

В. Л. Цымбурский

НЕТНО-НОМЕРИКА (НАРЕЧЕНИЕ ОДИССЕЯ И НАРЕЧЕНИЕ  
ЗЛОГО БРАТА В ХЕТТСКОЙ «СКАЗКЕ ОБ АППУ  
И ЕГО СЫНОВЬЯХ»)

«Илиада» и «Одиссея» создавались в Малой Азии в условиях постоянного общения греков с иными народами этого полуострова, в значительной части принадлежавшими к хетто-лувийской языковой семье, т.е. обитавшими на малоазийской земле уже, как минимум, полтора тысячелетия. У самих греков ко времени оформления этих памятников было за спиной не менее 600 лет присутствия в этом регионе, считая с конца XV в. до н.э., когда в западноанатолийских городах появляются микенские импортные изделия, а в хеттских документах – первые упоминания о стране Аһһиуа, позднее Аһһиуава, Аһһиуша<sup>1</sup> (я не касаюсь здесь вопроса о весьма вероятном пребывании какой-то раннегреческой группы в Западной, особенно в Северо-Западной Малой Азии, по крайней мере с начала Трои VI, т.е. с XVIII в. до н.э., а также гипотезы, которая предполагает в этом регионе промежуточную прародину греков или какой-то их ветви, непосредственно предшествовавшую их проникновению на Балканский полуостров<sup>2</sup>).

Все эти обстоятельства, а также несомненное хетто-хуритское влияние на гесиодовскую «Теогонию» с ее схемой божественных поколений объясняют интерес хеттологов, филологов-классиков и индоевропеистов к выявлению перекличек между гомеровским эпосом и клинописными хеттскими памятниками древнего Хаттусаса (Богазкёй).

Едва ли не первым по времени достижением в этой области стала впечатляющая статья Г. Штайнера (1971), показавшего фактическое тождество обряда вызывания мертвых в «Одиссее», совершаемого на берегу мировой реки Оке-

<sup>1</sup> См. *Güterbock H.* The Hittites and the Aegean World. I. The Ahhiyawa-problem Reconsidered // *AJA.* 1983. 87. P. 133–138; *Mellink M.* The Hittites and the Aegean World. II. Archaeological Comments on Ahhiyawa-Achaians in Western Anatolia // *AJA.* 1983. 87. P. 138–142; *Güterbock H.* Hittite and Akheans // *Proceedings of American Philosophical Society.* 1984. 128. P. 114–122; *Schachermeyr F.* Mykene und das Hethiterteich. Wien, 1986; *Гиндин Л.А., Цымбурский В.Л.* Гомер и история Восточного Средиземноморья. М., 1996. Можно с определенностью утверждать, что после указанных работ Гютербока и особенно Шахермейра уже не на сторонниках отождествления Аххиявы с ахейской Грецией должно лежать бремя доказательства этого тезиса, но на противниках этого тождества – тяжесть его опровержения.

<sup>2</sup> *Mellaart J.* The End of the Early Bronze Age in Anatolia and the Aegean // *AJA.* 1958. 62. P. 9–34; *Блеген К.* Троя и троянцы. М., 2002. С. 177–179; *Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч.* Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Т. 2. Тбилиси, 1984. С. 899; *Гиндин Л.А., Цымбурский В.Л.* Прагреки в Трое // *ВДИ.* 1994. № 4. С. 19–39; *они же.* Троя и «Пра-Аххиява» // *ВДИ.* 1995. № 3. С. 14–37; *Цымбурский В.Л.* Этно- и лингвогенез Трои как преломление индоевропейской проблемы (К 75-летию со дня рождения Л.А. Гиндина) // *Вопросы языкознания.* 2003. № 3. С. 15–30.

ан (XI. 23 сл.), и хеттского ритуала заклинания на речном берегу подземных богов или «прежних богов» (*karuileš šiuneš*) из текста KUB VII 41<sup>3</sup>. Помимо соответствий собственно в процедуре жертвоприношения (выкапывание мечом или кинжалом ямы на берегу, убийство овец над ямой, сопровождаемое возлияниями и растительными жертвами), Штейнер отметил и иные параллели: неоднократное упоминание о Персефоне, высылающей мертвых навстречу Одиссею (XI. 47, 213, 216, 226, 385, 635), соответствует обращению в хеттском ритуале к богине – подземной владычице по прозванию «Богиня Солнца земли» (в смысле «подземного, Нижнего мира», *taknaš<sup>d</sup> UTU-uš*), а фигура выходящего к герою из Аида пророка Тиресия – богу-пророку Адунтари, открывающему вместе с толковательницей снов богиней Цулки ряд вызываемых «прежних богов». Функции хеттского обряда, предназначенного очистить заказчика от «крови, скверны, лжи, клятвопреступления», проливают неожиданный свет на консультацию Одиссея с Тиресием о способе умиловить гневного Посейдона, преследующего Лаэртида за увечье, причиненное сыну бога киклопу Полифему. По мнению Штайнера, с учетом этого хеттского (возможно, хурритского по происхождению) текста должен быть совершенно по-новому решен старый гомероведческий спор насчет смысла гомеровской «Некии»: представляет ли она, по сути, вызывание мертвых или путешествие в Аид. Ученый предположил, что изначально речь должна была идти о воспринятой греками в Анатолии идее обрядового очищения от скверны через жертву подземным богам. Вторично в связи с образом подземного божественного пророка описываемый ритуал был переосмыслен в ключе вопрошания «оракула мертвых» и обогащен рассказом о встрече Одиссея с разными умершими героями и героинями, что, наконец, и дало повод, под влиянием аргонавтических мотивов путешествия на край света, к Океану, перенести «Некию» на берег мировой реки и в целом аранжировать данный эпизод в виде «плаванья в страну мертвых»<sup>4</sup>.

За работой Штейнера в 1980-х и начале 1990-х годов последовала серия публикаций Я. Пухвела на темы хетто-гомеровских дискурсивных соответствий, как выразился этот исследователь, «хеттских ответов на гомеровские вопросы»<sup>5</sup>. Эти разработки неравноценны, но среди них налицо подлинные откры-

<sup>3</sup> Steiner G. Die Unterweltbeschwörung des Odysseus im Lichte hethitischer Texte // Ugarit-Forschungen. Bd III. 1971. S. 265–283; Штейнер широко использовал перевод текста KUB VII 41, представленный в работе: Otten H. Eine Beschwörung der Unterirdischen aus Bogazköy // ZA. 1961. 54 (20). S. 114–157. Не исключено, что речной берег в этом ритуале, как и в некоторых других хеттских обрядах, символизирует край мира, подобно гомеровскому Океану.

<sup>4</sup> Штайнер (Op. cit. S. 277) впервые обратил внимание на функциональное уподобление пришедшей из аргонавтических сказаний Кирки, подготавливающей Одиссея к его путешествию в Аид, и хеттской исполнительницы очистительных ритуалов – «старой женщины» (SAL.ŠU.GI, хет. *haššawa*). Оговорю, что шумерская идеограмма «женщина», ранее читавшаяся как SAL, теперь читается как MUNUS; здесь и ниже при воспроизведении транслитераций и названий работ иных авторов, употреблявших еще старое чтение, оно оставляется без замены). Через несколько лет к тому же сближению пришел, похоже не зная о статье Штайнера, Л.А. Гиндин в работе «Ритуально-мифологический смысл десятой песни “Одиссеи”» (Balkanica: Лингвистические исследования. М., 1979. С. 190–200), но пришел весьма окольным путем, отталкиваясь от статьи В.Н. Топорова «Хеттская SAL.ŠU.GI и славянская баба-яга» (Краткие сообщения Института славяноведения и балканистики АН СССР. 1963. Вып. 38. С. 28–37) и используя ритуалистскую интерпретацию сюжетики русской волшебной сказки по В.Я. Проппу как *tertium comparationis* между обрядами MUNUS (прежнее чтение – SAL).ŠU.GI и функциями Кирки в «Одиссее».

<sup>5</sup> Puhvel J. Homeric Questions and Hittite Answers // AJPh. 1983. 104. P. 217–227; *idem*. On Anatolian Turn of Phrase in Iliad // AJPh. 1988. 109. P. 591–593; *idem*. Homer and Hittite. Innsbruck, 1991.

тия. Таковым, несомненно, следует считать, пухвеловское разъяснение формы  $\pi\rho\omega\theta\epsilon\upsilon\sigma\iota$  в П. I. 290–291 (слова Агамемнона об Ахилле)  $\epsilon\iota\ \delta\acute{\epsilon}\ \mu\upsilon\nu\ \alpha\iota\chi\mu\text{-}\eta\tau\eta\nu\ \epsilon\theta\epsilon\sigma\alpha\nu\ \theta\epsilon\omicron\iota\ \alpha\iota\acute{\epsilon}\nu\ \acute{\epsilon}\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma\ / \tau\omicron\upsilon\nu\epsilon\kappa\acute{\alpha}\ \omicron\iota\ \pi\rho\omega\theta\epsilon\upsilon\sigma\iota\nu\ \delta\nu\epsilon\iota\delta\epsilon\alpha\ \mu\upsilon\theta\eta\sigma\alpha\sigma\theta\alpha$  «ежели вечно сущие боги сделали его копейщиком, / (так) ради этого они ему  $\pi\rho\omega\theta\epsilon\upsilon\sigma\iota$  изречь ругательные слова?» Значение глагола тут настолько очевидно расходится с обычным смыслом  $\pi\rho\omega\theta\epsilon\upsilon\sigma\iota$  «бежать впереди кого-либо», что составители словарей обычно склонны здесь видеть аномальное образование от  $\pi\rho\tau\iota\theta\eta\mu\iota$  в одном из многих его употреблений: именно «назначать, определять». Однако Пухвел блестяще показал, что  $\pi\rho\omega\theta\epsilon\upsilon\sigma\iota$  в П. I. 290–291 (и только в этом контексте из всех известных) может представлять точный аналог к хет.  $\text{ri}\acute{\epsilon}\text{an } \text{huwai-}$  или  $\text{para } \text{huwai-}$  букв. «бежать впереди кого-либо», но применительно к богам имеющему специальное значение «прикрывать, защищать кого-либо из смертных (обычно царя), покровительствовать ему в некоем деле»<sup>6</sup>. Эта уникальная гомология словесных клише, характеризующих божественное покровительство смертным избранникам, – один из тех случаев, когда можно думать, говоря словами Пухвела, «о культурных связях, тянущихся из среды аэдов Восточной Ионии через азиатов-троянцев с их *interpretatio Graeca* и их (лувийско-)ликийскими союзниками в самое средоточие (heartland) анатолийской культуры, воплощенное в хеттских текстах»<sup>7</sup>.

Хетто-гомеровские схождения по сей день остаются благодатной и благодарной темой для изысканий, каковые приносят и, без сомнения, принесут еще немало находок. Так, в начале 1990-х годов я обратил внимание (и позднее тезисно воспроизвел это наблюдение в нашей книге с Л.А. Гиндиным «Гомер и история Восточного Средиземноморья») на формульное соответствие VII песни «Илиады» (строки о поединке Гектора с Аяксом) и эпизода столкновения хеттского войска с колесничной армией Атрисияса (Атресия) или Атарсиса (ср. варианты передачи этого имени  $^1\text{at-ta-gi-}\acute{\text{si}}\text{-ja-a}\acute{\text{s}}$  и  $^1\text{at-tar-}\acute{\text{si}}\text{-ja-a}\acute{\text{s}}$ ) из страны Аххия в «Тексте о Маддуваттасе»<sup>8</sup> – памятнике конца XV – начала XIV в. до н.э.<sup>9</sup> Этот хеттский

<sup>6</sup> Puhvel. On Anatolian Turn of Phrase...

<sup>7</sup> Idem. Homer and Hittite. P. 10.

<sup>8</sup> Цымбурский В.Л. Hetto-Homerica // Балканские чтения. 1. Симпозиум по структуре текста. Тезисы и материалы. М., 1990. С. 35–36; Гиндин, Цымбурский. Гомер и история Восточного Средиземноморья. С. 67.

<sup>9</sup> Эта датировка Х. Оттена (*Otten H. Sprachliche Stellung und Datierung des Madduwatta-Textes*. Wiesbaden, 1969) предпочтительнее старой версии А. Гетце (*Goetze A. Madduwattas*. Lpz, 1928), отнесшего данный памятник к последним десятилетиям существования Хеттской империи. Этот результат Оттена, сделавший текст о Маддуваттасе древнейшим хеттским текстом об Аххиясе, лежит в русле многочисленных передатировок так называемых «ранненохеттских» по языку текстов соответствующим же, т.е. «ранненохеттским» («среднехеттским») временем (XV – начало XIV в.) вместо эпохи ок. 1200 г. (куда их относили первопубликаторы, не обратившие внимания на то, что они написаны куда более архаическим языком, нежели язык XIII и даже XIV в.). Подчеркнем, что вывод Оттена относительно текста о Маддуваттасе по доказательности отличается от прочих подобных передатировок – достаточно сказать, что это едва ли не единственная из них, признанная и такими их противниками, как А. Камменхубер и Ф. Шахермейер (*Kammenhuber A. Probleme der Textdatierung in der Hethitologie*. Heidelberg, 1979. S. 246, 292; *Schaermeier*. Op. cit. S. 141–161). В отличие от ряда иных подобных атрибуций, эта не создает хронологических трудностей, естественно вписывая историю Маддуваттаса в картину великих смут и внешнеполитических потрясений, предшествовавших восстановлению хеттского великодержавия при Суппилиумасе I. А форма названия  $\text{Ahhiyā}$ , притом, что документы от Мурусилса II до Тудхалияса IV употребляют форму  $\text{Ahhiyawā}$  (очень редкий вариант –  $\text{Ahhiyuwā}$ ), наиболее правдоподобным образом должна быть отнесена к более раннему времени, когда фиксация имени ахейцев в хеттском еще не устоялась.

контекст выглядит так: Vs. (63) ...ki-iš-na-pí-li-ša A.NA <sup>1</sup>at-ta-ri-ši-ja me-na-aḫ-ḫa-an-ta za-aḫ-ḫi-ja pa-it ni[u] ŠA <sup>1</sup>at-ta-ri-iš-ši-ja <sup>GIS</sup>G[IGIR...]-ir nu za-aḫ-ḫi-ir (64) na-aš-ta ŠA <sup>1</sup>at-ta-[ri-iš-ši-ja]-ja 1 LÛ SIG<sub>5</sub> (-in) ku-e-nir | an-zi-el-la-kán 1 LÛ SIG<sub>5</sub> <sup>1</sup>zi-da-a-an-za-an ku-e-nir nu-za? at-ta-ri-iš-ši-ja-aš (65) A.NA <sup>1</sup>[ma-a]d-du-ua-at-ta[.?.]-ne-e-a-at na-aš-za ar-ḫa I.NA KUR.ŠU pa-it<sup>10</sup>. «(63) ...Киснапили против Атрисия на битву вышел; и 100 колесниц Атрисия ... и сразились, (64) и у Атрисия одного “хорошего мужа” убили, и у нас одного “хорошего мужа”, Цианду, убили. И Атрисия (65) от Маддуваттаса [отступи]лся, назад в свою страну ушел»<sup>11</sup>. В литературе давно уже высказано мнение о том, что этот пассаж – «возможно ... одно из наиболее ранних письменных сведений о поединке, которым была решена участь сражения»<sup>12</sup>, причем воины, выступившие в качестве поединщиков, обозначаются в хеттском тексте идеограммой LÛ.SIG<sub>5</sub> «хороший муж». Нельзя пройти мимо того явления, что в VII песни «Илиады» – песни, находящейся в стороне от основного гомеровского сюжета и по мнению многих гомероведов представляющей инкорпорированный эпизод из догомеровского троянского эпоса греков<sup>13</sup>, – герои, вызываемые на единоборство с Гектором, устойчиво характеризуются выражениями ἄριστος, ἀριστεύς «наилучший», ἀνὴρ ἀριστεύων «муж, являющий себя в качестве наилучшего». См. II.VII. 73 (слова Гектора, далее с небольшой вариацией повторяемые Нестором в VII. 159) ὑμῖν δ' ἐν γὰρ ἕσσιν ἀριστῆες Παναχαιῶν, «ведь среди вас – лучшие из всех ахейцев»; VII. 90 сл. (предполагаемые слова потомков об ахейце, сраженном Гектором) ἀνδρὸς μὲν τότε σῆμα... / ὅν ποτ' ἀριστεύοντα κατέκτανε φαίδιμος Ἴκτωρ «Это памятник мужа ... какового некогда, демонстрирующего свою доблесть (букв.: являющего себя в качестве наилучшего) сразил блистательный Гектор»; VII. 226 сл. (слова Аякса Гектору) ...vūn mēn dē sáfa eἶσεαι...oíoi kaí Danaoἰsiv ἀριστῆες μετέασι... «нынче ты ясно увидишь ... каковы и у данайцев лучшие»; VII. 285 (Аякс о Гекторе) αὐτὸς γὰρ χάριππῃ προκαλέσσατο πάντας ἀριστοῦς «ведь он вызвал на битву всех наилучших». Общее ситуативное сходство между данными эпизодами «Илиады» и «Текста о Маддуваттасе» (в обоих случаях враждебная встреча крупных вооруженных сил анатолийского государства и ахейской Греции, столкнувшихся в приморье Анатолии) усугубляется точным параллелизмом хет. LÛ.SIG<sub>5</sub> «хороший муж» и гом. ἄριστος, ἀριστεύς, ἀνὴρ ἀριστεύων применительно к воинам, часто предводителям, лично представляющим в битве каждое из войск (к чему, собственно, сводится и гомероведческий термин «аристия», если отвлечься от вторичного различения аристии как серии побед одного героя над рядом противников и поединка-мономахии). Похоже, что перед нами – отражение в хеттском и греческом источниках, разделенных шестью столетиями

<sup>10</sup> Цит. по Goetze. Op. cit. S. 16.

<sup>11</sup> А. Гетце и Ф. Зоммер понимали LÛ.SIG<sub>5</sub> (досл. «хороший муж») в военных контекстах как обозначение некоего не самого высокого («офицерского») предводительского ранга; Goetze. Op. cit. S. 128; Sommer F. Die Ahhiyawa-Unkunden. München, 1932. S. 336.

<sup>12</sup> Ардзинба В.Г. Хеттское царство // Межгосударственные отношения и дипломатия на древнем Востоке. М., 1987. С. 108. См. замечание Гютербока по поводу этого эпизода (Güterbock. The Hittites... P. 134): «То, что в контексте колесничной битвы выделяется гибель по одному вождю с каждой стороны, даже с указанием имени хеттского вождя, – этот факт уникален в хеттских исторических текстах и несколько напоминает гомеровские битвы». Можно сказать иными словами, что этот пассаж «Текста о Маддуваттасе» скорее выдержан в манере героического эпоса, чем известных по хеттским архивам исторических хроник-анналов, и, возможно, это обстоятельство сказалось в особенностях фразеологии.

<sup>13</sup> См. удачный обзор в кн.: Клейн Л.С. Анатомия «Илиады». СПб., 1998. С. 176–184.

ми, одного и того же фрагмента военной культуры эгейско-анатолийского позднебронзового века<sup>14</sup>.

В этой статье я бы хотел разобрать еще одно хетто-гомеровское дискурсивное соответствие, которое, однако, имеет смысл рассматривать иначе, чем предыдущий случай, – не в качестве древнего реликта, передаваемого из века в век греческим эпосом, но на правах непосредственного заимствования в этот эпос из фольклора хетто-лувийских соседей по Анатолии – заимствования, предпринятого либо самим создателем «Одиссеи», либо, в крайнем случае, кем-то из его ближайших предшественников-аэдов. Речь пойдет об эпизоде наречения новорожденного Одиссея его дедом по матери, посетившим Итаку обитателем Парнаса Автоликом, в Od. XIX. 399–409 *Αὐτόλυκος... / παῖδα νέον γεγαῶτα κίχησατο θυγατέρος ἧς / τὸν ῥά οἱ Εὐρύκλεια φίλοις ἐπὶ γούνασι θῆκεν... / «Αὐτόλυκ' αὐτὸς νῦν ὄνομ' εὐρεο, ὅτι κε θεῖο/ παιδὸς παισὶ φίλῳ πολυάρητος δέ τοί ἐστιν». / Τὴν δ' αὐτ' Αὐτόλυκος ἀλαμείβετο φώνησέν τε / «Γαμβρὸς ἐμὸς θυγατέρ τε, τίθεσθ' ὄνομ' ὅτι κεν εἶπω. / Πολλοῖσιν γὰρ ἐγὼ γε ὀδυσσάμενος τόδ' ἰκάνω, / ἀνδράσιν ἠδὲ γυναιξίν ἀνὰ χθόνα πολυβότεθραν / τῷ δ' Ὀδυσσεὺς ὄνομ' ἔστω ἐπώνυμον»* «Автолик ... / встретил новорожденного сына своей дочери. / Ибо оного ему Эвриклея положила на колени / ... “Автолик, сам нынче найди имя, чтобы положить / Чаду чада твоего. Ибо многожеланный он для тебя”. / А ей Автолик отвечал, сказав: / “Зять мой и дочь, положите имя, которое я назову. / Ибо пришел я сюда, гневаясь (ὀδυσσάμενος) на многих мужчин и женщин (живущих) на земле плодородной. / Пусть же имя ему будет наречено Одиссей”». В литературе давно подмечено, что обычное у Гомера сближение имени Одиссея с глаголом ὀδυσσομαι «гневаюсь», «вражду» получает в этом месте уникальную мотивацию, расходящуюся с многократно выступающей в поэме трактовкой Одиссея как объекта гнева богов (Од. I. 60–61; V. 339–340, 423; XIX. 275–276). Имя, даваемое Автоликом любимому («многожеланному») внуку здесь, очевидно, означает не «Ненавистный», но «Гневный» (Hasser), «Враждующий» – как и сам Автолик питает вражду ко множеству мужчин и женщин<sup>15</sup> (ср. в переводе В.А. Жуковского: «пусть назовется мой внук Одиссеем: то значит “Сердитый”»).

<sup>14</sup> Важнейшим свидетельством единства этой культуры по обеим сторонам Эгеиды является сообщение в хеттском «Письме о Тавакалавасе» о некоем шталмейстере (<sup>L</sup>UKARTAPPU) Дабала-Тархундасе (Dabala-<sup>d</sup>U), восходившим на колесницу вместе с хеттским царевичем, будущим царем, и с братом царя Аххиявы, возможно, давая им в руки управление ею (Sommer. Op. cit. 1932. S. 10 f.; к уточненному Г. Гютербоком чтению этого текста, подтвердившему тождества упомянутого царевича из Аххиявы с Тавакалавасом (Этеоклом?) см. Güterbock. The Hittites... P. 136; Schachermeyr. Op. cit. S. 241, 249 f.; Гиндин, Цымбургский. Ук. соч. С. 80). Об интереснейшем терминологическом соответствии хеттской идеограммы ANŠU.KUR.RA.MEŠ «кони» в смысле «колесничное войско» и микенского i-qi-ja «колесница» в Кноссе (KN. 265–274), гомеровского ἰπλοχάρης «боец, [сражающийся с] колесницы» писал Вяч. Вс. Иванов (Древние культурные и языковые связи южнобалканского, эгейского и малоазийского (анатолийского) ареалов // Балканский лингвистический сборник. М., 1977. С. 13) вслед за Г. Мюлештайном. Таким образом, параллель хет. LÜ.SIG<sub>5</sub> – гом. ἀνὴρ ἄριστος, ἀρίστευων оказывается уже вторым фактом в том же ряду.

<sup>15</sup> Wüst E. Odysseus // Pauly's Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft. Hdbd. 34. Stuttgart, 1937. Kol. 1909. Там же о явно вымученной попытке гомеровского схолиаста (ad loc.) придать ὀδυσσάμενος в этом случае необычный смысл μισθθεῖς, т.е. подверстать этот случай под привычное гомеровское толкование Одиссея имени как «Ненавистный».

Я хочу обратить внимание на переключку этого места «Одиссеи» с одним эпизодом хеттской «Сказки об Аппу и его сыновьях», повествующей о рождении, возмужании и тяжбе двух братьев – Праведного и Злого, сыновей богача Аппу из страны Луллу<sup>16</sup>. Интересующий меня эпизод, следующий за словами о рождении у Аппу первенца, я привожу в транслитерации Я. Зиегеловой<sup>17</sup>, за исключением одного знака, о котором поговорю в следующем абзаце: Rs. III (10) SAL [UMME]DA-aš-za DUMU.NITA-an kar-ap-ta na-aš-ša-an <sup>m</sup>ap-pu (11) gi-nu-ṣa-aš ḫa-la-iš <sup>m</sup>ap-pu-uš-za DUMU.NITA-an du-us-ki-eš-ki-ṣa-an (12) da-a-i[š] na-an ku-un-ki-iš-ki-ṣa-an da-a-iš (13) nu-uš-ši-iš-ša-an ša-ni-iz-zi lam-an <sup>LU</sup>HUL-lu da-a-iš (14) ku-u-ṣa-pi[(.-a)t-t(a)-aš]-m[i-i]š DINGIR<sup>MES</sup>-aš NÍG.SI.SÁ-an (15) KASKAL-an Ú-[UL e-ṣ-pi-ir(nu-za)] <sup>LU</sup>HUL-lu (вар. HUL-pa-an) KASKAL-an ḫar-ki-ir (16) nu-uš-ši-i[š-ša-an <sup>LU</sup>HUL-lu]u ŠUM-an e-eš-du «(10) нянька подняла сына и к Аппу (11) на колени положила. И Аппу сыну радоваться стал, и нянчить его стал (13) и положил ему сладкое имя<sup>18</sup> “Злой”». (14) «Поскольку (.) отчие мои боги благого (15) пути н(е выбрали, а) держали злой (злых людей, злодейский?) путь, (16) пусть е(му будет имя) “Злой”!».

Надо сказать, что мотивировка имени Злого сына не вполне ясна из-за практической невозможности одного знака в стк. 14. В первой по времени (1950) транслитерации И. Фридриха, сделанной по основному списку сказки KUB XXIV 8, в этой строке после ku-u-ṣa-pi оставлен пробел, указывающий на повреждение текста и не позволяющий судить, кому, собственно, отчие боги Аппу не выбрали благого пути, дав тем самым основание наречь младенца «злым» именем<sup>19</sup>. Я. Зиегелова в своей транслитерации предлагает конъектуру ku-u-ṣa-pi-[(ši)], основываясь на фрагменте другого списка (KUB XXXVI 59), где представлены утраченные в основном списке части последующего рассказа о выборе имени для Праведного сына – со ссылками на выбранную богами в этот раз «благую

<sup>16</sup> Страна Луллу иногда локализуется где-то в горных областях на западе Иранского нагорья (северо-восточная периферия Ассирии), т.е. «в хуррито-аккадском пограничье» (*Friedrich J. Churritische Märchen und Sagen in hethitischer Sprache // ZA. 1950. 49 (15). S. 242.* Впрочем, иные авторы сомневаются в возможности сколько-нибудь точно определить ее местонахождение (*Siegelová J. Appu-Märchen und Hedammu-Mythus. Wiesbaden, 1971. S. 19 ff.*). По устному сообщению А. Немировского, ссылающегося на хурр. lul(l)ahḫe «чужак, чужеземец», хет.-лув. lulahḫi с тем же значением (формы, по наиболее правдоподобному предположению, образованные от названия страны Lullu), название этой страны может выступать в сказке об Аппу как обозначение неопределенной дальней земли на краю мира, «некоторого царства, некоторого государства» (реальная страна Луллу и в самом деле располагалась на горном восточном краю хетто-хурритского мира).

Традиционно «Сказку об Аппу» причисляют к хеттским памятникам хурритского происхождения, см. *Forrer E. Die Inschriften und Sprachen des Hatti-Reiches // ZDMG. NF. 1922. I. S. 188; Friedrich. Op. cit. S. 213; Луна, упавшая с неба // Древняя литература Малой Азии / Пер. Вяч. Вс. Иванова. М., 1977. С. 289. Я. Зиегелова, перечисляя стилистические особенности, сближающие эту сказку с иными хеттскими текстами «хурритского круга» («Поэма о царствовании на небесах», «Песнь об Улликумми», «Миф о Хедамму», «Рассказ о бездетной рыбацкой чете», «Рассказ о горе Васитта»), вместе с тем допускает для нее более древние месопотамские истоки, на которые могли бы указывать упоминания божеств Мардука, Нанайи, Бога Солнца из г. Шишара и т.д. Впрочем, тут же она отмечает и то, что предполагаемый иноязычный прототип хеттской сказки до сих пор нигде не засвидетельствован (*Siegelová. Op. cit. S. 28–33*).*

<sup>17</sup> *Siegelová. Op. cit. S. 10 f.*

<sup>18</sup> К истолкованию формулы šanizzi laman «сладкое имя» в хеттских обрядах наречения младенцев см. *Hoffner H. Birth and Name-giving in Hittite Texts // JNES. 1968. 27. P. 201 f.*

<sup>19</sup> *Friedrich. Op. cit. S. 220 ff.*

дорогу». Два эпизода наречения сыновей Аппу впрямь построены параллельно. Однако сложность в том, что и в KUB XXXVI 59 знак после ku-ца-рi (col. II, 14) сильно поврежден – надежно просматривается только один вертикальный клин, дающий некоторый повод для чтения ž(i) «ему», каковое, однако, не является единственно возможным<sup>20</sup>.

Похоже, что конъектура Зигеловой была подсказана идеей Г. Хоффнера, высказанной в его известной статье «Рождение и наречение имени в хеттских текстах» и позднее поддержанной в монографии Г. Бекмана о хеттских ритуалах, связанных с рождением ребенка<sup>21</sup>. Согласно этим авторам, выражение «злой путь» (<sup>L</sup>HUL-lu KASKAL-an или в другом списке HUL-ra-an KASKAL-an) представляет метафору для обстоятельств зачатия первенца у Аппу. В начале сказки повествуется о том, как бездетный, страдающий импотенцией богач Аппу обращается с жалобой к спустившемуся на землю богу Солнца. Тот, снизойдя к сетованиям Аппу, дает ответ Vs. II (6) i-it-[(za)] e-ku nu-za ni-in-qa nu-za rāg-pa-aš-ša (7) i-ja-an-ni nu-za DAM-KA aš-šu (8) ša-aš-ta-an še-eš-ki (š)a-aš-da-an-ta DIN-GIR.MEŠ-aš rī-an-zī (9) I-an DUMU.NITA-an «(6) иди себе, пей допьяна и в дом свой (7) войди и с женой своей хорошо (8) на ложе возляг спать. На ложе твое боги (9) одного сына дадут»<sup>22</sup>. Хоффнер и Бекман полагают, что под «злым путем» надо понимать подсказанное Аппу богом Солнца зачатие первого из сыновей в алкогольном опьянении.

Показательно, что Вяч. Вс. Иванов, проигнорировав эту догадку Хоффнера, в своем переводе «Сказки об Аппу», местами приближающемся к вольному переложению, интерпретирует данный пассаж так: «Пока я был молодым, боги не выбирали для меня благого пути. Они мне определили злой путь. И имя пусть у него будет “Злой”»!<sup>23</sup> Для такого истолкования трудно найти подкрепление в тексте – если, конечно, не считать за основание для этой версии рассказ о мытарствах бездетного Аппу и его последующем исцелении божеством. Но важно само допущение, что косвенным объектом («бенефициантом» в кавычках) выбора богов – тем, для кого они выбрали и держали «злой путь», – вполне мог быть и сам Аппу.

Мне хотелось бы с должной осторожностью указать в этой связи на один мотив, несомненно присутствовавший в сильно разрушенной части текста между разговором Аппу с богом Солнца и сообщением о первой беременности жены богача. В начале этой части содержался эпизод с возвращением бога Солнца на небо, где бог Грозы устраивал ему пир (Vs. I. 11–20), во время которого между ними происходил некий разговор (Vs. I. 21 сл.). Не исключено, что по ходу этой беседы боги почему-то переменили первоначальное решение насчет будущего потомства Аппу: если сперва бог Солнца обещал ему, как мы помним, только одного наследника, то после встречи небожителей рождаются двое – Злой и Праведный. А затем в кусочках строк, уцелевших от начала колонки III Rs., прямо предшествуя зачатию и появлению на свет Злого сына, рассказывается о чем-то хождении в город, как-то затронувшем Аппу, может быть, даже о соб-

<sup>20</sup> В конце 1980-х годов, когда я впервые обратил внимание на этот контекст в связи со сценой наречения из «Одиссеи», Л.С. Баюк в устной беседе высказала допущение, что поврежденным знаком вполне мог быть ца (ku-ца-рi-ца «поскольку, дескать...»). Пользуюсь случаем через 15 лет выразить благодарность за этот комментарий.

<sup>21</sup> Hoffner. Op. cit. P. 202 f.; Beckman G. Hittite Birth Rituals. Wiesbaden, 1983. P. 6.

<sup>22</sup> Siegelová. Op. cit. S. 6 ff., с исправлением по KUB XXXVI 59 ошибочных написаний i-ja-an-ni в стк. 7 и pa-aš-ta-ta в стк. 8, вкравшихся в основной список.

<sup>23</sup> Луна, упавшая с неба. С. 162.

ственном его путешествии. См. Rs. III (1)[d]a-a-iš[...] (2) [nu]-ṭa-an-na-aš[...] (3) ú-da-ṭa<sup>URU</sup>[...] (4) nu-kán<sup>m</sup>ap-pu-i[...] (5) [p]a-i-ra-at<sup>URU</sup>[...] (6) nu-kán ap-pu-ia[...]  
 «(1) и начал ... (2) «нас, мол ... (3) понеси, мол, в город ... (4) и Аппу (дат. пад.) (5) пошли они в город ... (6) и Аппу...»<sup>24</sup>. Встает вопрос: не может ли мотив «выбора» и «держания» богами сперва злой, а потом благой дорог (<sup>LU</sup>HUL-lu / HUL-ra-an KASKAL-an vs. NÍG.SI.SÁ-an KASKAL-an), давших повод к наречению первого сына Злым, а второго – Праведным, вовсе не иметь метафорического характера, но быть связанным с некими обстоятельствами путешествия, предпринятого Аппу перед зачатием будущего Злого сына?

В глаза бросается разительный текстуальный параллелизм между формулами наречения этого «антигероя» и гомеровского Одиссея. В первом случае формула звучит: «Поскольку мои отчие боги не выбрали благого пути, но держали злой путь, да будет ему имя “Злой!”». Во втором: «Поскольку я пришел сюда во гневе на многих мужчин и женщин, да будет ему имя “Гневный”, “Ненавистник!”». И там, и здесь «злое имя» мотивировано предваряющим акт наречения «злым путем». При этом подобное истолкование Одиссеева имени оказывается в гомеровском эпосе таким же гапаксом, как объясненная Пухвелом из хеттского семантика глагола *probēouca* в II. I. 290–291.

Не менее важно то, что перекликающиеся мотивы «Одиссеи» у хеттской сказки выступают в чрезвычайно сходных сюжетных рамках. Ближайшей, непосредственной рамкой является конфигурация из двух актов – возложения ребенка на колени отцу или деду и последующего «изобретения», «нахождения» тем имени для новорожденного. Последний акт в обоих текстах обозначается словосочетаниями, продолжающими одну и ту же индоевропейскую формулу \*(o)nomn<sup>h</sup> d<sup>h</sup>eH<sub>1</sub> – «класть имя» – хет. *lapan daiš*, гом. *ὄνομα... ἄρχει, τίθεσθ’ ὄνομα*<sup>25</sup>. Что же касается акта возложения на колени, то по наблюдению Хоффнера, этот символический жест признания ребенка в качестве законного отпрыска и зачастую наследника широко засвидетельствован для позднего бронзового и начала железного века по всему Восточному Средиземноморью и Передней Азии<sup>26</sup>. Он упоминается и в аккадских документах, и в «Илиаде» (IX. 453–456), где Аминтор не желает принимать на колени ребенка, прижитого наложницей от Аминторова сына Феникса; и в Ветхом Завете, согласно которому служанка Рахили рожает ей на колени сына от Иакова, а Иосифу кладут на колени детей его внуков (Быт. 30:3, 50, 23; ср. еще Руфь 4:1; Иов 31:12). У хеттов также в восходящей к хурритскому прообразу «Песни об Улликумми», где в выражениях,

<sup>24</sup> Siegelová. Op. cit. S. 8 ff.

<sup>25</sup> Обзор отражений этой формулы в разных индоевропейских диалектах, с указанием, помимо греческого рефлекса, также древнеиндийского (*nāma dhā*), авестийского (*napan dā*), славянских (ст.-чеш. *dieti jmě*, польск. *dzieć imię*), старофригийского (*ovonov doxēt*), лувийского неороглифического (*ā-ti-ma-za-ni TUWA-ha*) см. Иванов Вяч.Вс. Славянский, балтийский и раннебалканский глагол: Индоевропейские истоки. М., 1981. С. 138–142. Об архаической и крайне редкой латинской формуле *ponen fasere* см. Цымбурский В.Л. Анхиз-Змей. К регенерации раннефракийского мотива в «Энеиде» Вергилия // ВДИ. 1996. № 4. С. 34. Парадоксально, что в собственно клинописных хеттских текстах Иванов не усматривает свидетельств этой индоевропейской формулы, за исключением ее предполагаемого косвенного преломления в древнехеттском словосочетании *šUM te-iz-zi* «имя говорит», где глагол *temi* «называть, говорить», по мнению ученого, выступает субститутом созвучного *teḫḫi* «класть». Но ведь оборот *lapan daiš* в «Сказке об Аппу», самим Ивановым переведенной на русский язык, представляет эту формулу в ее исконном виде, с использованием глагола *teḫḫi*.

<sup>26</sup> Hoffner. Op. cit. P. 201.



почти дословно совпадающих с конструкциями «Сказки об Аппу», повествуется, как богини Судьбы и боги Гулсы возложили новорожденное чудовище Улликумми на колени к его родителю – свергнутому царю богов Кумарби, и тот давал имя отпрыску-мстителю<sup>27</sup>. Однако на этом широком фоне сцена из XIX песни «Одиссеи» обнаруживает некоторые исключительные сходства с хеттскими нарративами. Только в «Одиссее», в «Сказке об Аппу» и в «Песни об Улликумми» возложение на колени является прологом к «положению имени», причем в изображаемом обряде взаимодействуют два актанта – именовположник и нянька, подносящая ему дитя (Эвриклея в «Одиссее», MUNUS (SAL).UMMEDA в «Сказке об Аппу»); в «Песне об Улликумми» эту роль исполняет группа богинь Судьбы (D<sup>3</sup>MAN.ḪIA) и богов Гулсов<sup>28</sup>. В плане лексического обозначения данного акта гомеровскому ἐπὶ γούνασι θῆκεν соответствует хет. gi-nu-uaš ḫalaiš с тем же глаголом ḫalai-, который используется и в аналогичном пассаже «Песни об Улликумми». Однако ритуальный текст КВо XVII 61 Vs. 19, где исполнительница обряда (ḫaššawa), уподобляясь няньке, говорит о себе [nu-uš-ši-š]a-an DUMU-an gi-nu-uaš-ša-aš te-eh-ḫi «ему (или ей) ребенка на колени я кладу»<sup>29</sup>, показывает, что в хетто-лувийских языках этот же акт мог обозначаться и посредством рефлексов и.-е. \*g'enu(o)s dheN-, генетически тождественных (с диалектными нюансами) и паронимичных на слух греческой формуле ἐπὶ γούνασι θῆκεν.

Если всмотреться в более широкие нарративные обрамления сопоставляемых мотивов, то в глаза бросаются и другие, дополнительные сходства. Так, отмечаемое в сказке обитание Аппу «наверху (т.е. на горах) посреди страны (Vs. 1 (9) še-ir... (10) KUR-e kán iš-tar-na)», где обретаются его богатства (Vs. I (11) ḫa-ar-pí-na-an-za G[UD<sup>HJ</sup>]A-uš-ši-iš (12) UDU-uš me-ik-ki-iš (13) K[U.BABB]AR-ma-aš-ši GUŠKIN-aš N<sup>4</sup>[A<sup>4</sup> ZA.GI]N-aš ud-da-ni (14) [p]a-an-ku ḫu-u-i-ga-tar ma-a-an ḫa-aḫ-ḫa-ri-ia-an: «(11) богат, быки у него (12) и овцы премногие: (12) а в изделиях из серебра, золота и ляпис-лазури у него (14) собран у него как бы целый ḫ.»)<sup>30</sup>, сопоставимо с проживанием Автолика в середине Греции на хребте Парнаса, где, по словам его, стоит его большой дом и пребывают его богатства (Od. XIX. 409–413: ἀντὸρ ἐγὼ γέ / ὄλοτ' ὄν ἠβήσας μητρῶιον ἐς μέγα σῶμα / ἔλθη Παρνησόνδ' ὄθι τοῦ μοι κτήματ' ἔασιν / τῶν οἱ ἐγὼ δώσω καὶ μιν χαίροντ' ἀλοπέμψω. «...А я, / (когда он (Одиссей), достигнув юности, в большой дом своего деда по матери / придет – на Парнас, где находятся мои богатства, / из них одарю его и отпущу радостного». Также и слова Эвриклеи к Автолику о младенце Одиссее πολυῶρτος δὲ τοῖ ἐστίν «ибо он для тебя многожеланный», букв. «тот, о котором ты много молился» (от греч. ὄρα «молитва»), перекликаются с сетованиями бездетного Аппу перед богом Солнца об отсутствии потомков. Кстати, отголосок той же хеттской сказки можно было бы предположить и в другом месте гомеровской поэмы, когда Гермес, «уподобясь юноше» (Od. X. 278 νεηνίη ἀνδρὶ ἑοικώς), на-

<sup>27</sup> Güterbock H. The Song of Ullikummi // Journal of Cuneiform Studies. 1951. 5. P. 153: A, col. III (11) nu <sup>d</sup>GUL-šu-uš <sup>D</sup>M[AN.ḪIA-uš DUMU-an kar-pí-ir na-an-kán A.NA <sup>d</sup>K]u-mar-bi (12) gi-nu-uaš ḫa-la-išr <sup>d</sup>Ku-mar]bi-iš-za a-[ši] DUMU.NITA-an (13) du-uš-ki-iš-ki-u-ḫa-an da-a-[iš pa]-an ku-un-ke-eš-ki-u-ḫa-an da[-a-iš] (14) nu ša-ne-ez-zi ŠUM-an[xx] [p]é-eš-ki-u-ḫa-an da-a-iš (11) «вот боги Гулсы и богини Су[дьбы] ребенка подняли и его к К[умар]би (12) на колени положили [Кумар]би сыну (13) радоваться ст[ал] и его нянчить ст[ал] (14) и начал давать ему “сладкое” имя».

<sup>28</sup> О роли MUNUS (SAL) UMMEDA в хеттских «обрядях рождения» см. Hoffner. Op. cit. P. 199 f.; Beckman. Op. cit. P. 48 f.

<sup>29</sup> Beckman. Op. cit. P. 42; ср. Hoffner. Op. cit. P. 201.

<sup>30</sup> Siegelová. Op. cit. P. 4 f.

ставляет Одиссея взять у Кирки перед соитием клятву, «да не сделает тебя, обнаженного, слабым и немужественным» (стк. 301). Не напоминает ли этот пассаж той сцены, где бог Солица, «уподобясь юноше» (Vs. I. 42 <sup>LU</sup>GURUŠ-an-za kiša-[at]), избавляет Аппу от мужской немощи?<sup>31</sup>

Идя далее, можно бы отметить такую деталь, которая, наверно, должна была бы впечатлить ионийского аэда, уроженца греко-анатолийского культурного и лингвистического пограничья, если бы ему пришлось знакомиться с некой версией «Сказки об Аппу» в каком-то хетто-лувийском языковом воплощении. Я имею в виду параномасийное созвучие между греч. Παρρη(σ)σός как обозначением горного обиталища Автолика и местонахождения его «большого дома» и хет.-лув. рапа- «дом» (см. хет. рапа-, косвенная падежная основа от rīg «дом», лув. иерогл., клин. рапа- «дом», лик. rḡḡawate «строит», rḡḡezī «οἰκεῖος»)<sup>32</sup>. В частности, в хеттской передаче сказки эта именная основа три раза повторяется в составе конструкции rāg-na-aš-ša i-ja-an-ni-iš «пошел в дом свой», rāg-na-aš-ša i-ja-an-ni «иди в дом свой» применительно к Аппу (Vs. I. 24–25; П. 6–7, 10–11), ср. ἔλθη Παρρησόνδ' в Od. XIX. 411. Практически в любом пересказе данного фольклорного сюжета на языках хетто-лувийской семьи (кроме лидийского, где bīg(a)- «дом» непосредственно соответствует хеттской основе прямых падежей rīg) упоминание о доме Аппу перекликалось бы на слух выходца или потомка выходцев из Греции с наименованием резиденции богача Автолика, стимулируя – при прочих отмеченных сходствах – частичную конвергенцию сюжетов, перенос отдельных мотивов из одного в другой. Я склонен думать, что именно так могло обстоять дело с мотивом «злого пути» как причины наречения ребенка «злым именем».

Наконец, с немалой толикой предположительности, допустимо и еще одно параномасийное соприкосновение двух повествований. Имя Злого брата в сцене наречения, выглядящее на письме как <sup>LU</sup>HUL-lu, однозначно читается по-хеттски Idalu<sup>33</sup>. Лувийским клинописным соответствием к хет. idalu- «злой» являлось aduwali-. Лувийская же иероглифика знает формы átuwata-, átuṭa/i- (с возможным звучанием [aduwata, aduṭa/i]) в том же смысле<sup>34</sup>. Есть все основания допустить, что именно так – \*Aduwalis или \*Aduwatis, \*Adutis – Злой брат должен был бы зваться в лувоязычных версиях сказки, каковые, если следовать лингвогеографическому критерию, с наибольшим правдоподобием могли бы бытовать на большей части осваиваемого греческими колонистами малоазийского прямо-

<sup>31</sup> Ibid. S. 6 f.

<sup>32</sup> Гиндин Л.А. Язык древнейшего населения юга Балканского полуострова. М., 1967 С. 147 с литературой; там же вслед за Л. Палмером (*Palmer L. Minoans and Mycenaens. N.Y., 1962. P. 26, 241 f.*) в рамках гипотезы о лувийском присутствии на Балканском полуострове в ранне- и среднебронзовом веке развивается мысль об отражении в греч. Παρρησός, обозначении горы со знаменитым святилищем той же хетто-лувийской основы в значении «храм, дом бога».

<sup>33</sup> Hoffner. Op. cit. P. 201; там же указание на то, что в контекстах, где данный персонаж выступает просто как Злой брат – а не «брат по имени “Злой”» – обычно написание <sup>LU</sup>HUL-aš (Rs. IV. 4, 8, 21, 24, 28; в IV. 4, 24 по спискам имеем также <sup>LU</sup>HUL-ḡa-aš), где HUL читается как ḡuwarra-.

<sup>34</sup> О лувийской клинописной форме см. Ларош Э. Очерк лувийского языка // Древние языки Малой Азии. М., 1981. С. 227; cf. Laroche E. Dictionnaire de la langue louwite. P., 1959. P. 35; Puhvel J. Hittite Etymological Dictionary. B., 1984. P. 491 f.; о вариантах лув. иерогл. átuwata-, átuṭa/i- «злой» см. Ibid. P. 492; Meriggi P. Hieroglyphisch-Hethitisches Glossar. 2-е Aufl. Wiesbaden, 1962. S. 44. Примечательно, что все приведенные лувийские версии данного прилагательного могут образовывать своего рода соединительно-трансформативную цепочку [aduwala- ~ aduwata- ~ aduṭa- ~ aduṭi-].

рья. Но при этом слух греческого рецептора-билингвы вполне в силах был бы ухватить фонетическую переключку имени \*Aduwalis с начальной частью греч. Ἀὐτόλυκος «Сам-Волк», «Оборотень», что и давало повод превратить Автолика в главное действующее лицо сцены, смоделированной по образцу эпизода наречения из «Сказки об Аплу» (причем дополнительным, подкрепляющим стимулом могло бы послужить и частичное более отдаленное созвучие форм Aduwali-: 'Oδy-σσεύς). Тем более впечатлитель аэда могло созвучие \*Adutis «Злой»: 'Oδy-σσεύς «Носитель злого гнева»!

Таким образом, мы видим между этими нарративами целый ряд схождений, часть которых следует рассматривать как исходные переключки двух независимых друг от друга сюжетов, а другую часть как стимулированное этими переключками уподобление эпизода «Одиссеи» также и в других его моментах эпизоду анатолийской, хетто-лувийской сказки.

Что же в целом можно сказать о генезисе «парнасского» или «автоликовского» отступления из XIX песни «Одиссеи» в свете предложенных наблюдений? 20 лет назад в одной из моих первых, юношеских работ я специально писал о важности этого отступления для реконструкции ранних характеристик и привязок образа Одиссея<sup>35</sup>. Основные положения той статьи я поддерживаю и сейчас. Вся история восхождения Одиссея на Парнас в сткк. 413–466 – его появление в доме Автолика за обещанными подарками и устроенный в честь него пир (сткк. 413–425); выход утром на охоту в компании сыновей Автолика, схватка с кабаном, поднявшимся из чащ, которых «не продувала влажная сила веющих ветров, ни блещущее солнце не бросало туда луча, ни дождь не проникал» и победа над зверем (сткк. 429–434); обретение Одиссеем в этой битве шрама (οὐλή) – той метки, по которой его позднее, вернувшегося на Итаку из морских скитаний в измененном обличье, будут опознавать его домашние и приверженцы (XIX. 390–394; XXI. 217–221); исцеление его раны заклетьями, которые исполняют сыновья Автолика, окончательное излечение героя в Автоликовом доме и отправка домой, щедро наделенного подарками (сткк. 455–462), – представляет изложение юношеской инициации Лаэртида в доме его деда по матери. Шрам – инициационная отметина, будучи перенесен из этого вставного рассказа в основной сюжет «Одиссеи», исполняет в нем ту же функцию опознавательного знака на герое, вернувшемся из потусторонних скитаний, опять-таки пережившем временную смерть. При этом греческая звуковая форма обозначения этого шрама – οὐλή, – конечно же, изначально отсылала к оставленным за рамками гомеровского эпоса формам имени того же персонажа, демонстрирующим плавную фонему – 'Oλυττεύς, 'Oλλυτεύς, 'Oλισεύς, ср. также итальянские рефлексy Olixes, Ulixes, Ulixes<sup>36</sup>. Мотив инициационной схватки с кабаном отражает то же представление о специфической («тотемной») связи Одиссея и Автолика со свиньей, которое получают вырожденные претворения в ряде ситуаций эпоса – будь то шлем Автолика с кабаньими клыками на голове, пускающегося в ночную разведку Одиссея «Долонии» (II. X. 260–271); или обращение спутников Одиссея в свиней в доме Кирки и спасение самого героя от этой участи милостью Гермеса, Автоликова божественного покровителя (Od. X. 280–307, ср. XIX. 396–397, слова об Автолике: "ος ἀνθρώπους ἐκέκαστο/ κλέπτοσύνη θ' ὄρκω τε. θεός δὲ οἱ αὐτὸς ἔδωκεν/ 'Ερμείας «который [всех] людей превзошел в воровстве и

<sup>35</sup> Цымбурский В.Л. Древнебалканские мифологические истоки гомеровского рассказа об Автолике // Вестник Московского университета. Серия 9. Филология. 1985. № 4. С. 62–68.

<sup>36</sup> Wüst. Op. cit. Kol. 1906-1909; Marot K. Odysseus-Ulixes // Acta Antiqua Academiae Hungaricensis. 1960. Vol. 8. P. 1–6.

ложных клятвах, ибо то ему дал сам бог Гермес»); или, наконец, приют, который Одиссей обретает по возвращении на Итаку в доме свинопаса Эвмея, закалывающего в честь гостя лучшую свинью, выделяя из нее специальную долю Гермесу (Od. XIV. 413–435).

Происхождение Одиссея по матери от Автолика, парнасского хитреца, по одной из версий – Гермесова сына, получившего от отца дар делать невидимым украденное добро (Pheresyud. FGH I. 92, F 120), указывает на континентально-греческие истоки образа до его перенесения на Кефалленский архипелаг, по-видимому, какой-то группой греков-мигрантов. В указанной старой статье я упоминал по этому поводу легенды о женитьбе Одиссея, покинувшего Итаку, на царице эпирских феспротов и основании им городов в Эпире (Apd. Ep. VII. 34; Schol. Lycophr. 800; St. Byz. s.v. Βούνεττα), о смерти его в Этолии и превращении его здесь в пророчествующего демона по имени Эврит (Apd. Ep. VII. 40; Schol. Lycophr. 799); даже о его происхождении из Беотии (Lycophr. 782–783; Plut. Quaest. gr. 43) – неясно, из исторической ли Беотии (древней Кадмеи) или из предполагаемой фессалийской прародины беотийских племен (Thuc. I. 10).

Восстанавливаемая древнейшая привязка «Пра-Одиссея» к Западной и Центральной Греции усиливает версию об имени парнасского оборотня и чародея Αὐτόλυκος как о результате греческой адаптации догреческого прототипа имени Одиссея с плавной зубной фонемой. Иногда полагают, что эта древняя форма непосредственно присутствует во второй части новообразованного композита (Αὐτ)-όλυκος. С другой стороны, можно предположить и то, что звучание Αὐτόλυκος обыгрывает в целом необычную для греческого слуха звуковую оболочку вроде \*Od<sup>λ</sup>uks- / \*Ud<sup>λ</sup>uks<sup>37</sup>. Под этим пересосмысленным именем греческая мифология сохранила фигуру «Пра-Одиссея», «еще не превратившегося из лесного разбойника и колдуна в морского скитальца», причем в какой-то момент этот «Пра-Одиссей» был переосмыслен в предка совершающего инициацию над своим островным потомком<sup>38</sup>. Таким образом, история хождения Одис-

<sup>37</sup> См. Carpenter R. Folk Tale, Fiction and Saga in the Homeric Epics. Berkeley-Los Angeles, 1946. P. 130 f.; Цымбурский. Древнебалканские мифологические истоки... С. 66 (с библиографией).

<sup>38</sup> О мифологии Автолика см. также Marot K. Autolykos // Minoica und Homer. В., 1961. S. 27. В названной моей работе я ссылаюсь на работу О. Шмидеберга, показавшего, что два растения, специфически связываемых в эпосе с Одиссеем – загадочное ρόλλυ, спасшее его от колдовства Кирки, и некий «яд из страны Эфиры», коего отчаянно страшатся женихи Пенелопы (Od. I. 249–262; II. 325–330), скорее всего, соответствуют двум видам морозника (Helleborus). В первом Шмидеберг доказательно усматривал Helleborus niger, белое растение с черными корнями, цветущее в зимнее время на Кефаллении, а также на склонах Эты, Коракса и Парнаса в «автоликовых краях». Яд же из Эфиры он отождествлял с соком Helleborus orientalis, распространенного особенно в Эпире (Schmiedeberg O. Über die Pharmaka in Ilias und Odyssee. Strassburg, 1918. S. 14–24).

К этому не утратившему значения очерку, доказывающему континентально-греческие привязки всей ботанической атрибутики Одиссея, следовало бы присоединить указание на то, что в античности некий вид морозника прямо носил прозвание αὐτολύκιον «автоликов цвет» (Hippriatr. 26). Словарь Лидделл–Скотта полагает, что речь в этом случае должна идти о белом (или ложном) морознике, под каковым понимался вид чемерицы Veratrum album (Liddell H.G., Scott R. A Greek-English Lexicon. Vol. 1. Oxf., 1940. P. 281; Schmiedeberg. Op. cit. S. 18–19). Однако Шмидеберг отмечал, что скудно распространенный в Греции Veratrum album в античной ботанике часто смешивается с Helleborus niger и, похоже, входит в практику греческой медицины довольно поздно – примерно ко времени Гиппократу (Ibid. P. 19, 21 ff.). Не могло ли «автоликовым цветом», само название коего указывает на связь с районом Парнаса, именоваться в этих краях то самое растение, которое под именем ρόλλυ сохранило Одиссея на острове Кирки?

сея к Автолику и охоты на Парнасе должна представлять старый балканский сюжет, который мог оформиться когда угодно с первой половины II тыс. до н.э., времени расселения греков по Балканскому полуострову и их прошикновения на острова Ионического моря. Неизвестно, мог ли в этом раннем предании Автолик выступать «крестным», дающим имя внуку, и как, собственно, это имя тогда звучало. Однако в том виде, как это балканское предание предстает у Гомера, оно оказывается существенно доработано под воздействием анатолийской сказки, из которой могли быть заимствованы как общая ситуативная схема – с ролью няньки в обряде, возложением младенца на колени нарицателю имени, – так и мотив «злого пути», обосновывающий «злое имя». В конечном счете этот вывод подкрепляет общую характеристику гомеровских поэм как «эпоса этнокультурного пограничья», концептуальными «донорами» которого, помимо греков, могли выступать также и сосуществовавшие с ними негреческие народы Малой Азии<sup>39</sup>.

#### HETHO-HOMERICA (NAMING OF ODYSSEUS AND NAMING OF THE EVIL BROTHER IN THE HITTITE TALE OF APPU AND HIS SONS)

V. L. Tsymbursky

The study is focused on the parallel drawn by the author for the first time between the naming of Odysseus by his grandfather Autolykos in τ 407–409 (πολλοῖσι γὰρ ἔγωγε ὀδυσομένης τόσ' ἰκάνω... τῷ δ' Ὀδυσσεύς ὄνομ' ἔστω ἐπώνυμον «I came hither angry with many a man ... therefore may he be called by the name Odysseus»), where Odysseus' name is interpreted as «angry, wrathful», and the lines from the Hittite «Tale of Appu and His Sons» (in J. Siegelová's publication Rs. III, 14–16): ku-u-ṡa-pí[(.-a)t-(a)-aš]-m[i-i]š DINGIR<sup>MES</sup>-aš NÍG.SI.SÁ-an (15) KASKAL-an Ú-[UL e-ep-pi-ir(nu-za)] LUHUL-lu (var. HUL-pa-an) KASKAL-an ḫar-ki-ir (16) nu-uš-ši-i[š-ša-an LUHUL-lu] ŠUM-an e-eš-du «Because my paternal gods did not choose ... the good way, but kept the evil way (the way of the evil), may his name be 'the Evil One'». The idea of the «evil way» as a basis for giving the child an «evil» name is common for both narratives and is realized within similar plot frames. Their elements are: (1) Autilykos (born on Parnassus) and Appu both live a wealthy life in the central part of their lands, in the mountains; (2) Autolykos' prayer for granting him a grandson (τ 404) and Appu's prayer for granting him children; (3) ritual of naming with the participation of a nurse who puts the child upon the name-giver's knees. The author indicates phonetic closeness between the designation of Appu's abode in the Hittite tale (*parnassa* «into his house», the word is common Anatolian, cf. Luw. *parna-* «house», Lyc. *prñāwatē* «he built») and the name of Autolykos' dwelling-place Παρνησός. He also admits that the name of the Evil son in Luwian versions of the same tale (Hit. *idualuš* ~ Luw. *adduwališ*, Hierogl. Luw. *ātuwata-*, *átutī(a-*) may have been echoed by the names of Autolykos and/or Odysseus in Greek folklore (\*Aduṭis: Ὀδυσεύς, \*Aduwalis: Ἀυτόλυκος). In the author's opinion, a bilingual Greek poet, Homer himself or one of his predecessors, having noticed numerous points that the Greek narrative had in common with that of Asia Minor, could have elaborated the former in the line of the vernacular tale, introducing in the epic the motif of the «evil» way as the basis for the «evil» name.

<sup>39</sup> Интереснейшее предположение о том, что «гениальный поэт мог быть даже и не греком по происхождению», а одним из «полуварваров», усвоивших с детства греческий язык и греческую культурную традицию, подобно Фалесу или Геродоту, см. Зайцев А. И. Древнегреческий героический эпос и «Илиада» Гомера // *Гомер. Илиада. Л., 1990* (Серия «Литературные памятники»). С. 400.