — История Синухета, см. [Blackman 1972].
- ShS** — «Сказка о потерпевшем кораблекрушение», см. [Blackman 1972].
- Urk I** — Sethe K. Urkunden des Alten Reiches. Ht. 1–4. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1932–1933.
- Urk 18** — Sethe K. Urkunden der 18. Dynastie. IV. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1906.
- Cairo CG 20089** — Lange H. O., Schäfer H. Grab- und Denksteine des Mittleren Reiches I. CG. Berlin: Reichsdruckerei, 1902. S. 108–111; IV. CG. Berlin: Reichsdruckerei, 1902. Pl. VIII.

Литература

- Филиппова 2012** — Филиппова О. А. Языковые средства создания эмоциональности // Обучение эмоциональному речевому воздействию. М.: Флинта – Наука, 2012. С. 17–24.
- Шаховский 2008** — Шаховский В. И. Лингвистическая теория эмоций: Монография. М.: Гнозис, 2008.
- Barta 1969** — Barta W. Das Gespräch eines Mannes mit seinem Ba (Papyrus Berlin 2024). Berlin: Hessling, 1969. (MÄS; 18).
- Berger-el Naggar 2001** — Berger-el Naggar C., Leclant J., Mathieu B., Pierre-Croisau I. Les textes de la pyramide de Pépy Ier. Paris: Institut français d'archeologie orientale, 2001. (MIFAO; 118).
- Blackman 1972** — Blackman A. M. Middle-Egyptian Stories. Bruxelles: Édition de la Fondation égyptologique reine Élisabeth, 1972. (Bibliotheca Aegyptiaca; 2).
- Blackman 1988** — Blackman A. M. The Story of King Kheops and the Magicians. Transcribed from Papyrus Westcar (Berlin Papyrus 3033). Reading: J. V. Books, 1988.
- Enmarch 2005** — Enmarch R. The Dialogue of Ipuwer and the Lord of All. Oxford: Griffith Institute, 2005.

Erman 1980 — *Erman A.* Die Märchen des Papyrus Westcar. Berlin: W. Spemann, 1890. (Mitteilungen aus den orientalischen Sammlungen / Königliche Museen zu Berlin; 5-6).

Helck 1983 — *Helck W.* Historisch-biographische Texte der 2. Zwischenzeit und neue Texte der 18. Dynastie. Wiesbaden: Harrassowitz, 1983. S. 82-97. (KÄT; 6.1, 2).

Gardiner 1932 — *Gardiner A.* Late Egyptian stories. Bruxelles: Édition de la Fondation égyptologique reine Élisabeth, 1932. (Bibliotheca Aegyptiaca; 1).

Parkinson 1991 —: The Tale of the Eloquent Peasant / *Parkinson R. B.* (ed.). Oxford: Griffith Institute – Ashmolean Museum, 1991.

Sethe 1908, 1910 — *Sethe K.* Die altägyptischen Pyramidentexte I–II. Leipzig: Hinrichs, 1908–1910.

Zába 1956 — *Zába Z.* Les Maximes de Ptahhotep. Prague: Académie Tchecoslovaque des Sciences, 1956.

Basic emotions in the ancient Egyptian language.

Anastasia Petrova, Institute of Oriental Studies RAS

The article deals with the lexical means of expressing emotional state in ancient Egyptian language. The article focuses on four basic emotions — joy, sadness, fear and anger. Each of these emotions can be expressed using a quite large number of words and expressions; they can be divided into three large groups. The first group consists of words and expressions related to the manifestation of emotion at the body language level (for example, the expression of joy through joyful cries, sadness through wailing screams, as well as through a description of a certain body gestures, for example, “head on the knees”). The second group is related to the expression of emotions through a description of the state of the heart (for example, joy as “widening of the heart”, sadness as “heart falling into evil,” fear as “heart being confused”). Finally, the third group is abstract words that convey emotions. All three options are widely represented in the ancient Egyptian language, however, for each emotion the picture is slightly different.

Key words: ancient Egyptian language, vocabulary of emotions, basic emotions.

Проект АСНЕМЕНЕТ по оцифровке текстов ахеменидской державы: нововавилонский корпус

Попова О. В.

Аннотация. Статья посвящена презентации вавилонской части проекта АСНЕМЕНЕТ. Цель проекта — разместить в открытом доступе транслитерацию и перевод письменных документов из различных провинций персидской Ахеменидской империи (550–330 гг. до н.э.) с библиографическими комментариями. Оцифровкой и публикацией корпуса занимается группа DCA (Déchiffrement du Corpus Achéménide) в лаборатории HAROC ArScAn в CNRS (Франция). Нововавилонские клинописные документы (тексты из храмовых и частных архивов) составляют бо́льшую часть ахеменидского корпуса.

Ключевые слова: achemenet.com, клинописные тексты, ахеменидский период.

В начале 2010-х годов Пьер Бриан (Collège de France) начал проект Achemenet (сайт achemenet.com), цель которого — выложить в открытый доступ все известные тексты Ахеменидской империи (550–330 гг. до н. э.). Корпус состоит из текстов на арамейском, аккадском, египетском, эламском, греческом и ликийском языках и происходит из разных провинций межконтинентальной персидской империи. После пары лет работы проект был приостановлен, но с 2018 года в лаборатории HAROC ArScAn французской организации CNRS деятельность по проекту возобновилась. Оцифровкой и публикацией корпуса текстов занимается группа DCA (Déchiffrement du Corpus Achéménide).

В царствование Кира II (559–530 гг. до н. э.) персы приступают к завоеванию Ближнего Востока. Эта экспансия приводит к созданию межконтинентальной

империи Ахеменидов, власть которой длилась около двух веков (VI–IV вв. до н. э.). Нововавилонское царство было завоевано в 539 г. до н. э., а Египет — десятилетие спустя в 526/525 г. до н. э. Завоеватели разделили территорию на провинции-сатрапии, которыми управляли местные ставленники персидского царя.

Особенностью источниковой базы ахеменидского периода является то, что тексты собственно на древнеперсидском языке до нас дошли в очень ограниченном количестве, тогда как местные архивы на территориях многочисленных сатрапий сохранились. Речь идет о клинописных текстах для Вавилонии, об иероглифических и демотических текстах для Египта, о текстах на арамейском языке из анатолийских государств, об эламских глиняных табличках из Персеполя, а также греческих надписях главным образом с территории Малой Азии.

Эта многоязычная документация постепенно публикуется на сайте проекта <http://www.achemenet.com/>. Тексты даются в транслитерации и сопровождаются либо переводом, либо кратким содержанием и исчерпывающей библиографией. Документы проиндексированы и ищутся в поисковых базах сети «Интернет».

В рамках данной статьи я как участник проекта представляю вавилонскую часть Achemenet и рассказываю о работе, которую мы ведем по клинописному корпусу текстов. Ниже говорится (1) о типах текстов и архивах, из которых они происходят, (2) о принципах работы сайта, и (3) о нынешнем состоянии проекта и предполагаемых сроках и этапах его развития.

В проект Achemenet предполагается включить тысячи нововавилонских текстов самой разнообразной природы

(юридические, административные, экономические...), происходящих как из частных, так и из храмовых архивов. На конец 2019 года на <http://www.achemenet.com/> уже доступно более 2000 нововавилонских документов.

Храмовые архивы оставили нам повседневные административные тексты, которые позволяют проследить, как ахеменидская администрация взаимодействовала с местным духовенством. Это сотрудничество не всегда было успешным и, например, в случаях с архивами храма Эбабар (храм бога Шамаша в Сиппаре) и храма Эанна (храм богини Иштар в Уруке) документация прерывается в начале V в. до н. э., то есть после вавилонских восстаний против Ксеркса. Репрессии, последовавшие за этими восстаниями, положили конец и многим частным архивам, особенно архивам семей из Вавилона, например, архиву семьи Эгиби, тогда как архивы из многих других городов, в частности, с юга Вавилонии велись без перерывов и таким образом сохранили для нас информацию о жизни городской элиты при Ахеменидах.

На данном этапе проекта в он-лайн доступ выложены именно архивы из храмов Эбабар и Эанна. За основу работы с текстами из храма Эбабар берутся прорисовки Штрассмайера [Strassmaier 1890a, 1890b, 1889a, 1889b, 1889c, 1897]. За основу работы с текстами храма Эанна берутся прорисовки из YOS VII [Tremayne 1925]. Транскрипции выполняются вавилонской группой DCA, для всех неизданных текстов делаются коллажи (прежде всего в Британском музее), так что транслитерации на сайте постоянно обновляются по мере коллажирования, так же как и регулярно расширяется библиография по каждому из текстов. Вавилонской частью проекта руководит Франсис Жоаннес, в проекте принимают

участие его нынешние и бывшие докторанты: Д. Будер, Й. Ватай, Б. Гомбер, М. Джабеллауи, Л. Дорсо, Б. Дромар, М. Йунг, Л. Кильян, А. Ким, Л. Кузен, О. Паси, О. Попова, Н. Аит Саид-Ганем.

Что касается частных архивов, то на данный момент доступны архивы семей Эгиби из Вавилона [Wunsch 2000], Мурашу из Ниппура [Cardascia 1951], Наппаху из Вавилона [Baker 2004] и Бель-ремани из Сиппара [Jursa 1999]. В ближайших планах: архив семьи Галлабу из Ура [Popova 2018].

Данный проект представляет собой важный практический инструмент для историков, лингвистов и просто интересующихся ахеменидским периодом.

Литература

Сайт: <http://www.achemenet.com/>

Baker 2004 — *Baker H.* The Archive of the Nappahu Family. Vienna: Institut für Orientalistik der Universität Wien, 2004. (AfO; Beiheft 30).

Cardascia 1951 — *Cardascia G.* Les archives des Murašû. Une famille d'hommes d'affaires babyloniens à l'époque perse (455–403 av. J.-C.). Paris: Imprimerie Nationale, 1951.

Jursa 1999 — *Jursa M.* Das Archiv des Bêl-rêmanni. Istanbul: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut, Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, 1999.

Popova 2018 — *Popova O.* Étude d'une archive d'une famille de notables de la ville d'Ur du VI^e au IV^e siècle av. J.-C. L'archive des Gallābu. Thèse de Doctorat soutenue à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 2018.

Strassmaier 1889a — *Strassmaier J. N.* Inschriften von Nabonidus, König von Babylon (555–538 v.Chr.). Leipzig: Pfeiffer, 1889.

Strassmaier 1889b — *Strassmaier J. N.* Inschriften von Nabuchodonosor, König von Babylon (604–561 v.Chr.). Leipzig: Pfeiffer, 1889.

Strassmaier 1889c — *Strassmaier J. N.* Inschriften von Nabopalassar und Smerdis // *Zeitschrift für Assyriologie*. 1889. Bd. 4. S. 106–152.

Strassmaier 1890a — *Strassmaier J. N.* Inschriften von Cambyses, König von Babylon (529–521 v.Chr.). Leipzig: Pfeiffer, 1890.

Strassmaier 1890b — *Strassmaier J. N.* Inschriften von Cyrus, König von Babylon (538–529 v.Chr.). Leipzig: Pfeiffer, 1890.

Strassmaier 1897 — *Strassmaier J. N.* Inschriften von Darius König von Babylon (521–485 v. Chr.). Leipzig: Pfeiffer, 1897.

Tremayne 1925 — *Tremayne A.* Records from Erech, Time of Cyrus and Cambyses (538–521 B.C.). New Haven: Yale University Press, 1925. (YOS; 7).

Wunsch 2000 — *Wunsch C.* (2000). Das Egibi-Archiv, vol. 2. Groningen: Styx, 2000. (Cuneiform monographs; 20B)

ACHEMENET project: digitalization of texts from the Achaemenid empire (the Neo-Babylonian portion)

Olga Popova, Institute of the Oriental Studies (RAS)

This paper is a presentation of the Babylonian part of the Achemenet project. The goal of the project is to make available on-line ancient texts from various provinces of the Achaemenid empire (550–330 BC). The digitalization and publication of the corpus is handled by the group DCA (Déchiffrement du Corpus Achéménide) at the laboratory HAROC in CNRS, France. The Neo-Babylonian cuneiform texts (documents from temples and private archives) represent the main part of the Achaemenid corpus.

Key words: achemenet.com, cuneiform texts, Achaemenid period.

Ручки с изображением львов на сосудах из Древнего Хорезма

Прохорова Е. В.

Аннотация. В Государственном музее Востока хранится коллекция ручек кувшинов с налечами в виде головы льва. Она поступила в музей из раскопок Хорезмской археолого-этнографической экспедиции и насчитывает 34 налеча. Львиноголовые ручки являются особой категорией предметов среди хорезмийских находок, поскольку имеют территориальные и хронологические рамки. Нигде на территории Средней Азии кроме как в Хорезме эта категория предметов не встречается, а период их бытования ограничивается IV–II вв. до н. э. Основными прототипами хорезмийских сосудов считаются металлические кувшины ахеменидского Ирана.

Ключевые слова: археология, древний Хорезм, терракота, керамические сосуды, образ льва.

В Государственном музее Востока хранится коллекция ручек кувшинов с налечами в виде головы льва. Она поступила в музей из раскопок Хорезмской археолого-этнографической экспедиции и насчитывает 34 налеча, которые происходят с таких памятников Древнего Хорезма, как Калалы-гыр 2, Кой-Крылган-кала, Кургашинок-кала, Базар-кала, Гяур-кала 3. Львиноголовые ручки являются особой категорией предметов среди хорезмийских находок, поскольку имеют территориальные и хронологические рамки. Нигде, на территории Средней Азии кроме как в Хорезме эта категория предметов не встречается, а период их бытования ограничивается IV–II вв. до н. э.

Целью статьи являются введение в научный оборот коллекции, а также попытка выяснить истоки происхождения в коропластике Древнего Хорезма такого распространенного на Древнем Востоке сюжета, связанного с образом льва, который, как вид, никогда не водился в области южного Приаралья. Впервые изображение животных на ручках древнехорезмийских сосудов было отмечено С. П. Толстовым в 1948 г. Подробного описания и интерпретации С. П. Толстов не дает, но публикует пять ручек сосудов с изображением головы льва, найденных на поверхности внутреннего двора городища Джанбас-кала [Толстов 1948: 91, рис. 23, табл. 77]. В 1958 г. М. Г. Воробьева написала первую специализированную работу, посвященную львиноголовым налепам. Она разработала их типологию и разбила на три группы, основываясь, большей частью, на многочисленных находках с памятников Правобережного Хорезма (Кой-Крылган-кала, Джанбас-кала, Базар-кала) и Левобережного Хорезма (Калалы-гыр № 1 и 2, Кюзели-гыр) [Воробьева 1958: 42–46]. Спустя 60 лет количество известных ручек с львиноголовыми налепами пополнилось благодаря новым раскопкам памятников на территории Левобережного Хорезма (Хумбуз-тепе [Мамбетуллаев 1984: 25–27, рис. 5]; Капарас [Древности Южного Хорезма 1991: 242–243, рис. 84, 1, 2], Топрак-кала Шаватская [Мамбетуллаев 1986: 24–25, рис. 7]; Калалы-гыр 2 [Калалы-гыр 2 2004: 185, рис. 5/23: 250–254, приложение 3]; Гяур-кала 3 и Правобережного Хорезма (Кургашин-кала; Акшахан-кала [Ходжаниязов 2013: 117]). А при обследовании поселения Хумбуз-тепе была также найдена единственная известная матрица, с которой делались такие

налепы (благодарю С. Б. Болелова за предоставленную информацию).

В работе 2004 г. Б. И. Вайнберг мы находим подробное описание ручек с налепами львиных голов культового центра IV–II вв. до н. э. Калалы-гыр 2 (Калалы-гыр 2 2004: 185, рис. 5/23; 250–254, приложение 3]).

В коллекции музея Востока присутствуют налепы первой и второй группы, по классификации М. Г. Воробьевой. Львиноголовые ручки первой группы (Рис. 1, 1) относятся к раннему этапу древнехорезмийского периода (конец V – начало IV в. до н. э.), когда Хорезм выходит из состава Ахеменидской державы — и до конца IV в. до н. э., когда он становится самостоятельным государством¹. Наибольшее количество аналогий для этой группы налепов находится среди предметов иранского происхождения ахеменидского периода. Очень близкой по манере изображения головы льва можно считать серебряную ручку от большого сосуда, выполненную в ахеменидском стиле и заканчивающуюся головой льва с открытой пастью, которая была найдена в Тель Эль-Масхуте, месте древней святыни, расположенной в восточной дельте Нила в северном Египте (Рис. 1, 2, 3)². Ручка датируется 410 г. до н. э. Она была найдена вместе с другими серебряными чашами для возлияния, на каждой из них присутствовало имя северо-аравийской богини Ханилат, которой предназначались подношения [Tel el-

¹ Здесь и далее название и датировки древнехорезмийского периода по С. Б. Болелову [Болелов 2005: 215; Болелов 2015: 7].

² Ручка (инв. № 54.50.42) и другие серебряные чаши хранятся в Музее Бруклина, в который поступили в 1950-х гг. (URL: <https://www.brooklynmuseum.org/opencollection/objects/67994>) (последнее посещение 10.10.2019 г.).

Maskhuta 2008]. Анализируя изображения львов на золотой пластине из Амударьинского клада (Рис. 1, 5) и предметах из храма Окса — ножнах акинака (Рис. 1, 4) и протоме ритона из слоновой кости (Рис. 4, 2), можно отметить ряд схожих деталей в трактовке морды. Уши рельефные, миндалевидные, прижаты к голове. Глаза миндалевидные. Грива передана сплошными параллельными полосами. Глаза от гривы отделены рельефным бугорком или кожной складкой с углом к переносице. Под ухом — короткие параллельные горизонтальные овальные валики, отмечающие переход от морды к шее. Такие валики есть на многих изображениях львов ахеменидского круга [Литвинский 2010: 140].

Вторая группа налепов относится к III в. до н. э., когда в низовьях Амударьи начинается большой культурный и экономический подъем. Для этой группы характерны налепы с гривой, разложенной прядями по обе стороны головы, как бы расчесанными на прямой пробор. Глаза миндалевидные с четко очерченными рельефными веками. Уши стоячие круглые (Рис. 2, 1, 2, 3). Близкой аналогией можно назвать серебряный фалар, случайно найденный в Есильском районе Акмолинской области на левом берегу р. Ишим (Рис. 2, 4). На нем изображен лежащий лев, окруженный пальмовым венком. Автор относит этот фалар к III–II вв. до н. э. и, «вероятно, он был изготовлен в Средней Азии с использованием элементов как эллинистической, так и кочевой культуры» [Сеитов 2013: 114–116, рис. 1, 3]. В собрании музея Пола Гетти хранится фалар, изготовленный в эллинизированном парфянском Иране во II в. до н. э. (Рис. 2, 5). Бронзовый культовый сосуд, по словам С. Б. Болелова, римского происхождения, с ручкой, украшенной головой льва, был найден на

Кампыртепа и датируется I – началом II вв. н. э. (Рис. 2, 6). Он имеет точную иконографию и подтверждает заимствование образа с керамических налепов второй группы, а вот форма сосуда и трактовка самого изображения льва на знаменитом золотом кувшине из Амударьинского клада (Рис. 2, 7, 8) не позволяют считать его прототипом хорезмийских львиных налепов. По мнению М. Г. Воробьевой, «для кувшинов, сделанных гончарами-хорезмийцами, был использован другой прототип, причем единственный, так как все хорезмские сосуды примерно одной формы» [Воробьева 1958: 50].

Новые находки не только подтвердили предложенную М. Г. Воробьевой классификацию, но и дополнили ее еще одним новым вариантом в первой группе: грива в виде мелких прядей зачесана назад, сходится к середине, где начинается ребро на ручке сосуда; уши изображены по бокам гривы в виде кругов, обрамленных валиком, или вытянуты назад и прижаты к голове; валик бровей, сходящийся к носу под углом, украшен мелкими вертикальными насечками; глаза выразительные, большие, налепу приданы человеческие черты (Рис. 3). К этому же варианту первой группы относится налlep, найденный в жилом сооружении на городище-крепости Большая Айбуйир-кала (1976–1977 гг.) и датируемый IV–III вв. до н. э. Налlep в виде головы льва с человеческими чертами — очень выразительные большие глаза, крупный нос, несколько одутловатые щеки. Небольшой рот помещен близко к носу, губы чуть приподняты. Грива его зачесана тонкими прядями. Айбуйирское изображение головы льва отличает его от подобных ему, найденных на других памятниках античного Хорезма, наличием рта

[Мамбетулаев 1990: 106; Двуреченская 2016: 264–265, табл. 2, № 116].

В собрании ГМВ также хранится ручка парадного красноангобированного кувшина с налепом в виде головки льва с высунутым языком (Рис. 4). Она была найдена в культовом центре IV–II вв. до н. э. Калалы-гыр 2. Это единственный на данный момент терракотовый фрагмент, отличающийся от всех ранее известных львиноголовых налепов.

Анализ имеющихся изображений львиноголовых ручек со всех памятников Древнего Хорезма показал преобладание налепов первой группы на территории Левобережного Хорезма. Вторая и третья группы на этой территории не встречаются. Исключение представляют керамический центр Хумбуз-тепе и крепость Капарас.

Все упомянутые ручки с налепами в форме головы льва принадлежат к столовым керамическим кувшинам высотой от 35 до 50 см [Воробьева 1958: 40], с полным объемом 3,5–5,25 л и имеют всегда округлую в сечении ручку [Калалы-гыр 2 2004: 137]. Они отличаются очень хорошим качеством выработки, с внешней стороны покрыты плотным красным ангобом и часто сплошным лощением, приближающимся к зеркальному [Воробьева 1959: 103]. Основными прототипами хорезмийских сосудов считаются металлические кувшины ахеменидского Ирана [Калалы-гыр 2 2004: 140; Двуреченская 2016: 122].

Сосуды с львиноголовыми налепами происходят из различных памятников древнего Хорезма: культово-храмовых комплексов, крепостей, поселений, ремесленных центров. Значительное количество налепов (до 47 % от всей керамики с терракотовой пластикой [Двуреченская 2016: 122]) и анализ мест нахождения этих сосудов

подчеркивают их широкое использование, что и подтверждает мнение исследователей об употреблении такой посуды как парадно-столовой. И вряд ли можно видеть в них только культовые сосуды.

Особого внимания заслуживает полностью сохранившийся ритуальный керамический амфоровидный двусосковый ритон с львиноголовыми ручками (Рис. 5, 1, 2), найденный в культовом центре Калалы-гыр 2 (ныне хранится в ГМБ). Он находился в центре помещения, специально охраняемом двойной дверью, а рядом стоял усеченно-конический кубок на подставке [Вайнберг 1997: 20–21; Калалы-гыр 2 2004: 167, рис. 5/2]. Ранее на территории Средней Азии были найдены только нижние части таких сосудов в культовом центре Кой-Крылган-кала и на древнем городище Афрасиаб [Кой-Крылган-кала 1967: табл. V, 23, 24; Шишкина 1975: 65, рис. 6, 5, 6]), но общий облик подобных сосудов был неизвестен [Калалы-гыр 2 2004: 164]. Керамические амфоровидные ритоны с двумя сливами были распространены на территориях, принадлежавших Ахеменидской державе в Израиле, Сирии, Ираке, Иране, Азербайджане. Похожий амфоровидный ритон с двумя сливами, но без налепов и датируемый IV–III вв. до н. э. был найден в Иране при раскопках в Пасаргардах [Haerinck 1980: 47, fig. 3, 6], а в Израиле при раскопках в г. Ашдод — амфоровидный керамический двусосковый ритон с ручками, напоминающими голову животного. Датируется он концом II в. до н. э. [Haerinck 1980: 45, fig. 3, 1] (Рис. 5, 3). Керамические амфоровидные ритоны на территории Ближнего Востока по археологическим данным известны с V–IV вв. до н. э. до сасанидского периода. Но широкое их употребление приходится на ахеменидский и парфянский

периоды [Ibid.: 52]. На территории Древнего Хорезма амфоровидные ритоны встречаются в культовых комплексах с круглыми храмами, за исключением круглого храма на Гяур-кале 3 (Левобережный Хорезм), имеющего идентичную планировку с храмом на Калалы-гыр 2. Б. И. Вайнберг соотносит такие храмы с культом плодородия [Вайнберг 1997: 22]. После II в. до н. э. круглые храмы в Хорезме не известны. Калалы-гыр 2 погиб в результате разгрома и пожара, такая же участь постигла Кой-Крылган-калу и Гяур 3. Ритоны и кувшины со львами в I в. до н. э. в Хорезме уже не встречаются. Вероятно, в этом промежутке времени произошла смена религиозных культов, результатом которой стало полное исчезновение львиноголовых налестов на ручках сосудов.

Самую близкую иконографическую параллель с амфоровидным ритоном из собрания нашего музея можно найти в оформлении ассирийского фонтана в районе Бавиан³ (Рис. 5, 4). Два свирепствующих льва, выполненных в рельефе, охраняют фонтан. Вода из этого фонтана заливала овраг, который являлся священным местом, где совершались церемонии и приносились жертвы, а львы выполняли роль охранителей священного источника воды [Layard 1853: 215].

Образ льва проник на территорию Древнего Хорезма из Ирана благодаря вхождению в состав Ахеменидской державы, что обеспечило доступ некоторым его уроженцам в страны с высокими культурными традициями. Согласно

³ Бавиан образует источник системы новоассирийского канала, построенного для Ниневии Синаххерибом (705–680 гг. до н. э.) (URL: http://www.academia.edu/241438/The_State_of_Preservation_of_the_Neo-AssyrianReliefs_at_Khinnis_Bavian?email_work_card=title) (последнее посещение 10.10.2019).

Геродоту, хорезмийцы входили в воинские соединения ахеменидской армии и принимали участие в великих походах ахеменидских правителей [Берзина 1997: 6]]. Упоминание хорезмийцев встречается в вавилонских текстах [Дандамаев 2010: 183]. Будучи под властью Ахеменидов, хорезмийцы несли службу в Египте в Элефантине, работали на корабельной верфи, расположенной в Мемфисе [Литвинский 2010: 30]. В IV–III вв. до н. э., освободившись от Ахеменидов, Хорезм переживал большой экономический и культурный подъем [Рапопорт 2000: 34]. Как раз в это время установился регулярный сток и водное сообщение по Узбою, связавшие Хорезм с развитыми центрами Ахеменидской державы [Болелов 2005: 232]. Во второй половине IV в. до н. э. существовал также Каспийский водный путь, связывающий Хорезм с Колхидой по Оксу-Узбою, Куре и Фасису-Риони [Балахванцев 2006: 372]. Исследования С. Б. Болелова древнехорезмийского керамического комплекса подтверждают активные культурные и торговые связи Хорезма в последней трети I тыс. до н. э. по двум основным направлениям — южному, юго-восточному (Бактрия, Маргиана и Согд) и юго-западному (Северо-Западный Иран и Закавказье) [Болелов 2005, 2015].

О семантике изображений львов на ручках сосудов из Древнего Хорезма высказывались разные предположения. М. Г. Воробьева считала их сходными с египетскими из памятников II–I тыс. до н. э. [Воробьева 1958: 51]. С. Я. Берзина высказывалась, что принятое соотнесение образа льва на хорезмских кувшинах с образами египетских богинь-львиц Сохмет и Тефнут «представляется явным недоразумением» [Берзина 1997: 7]. М. М. Мамбетуллаев считает ручки с львиноголовыми

налепами своего рода оберегом, охраняющим сосуд с его содержимым от враждебных сил, и вместе с тем высказывает мнение о декоративном назначении подобных налёпов [Мамбетуллаев 2006: 303]. Впрочем, вполне возможно, что в сосудах с львиноголовыми налёпами действительно подавали вино или пиво [Рапопорт, Неразик, Левина 2000: 39].

В искусстве древнего Востока многочисленные изображения льва известны с древнейших времен (IX тыс. до н. э.). В середине I тыс. до н. э. они были широко распространены в Азии. В мифологиях и фольклоре многих народов мира лев являлся символом высшей божественной силы, мощи, власти и величия; солнца и огня. Львом нередко называют царя, героя или героя-царя. В древних культурных традициях лев выступает и как страж [Иванов, Топоров 1980] (львиные ворота столицы Хеттского царства [Burney 1977: 144, pl. 24]; львиные ворота в Микенах [Златковская 1961: 136, рис. 47]; стражи скальных гробниц в некрополе Айязини во Фригии [Perrot, Chipiez 1890: 111, ill. 64; 131, ill. 84]; ассирийский фонтан в районе Бавиан [Layard 1853: 215]).

Изображения льва в ахеменидском искусстве связаны с ассирийской иконографической традицией. В Египте, Ассирии, во всем греко-римском мире голова льва связывалась с источником воды. В Афинах, Эфесе, Олимпии и во многих других местах львиная морда с раскрытой пастью помещалась на источниках, сквозь нее вытекала вода, а в Ассирии скульптурные головы львов служили в качестве стражей источников [Литвинский 2010: 128]. В ассирийском искусстве известны изображения стоящих на задних лапах львов, держащих какой-либо сосуд [Литвинский, Пичикян 1981: 95]. Существует также

мнение, что высунутые языки у львов ахеменидского круга имели ритуальное значение: их функция — отпугивать злых духов [Литвинский 2010: 144]). В хозяйственной жизни Древнего Хорезма огромную роль играла Аму-Дарья. Соответственно почитание водного божества в среде среднеазиатского населения занимало большое место и связывалось с образом богини вод Анахиты [Воробьева 1981: 192; Толстов 1948: 200; Кой-Крылган-Кала 1967: 17]. По мнению М. Бойс, великая ассирийско-вавилонская богиня Иштар ассимилировалась с Анахитой, которая вошла в пантеон ахеменидских богов [Бойс 1987: 76–77]. Один из распространенных эпитетов Иштар — «яростная львица», а лев — ее символический зверь, на котором она обычно изображалась стоящей. Известна также статуя богини с сосудом в руках из храма в Мари (Рис. 6, 1) [Афанасьева, Дьяконов 1980]. Возможно, на сосудах с львиноголовыми ручками в виде льва представлена эта богиня, охранявшая его священное содержимое. Среди находок из культовых центров Калалы-гыр 2 и Кой-Крылган-кала в слоях раннего древнехорезмийского периода выделяются две антропоморфные терракоты, изображающие стоящую женскую фигуру с амфорой в руках (Рис. 6, 2, 3), иконография которых, вероятно, восходит к образу женского божества в древнем искусстве Месопотамии.

Сложно сейчас сказать с определенной точностью, какую именно роль в древнехорезмийских верованиях выполняли налесты в виде головы льва на сосудах. Считались ли они оберегом для воды или же отождествлялись с распространенным сюжетом: лев терзает быка или оленя, где вместо быка представлен сосуд с ритуальной жидкостью. Поскольку сосуды с

львиноголовыми налепами бытовали в Древнем Хорезме непродолжительное время, возможно и то, что этот привнесенный образ отражает лишь простое копирование инокультурных образцов как диковинный элемент декора.

Список сокращений

ГМВ – Государственный музей Востока. М.

Литература

Афанасьева, Дьяконов 1980 — *Афанасьева В. К., Дьяконов И. М.* Иштар // Мифы народов мира / Гл. редактор С. А. Токарев. Т. 1: А–И. М.: Советская энциклопедия, 1980. С. 595.

Балахванцев 2006 — *Балахванцев А. С.* К вопросу о времени отпадения Хорезма от державы Ахеменидов: источниковедческий аспект // Записки Восточного Отделения Российского Археологического Общества. 2006. Т. 2 (27). С. 365–375.

Берзина 1997 — *Берзина С. Я.* Древний Хорезм и цивилизация долины Нила // Верования и культы домусульманской Средней Азии. Тезисы конференции. М.: ГМВ, 1997. С. 6–8.

Бойс 1987 — *Бойс М.* Зороастрийцы. Верования и обычаи. М.: Наука, 1987.

Болелов 2005 — *Болелов С. Б.* К вопросу о южных и юго-западных связях Хорезма во второй половине I тысячелетия до н.э. по археологическим данным (древнехорезмийский археологический комплекс // Центральная Азия. Источники, история, культура. М.: Восточная литература, 2005. С. 215–234.

Болелов 2015 — *Болелов С. Б.* Древний Хорезм на перекрестке торговых путей во второй половине I тыс. до н. э. // Вестник истории, литературы, искусства. 2015. Т. 10. С. 7–33.

Вайнберг 1997 — *Вайнберг Б. И.* Функциональные зоны в древнехорезмийском культовом центре Калалы-гыр 2 // Верования и культы домусульманской Средней Азии. Тезисы конференции. М.: ГМВ, 1997. С. 20–24.

Воробьева 1958 — *Воробьева М. Г.* Изображение львов на ручках сосудов из Хорезма // Краткие сообщения Института этнографии АН СССР. 1958. Вып. XXX. С. 40–53.

Воробьева 1959 — *Воробьева М. Г.* Керамика Хорезма античного периода // Керамика Хорезма / Под ред. *С. П. Толстова, М. Г. Воробьевой.* М.: АН СССР, 1959. С. 63–220.

Воробьева 1981 — *Воробьева М. Г.* Хорезмийские терракоты // Культура и искусство Древнего Хорезма. М.: Наука, 1981. С. 184–194.

Греция – Узбекистан 2001 — Греция – Узбекистан. Общие культурные традиции. Каталог выставки произведений античного искусства из коллекции Научно-исследовательского института искусствознания Академии художеств Узбекистана. Ташкент, 2001.

Дандамаев 2010 — *Дандамаев М. А.* Вавилония в 626–330 гг. до н. э. Социальная структура и этнические отношения. СПб.: Петербургское лингвистическое общество, 2010.

Двуреченская 2016 — *Двуреченская Н. Д.* Терракотовая пластика древнейших государств Средней Азии IV в. до н. э. – IV в. н. э. (археологический аспект). СПб.: Нестор-История, 2016.

Златковская 1961 — *Златковская Т. Д.* У истоков европейской культуры (Троя, Крит, Микены). М.: АН СССР, 1961.

Иванов, Топоров 1980 — *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Лев // Мифы народов мира / Гл. редактор *С. А. Токарев.* Т. 2: К–Я. М.: Советская энциклопедия, 1980. С. 41–42.

Древности Южного Хорезма 1991 — Древности Южного Хорезма / Отв. редактор *М. А. Итина.* М.: Наука, 1991. (Труды Хорезмской Археолого-этнографической экспедиции; XVI).

Калалы-гыр 2 2004 — Калалы-гыр 2. Культовый центр в Древнем Хорезме IV–II вв. до н. э. / Отв. ред. *Б. И. Вайнберг.* М.: Восточная литература, 2004.

Кой-Крылган-кала 1967 — Кой-Крылган-кала — памятник культуры Древнего Хорезма. IV в. до н. э. – IV в. н. э. М.: Наука, 1967. (Труды Хорезмской Археолого-этнографической экспедиции; V).

Литвинский 2010 — *Литвинский Б. А.* Храм Окса в Бактрии (Южный Таджикистан). Т. 3: Искусство, художественное ремесло, музыкальные инструменты. М.: Восточная литература, 2010.

- Литвинский, Пичикян 1981** — *Литвинский Б. А., Пичикян И. Р.* Ножны акинака из Бактрии // Вестник древней истории. 1981. № 3. С. 87–110.
- Мамбетуллаев 1984** — *Мамбетуллаев М.* Хумбузтепе – керамический центр Южного Хорезма // Археология Приаралья. Вып. II. Ташкент: Фан, 1984. С. 21–39.
- Мамбетуллаев 1986** — *Мамбетуллаев М.* Топрак-кала Шаватская (раскопки 1979–1980 гг.) // Археология Приаралья. Вып. III. Ташкент: Фан, 1986. С. 12–51.
- Мамбетуллаев 1990** — *Мамбетуллаев М.* Городище Большая Айбууйр-кала (раскопки 1976–1977 и 1981 гг.) // Археология Приаралья. Вып. IV. Ташкент: Фан, 1990. С. 91–131.
- Мамбетуллаев 2006** — *Мамбетуллаев М.* Поселение Киятабад — новый раннеантичный памятник в Каракалпакстане // История материальной культуры Узбекистана. Вып. 35. Ташкент: Фан, 2006. С. 301–306.
- Мордвинцева, Зданович, Таиров 1997** — *Мордвинцева В. И., Зданович Г. Б., Таиров А. Д.* Фалар эллинистической работы с берегов р. Ишим // Российская археология. 1997. № 4. С. 176–180.
- Рапопорт, Неразик, Левина 2000** — *Рапопорт Ю. А., Неразик Е. Е., Левина Л. М.* В низовьях Окса и Яксарта. Образы древнего Приаралья. М.: Индрик, 2000.
- Сеитов 2013** — *Сеитов А. М.* Импорт в Торгае в эпоху раннего железного века // XLV Урало-поволжская археологическая конференция студентов и молодых ученых. Тезисы докладов (Ижевск, 1–3 февраля 2013). Ижевск, 2013. С. 113–116.
- Толстов 1948** — *Толстов С. П.* Древний Хорезм. Опыт историко-археологического исследования. М.: изд-во МГУ, 1948.
- Ходжаниязов 2013** — *Ходжаниязов Г. Х.* Фортификация городища Акшахан-кала // Приаралье на перекрестке культур. Самарканд: МИЦАИ, 2013. С. 109–128.
- Шишкина 1975** — *Шишкина Г. В.* Эллинистическая керамика Афрасиаба // Советская археология. 1975. № 2. С. 60–78.
- Burney 1977** — *Burney C.* From village to empire. An introduction to the Near Eastern archaeology. Oxford: Phaidon, 1977.

Dalton 1905 — *Dalton O. M.* The treasure of the Oxus with other objects from ancient Persia and India. London: British museum, 1905.

Haerinck 1980 — *Haerinck E.* Twin-spouted vessels and their distribution in the Near East from the Achaemenian to the Sasanian periods // *Journal of the British Institute of Persian Studies*. 1980. Vol. 18. P. 43–54.

Layard 1853 — *Layard A. H.* Discoveries in the ruins of Nineveh and Babylon; with travels in Armenia, Kurdistan and the Desert. Part I. London: Murray, 1853.

Perrot, Chipiez 1890 — *Perrot G., Chipiez Ch.* Histoire de l'Art dans l'antiquité. T. V: Perse, Phrygie, Lydie et Carie, Lycie. Paris: Hachette, 1890.

Pfrommer 1993 — *Pfrommer M.* Metalwork from the Hellenized East. Catalogue of the collections. The J. Paul Getty Museum. Malibu: The J. Paul Getty Museum, 1993.

Tel el-Maskhuta 2008 — Tel el-Maskhuta libation bowl late 5th century BCE. URL: http://cojs.org/tel_el-maskhuta_libation_bowl_late_5th_century_bce/ (последнее посещение 10.10.2019 г.).

Handles with the lion's head on vessels from ancient Chorasm.

Elena Prokhorova, The State Museum of Oriental Art

There is a collection of handles of vessels with images in the form of a lion's head at the State Museum of the Orient Art. It came to the Museum from the excavations of the Chorasmian archaeological and ethnographic expedition and has 34 things. Lion's headed handles are a special category of objects among Chorasmian finds, as they have a territorial and chronological framework. Nowhere, on the territory of Central Asia except in Chorasm, this category of objects is not found. The period of their existence is limited to the IV–II centuries BC. The main prototypes of Chorasmian vessels are metal jugs of Achaemenid Iran.

Key words: Archaeology, ancient Chorasm, terracotta, ceramic vessels, image of a lion.

Календарные традиции Киццувадны и история праздника хисува

Шелестин В. Ю.

Аннотация. В статье рассматриваются особенности культового календаря Киццувадны на основе изучения описания её главного праздника — хисува. Изучение упоминаемых в данном описании теонимов и топонимов показало, что, хотя хетты рассматривали праздник как собственно киццуваднский, он происходит из более восточного региона. Если каждая из 13 таблиц праздника содержит описание культов одного из 13 месяцев, можно предполагать, что его годовой цикл больше похож на сирийский, чем на хеттский.

Ключевые слова: Исува, календарь, Киццувадна, хеттский пантеон, Хеттское царство, хисува.

Благодарности: исследование выполнено в СПбГУ при поддержке гранта РНФ (проект №19–18–00085 «Календарные праздники древнего Востока: календарный ритуал и роль темпоральных представлений в формировании традиционного сознания народов древнего мира»).

В середине II тыс. до н. э. государство (а позднее — хеттская провинция) Киццувадна было важным центром взаимодействия культур Анатолии, Месопотамии и Сирии. С точки зрения календарных традиций, этот регион находился на стыке характерной для большей части Плодородного Полумесяца (за исключением Нижней Месопотамии) традиции осеннего празднования Нового года и не соответствующей ей хеттской традиции, календарь которой формировался на основе традиций Центральной Анатолии. Основой календаря является природная смена времён года, обусловленная климатическими условиями, и эти условия в историческое время существенно отличались на территории тёплой и

влажной Киликийской равнины от соседних Центральной Анатолии и Сирии.

К сожалению, полноценных источников для реконструкции календарных традиций Киццувадны у нас нет, поскольку её история нам известна преимущественно в свете архивов соседей — Хаттусы и Алалаха — которые не слишком склонны были фиксировать подобные культурные особенности. Для реконструкции хеттского календаря в значительной степени используются многочисленные описания календарных ритуалов (в хеттологической традиции называемых праздниками, что соответствует шумерограмме EZEN₄ хеттских текстов), которые являются крупнейшей ($\frac{1}{3}$) группой хеттского корпуса текстов. Хетты включали в число своих праздников и праздники покорённых или соседних народов, и самым значительным праздником, связанным с Киццувадной, описание которого до нас дошло, является *хисува* (СТН 628).

К настоящему времени известно 310 фрагментов описания праздника *хисува*, которые в законченном виде составляли 13 таблиц. Сохранность этих таблиц весьма различается — если таблицы 10 [Groddek 2010] и 13 [Kompalla 2011] нам известны довольно неплохо, то таблицы 1 и 7 почти неизвестны [Dinçol 1989: 7]. В качестве целей праздника обычно выделяют укрепление благополучия, жизни и военных побед царя [Dinçol 1989: 6]. При этом отождествление этого царя зависит от вопроса о датировке текста.

Последняя редакция текста была составлена Валва-цити при Хаттусили III (ок. 1275–1245 гг. до н. э.), судя по повторяющемуся в колофонах тексту: MÍ.LUGAL ^tPu-du-
hé-ra-aš-kán ku-wa-pí ^mUR.MAḤ-LÚ-in GAL

DUB.SAR.MEŠ ^{URU}*Ha-at-tu-ši A-NA ṬUP-PA.ḪÁ* ^{URU}*Ki-iz-zu-wa-at-na ša-an-ḫu-u-wa-an-zi ú-e-ri-ia-at na-aš-ta ke-e ṬUP-PA.ḪÁ ŠA EZEN₄ ḫi-šu-wa-a-aš a-pi-ia UD-at ar-ḫa a-ni-ia-at* «Когда царица Пудухепа позвала начальника писцов Валва-цити в Хаттусу отыскать таблички Киццувадны, то он завершил эти таблички праздника *хисува* в тот самый день» (КВо 15.52+ ОС VI 39–45, колофон Таблицы 10). Эту редакцию зачастую считают определяющей облик текста как ежегодного некалендарного ритуала в честь Бога Грозы [Haas 1994: 848].

Вместе с тем, в таблице 8 содержатся сведения о редактировании текста в эпоху Муваталли: *ka-a-aš za-am-tu-ri-iš an-na-al-la-aš A-NA ṬUP-PA.ḪÁ Ú-UL e-eš-ta na-an-kán* ^{𐎠𐎢𐎲𐎠𐎧𐎺𐎠} *NIR.GÁL LUGAL.GAL EGIR-an-da ne-ia-at* «Этот (хлеб)-*цаммури* не был в прежних табличках, и впоследствии великий царь Муваталли его включил» (KUB 40.102 ОС VI 5–7, Таблица 8). Этого царя обычно отождествляют с Муваталли II (ок. 1306–1282 гг. до н. э.) [Dinçol 1995: 121], и находят следы его редактуры и в других частях текста [Doğan-Alparslan 2005]. Однако нам известны и сами «прежние таблички» этого текста, поскольку часть дошедших до нас фрагментов Таблицы 8 (например, КВо 46.143 и Кр 07/78) записана среднехеттским пошибом (сер. XV – сер. XIV вв. до н. э.), т. е. во времена, когда Киццувадна ещё не была инкорпорирована в состав Хеттского царства.

Если в тексте всё же присутствует в качестве основного слой среднехеттского или более раннего времени, который позволил бы лучше понять особенности праздников дохеттской Киццувадны, его может выявить анализ упоминаемых теонимов.

Таблицы текста	Боги
1	Lelluri, ^d U
2	Abbate, Adamma, Allani, Damkina, Ea/Aya, ^d IM <i>Manuziya</i> , Ҳепат, Ишҳара, Kupapa, Lelluri, Manuzzu, Naḥnazu, Nenatta, Nupatik, Tiyari, U.GUR
3	Allani, Damkina, Ea/Aya, Ҳазизи, Ҳепат, ^d ISTAR, Kulitta, Kumarbi, Lelluri, Maliya, Manuzzu, Mušuna, Naḥnazu, Nenatta, Šalu, Teššup, Tiyari, ^d UTU-ga
4	Annali..., Da., ^d IM <i>Manuziya</i> , Ҳутена, Ишҳара, Lelluri, Maliya
5	Allani, Allaziyaši, ^d IM <i>Manuziya</i> , E/Išuwa, Ҳутеллора, Ҳутена, Ишҳара, ^d ISTAR, Kulitta, Maliya, Nupatik, Tiyapenta
6	Adamna, Alḫe, Allani, Damkina, Ea, Ҳатни, Ҳутеллора, Ҳутена, Ишҳара, ^d ISTAR, Kupapa, Kušurni, ^d NIN.É.GAL, Nupatik, Šurinni, Šuwala
7	Allani, Aštabi, Dakitum, Damkina, Daru, ^d IM (Teššub) <i>Manuziya</i> , Ea, Ҳишува, Ҳуруммунна, Ҳуззи, Ишҳара, Ишқалли, Kumarbi, Kušuh, Lelluri, Mada..., Nupatik, Šarrumma, Šuwala, Ubbi, Umbu, Uršui, ^d UTU-ga, Uwatammira
8	Dayuhini..., ^d IM <i>Manuziya</i> , Ҳаришташ, Ҳилашши, Ишҳара, ^d ISTAR, Lelluri, ^d NIN.É.GAL
9	Adamna, Allani, Ҳепат, Ишҳара, Kunzišalli, Kupapa, Lelluri, Nupatik, Šarrumma
10	^d IM <i>Manuziya</i> , ^d IM ^{URU} Halap, Ҳаришташ, Ҳепат, Kušurni, Lelluri, Maliya, Nupatik, Šurinni, Tarla..., Tiyapenta, ^d ZABABA
11	^d IM <i>Manuziya</i> , Ишҳара, Lelluri, Nupatik, Tiyapenta, ^d ZABABA
12	Aštapiḫi..., Atammira, Damkina, ^d IM/U <i>Manuziya</i> , ^d U ^{URU} Halap, Ҳепат, ^d ISTAR, Kunzizi, Lelluri, Maliya, Nupatik, Pišanuḫi, Ta..., Watammira
13	Adamma, Allani, Aya, Dakidu, Damkina, Daru, Ea, Ҳепат, Ҳилашши, Ҳутеллора, Ҳутена, Ишҳара, ^d ISTAR, Kumarbi, Kupapa, Lelluri, ^d NIN.É.GAL, ^d NIN.GAL, Nupatik, Pirinkar, Šaluš, Šuwala, Umbu, ^d UTU-ga, Zalmi

Таблица 1. Теонимы по таблицам праздника *хусува*.

Как видим, пантеон праздника *хусува* не включает характерное для пантеона Киццувадны божество Kalliyara и характерное для пантеона Кумманни божество DIM.NUN.ME, хотя остальные киццуваднские божества в нём представлены. Однако число божеств, характерных для киццуваднских ритуалов (26: Aya, Allani, Aštabi, Adamma, Damkina, Ea, Ҳatni, Ҳepat, Ҳılašši, Ҳutellura, Ҳutena, Išhara, ^dIŠTAR, Kumarbi, Kupapa, Kušuḫ, Mušuni, Nupatik, Šalu, Šarrumma, Šimige, Šuwala, Teššup, ^dU/^dIM^{URU} Ҳalap, Umbu, ^dZABABA), сопоставимо с числом божеств, характерных для иных хурритских ритуалов (20: Alḫe, Annaliya, Abbate, Ҳatni, Ҳazzizzi, Ҳišuwa, Ҳuzzi, Iškalli, ^dIM (Teššub) *Manuziya*, Kušuḫ, Manuzzu, Naḫnazu, Pišanuḫi, Takidu, Taru, Tiyaḫenta, Tiyaḫi, Ubbi, Uršue, Zalmi), что позволяет поставить вопрос, не была ли Киццувадна всего лишь посредником при передаче данного праздника из какой-либо хурритской традиции в хеттскую.

При решении вопроса о географическом происхождении праздника *хусува* исследователи обычно опираются на перечни почитаемых гор и рек, содержащиеся в Таблице 10 [Brandenstein 1940: 89–98; Otten 1969; Groddek 1997]. Поскольку поддаётся локализации лишь меньшая часть этих топонимов, обычно территорию происхождения праздника связывают с киликийско-сирийским пограничьем. При изучении топонимической картины Киццувадны в сравнении с другими областями хеттской Анатолии нами были выделены наиболее характерные для одного из семи регионов (Восточная Анатолия, Западная Анатолия, Киццувадна, Нижняя Страна, Северная Анатолия, Северо-Восточная Анатолия и Центральная Анатолия) варианты ауслаута топонимов [Шелестин 2020]. Применяя сходную методику к сопоставлению оронимов и

потамонимов праздника *хисува* с топонимами вышеперечисленных регионов Анатолии, а также Сирии, мы увидим, что топонимическая картина праздника *хисува* (-*na* (17%), -*ra* (11,4%), -*ia* (11%)) в большей степени характерна для Восточной Анатолии (-*ia* (30%), -*na* (20%), -*ra* (13%)), отличаясь от Киццувадны пониженной распространённостью ауслаутов -*ta* (5% vs. 17%) и -*ša* (1% vs. 13%), а от Сирии — -*ta* (5% vs. 18%).

Именно с восточноанатолийской страной Исува ряд исследователей связывает и само название праздника [Goetze 1955: 23; Hoffner 1967: 39; Dinçol 1969: 36, Anm. 15]. Однако отсутствие других связей с Исувой, таких как упоминание её известных по другим текстам божеств [Salvini, Wegner 1984: 175] или топонимов [Dinçol 1989: 4] не даёт оснований для подобной этимологии. Другой попыткой объяснить название праздника является отсылка к упоминаемому в его описании божеству (Х)исува вне зависимости от его связи со страной Исува [Goetze 1955: 23; Dinçol 1969: 36, Anm. 15; Salvini, Wegner 1984: 176]. В разных вариантах таблицы 5 оно засвидетельствовано как *Eṣuwa* и *Iṣuwa*, а в таблице 7 — как *Hiṣuwa*, хотя нет уверенности что речь идёт об одном божестве, поскольку за пределами описания праздника хисува оно появляется только в форме *Hiṣuwa* в текстах хурритского круга.

Ещё одним толкованием названия праздника является его отождествление с праздником *исува*, хотя этимология последнего также неизвестна [Tischler 1983: 254, 438–439]. Описание праздника *исува* до нас не дошло, но известно его упоминание в среднешеттской инструкции для храмовых служащих против коррупции СТН 264 [Miller 2013: 251]. В этом тексте праздник *исува* назван в ряду

праздников *хияра*, *пудаха* и *сатласса*, которые известны иначе по связанному с культами Халапа календарному тексту СТН 698 и, вероятно, являются названиями месяцев халапского календаря [Haas 1994: 556] (о месяце *хияра* см. также [Емельянов 2018]). Праздники *исува* и *хияра* также упомянуты вместе в тексте одного фрагмента оракула (KUB 18.23 OC IV 2). Поскольку последовательность перечисления праздников в СТН 264 и СТН 698 различается, а последний текст фрагментарен, слово *исува* также могло быть названием месяца в Халапе. Означает ли это, что праздники *исува* и *хисува* должны были справляться летом, исходя из последовательности перечисления месячных праздников в СТН 698?

Длительность праздника *хисува* обычно оценивают в 8 [Doğan-Alparslan 2020: 363] или 9 дней, длительность которых не соответствует делению описания праздника на таблицы, поскольку в Таблице 10 отмечается смена пятого дня шестым, а в Таблице 13 — седьмого восьмым (остальные перемены дней не сопровождаются их номерами) [Komralla 2011: 7]. Однако время праздника не обязательно непрерывно, и, если считать 13 таблиц соответствующими 13 месяцам, можно попытаться проследить их последовательность даже при отсутствии описаний природы в тексте.

Двое из божеств праздника имеют специфическую связь с ритуалами лувийского круга (в частности, истанувийским КВо 29.206) — *Ḫarištaš* и *Maliya*. Хариста, хранитель амбаров, упоминается в большом числе хеттских культовых текстов, но среди описаний праздников засвидетельствован в весеннем AN.TAḪ.ŠUM (КВо 4.13, 19.128, KUB 10.82) и отсутствует в описаниях осенних праздников. В описании *хисувы* он появляется только в

Таблицах 8 и 10, и, если деление на таблицы действительно соответствует месяцам киццуваднского календаря (а упоминаемые номера дней относятся к датам внутри каждого месяца), весна завершала бы этот календарь, и его начало приходилось бы на летне-осенний период, что типично для Сирии и Верхней Месопотамии и нехарактерно для хеттского календаря.

Но календарная интерпретация описания *хисувы* как годовичного цикла не является единственно возможной, поскольку в этом случае необходимо считать Исува и Эсува взаимонесвязанными божествами, ввиду их появления в разных таблицах. Проблему же объяснения нумерации дней в тексте праздника могло бы решить его дипломатическое издание, подготавливающая которое М. Доган-Алпарслан полагает, что *хисува* — не календарный праздник, а окказиональный ритуал [Doğan-Alparslan 2020: 372].

Таким образом, мы можем заключить, что СТН 628 происходит из хурритского региона, лежащего в горах между Киццувадной и Исувой, однако уже наиболее ранние его известные версии включают нехурритские культы Хаттусы. Праздник *išuwa* напоминает праздник, приуроченный к конкретному месяцу, а *hišuwa* — годовичный цикл, смещённый относительно хеттского, если не считать эти слова диалектными названиями одного и того же праздника. Верификации или опровержению гипотезы о годовичной трактовке праздника должно способствовать его более детальное изучение.

Список сокращений

СТН — Koşak S., Müller, G.G.W., Görke S., Steitler Ch. Catalogue des textes hittites. URL: <http://hethiter.net>; дата обращения: 23.09.2019.

KBo — Keilschrifttexte aus Boghazköi. Leipzig: Hinrichs – Berlin: Mann, 1916–2019.

Kp — сигла текстов из Каялы-пынар.

KUB — Keilschrifturkunden aus Boghazköi. Berlin: Vorderasiat. Abt. der Staatl. Museum (puis) Deutsche Akad. der Wissensch. Inst. für Orientforsch, 1921–1990.

Литература

Емельянов 2018 — *Емельянов В. В.* Символика осла в клинописных текстах («Въезд в Иерусалим на осле» глазами ассириолога) // Вестник РГГУ. 2018. 36/3. С. 16–29.

Шелестин 2020 — *Шелестин В. Ю.* Топонимия Кишцувадны в анатолийском контексте // Труды Института востоковедения РАН. Вып. 27. Проблемы общей и востоковедной лингвистики. Языки Азии и Африки / Отв. ред. выпуска *А. И. Коган*; ред.-сост. *А. С. Панина*. М.: ИВ РАН, 2020. С. 265–289.

Brandenstein 1940 — *von Brandenstein C.-G.* Zum Churrischen Lexikon // Zeitschrift für Assyriologie. 1940. Bd. 46. S. 83–115.

Dinçol 1969 — *Dinçol A.* Die fünfte Tafel des Išūwaš-Festes // *Revue Hittite et asianique*. 1969. T. 27. P. 25–40.

Dinçol 1989 — *Dinçol A.* Ein hurro-hethitisches Festritual: (ḥ)išūwaš // *Belleten*. 1989. C. 53, Sa. 206. S. 1–50.

Dinçol 1995 — *Dinçol A.* Ein Überblick auf die achte Tafel des Ḥišuwa-Festes und das ḥilištarni-Opfer // *Atti del II Congresso internazionale di hittitologia / a cura di O. Carruba, M. Giorgieri, C. Mora*. Pavia: Gianni Iuculano, 1995. P. 117–122.

Doğan-Alparslan 2005 — *Doğan-Alparslan M.* Beispiele zeremonieller Handlungen im (ḥ)išūwaš-Fest und ihre Beziehung zu Muwatalli II // *Acts of the Vth International Congress of Hittitology*. Ankara, 2005. S. 245–258.

Doğan-Alparslan 2020 — *Doğan-Alparslan M.* The Hittite Ḥišuwa-Festival and Its Terminology // *Cult, Temple, Sacred Spaces. Cult Practices and Cult Spaces in Hittite Anatolia and Neighbouring Cultures / ed. by S. Görke, Ch. W. Steitler*. Wiesbaden: Harrassowitz. P. 363–375. (Studien zu den Boğazköy-Texten; 66).

Goetze 1955 — *Goetze A.* Review of: Otten H. Keilschrifttexte aus Boghazköi, Siebentes Heft (Texte der Grabung 1952). Berlin, 1954 // *Journal of cuneiform studies*. 1955. Vol. 9. P. 22–23.

Groddek 1997 — *Groddek D.* Die Flußlisten des Ḫišuwa-Festes. Eine Zwischenbilanz // *Studi micenei ed egeo-anatolici*. 1997. Vol. 39. S. 177–187.

Groddek 2010 — *Groddek D.* Die 10. Tafel des Ḫišuwa-Festes // *Res antiquae*. 2010. Vol. 7. P. 357–398.

Haas 1994 — *Haas V.* Geschichte der hethitischen Religion. Leiden: Brill, 1994. (HdO; 1/15).

Hoffner 1967 — *Hoffner H. A.* An English-Hittite Glossary // *Revue Hittite et asianique*. 1967. T. 25. P. 7–99.

Kompalla 2011 — *Kompalla K.* Die 13. Tafel des (h)isuwa-Festes // *Hethitologie in Dresden: Textbearbeitungen, Arbeiten zur Forschungs- und Schriftgeschichte* / hrsgb. von *R. Fischer, D. Groddek* und *H. Marquardt*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2011. S. 5–78. (*Dresdner Beiträge zur Hethitologie*; 35).

Miller 2013 — *Miller J. L.* Royal Hittite instructions and related administrative texts. Atlanta, 2013. (*Writings from the ancient world* / Society of Biblical Literature; 31).

Otten 1969 — *Otten H.* Die Berg- und Flußlisten im Ḫišuwa-Festritual // *Zeitschrift für Assyriologie*. 1969. Bd. 59. S. 247–260.

Tischler 1983 — *Tischler J.* Hethitisches etymologisches Glossar. T. 1: A–K. Innsbruck, 1983.

The calendrical traditions of Kizzuwatna and the history of *ḫišuwa*-festival

*Vladimir Shelestin, Saint-Petersburg University / Institute of
the Oriental Studies RAS*

The article traces the peculiarities of the Kizzuwatna cultic calendar based on studying the description of its principal festival, *ḫišuwa*. The research on the god names and place names of this description shows that, despite the Hittites considered this festival as coming from Kizzuwatna, its roots should be searched in the more eastern region. If each of 13 tablets of this festival corresponds to the cults of

one of 13 months, its calendar is more similar to the Syrian than to the Hittite one.

Key words: calendar, Hittite kingdom, Hittite pantheon, *ḫiṣuwa*, Iṣuwa, Kizzuwatna.

Acknowledgment: This work is supported by grant of the Russian Science Foundation (project no. 19–18–00085 “Calendar Festivals of the Ancient Orient: Calendar Ritual and the Role of Temporal Representations in the Traditional Consciousness of the Ancient Peoples”) and performed in Saint-Petersburg University.

Некоторые особенности хеттских договоров с касками

Шелестин В. Ю.

Аннотация. В статье рассматриваются некоторые особенности хеттских договоров с касками. Изучение характера их формуляра показало, что его отличия от других хеттских международных договоров вызваны немонархическим характером контрагента хеттов. Эта особенность затрудняет хронологическое расчленение корпуса данных договоров.

Ключевые слова: Арнуванда I, каска, международный договор, международные отношения, Хеттское царство.

Благодарности: работа подготовлена при поддержке гранта Президента Российской Федерации № МК-5711.2021.2 («Динамика этнополитических процессов на северной периферии Хеттского царства»).

Хеттская правовая традиция оказала большое влияние на развитие международного права Ближнего Востока во II тыс. до н. э., и именно хеттские международные договоры составляют подавляющее большинство подобных документов для эпохи Поздней Бронзы [Altman 2012: 111]. Среди хеттских международных соглашений преобладают неравноправные договоры, которые по характеру контрагентов хеттского царя подразделяются на договоры с царями-вассалами, договоры с иноземными царями хеттской династии, договоры с протекторатами (*kuriwana-*) и договоры с немонархическими (прото)государственными образованиями [Beckman 2006: 287]. К последней категории относятся и договоры хеттских царей с касками — племенами, обитавшими на

северной границе Хеттского царства с XV в. до н. э. [Шелестин 2014: 100–103].

Тексты соглашений с касками дошли до нас на 27 табличках и фрагментах преимущественно среднехеттского времени, которые каталогизируют в корпусе хеттских текстов как СТН 137–140. Возможно, к ним следует относить также группы фрагментов СТН 234 и 236 [Gerçek 2012: 97–98]. По мнению И. Герчек, малочисленность новохеттских фрагментов этих текстов свидетельствует об отказе хеттов от практики замирения касков через заключение договоров после среднехеттского периода [Gerçek 2012: 92]. Однако хетты копировали международные договоры реже других типов текстов длительного хранения [Шелестин 2019: 61], возможно, потому что их оригиналы записывались на металлических табличках, которые не требовали регулярного копирования. Среди фрагментов, записанных новохеттских пошибом, дубликатом известного среднехеттского фрагмента является только KUB 40.14 [Neu 1983: 398], однако упоминания касков, включая список каскских контрагентов, в этой копии не сохранились, в отличие от её среднехеттского дубликата KUB 26.20 + KBo 22.132 + KUB 40.31 [Gerçek 2012: 267–268], поэтому сложно судить, использовались ли среднехеттские договоры с касками в качестве модельных для новохеттских договоров с касками или другими немонархическими контрагентами, или же KUB 40.14 является полноценной поздней копией более раннего документа. Единственный поздненовохеттский фрагмент из этого корпуса, KUB 40.21, слишком фрагментарен, чтобы считать его соглашением того же типа, что и среднехеттские договоры.

Договоры СТН 137–140 зачастую относят к правлению Арнуванды I, хотя имя хеттского контрагента сохранилось лишь в одном тексте (СТН 137.1: КВо 16.27 I 21), тогда как в остальных фрагментах аналогичный раздел не сохранился [Devecchi 2015: 110]¹. Поскольку их содержание не позволяет проследить эволюцию этого комплекса документов, для изучения их генезиса необходимо обратиться к современным им и более ранним хеттским документам международно-правового характера.

Один из характерных элементов хеттских международных договоров, преамбула, как считается исследователями [Gerçek 2012: 114], сохранилась лишь частично в двух фрагментах (СТН 137.1: КВо 16.27 I 21–23; СТН 138.1.A: KUB 23.77a+ ЛС 1–2). Во фрагменте КВо 16.27 на характер преамбулы указывает формула «Так говорит Моё Солнце Арнуванда, великий царь», имеющая предписательный характер и характерная для хеттских вассальных договоров [Devecchi 2015: 33, п. 3]². Во фрагменте KUB 23.77a+ аналогичный элемент не сохранился, но его преамбулу считают сходной благодаря общему для обоих фрагментов выражению *linkiya kattan dai*- “поставить под клятву” [Gerçek 2012: 114]. Однако во фрагменте KUB 23.77a+ за этим выражением следуют не историческое введение или основные положения договора, как в других хеттских договорах, а перечень божественных свидетелей — предпоследний элемент формуляра хеттского вассального договора [Beckman 2006: 286], поэтому маловероятно видеть здесь преамбулу, учитывая,

¹ И. Герчек датирует их более широко периодом от Тудхалии I/II до Тудхалии III (II пол. XV в. до н. э.), см. [Gerçek 2012: 104].

² Все перечисленные вассальные договоры с такой формулой относятся к более позднему времени.

что в КВо 16.27 за ней следуют основные положения договора. Отсутствие такого факультативного элемента как историческое введение в договорах с касками неудивительно, т.к. в хеттско-касских отношениях отсутствует лежащая в его основе история взаимоотношений между двумя династиями правителей [Devecchi 2015: 38–39]. Если же считать историческое введение в рамках «теории дара» обусловленным услугами, оказанными хеттским царём контрагенту в прошлом [Ардзинба 2015: 466–467], можно сделать вывод, что в отношении касков среднехеттские цари не могли похвастаться историей подобных благодеяний.

Основные положения договоров с касками записаны в виде обращений к каскам во 2-м лице множественного числа (СТН 138.1) или в виде клятв касков в 1-м лице единственного и множественного числа [Gerçek 2012: 122]. Эта особенность также отличает их от всех прочих видов хеттских международных договоров и связана с множественным характером касков как контрагента, хотя сам характер положений во многом следует традиционному формуляру и освещает вопросы военного союза и мирного взаимодействия в пограничных районах.

Таким образом, формуляр хеттских договоров с касками, хотя и содержит элементы, характерные для хеттских международных договоров, существенно трансформирует и рекомбинирует их, что вызвано немонархическим характером хеттского контрагента.

Список сокращений

СТН — *Košak S., Müller, G. G. W., Görke S., Steitler Ch.* Catalogue des textes hittites. URL: <http://hethiter.net>

КВо — *Keilschrifttexte aus Boghazköi.* Leipzig: Hinrichs – Berlin: Mann, 1916–2019.

KUB — Keilschrifturkunden aus Boghazköi. Berlin: Vorderasiat. Abt. der Staatl. Museum (puis) Deutsche Akad. der Wissensch. Inst. für Orientforsch, 1921–1990.

Литература

Ардзинба 2015 — *Ардзинба В.Г.* Хеттские цари и их соседи // Ардзинба В.Г. Собрание трудов в трёх томах. Т. 2. М. – Сухум, 2015. С. 355–578.

Шелестин 2014 — *Шелестин В.Ю.* Палайцы и каски на хеттской периферии в XVI–XV вв. до н. э. // Восток, Европа, Америка в древности. Вып. 3. М., 2014. С. 97–106.

Шелестин 2019 — *Шелестин В.Ю.* Копии хеттских международных договоров // Труды Института востоковедения РАН. 2019. № 21. С. 54–68.

Altman 2012 — *Altman A.* Tracing the Earliest Recorded Concepts of International Law. The Ancient Near East (2500–330 BCE). Leiden – Boston: Brill, 2012.

Beckman 2006 — *Beckman G.* Hittite Treaties and the Development of the Cuneiform Treaty Tradition // Die deuteronomistischen Geschichtswerke. Redaktions- und religionsgeschichtliche Perspektiven zur “Deuteronomismus” Diskussion in Tora und Vorderen Propheten, Berlin – New York: de Gruyter, 2006. P. 279–301.

Devecchi 2015 — *Devecchi E.* Trattati internazionali ittiti. Brescia: Paideia, 2015.

Gerçek 2012 — *Gerçek İ.* The Kaska and the Northern Frontier of Hatti. PhD thesis. University of Michigan, 2012.

Neu 1983 — *Neu E.* Überlieferung und Datierung der Kaškaer-Verträge // Beiträge zur Altertumskunde Kleinasien. Festschrift für Kurt Bittel. Mainz am Rhein: von Zabern, 1983. S. 391–399.

Some peculiarities of the Hittite treaties with Kaška

Vladimir Shelestin, Institute of the Oriental Studies RAS

The article traces the peculiarities of the Hittite treaties with their northern neighbours Kaška based on studying the diplomatic formalar. The research shows that these treaties differ from other Hittite

international treaties because of the non-monarchical nature of the Hittite counterparty. This feature makes it difficult to chronologically break down the corpus of these treaties.

Key words: Arnuwanda I, Hittite kingdom, international treaty, international relationship, Kaška.

Acknowledgment: This investigation has been supported by the Presidential grant for young scholars MK-5711.2021.2

Лувийские заклинания из города Тауриса на севере Малой Азии

Якубович И. С.

Аннотация. Работа посвящена лувийскому диалекту города Тауриса, засвидетельствованному в ряде клинописных фрагментов. В первом разделе очерчивается круг текстов, в которых упоминается Таурисская триада богов, состоящая из бога Солнца, Камрусепы, и бога-защитника из Таурисы. Во втором разделе обосновывается связь данных текстов с культом города Тауриса а также обсуждаются их лингвистические особенности. Темой третьего раздела является риторическая фигура, разделяемая фрагментами из Таурисы с текстами хаттского и палайского происхождения. Поскольку город Тауриса располагался к северо-востоку от Хаттусы, в части Малой Азии, где ранее не предполагалось древнего присутствия лувийцев, выводы настоящего исследования оказываются исторически нетривиальными.

Ключевые слова: Тауриса, Хаттуса, хеттский, лувийский, хаттский, Камрусепа

1. Введение.

Лувийский язык использовался на письме в Малой Азии во втором и в начале первого тысячелетия до н. э. Для записи лувийских текстов использовались две системы письма: адаптация месопотамской клинописи и анатолийская иероглифика. Клинописные лувийские тексты обнаружены на табличках XV–XIII вв. до н. э. найденных в Хаттусе, столице одноименного царства, которое также по традиции часто именуется хеттским царством. Некоторые иероглифические надписи XIII в. до н. э. также принадлежат царям Хаттусы, однако

большинство иероглифических лувийских текстов относятся к княжествам, образовавшимся после распада царства Хаттусы.

Иероглифические надписи обычно представляют собой независимые тексты. Некоторые из них имеют параллельные версии на других языках, но в этом случае также используются другие системы письма. Напротив, лувийские клинописные тексты, большинство из которых опубликовано в транслитерации в работе [Starke 1985], практически всегда представляют собой заклинания, встроенные в хеттские ритуалы. Перед ними часто используются вводные предложения, подобные следующему: *nu lu-ú-i-li ki-iš-ša-an hu-uk-ki-iš-ke-ez-zi* 'он закликает так по-лувийски' (KUB 9.31 ii 20–21).

Традиционно предполагалось, что две графические системы, используемые для записи лувийского, соответствуют двум различным диалектам. Поэтому таксономические термины «клинописный лувийский» и «иероглифический лувийский» стали стандартными в анадолитике [см. Melchert 2003: 170–175]. Данная базовая дихотомия была поставлена под сомнение в работе [Yakubovich 2010], где иероглифические надписи железного века связываются с диалектом элит Хаттусы, тогда как клинописные надписи отражают различные диалекты как самого города Хаттусы, так и различных провинций империи Хаттусы. Выбор того или иного диалекта, в первую очередь, определяется происхождением заклинателя или заклинательницы.

Вероятным примером клинописного лувийского текста, отражающего диалект Хаттусы, согласно [Yakubovich 2010: 21], является KUB 35.133 (СТН 665). Другим легко узнаваемым диалектом являются Песни из Истанувы (СТН

771–772), которые связывались с отдельным лувийским диалектом еще в словаре [Laroche 1959]. Все клинописные лувийские тексты с заметным хурритским влиянием связывались в монографии [Yakubovich 2010] с диалектом Киццувадны. Еще несколько лувийских вкраплений были отнесены в той же монографии к диалекту «Нижней Страны» в центральной части Анатолии.

Целью настоящего сообщения является обоснование существования еще одной лувийской традиции, связанной с городом Тауриса, обладающей своими диалектными особенностями. Это является довольно неожиданным результатом, поскольку город Тауриса располагался, по всей вероятности, в долине реки Цулия / Чекерек к востоку / северо-востоку от Хаттусы и к северу от верховьев Кызыл-Ырмака, известных как «Верхняя Страна» в хеттских источниках [Corti 2017: 237]. Традиционно предполагалось, что ареал распространения лувийского языка в бронзовом веке не охватывал северную часть Малой Азии. Хотя упоминание города Тауриса в лувийских источниках и отмечается в работе [Yakubovich 2010: 23], в ней не делается вывода о связи соответствующих текстов с ареалом Таурисы и не очерчиваются границы данного корпуса. То же самое относится и к переработанной версии данной монографии, опубликованной на русском языке [Якубович 2019: 31–32]. Обобщение данных, относящихся к лувийским текстам из Таурисы, стало возможным в результате работы по проекту *Luwili: Luwian religious discourse between Anatolia and Syria* (2018–2021), осуществляемому под руководством Алис Мутон (Париж) и автора настоящего сообщения.

2. Таурисская триада.

Идея о том, что определенные лувийские заклинания связаны с ареалом Таурисы, сама по себе не нова. В частности, в монографии [Taracha 2009: 100] отмечается: «Central Anatolia was inhabited ... by Luwian population groups which had gained dominance in some centers, thus prompting changes in local beliefs. Among the gods of Tauriša, a town which ... should be located in the Zuliya/Çekerek basin, there are the Luwian Sun-god Tiwad and Kamrušepa appearing as the parents of the local LAMMA god with the Luwian epithet *wašḥazza-* ‘sanctified, holy’». Насколько можно судить, однако, данное наблюдение оставалось до сегодняшнего дня достоянием историков религии Малой Азии и не переводилось в лингвистическую или филологическую плоскость.

Уместно начать с обзора фактов, оправдывающих существование Таурисской триады богов. Теоним ^{URU}*Ta-ú-ri-ši-iz-za-aš* ‘таурисец’ (KUB 35.107 iii 10') предваряет лувийский нарратив, повествующий об оскорбленных болезнях, которые не были приглашены на пир, организованный богом Солнца (СТН 764). Интерлинейная глосса определяет теоним /Taurisizza-/ как *wa-aš-ha-az-<za-aš>* ^dLAMMA-*aš* <<*za-aš*>> ‘золотой бог-защитник’. Благодаря джойну Джареда Миллера теперь известно, что фрагмент KUB 35.107 принадлежит к той же табличке, что и исходный хеттский нарратив об оскорбленном божестве (КВо 43.223 + КВо 9.127 + KUB 36.41). Основное отличие хеттского повествования заключается в том, что оскорбленное божество именуется здесь «великим богом» (DINGIR-LUM RA-BU-Ú). Однако бог-защитник из Таурисы также упоминается в хеттском тексте, причем отдельные части хеттского и лувийского нарратива

обнаруживают почти дословное соответствие [см. Steitler 2017: 388, 392]. Из данного текста понятно, что золотой бог-защитник Таурисы является сыном солнечного бога Тивада.

Еще несколько фрагментов упоминают того же бога-защитника в лувийском контексте. Наиболее информативным из них является недавний джойн КВо 29.25 + КВо 8.130 (СТН 766), принадлежащий Давиду Сассевиллю. Там мы находим словосочетания [^{URU}]Ta-ú-ri-ši-iz-za ^dLAMMA-ya ‘богу-защитнику из Таурисы’ (КВо 29.25 iii 9’), а также [...] ^dLAMMA-ya-aš ^{MUNUS}AMA-ni ^dKam-r[u-še-pa-i] ‘бог-защитник матери Камрусепе’ (КВо 29.25 ii 8’), вводящее третьего представителя Тауриской троицы. Также немаловажны упоминания [...] ^dLAMMA-ya в заклинании для беременных (СТН 766: KUB 35.103 iii 4’) и [...] ^dLAMMA-ya-a[š] в заклинании для больного ребенка (СТН 765.4: КВо 13.260 i 35), поскольку они позволяют соотнести соответствующие тексты с традицией Таурисы. Поскольку лувийские клинописные заклинания не содержат отсылки к другим богам-защитникам, кроме бога из Таурисы, можно предположить с большой долей вероятности, что все фрагментарные упоминания ^dLAMMA в СТН 764–766 относятся к одному и тому же божеству.

Упоминание богини Камрусепы в лувийских текстах также хорошо согласуется с ее статусом покровительницы города Тауриса. В дополнение к упомянутым выше фрагментам она также встречается в KUB 35.108 (СТН 764.II) и KUB 35.88 (СТН 765.IA). Фрагмент KUB 35.108 не содержит ни одной полностью сохранившейся строчки, однако соположение ^dTi-wa-d[a-...] и ^dKam-ru-še-pa-aš-ši-iš в строчках 5’ и 6’ предполагают, что данные два божества упоминаются рядом друг с другом как представители

пантеона Таурисы. Соположение ^d*Kam-ru-ši-pa-aš* в KUB 35.88 iii 9' и ^d*Zu-li-ya-ya-a[n]* в KUB 35.88 iii 10' не менее информативно. Божество Цулия неоднократно упоминается в описании почитания бога-защитника из Таурисы в одном из изводов праздника AN.TAḪ.ŠUM [Galmarini 2015: 53]. Поскольку Цулия почти является речным божеством [Haas 1994: 452], данный фрагмент является подтверждением расположения города Таурисы на реке Цулия.

Кроме того, ссылки на богиню Камрусепу в хеттской части текстов, содержащих лувийские вкрапления, также образуют единообразный кластер. Прежде чем история оскорбленного «великого бога» излагается по-хеттски в СТН 464.I.A, бог Солнца задает Камрусепе вопрос *i-ni-wa ku-it* 'Что это?' (КВо 43.223+ i 19' [Steitler 2017: 388]). Напротив, во фрагменте КВо 12.89 iii 9' (СТН 765.2) уже Камрусепе, видя нечто с неба, задает сходный вопрос *i-ni-ta-wa ku-it* 'Что же это?', причем в ответ следует еще один нарратив об оскорбленном божестве, не приглашенном на пир. В КВо 12.100 iii 12–13 (СТН 765.3) Камрусепе также как будто бы видит что-то с неба, после чего можно восстановить клаузу *wa-aš-ḫa-i[š ^dLAMMA ^{URU}Ta-ú-ri-ša]* A-NA ^dUTU-wa tar-kum-mi-ya[-u-wa-an-zi ti-ya-at] 'Золотой бог-защитник из Таурисы стал растолковывать богу Солнца' [ср. Nutter 2003: 257]. Наконец, хотя KUB 35.90 является слишком фрагментарным для каких-либо реконструкций, даже там за упоминанием Камрусепы в строке 5' следует притяжательное прилагательное ^dUTU-ša-an-za-a[n], образованное от имени бога Солнца в строке 7'.

Кроме того, следует упомянуть, что содержание фрагментов СТН 764–766 резко отличается по своему

контексту от большинства других текстов с лувийскими вкраплениями. Здесь мы имеем дело не с магическими ритуалами, как в лувийских текстах из Кищувадны, не с описанием праздников, как в текстах из Хаттусы, и не с отдельными строчками из песнопений, как в текстах из Истанувы. Содержание табличек данной группы можно определить как изолированные заклинания, представленные в отрыве от сопровождающих их невербальных действий. Соответственно, они вводятся хеттским термином *ḫukmaiš* ‘заклинание’ или его аккадографическим эквивалентом *ŠIPAT*, но не шумерограммой *SISKUR* ‘ритуал’. Кроме того, они не сопровождаются упоминанием исполнителей: по всей вероятности, заклинания с упоминанием Таурисской триады рассматривались как фольклорные и не требовали знаменитых авторов. Что касается их функции, большинство текстов, сгруппированных под СТН 764–766 посвящены обеспечению успешных родов и борьбе с детскими болезнями. Общим обозначением объектов данных заклинаний является *DUMU.NAM.LÚ.U₁₉.LU* ‘человеческое дитя’. Что касается их формы, многие из них содержат притчи, наиболее понятной из которых является вышеупомянутое повествование о пире богов. Напротив, лувийские вкрапления в текстах ритуалов и праздников, насколько можно судить, не содержат нарративных элементов.

3. Лувийцы в Таурисе.

Можно ли, однако, гарантировать, что тексты, упоминающие Таурисскую триаду, непременно связаны с городом Тауриса? Вопрос не настолько тривиален, как это может показаться: вряд ли кто-нибудь будет утверждать,

что все тексты, упоминающие бога грома из города Циппаланда и его божественных родителей, напрямую связаны с городом Циппаланда, поскольку поклонение данному божеству стало интегральной частью официального культа Хаттусы. Расщепление культа богини ночи, документированное в монографии [Miller 2004: 259–439], наглядно иллюстрирует процесс дополнения пантеонов в империи Хаттусы. С другой стороны, «адвокат дьявола» мог бы утверждать, что использование лувийского языка в СТН 764–766 отражает недавние демографические изменения в Таурисе. Возможно, комбинация этих двух факторов и объясняет, почему обсуждение традиции города Тауриса пока занимало относительно мало места в реконструкции исторической географии лувийского языкового сообщества.

Мы начнем данную секцию с демонстрации географической реальности культа бога-защитника из Таурисы. В поддержку данной гипотезы говорит изучение текстуального варьирования в описании праздника AN.TAḤ.ŠUM [Galmarini 2015]. Как справедливо отмечает автор в самом начале своей статьи, “LAMMA of Taurisa rarely appears in the Hittite religious texts” [Ibid.: 49]. Дальнейший филологический анализ приводит к установлению двух традиций данного весеннего праздника, только одна из которых предполагает поклонение богу-защитнику из Таурисы. Святилища, где царь отправляет культ, именуются в параллельных контекстах как ^{GIŠ}TIR ^{URU}*Tauriša* ‘лес Таурисы’, ^{GIŠ}KIRI₆ *ḫarwašiyaš* ‘тайный сад’ и É ^dLAMMA ^{URU}*Taurišša* ‘храм бога-защитника из Таурисы’. Согласно правдоподобной гипотезе автора, данное варьирование связано с меняющимися маршрутами передвижения царя Хаттусы и

его свиты в ходе праздника AN.TAḤ.ŠUM. Можно предположить, что первоначально царь совершал паломничество в Таурису, однако в период позднего царства было найдено более практичное решение: те же самые культовые церемонии стали совершаться в Хаттусе в специально построенном храме бога-защитника из Таурисы [Galmarini 2015: 53–54].

Факты и гипотезы, приведенные в статье Гальмарини, позволяют воссоздать образ бога-защитника из Таурисы как провинциального божества, введенного в пантеон Хаттусы, но так и оставшегося на его периферии. Это потенциально совместимо с двумя сценариями: лувийские заклинания, классифицируемые как СТН 764–766, могут отражать туземную Таурискую традицию или культ того же божества в Хаттусе. Лингвистические соображения, однако, говорят в пользу первой альтернативы. Диалект заклинаний, упоминающих Таурискую триаду, невозможно отождествить с лувийским диалектом Хаттусы. Архаичные аккузативные формы общего рода, такие как *a-li-in-za* ḪUR.SAG.ḪI.A-ti-in-za (KUB.35.107+ iii 12'), *za-ar-pí-in-za* (KUB 35.107+ iii 23'), *a-pí-in-za* (KBo 29.25' iii 12') или *pu-ú-ša-an-ni-in-za* (KBo 13 260 ii 7), представляют очевидный аргумент против второго сценария. Совпадение форм им. и вин.п. мн.ч. общего рода в окончании *-nzi* представляет собой наиболее очевидную инновацию лувийского диалекта Хаттусы, однако здесь мы встречаем архаичный винительный падеж множественного числа общего рода на *-nza*. Дополнительным аргументом в пользу существования автохтонной Тауриской традиции является тот факт, что некоторые тексты данной группы, и в частности, СТН 764, записаны среднехеттским пошибом.

Впрочем, диалект Таурисы обладает не только архаизмами, но и инновациями, наиболее очевидная из которых связана с клитиками второй позиции. Известно, что определенные лувийские диалекты употребляют частицу */=wa/* в цепочке ваккернагелевских клитик. Данная морфема употребляется почти в каждой клаузе в позднелувийском языке, что и позволяет описать ее функцию в данный период как частицу, демаркирующую клаузы. В текстах бронзового века данная частица встречается более спорадически. Она засвидетельствована лишь в одном контексте — в ритуале Царпии (KUB 9.31 ii 33 с дубликатами) — и вовсе не засвидетельствована в традициях Пуриянни и Куватталлы. Лувийские тексты из Таурисы (СТН 764–766) занимают промежуточную позицию: здесь данная частица достаточно частотна, но все же не встречается в каждой клаузе. В лувийской версии описания пира богов (KUB 35.107+, СТН 764) она функционирует как частица, вводящая прямую речь ‘мол’, что поддерживает ее этимологическое отождествление с хеттской клитикой *=wa(r)* с тем же значением. Впрочем, если принять во внимание остальные заклинания из Таурисы, семантика клитики */=wa/* не может быть сведена к функции цитированной речи. В частности, можно обратить внимание на хорошо сохранившийся фрагмент КВо 13.260 iii 24–29, где частицы */=wa/* и */=ba/* чередуются в параллельных синтаксических структурах.

Явной особенностью диалекта Таурисы является наличие частицы *=ku-wa / =g(u)wa/*. В словаре [Melchert 1993: 105] данные примеры собраны в лемме, посвященной клитике *=ku*, исходя из предположения, что мы имеем дело с комбинацией двух частиц. Данное решение, однако, не является оптимальным, поскольку частица **=ku* попросту

не встречается без расширения –*wa* в лувийском языке. В то же время следует признать, что частицы */=wa/* и */=g(u)wa/* обладают одним и тем же рангом в ваккернагелевской цепочке, будучи расположенными между дискурсивными частицами */=ba/*, */=ha/* и местоименными клитиками. Для иллюстрации соответствующей позиции частицы */=g(u)wa/* можно привести следующие примеры: [*a*]*n-ni-iš=ku-wa=ti* (KUB 35.103+ ii 15'), *za-am=pa=ku-wa* (KUB 35.103+ iii 4), (-)]*x-an-za=pa=ku-wa* (КВо 29.25+ iii² 14') и *a=ku-wa=an* (KUB 35.128 iii² 10'). Интерпретация */=g(u)wa/* как частицы со значением 'в свою очередь, с другой стороны' предложено Ж. Шимоном в рамках подготовки сравнительного словаря анатолийских языков [Simon, forthcoming].

Для доказательства принадлежности текстов с частицей */=g(u)wa/* к диалекту Таурисы может быть использована кумулятивная процедура. Отнесение текстов KUB 35.103+, КВо 29.25+, KUB 35.90 и КВо 13.260 к данной группе уже обсуждалось выше. Фрагмент KUB 35.99 включает в себя лувийские обозначения 'змеи' и 'волка', которые встречаются также лишь в Таурисской традиции. Редкое слово *wa-lu-ti-in* с неясным значением перекидывает мостик между KUB 35.99 и KUB 35.128. Фрагменты KUB 35.109 и KUB 35.79, вероятно, относятся к одному и тому же тексту (ср. общее для них редкое слово *ku-li-ma-aš-ši-*), а упоминание DUMU.NAM.LÚ.U₁₉.LU 'человеческий детеныш' в KUB 35.79 iv² 7' позволяет классифицировать данный текст как еще одно заклинание против детских болезней. Перечисление элементов ландшафта, включая *ha-a-pí-in-ni-in-za* 'речки, ручьи', связывает КВо 7.68(+) с KUB 35.89 и KUB 35.107+, оба из которых, как уже показано выше, являются представителями традиции

Таурисы. Лишь в случае KUB 35.100 и KBo 29.38 связь с группой текстов СТН 764–766 является неочевидной. Однако последний из этих двух текстов упоминает племена касков, что независимым образом позволяет соотнести его с северной частью Малой Азии.

Теперь можно перевести наши результаты в историко-географическую плоскость. Неограниченная продуктивность частицы $/=wa/$ в позднелувийском предваряется сходным процессом в лувийском диалекте Хаттусы бронзового века, что можно видеть на примере царских надписей YALBURT и EMİRGAZI [Hawkins 1995]. Более ограниченная манифестация данной тенденции в текстах из Таурисы позволяет локализовать данный корпус по соседству с городом Хаттуса. Что касается $/=g(u)wa/$, данная частица, вероятно, является результатом фузии между $*=gu$ < и.-е. $*=k^we$ (ср. хетт. $=kku$ ‘и, же, даже’ и пал. $=ku$ ‘далее, также’) и частицы $/=wa/$, обсуждаемой выше в данном разделе. Другими словами, хотя анализ [Melchert 1993: 105] и является синхронно необоснованным, его по-прежнему можно принимать как правдоподобное историческое объяснение. Разумеется, для того чтобы предлагаемая фузия оказалась возможной, первоначальное значение $/=wa/$ как частицы цитированной речи должно было постепенно выветриться, что опять-таки согласуется со статусом данной частицы в диалекте Хаттусы и в позднелувийском. Суммируя вышеизложенное, лингвистические особенности традиции Таурисы скорее поддерживают, чем противоречат локализации соответствующего диалекта на севере Малой Азии по соседству с регионом Хаттусы. Поэтому географическая локализация данной традиции в долине реки Чекерек (см.

предыдущий раздел) хорошо согласуется с лингвистическими данными.

4. Риторическая фигура.

Предложенная локализация диалекта лувийских вкраплений в СТН 764–766 поддерживается еще одним уровнем сопоставлений. Определенные формулы Таурисских заклинаний находят прямые параллели в хеттских и палайских текстах, происходящих из северной части Малой Азии. В частности, оборот «Камрусепа посмотрела с неба» встречается как в СТН 727 (хеттско-хаттский двуязычный текст о луне, упавшей с неба) и в текстах, классифицируемых как СТН 765 [Klinger 1996: 158]. Ср., например, *a-uš-ta-ma-kán* ^d*Ka-am-ru-ši-pa-aš* *‘ne-pí-š’a-az kat-ta ku-it k[u-it k]’e-e-ni’ ki-i-ni-iš-ša-an* ‘Камрусепа посмотрела с неба: «Что это здесь такое?»’ (СТН 727.A: KUB 28.4 ii 15–16 [Schuster 2002: 387]) и *n=a-aš-ta* ^d*Kam-ru-še-pa-aš* [*ne-pí-š’a-az kat-t*] *a a-uš-ta i-ni-ma-wa ku-it* ‘Камрусепа посмотрела с неба: «Это что?»’ (СТН 765.2: KBo 12.89 iii 9’–10’ [Starke 1985: 243]). Билингва СТН 727 очевидным образом представляет собой исходный хаттский нарратив, упоминая богиню Катахцифури, которая лишь вторично подверглась синкретизму с Камрусепой. Поэтому приходится признать хаттское влияние также и на текст с лувийскими вкраплениями KUB 12.89 (СТН 765). Способность Катахцифури пересекать этнические границы находит независимое подтверждение в ее присутствии в палайском пантеоне, где она занимает второе место по значимости [Taracha 2009: 58].

Однако Камрусепа (= Катахцифури) — это не единственная богиня, задающая эмоциональные

риторические вопросы в текстах Таурисской традиции. Ср., например, следующий лувийский оборот: ^dUTU-wa-az ^dKam-ru-še-pa-i da-u-e-ya-an ma-am-ma[-an-na-at-ta] za-a-ni-wa ku-wa-ti ‘бог Солнца посмотрел на Камрусепу: «Как это так?»» (СТН 764.I.A: KUB 35.107 iii 8’–9’ [Steitler 2017: 392]). Его практически дословное хеттское соответствие обнаруживается в том же тексте (KBo 9.127 + KUB 36.41 i 19’, [Steitler 2017: 388]). Вопрос бога Солнца вызван странным поведением богов во время пира, а ответом на него служит нарратив о болезнях, не приглашенных на пир.

Однако палайский бог Солнца Тият, чье имя родственно имени лувийского бога Солнца Тивада, также задает сходный вопрос в палайском тексте СТН 752, увидев, что приглашенные на пир боги едят и пьют, но не могут утолить голод и жажду, ср. [Ti-]ya-az-ku-wa-ar ú-e-er-ti ka-a-at-ku-wa-a-at ku-it ‘Бог Солнца говорит: «Что это вообще такое?»» (KUB 32.18 i 8’). Дальнейший палайский нарратив представляет собой версию анатолийского мифа об исчезнувшем боге, который лишь в самом общем смысле может быть сопоставлен с рассказами об оскорбленных божествах, представленных в хеттской и лувийской передаче в СТН 764. Однако соотнесение данных риторических вопросов на хеттском, палайском и лувийском языках с пиром богов уже само по себе является нетривиальной параллелью.

Приведенное выше сопоставление не является аргументом в пользу прямого влияния палайского мифологического нарратива на традицию Таурисы или влияния в противоположном направлении. Все тексты, упомянутые выше, в конечном итоге восходят к фольклору центральной части северной Анатолии, фрагменты которого оказались записанными на хаттском, хеттском,

палайском и лувийском языках. Одна из постоянных тем данных текстов — это конфликт между божеством или группой божеств и остальным пантеоном, что и приводит к нарушению естественного порядка вещей. В этой связи следует отметить, что тексты группы СТН 752 включают в себя не только палайские, но и лувийские заклинания [Yakubovich 2010: 256–257]. Кроме того, наиболее известная хеттская история об исчезнувшем божестве, а именно миф о Телипину, содержит нетривиальные заимствования из лувийского языка, такие как комбинация *šalhiyanti*- ‘рост’ и *mannitti*- ‘плодородие (?)’, образующие меризм [Yakubovich 2010: 235–236], [Rieken, forthcoming].

Таким образом, мы приходим к заключению, что лувийские тексты из региона Таурисы отделяются от других лувийских текстов по своей функции, пантеону, лингвистическим параметрам и формульному репертуару. В то же время существуют веские причины рассматривать данный корпус как когерентную группу наравне с текстами, содержащими лувийские вкрапления, которые происходят из Хаттусы, Истанувы и Киццувадны / Нижней страны.

5. Заключение.

Аргументы, изложенные в настоящей статье, хотя и опираются в основном на филологические данные, позволяют в то же время задать нетривиальные вопросы исторического характера. Традиционно считалось, что основных ареалом языков лувической группы является юго-западная часть полуострова Малая Азия. Кроме локализации остальных лувийских диалектов, в пользу данного допущения говорило местоположение надписей на лувических языках первого тыс. до н. э. — ликийском А,

ликийском Б и карийском. Как распространение лувийского языка в Хаттусе в XIV–XIII вв. до н. э., так и использование лувийского языка в качестве официального во многих пост-хаттусских княжествах находили свое объяснение в процессах миграций, связанных с образованием и падением Империи Хаттусы.

Подобное объяснение едва ли применимо к диалекту Таурисы. Нет никаких оснований полагать, что данный населенный пункт когда-либо играл ключевую роль в истории Империи Хаттусы, поэтому лувийские миграции в регион Таурисы не могут быть объяснены в контексте «плавильного котла», сопутствовавшего образованию данного государства. В любом случае, отличие диалекта Таурисы от диалекта Хаттусы говорят в пользу его раннего обособления. Пожалуй, единственной из существующих этнолингвистических гипотез, которая подтверждается скорее, чем опровергается новыми фактами, является реконструкция лувийского субстрата в хаттском языке, предпринятая в работе [Goedegebuure 2008].

Настоящее сообщение носит предварительный характер. К темам, которые требуют отдельного обсуждения, следует, в первую очередь, отнести модификацию диалектных изоглосс, предложенных в монографии [Yakubovich 2010] в свете новых данных. В частности, посессивные формы на /-ass-anz-/ с маркированием множественного числа посессора не могут больше рассматриваться как свидетельства прямого влияния хурритского языка на соответствующие лувийские диалекты, без допущения дополнительных доисторических миграций. Однако, даже без обсуждения данных тонкостей сама постановка вопроса об архаичном лувийском диалекте на севере Малой Азии должна, как нам кажется,

сама по себе представлять интерес для специалистов-историков.

Список сокращений

СТН — *Košak S., Müller, G.G.W., Görke S., Steitler Ch.* Catalogue des textes hittites. URL: <http://hethiter.net>; дата обращения: 23.09.2019.

КВо — *Keilschrifttexte aus Boghazköi.* Leipzig: Hinrichs – Berlin: Mann, 1916–2019.

KUB — *Keilschrifturkunden aus Boghazköi.* Berlin: Vorderasiat. Abt. der Staatl. Museum (puis) Deutsche Akad. der Wissensch. Inst. für Orientforsch, 1921–1990.

Литература

Якубович 2019 — *Якубович И. С.* Лувийский язык в пространстве и времени. Москва: ЯСК, 2019.

Corti 2017 — *Corti C.* The North: Hanhana, Hattena, Ištahara, Hakiš, Nerik, Zalpuwa, Tummana, Pala and the Hulana River Land // *Hittite Landscape and Geography* / Ed. M. Weeden and L. Z. Ullmann. Leiden: Brill, 2017. P. 219–238.

Galmarini 2015 — *Galmarini N.* The Veneration of LAMMA of Taurisa and the Discrepancies between Versions of the AN.TAḪ.ŠUM Festival // *Sacred Landscapes of Hittites and Luwians. Proceedings of the International Conference Florence, February 6th-8th 2014 in Honour of Franca Pecchioli Daddi* / Ed. A. d'Agostino et al. Florence: Firenze University Press, 2015. P. 49–55.

Goedegebuure 2008 — *Goedegebuure P.* Central Anatolian languages and language communities in the Colony Period: a Luwian-Hattian symbiosis and independent Hittites // *Anatolia and the Jazira during the Old Assyrian period* / Ed J. G. Dercksen.. Istanbul: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut in het Nabije Oosten, 2008. P. 137–180. (PIHANS; 111).

Haas 1994 — *Haas V.* Geschichte der hethitischen Religion.. Leiden: Brill, 1994. (HdO; 1/15).

Hawkins 1995 — *Hawkins J. D.* The Hieroglyphic Inscription of the Sacred Pool Complex at Hattusa (SÜDBURG). Wiesbaden: Harrassowitz, 1995. (StBoT; Beiheft 3).

Hutter 2003 — *Hutter M.* Aspects of Luwian Religion // The Luwians. Ed. *C. Melchert*. Leiden: Brill, 2003. P. 210–280. (HdO; 1/68).

Klinger 1996 — *Klinger J.* Untersuchungen zur Rekonstruktion der hattischen Kultschicht. Wiesbaden: Harrassowitz, 1996. (StBoT; 37).

Laroche 1959 — *Laroche E.* Dictionnaire de la langue louvite. Paris: Adrien-Maisonneuve, 1959.

Melchert 1993 — *Melchert H. C.* Cuneiform Luvian Lexicon. Chapel Hill, NC: Self-Published, 1993.

Melchert 2003 — *Melchert H. C.* Language // The Luwians / Ed. *C. Melchert*. Leiden: Brill, 2003. P. 170–210. (HdO; 1/68).

Miller 2004 — *Miller J.* Studies in the Origins, Development and Interpretation of the Kizzuwatna Rituals.. Wiesbaden: Harrassowitz, 2004. (StBoT; 46).

Rieken forthcoming — *Rieken E.* Luw. *mannitt(i)-*. ‘fertility’ // Digital Philological-Etymological Dictionary of the Minor Ancient Anatolian Corpus Languages. Marburg – München. <http://www.ediana.gwi.uni-muenchen.de/dictionary.php>.
Forthcoming.

Schuster 2002 — *Schuster H. S.* Die Ḫattisch-Hethitischen Bilinguen. II. Textbearbeitungen. Leiden: Brill, 2002. (Documenta et Monumenta Orientis Antiqui; XVII/2).

Simon forthcoming — *Simon Z.* Luwian *=ku(wa)* ‘in turn’ // Digital Philological-Etymological Dictionary of the Minor Ancient Anatolian Corpus Languages. Marburg – München. <http://www.ediana.gwi.uni-muenchen.de/dictionary.php>.
Forthcoming.

Starke 1985 — *Starke F.* Die keilschrift-luwischen Texte in Umschrift. Wiesbaden: Harrassowitz, 1985. (StBoT; 30).

Steitler 2017 — *Steitler C. H.* The Solar Deities of Bronze Age Anatolia. Studies in Texts of the Early Hittite Kingdom. Wiesbaden: Harrassowitz, 2017. (StBoT; 62).

Taracha 2009 — *Taracha P.* Religions of Second Millennium Anatolia. Wiesbaden: Harrassowitz, 2009. (DBH; 27).

Yakubovich 2010 — *Yakubovich I.* Sociolinguistics of the Luvian Language. Leiden: Brill, 2010. (BSIEL; 2).

**The Luwian incantations from the city of Taurisa in the
North of Asia Minor**

Ilya Yakubovich, Institute of the Oriental Studies RAS

The paper discusses the Luwian dialect of the town Taurisa, which is attested in a number of cuneiform fragments. Section 1 outlines the range of texts mentioning the Divine Triad of Taurisa, which consists of the Sun-god, Kamrusepa, and the Protective God of Taurisa. In Section 2, I strive to show the connection of these texts with the town cult of Taurisa and address their linguistic peculiarities. The topic of Section 3 is a rhetorical figure linking the Taurisa fragments with texts of Hattic and Palaic origin. Since the town of Taurisa was situated to the northeast of Hattusa, the area that is normally not associated with the early presence of the Luwians, the conclusions of the present research are historically non-trivial.

Keywords: Taurisa, Hattusa, Hittite, Luwian, Hattic, Kamrusepa.

Еще один путь из Шумера в Элам

Янковский-Дьяконов А. И.

Аннотация. Помимо Сузианы и долины Диялы, соединявших Южную Месопотамию и Иранское нагорье, существует несколько проходов в горы Загрос. Самый южный — долина реки Тиб, вдоль которой обнаружено несколько древних поселений, в том числе телль Ваджеф (от периода Убейд 4 до раннединастического). Выше по течению Тиба находится долина Дех Луран, известная благодаря своим многочисленным археологическим памятникам. Мы ожидаем, что находки на телле Ваджеф, на котором начала работу новая российско-иракская экспедиция, дадут свидетельства взаимодействия Южной Месопотамии и долины Дех Луран.

Ключевые слова: Шумер, Элам, месопотамские болота, Дех Луран, Ваджеф, Убейд, месопотамский аллювий, Иранское нагорье.

Археологические памятники южной части аллювиальной равнины Тигра и Евфрата в настоящее время нанесены на карты с немалой полнотой по материалам разведок Р. Адамса, Х. Ниссена, Г. Райта, М. Гибсона, в последние годы благодаря работам А. Хамдани и новых иностранных экспедиций; а также благодаря исследованию спутниковых снимков, прежде всего Э. Стоун. В результате объединения этих результатов со сведениями Иракского директората древностей и наследия, и личных геоинформационных баз отдельных исследователей, Абдуламиру Хамдани удалось в 2018 г. создать весьма полную базу данных археологических памятников всего Ирака. Сейчас эта база данных

теоретически доступна через проект EAMENA¹; визуализация этой базы, с которой нас познакомили в музее г. Насирии в конце 2018 г., дает весьма впечатляющую картину чрезвычайно насыщенной жизни на месопотамской равнине в разные эпохи, и делает шаг вперед в картографировании ее периферии.

Прежние обзорные археологические карты Ирака, в том числе листы авторитетного Тюбингенского атласа Переднего Востока для раннединастического [TAVO 1988] и старовавилонского [TAVO 1991] периодов, оставляли значительные белые пятна в области контакта речной равнины с соседними областями. В наше время визуальной коммуникации карта влияет на умы едва ли не больше, чем книга; кочуя из одного обзорного издания в другое, протяженные белые пятна создают у читателя, возможно, совершенно неверное представление о «дикий» периферии месопотамской цивилизации. Однако трудно себе представить, чтобы активное взаимодействие населения равнины с «Верхней» страной, NIM.KI / KUR *elammatum* клинописных источников, не прекращающееся от первобытности до наших дней, не оставило бы в приграничной полосе объектов материальной культуры, тесно связанных и с «верхней», и с «нижней» странами.

В этой приграничной полосе, иногда называемой транстигридским коридором [Renette 2013], на карте Хамдани обозначен ряд памятников (порядка 50 на пространстве от южномесопотамских болот до реки Диялы), которые образуют небольшие неравные группы вблизи аллювиальных вееров, которые образованы реками,

¹ <http://eamena.arch.ox.ac.uk/>, дата обращения 15 сентября 2019 г.

текущими с Загроса [Sanlaville 2002, цит. по Al-Manssory 2011: 3].

Помимо хорошо известных зон контакта через долину Диялы на севере и через Сузиану на юге, этот ряд речных выходов из гор Загроса также обеспечивает доступ в горную страну с равнины. Ниже будет рассмотрена одна из таких дорог.

Возможность получить новые сведения о ней возникла в связи с организацией новой российско-иракской комплексной экспедиции. В процессе ее подготовки вместе с ведущим научным сотрудником Института археологии РАН Ш. Н. Амировым следовало обеспечить преемственность с работами первой отечественной экспедиции в Месопотамии. В 1969–1980 гг. ее коллектив (Р. М. Мунчаев, Н. Я. Мерперт, О. Г. Большаков, Н. О. Бадер, В. И. Гуляев и другие) провел фундаментальные исследования раннеземледельческих поселений в долине Синджар в Северном Ираке. В 1988 г. советская экспедиция под бессменным руководством Р. М. Мунчаева переместила свои исследования на 100 км к северо-западу, по другую сторону Синджарских гор, и продолжила их на сирийском телле Хазна (IV–III тыс. до н. э.) вплоть до начала гражданской войны в Сирии [Мунчаев, Мерперт, Амиров 2004, 2007].

Чтобы продуктивно использовать этот опыт, по крайней мере часть задач комплексной экспедиции требовалось связать с ранними памятниками в той области Ирака, которая в 2010-е годы снова стала доступной для исследований. Это было также вызвано переоценкой условий заселения аллювия, как благодаря находкам слоев Убейд 0 VI тыс. до н. э. [Streit 2012: 182] на телле Уэйли близ древней Ларсы, так и благодаря междисциплинарным

исследованиям на всей территории к югу от Багдада [Altaweel et al. 2019]. Последние показали, что условия для заселения южной части месопотамской наносной равнины (аллювия) существовали уже в XI–X тыс. до н. э. Изучение фитолитов из проб грунта доказывает, что между VIII и VII тыс. до н. э. в области Урука присутствовали дубы (*Quercus* sp.), которые исчезают к убейдскому периоду и к более позднему периоду урукской экспансии — причем ухудшение климатических условий и гибель леса как раз и могли бы быть одной из причин этой экспансии.

В этом контексте Ш. Н. Амиров предложил обратить внимание на памятники на краю аллювия, к востоку от Тигра. В результате наших рекогносцировочных поездок в Ирак в 2017–2018 гг. сложилось понимание, что изучение такого памятника, а также другого объекта интересов российско-иракской экспедиции, старовавилонского телья Дехайла, должно идти вместе с комплексными исследованиями Болотной области, ключевой экосистемы данного региона.

В наши дни Болотная область приблизительно обозначена городами Насирия (с юго-запада), Амара (с северо-востока) и Курна (с юго-востока). Ее наибольшие размеры «поперек» аллювия (с северо-востока на юго-запад) — около 160 км, а вдоль течения рек (с западо-северо-запада на восток-юго-восток) — примерно 90 км. Она не представляет собой (и вероятно, никогда не представляла) сплошного целого, а состоит из перемежающихся участков открытой воды, зарослей тростников, высохших болот и сельскохозяйственных земель, используемых или засоленных.

Как справедливо заметила В. К. Афанасьева [Афанасьева 2018], месопотамские Болота — не «гиблое

место», а источник жизни для южномесопотамского населения. Во многом это верно и в наши дни, несмотря на попытку осушения болот и геноцид их населения в 1992–2003 гг. Эти события, которые, как еще недавно казалось, положили конец многотысячелетней жизни Болот, на самом деле оказались очередной главой в их драматичной истории и еще одним примером антропогенного изменения ландшафта, в котором человеческие возможности, по счастью, ограничены.

За 60 лет, прошедших после статьи Т. Якобсена "The Waters of Ur" [Jacobsen 1960], где прозвучал много раз повторенный впоследствии постулат, что оседлые поселения, и тем более города, в Южном Двуречье невозможны без ирригации, накопилась критическая масса данных, которые делают наше понимание ирригации более объемным: южная часть аллювия для земледелия годится мало, и то, что ирригационное земледелие там вообще стало возможным, во многом обусловлено своеобразным, динамичным характером местной гидрографии, и прежде всего, наличием и постоянной изменчивости Болотной области [Potts 1997: 47, Algaze, Pournelle 2014: 7]. Именно природное многообразие Болот создавало стабильность, необходимую для развития городского общества [Козырева 2016: 26–29].

В апреле 2019 г. участники российско-иракской экспедиция Ш. Н. Амиров, В. В. Новиков и автор этой статьи, вместе с инспектором Директората древностей и наследия Ирака М. Хашимом, приступили к рекогносцировкам на 12 телях мухафазы Майсан вблизи ирано-иракской границы. В результате был выбран памятник для последующих раскопок, небольшой тель Ваджеф, площадью примерно 0,5 га и высотой около 4 м,

сильно пострадавший от рытья укреплений во время ирано-иракской войны. По определению Ш. Н. Амирова, обнаруженные многочисленные фрагменты поверхностной керамики, в том числе элитной, относятся к периоду Убейд IV, есть также единичные фрагменты вплоть до раннединастического времени.

Илл. 1. Телья Ваджеф в контексте аллювиальной равнины Месопотамии. Оттенки серого передают высоты, где черный цвет соответствует -22 м, а белый 40 м и более над средним современным уровнем моря (н.у.м.). Тем самым становятся видны обычно не читаемые детали рельефа, и в частности — ровным темным цветом — область распространения Болот при наивысшем уровне моря. Пунктиром показана граница распространения распресненной морской воды в эпоху раннего убейда („убейдская морская трансгрессия“).

— по нашему мнению, важной области контакта между аллювием и Иранским нагорьем, в исторических терминах эпохи нашего памятника — между Шумером и Эламом.

Телль Ваджеф (центр холма) находится примерно в 600 м от нынешнего русла р. Тиб (الطيب). От края телля до старого русла Тиба около 150 м. Тиб сильно меандрирует; невдалеке, к юго-востоку от телля, находится место добычи глины для кирпичных заводов. В 5 км к северо-северо-востоку от Ваджефа находятся первые отроги Загроса, по которым проходит ирано-иракская граница. Тиб продолжает меандрировать, хотя и с меньшим размахом, среди невысоких горных отрогов («лестницы», по словам Диодора Сицилийского [Potts 2004]). Его ущелье даже в самых узких местах имеет ширину не менее 200 м. На иранской территории вдоль русла Тиба идет современная дорога. Поднимаясь по руслу вверх, через примерно 12 км по прямой путешественник оказывается в долине Дех Луран, где к нашему времени обнаружено около сотни археологических памятников².

Самый крупный из них, Тепе Мусиян (13,5 га), возможно, следует отождествлять с древним Уруа [Hole 2011], упомянутым в текстах Саргона Аккадского в контексте его борьбы с эламитами [Potts 2004: 101], в другом месте — sag.kul.NIM.KI 'засов Элама' [Frayne 1992: 71]. Мусиян (Уруа?) находится еще в 12 км по прямой от выхода Тиба на долину Дех Луран и действительно занимает удобное место для «засова», находясь на северо-восточной оконечности своеобразной продолговатой

² М. Зейниванд, личное сообщение. Под его руководством в настоящий момент проводятся археологические исследования Службы древностей Ирана в Дех Луранской равнине.

горной гряды, которая прикрывает его от долины и в то же время позволяет ее контролировать.

Первоначальное заселение долины Дех Луран один из ее исследователей Ф. Хоул относит к VIII тыс. до н.э., когда в середине долины находились болота. К концу V тыс. размеры болот сократились вдвое, по данным геоморфолога М. Киркби [Kirkby 1977], причем деревни, ранее стоявшие на краю болота, были покинуты. С Дех Луранской долины вниз на аллювий текут три реки, Тиб, Девейридж и Керхе, но Керхе впадает в Болотную зону, а Девейридж — небольшая речка, текущая в основном вдоль гряды Загроса и в конце концов выходящая, возможно, тоже к бывшему болоту. Наиболее удобным выходом, который быстро приводит на аллювиальный веер у подножия Загроса, является Тиб³.

В нескольких километрах от телья Ваджеф вниз по течению находится более крупное поселение, телья Абу Шиджа, в 1970-е годы исследованный археологами Багдадского университета, обнаружившими там слои саргоновского периода⁴. Можно предположить, что Абу Шиджа был саргоновским форпостом, прикрывающим путь из Элама к аллювию.

К востоку от Ваджефа до отрогов Загроса лежит слегка всхолмленная равнина, которая в наш приезд в апреле 2019 г. была покрыта зелеными зарослями дикого ячменя, местами выглядевшими как культурные поля. Трудно было бы найти более живую и наглядную иллюстрацию к возникновению земледелия в этих местах; и в самом деле

³ В публикации результатов раскопок Ф. Хоула он назван своим иранским названием Мехмех [Hole 1977: 261] (или Меймех).

⁴ М. Хашим, личное сообщение.

— речь идет о дальнем «кончике» Плодородного Полумесяца, здесь — ареала распространения дикого ячменя.

Что хорошо для земледелия, плохо для археологии: по сравнению с теллями на пустынной зоне аллювия в мухафазе Ди Кар (таких, как Умма, Ур и Лагаш), подъемного материала здесь гораздо меньше, обнаружить следы поселений труднее, ранний материал может присутствовать в единичных фрагментах, так как растительность задерживает эрозию.

Однако к западу от Тиба местность больше похожа на пустынные окрестности Ура по ту сторону Болот. Непосредственно у подножья Загроса простирается полоса дюн шириной около 10 км, а к юго-западу от нее вплоть до узкой (менее 10 км) зоны современного земледелия вдоль Тигра сейчас лежит пустынная область с солончаками, на спутниковом фото напоминающими картину высохших болот.

Надо подчеркнуть, что Болотная область, из-за малого градиента высоты месопотамской равнины и большого содержания твердых частиц в стоке Тигра и Евфрата, а также из-за деятельности человека, постоянно претерпевает изменения — как сезонные, так и многолетние, и главное свойство гидрографической картины Двуречья — это ее изменчивость. В области «внутренней дельты», (в противоположность «внешней дельте» при впадении общего русла Тигра и Евфрата в Персидский залив) можно говорить не о «Двуречье», а скорее о «Многоречье и Многоозерье».

На этой, возможно бывшей болотной, территории размером примерно 25 на 34 км не зарегистрированы археологические памятники даже на карте Хамдани. Само

по себе отсутствие памятников не очень информативно, так как в той области, о которой мы говорим, между Тигром и дорогой из Амары к иранской границе, («Тибская дорога», taṭṭā at Tīb), не проводились ни наземные, ни дистанционные разведки. В то же время разведки, проведенные иракцами в период, когда Болота были осушены, показали, что археологические памятники на бывшей болотной территории есть — именно потому, что Болотная область, по-видимому, никогда не бывает сплошной, а всегда состоит из чередующихся пятен воды и суши.

Последние иногда выглядят как «черепашьи спины» — небольшие возвышения, достаточные для постройки на них тростниковых домов. Кроме того, еще совсем недавно в Болотах существовали и плавучие постройки [Al-Hamdani 2015: 61–62]. Иногда современные тростниковые хижины ставят на теллях — и так же могло быть и в древности, тростниковые постройки могли появляться на возвышении, образованном заброшенными сырцовыми домами.

Это, между прочим, могло быть одним из значений фразы

32'. iri-ni

33.'{gi}suhur_x(KA)-ta

34.' he₂-ta-dag-dag-ge

в надписи Ур-Наммы из Гирсу [RIME 3/2.01.01.18, Frayne 1997], «твой город тростниковой оградой пусть будет разрушен»⁵. Вероятнее всего простое значение: «твой город будет разрушен набегом сельских жителей», но не

⁵ Понимание gi-suhur_x(KA) как «огражденный тростник» предложено В. В. Емельяновым в личном сообщении.

исключен и зримый образ, когда тростниковая деревня «вырастает на спине» разрушенного города; такая двойная образность была бы вполне в духе шумеро-аккадской литературы.

Хотя нынешнее отсутствие археологических объектов (если оно подтвердится) само по себе и не может служить аргументом наличия здесь в прошлом болотного озера, но если это водное пространство существовало, его форма, размер и местоположение вполне сопоставимы с ныне существующими болотными озерами Хавизе и Хаммар.

Если действительно здесь было такое озеро или система озер, то путь от «эламского засова» до Болот мог быть здесь совсем короток — Болота могли начинаться всего в нескольких километрах южнее Ваджефа.

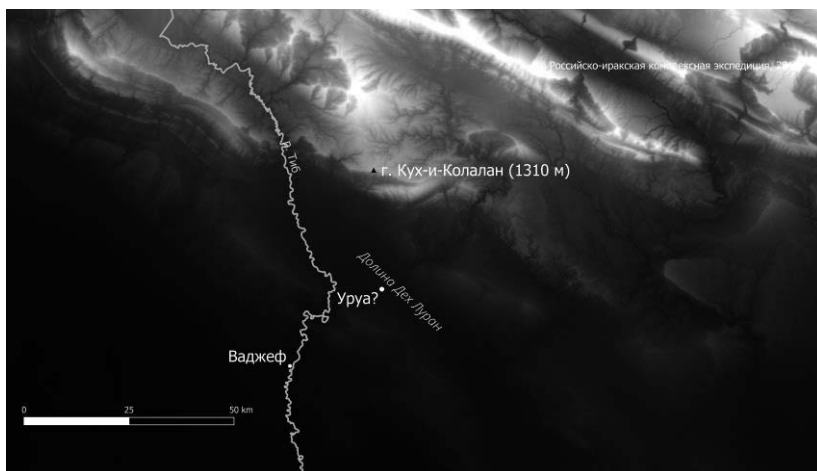
В «Плаче о разрушении Шумера и Ура» говорится, что

36. iši za-bu^{ki} gaba a-ab-ba-ka-ta zag an-ša4-an^{ki}-na-še3

«Ибби-Син взят в страну Элам в колодках, от горы Забу, что на краю Приморья, к границам Аншана; как птица, которая вылетела из гнезда, он не вернется в свой город»⁶.

Искать в реальной местности гору из литературного произведения может быть делом неблагодарным, но что, если все же попытаться ее отождествить? Эта гора «на краю Приморья» должна быть на пути в Элам, и она не может быть на Дияле, далекой от моря. Не может она быть и на пути Каруна, в Сузиане — сколько-нибудь высокие горы начинаются там далеко за Сузами, снова не на краю Приморья.

⁶ <https://etcs1.orinst.ox.ac.uk/section2/c223.htm>, доступ осуществлен 4 декабря 2021 г.



Илл. 2. Тель Ваджеф и долина Дех Луран. Черный соответствует -20 м, белый 1800 м над уровнем моря.

На наш взгляд, единственная подходящая область для горы Забу — это горная гряда до или после Дех Луранской долины, если идти из Шумера. По данным сайта peakery.com, гряда перед Дех Лураном (первая ступень Диодоровой «лестницы») дает две невысокие, но заметные «из Приморья» вершины. Это современная Джебель Хамрин, 170 м⁷, справа от выхода Тиба из Загросских гор, глядя из Шумера (ее не следует путать с одноименной грядой далеко за Диялой, границей современного Иракского Курдистана), и современная Кух-и Гутбе, 289 м⁸, слева от Тиббского прохода (к западо-северо-западу от него).

⁷ <https://peakery.com/jabal-hamrin-iran/>, доступ осуществлен 14 сентября 2019 г.

⁸ <https://peakery.com/kuh-e-gutbeh-iran/>, доступ осуществлен 14 сентября 2019 г.

За Дех Луранской долиной самой высокой из близко стоящих гор является Кух-и Колалан, 1275 м (по другим данным, 1310 м)⁹. Глядя со стороны Ваджефа, это должна быть третья ступень «Диодоровой лестницы». В апреле 2019 г. мы видели ее, как призрачные очертания над первыми двумя ступенями. Может быть, осенью, когда меньше дымка, ее видно лучше.

Мы ожидаем, что находки в поселениях вдоль «Тибской дороги», в частности, на теллях Ваджеф и Абу Шиджа, будут отражать взаимодействие Дех Лурана и месопотамского аллювия в нижнем течении Тигра.

Литература

Афанасьева 2018 — *Афанасьева В. К.* Тема болот в шумерской литературе. Доклад на конференции "История и культура Древнего Востока. К 90-летию со дня рождения М. А. Дандамаева (1928—2017)". Институт восточных рукописей РАН, 10 декабря 2018 г. (не опубликован).

Козырева 2016 — *Козырева Н. В.* Очерки по истории Южной Месопотамии эпохи ранней древности (VII тыс. до н. э. — середина II тыс. до н. э.). СПб.: Контраст, 2016.

Мунчаев, Мерперт 1981 — *Мунчаев Р. М., Мерперт Н. Я.* Раннеземледельческие поселения Северной Месопотамии. Исследования советской экспедиции в Ираке. М.: Наука, 1981.

Мунчаев, Мерперт, Амиров 2004 — *Мунчаев Р. М., Мерперт Н. Я., Амиров Ш. Н.* Телль Хазна I. Культово-административный центр IV–III тыс. до н. э. в северо-восточной Сирии. М.: Палеограф, 2004.

Algaze, Pournelle 2015 — *Algaze G., Pournelle J.* Travels in Edin: Deltaic Resilience and Early Urbanism in Greater Mesopotamia //

⁹ http://www.getamap.net/maps/iran/ilam/_qolalan_kuhe/, <https://peakery.com/kuh-e-qolalan-iran/>, доступ осуществлен 14 сентября 2019 г.

Preludes to Urbanism: Studies in the Late Chalcolithic of Mesopotamia in Honour of Joan Oates. Cambridge, 2015.

Al-Hamdani 2015 — *Al-Hamdani A.* Shadow States: The Archaeology of Power in the Marshes of Southern Mesopotamia. PhD dissertation (unpublished). Stony Brook University. New York, 2015.

Al-Manssory 2011 — *Al-Manssory F.* The Geological History of the Mesopotamian Plain // The Third scientific conference of the rehabilitation of the Southern Iraqi marshes, 2009. Basrah, 2011.

Frayne 1992 — *Frayne D.* The Early Dynastic List of Geographical Names. New Haven: American Oriental Soc., 1992. (AOS; 74).

Frayne 1997 — *Frayne D.* Ur III Period (2112–2004 BD). The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Early Periods, Vol. 3/2. Toronto: University of Toronto Press, 1997.

Hritz, Pournelle, Smith 2012 — *Hritz C., Pournelle J., Smith J.* Revisiting the Sealands: Report of preliminary ground reconnaissance in the Hammar District, Dhi Qar and Basra Governorates, Iraq // Iraq. 2012. Vol. 74. P. 37–49.

Hole 2011 — *Hole F.* Dehlorān // Encyclopaedia Iranica. Vol. VII, Fasc. 2. New York: Encyclopaedia Iranica Foundation, 2011. P. 221–223.

Hole 1977 — *Hole F.* Studies in the Archaeological History of the Deh Luran Plain. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1977. (Memoirs of the Museum of Anthropology; 9).

Jacobsen 1960 — *Jacobsen T.* The Waters of Ur // Iraq. 1960. Vol. 22. P.174–185.

Kirkby 1977 — *Kirkby M.* Land and Water Resources of the Deh Luran and Khuzistan Plains // Studies in the Archaeological History of the Deh Luran Plain. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1977. P. 251–288. (Memoirs of the Museum of Anthropology, 9).

Potts 1997 — *Potts D. T.* Mesopotamian Civilization: The Material Foundations. London: The Athlone Press, 1997.

Potts 2004 — *Potts D. T.* Archaeology of Elam. Formation and Transformation of the Iranian State. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Renette 2013 — *Renette S.* The Trans-Tigridian corridor in the early IIIrd millennium BC // *Susa and Elam. Archaeological, philological, historical and geographical perspectives.* Proceedings of the International Congress held at Ghent University, December 14–17, 2009. Leiden, Boston: Brill, 2013. P. 43–50.

Sanlaville 2002 — *Sanlaville P.* The Deltaic Complex of the Lower Mesopotamian Plain and its Evolution through Millennia // *The Iraqi Marshlands: A Human and Environmental Study.* London: Politico's, 2002. P. 133–150.

TAVO 1988 — *Tübinger Atlas des Vorderen Orients. B II 7.* Mesopotamien. Frühdynastischer Zeit. Wiesbaden: Reichert, 1988.

TAVO 1991 — *Tübinger Atlas des Vorderen Orients. B II 12.* Mesopotamien in altbabylonischer Zeit. Wiesbaden: Reichert, 1991.

One more route from Sumer to Elam

*Alexei Jankowski-Diakonoff, Institute of Oriental Manuscripts
RAS*

Besides Susiana and the Diala valley connecting the Lower Mesopotamia to the Iranian highlands, there is a number of passageways into the Zagros mountains. Along the southernmost of these, the Teeb valley, several ancient settlements exists, including tell Wagef with Ubaid 4 to Early Dynastic occupation, to be investigated by the Iraqi-Russian archaeological expedition. Upstream the Teeb runs through the Deh Luran plain, well known for its numerous archaeological sites. We expect the finds on Tell Wagef to witness interaction between the Southern Mesopotamian plain and the Deh Luran valley.

Key words: Sumer, Elam, Mesopotamian Marshes, Deh Luran, Wagef, Ubaid, Mesopotamian alluvium, Iranian Highlands.

Контакты авторов

Асгари Лейла — Москва, независимый исследователь.

Башарин Павел Викторович — кандидат философских наук, доцент кафедры современного Востока и Африки факультета востоковедения и социально-коммуникативных наук РГГУ, директор международного российско-иранского центра РГГУ.

Болелов Сергей Борисович — кандидат исторических наук, заведующий отделом истории материальной культуры и древнего искусства народов Востока Государственного Музея Востока.

Брилева Ольга Александровна — кандидат исторических наук, научный сотрудник Государственного музея Востока

Вергазов Рамиль Рафаилович — научный сотрудник Отдела Древнего Востока ГМИИ имени А. С. Пушкина.

Вогман Михаил Викторович — научный сотрудник Санкт-Петербургского государственного университета (грантовая группа проекта РНФ №19–18–00085).

Емельянов Владимир Владимирович — доктор философских наук, профессор кафедры семитологии и гебраистики Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета.

Зуев Вадим Юрьевич — кандидат исторических наук, Лауреат Государственной премии РФ, научный сотрудник, хранитель Научно-исследовательского музея Российской Академии художеств.

Карлова Ксения Федоровна — кандидат исторических наук, научный сотрудник отдела истории и культуры Древнего Востока Института востоковедения РАН.

Кишбали Тамаш Петер — кандидат искусствоведения, доцент кафедры всеобщей истории искусств исторического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова.

Кузнецова Татьяна Михайловна — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института археологии РАН.

Лебедев Максим Александрович — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела истории Востока Института востоковедения РАН.

Логинов Александр Владимирович — кандидат исторических наук, доцент Московского государственного юридического университета имени О. Е. Кутафина (МГЮА).

Миронова Александра Вадимовна — кандидат искусствоведения, научный сотрудник Санкт-Петербургского государственного университета (грантовая группа проекта РНФ №19–18–00085), доцент исторического факультета Государственного академического университета гуманитарных наук.

Молина Мария Александровна — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики».

Молчанова Елена Константиновна — доктор филологических наук, заведующая сектором иранских языков Института языкознания РАН.

Немировский Александр Аркадьевич — кандидат исторических наук, научный сотрудник МГУ имени М. В. Ломоносова (грантовая группа проекта РНФ №19-18-00369), старший научный сотрудник Института всеобщей истории РАН, ведущий научный сотрудник Международного центра антропологии Национального

исследовательского университета «Высшая школа экономики».

Переводчикова Елена Владимировна — кандидат исторических наук, научный сотрудник Института археологии РАН.

Петрова Анастасия Андреевна — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела истории и культуры Древнего Востока Института востоковедения РАН.

Попова Ольга Витальевна — кандидат филологических наук, PhD, старший научный сотрудник отдела истории и культуры Древнего Востока Института востоковедения РАН.

Прохорова Елена Владимировна — научный сотрудник отдела истории материальной культуры и древнего искусства народов Востока Государственного музея Востока.

Трофимов Артем Александрович — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ.

Шелестин Владимир Юрьевич — кандидат исторических наук, научный сотрудник отдела истории и культуры Древнего Востока Института востоковедения РАН, научный сотрудник Санкт-Петербургского государственного университета (грантовая группа проекта РНФ №19–18–00085), научный сотрудник МГУ имени М. В. Ломоносова (грантовая группа проекта РНФ №19-18-00369).

Якубович Илья Сергеевич — доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Отдела языков народов Азии и Африки Института востоковедения РАН.

Янковский-Дьяконов Алексей Игоревич — научный сотрудник Отдела древнего Востока Института восточных рукописей РАН.

Ясеновская Анастасия Александровна — кандидат исторических наук, научный сотрудник МГУ имени М. В. Ломоносова (грантовая группа проекта РНФ №19-18-00369), научный сотрудник Отдела Древнего Востока ГМИИ имени А. С. Пушкина.

Научное издание

**ДРЕВНОСТЬ: ИСТОРИЧЕСКОЕ ЗНАНИЕ И
СПЕЦИФИКА ИСТОЧНИКА.**

**Вып. 8. Материалы научной конференции,
посвященной памяти Э. А. Грантовского и
Д. С. Раевского (26–27 ноября 2019 г.)**

сборник статей

Верстка: *В. Ю. Шелестин*

Обложка: *Т. П. Удыма*

Подписано 01.12.2021

Формат 60х90/16 Бумага офсетная

Усл. печ. л. 10,5 Уч.-изд. л. 16,2

Тираж 500 экз. Заказ № 478

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки

Институт востоковедения Российской академии наук

107031 Москва, ул. Рождественка, 12

Научно-издательский отдел

Зав. отделом И.В. Федулов

E-mail: izd@ivran.ru

Отпечатано в ООО «Белый Ветер».

115093, Москва, ул. Щипок, д.28

тел. (495) 651-84-56