

## ГОРА, БОГ И ИМЯ: О НЕКОТОРЫХ ФРАКО-ФРИГИЙСКИХ ПАРАЛЛЕЛЯХ

К Геродоту (VII.73) восходит античная литературная традиция о родстве между фракийцами и фригийцами. Эта идея неизменно присутствует и в современной историографии, которая упоминает «фрако-фригийские племена», «фрако-фригийскую миграцию» и т. п.<sup>1</sup> В последнее время исследования, посвященные древней Фригии, пополнились обобщающими публикациями об археологических раскопках Гордиона и изданием «Корпуса древнефригийских надписей»<sup>2</sup>. Это дает возможность провести сопоставление микросистем культур древних фракийцев и фригийцев.

Большая часть древнефригийских надписей посвящена Великой Богине-матери, культ которой надежно засвидетельствован в Анатолии и подробно освещен в литературе. В современных исследованиях под именем Кибела чаще всего подразумевается фригийская богиня. Надписи, однако, показывают, что в большинстве случаев она обозначается словом «мать» (matar; M-01c, d, W-01b, W-04, W-06, B-01), иногда сопровождаемым эпитетами, или представлена только эпikleзой (G-183). Две надписи, где используется прилагательное Kubileya/Kubeleya (W-04, B-01), происходят из Западной Фригии и Вифинии, но они высечены на скалах и не поддаются точной датировке. Скорее всего их следует понимать как упоминание о Кибелейской (матери) и связывать со сведениями Страбона (XII.5.3) и поздней лексикографической литературой (Hesych. S. v. Κύβηλα), согласно которой имя Кибела происходит от названия горы во Фригии. Наличие во фригийских надписях только прилагательного, напрашивающаяся параллель с греческой μήτηρ ὀρεία/μήτηρ Ἰδαία, отсутствие данных, позволяющих точно локализовать гору Кибела, дают основания некоторым ученым предположить, что Кибела по-фригийски означает «гора»<sup>3</sup>.

Во Фригии, как и во Фракии, Великая Богиня-мать была анонимной, ее имя сопровождали культово значимые эпитеты по названию места, где исповедовался ее культ, или по определенному культовому предмету). Согласно Страбону (X.3.12—15), она носила имена Идея, Диндимена, Сипилена, Пессинунтида и Кибела. На одном граффито из Гордиона засвидетельствован эпитет imeneia (G-183) от iman (культовый предмет или посредник<sup>4</sup>). Среди эпитетов с положительным значением встречаются eveteksetey (Dat. Sg.; W-01b) = «благорожденной»? (<εὖ + τίκτω) или «благосвязывающий» (от хет. takš-<sup>5</sup>); последнее близко к одной из предполагаемых этимологий имени Бендида (<\*bhendh — «связывающая»)<sup>6</sup>. При любом из возможных толкований очевидно, что речь идет о харак-

<sup>1</sup> См., в частности: Sakellariou M. La migration grecque en Ionie. Athènes, 1958; Дьяконов И. М. Предыстория армянского народа. Ереван, 1968. С. 118—122.

<sup>2</sup> Young R. S. Three Great Early Tumuli. Pennsylvania, 1981; *idem*. From Athens to Gordion. Philadelphia, 1980; Brixhe C., Lejeune M. Corpus des inscriptions paléophrygiennes. T. I—II. P., 1984.

<sup>3</sup> Brixhe C. Le nom de Cybèle // Die Sprache. 1979. 25. 1. S. 44—45; см. дискуссию: Zgusta L. Weiteres zum Namen der Kybele // Die Sprache. 1982. 28. S. 171 f.

<sup>4</sup> Байон Л. С., Орел В. Э. Язык фригийских надписей как исторический источник. I // ВДИ. 1988. № 1. С. 194.

<sup>5</sup> Там же. С. 182.

<sup>6</sup> Detschew D. Die Thrakischen Sprachreste. Wien, 1976. S. 61.

теристике Великой Богини. Идентичность сущности обеих богинь была замечена еще Гиппонактом (Hesych. S. v. Κοβήθη). Evtveya (B-03) переводится как «справедливая» (ср. греч. εὐδός) <sup>7</sup>. Tiveya (G-183) можно связать с греч. θύω «бушевать, неистовствовать» <sup>8</sup>. Смысловое ядро производных от этого греческого глагола вписывается в дионисийский круг: Θούα — название дионисийского праздника в Элиде, Θεοτήριος — имя Диониса, а Θούνη — Семелы <sup>9</sup>.

И во Фракии, и во Фригии культ Богини-матери связан со скальными святилищами, где в большинстве случаев не было необходимости в специальных храмовых постройках. Скала/гора и была обителью богини, нередко ассоциируясь с самой богиней. Вероятно, именно в таком плане следует рассматривать глоссу Гесихия: Κόβελα· ὄρη Φρυγίας· καὶ ἄντρα καὶ θάλαμοι («гора во Фригии, а также пещера и лежанки в ней»). Об этом свидетельствуют и скальные памятники Фригии, ниши и ступени, ориентированные на восток и юг <sup>10</sup>.

Святилища, расположенные в горах, дубравах, близ источников, известны и в хеттской культовой практике. Хетто-лувийская ономастическая основа šarpa- связывается с такими топонимами, как <sup>uru</sup>šarparanda, KUR <sup>uru</sup>šariyanda (хет. šara-, лув. šarri- «наверху», «вверху»). Известен также топоним <sup>uru</sup>šarpaenta, где расположены святилище Бога грома и гора šarpa <sup>11</sup>. В хеттской языковой среде уже отмечена модель образования царских династических имен от теонимов без суффиксов: название горы — имя божества — царское имя (например, Arnuwanda) <sup>12</sup>. Исследователи определяют эту номинацию как «азиатическую», т. е. азиатическую. Аналогичным мог бы быть случай с именем Диндимена, если принять этимологию Кречмера: \*dindu- «верх, высота» <sup>13</sup>. Все это указывает на первоначальную идею о скальном божестве, о горе/скале как утробе и в конце концов на идею о Матери-земле.

В литературе уже обращалось внимание на возможность того, что сын Великой Богини-матери во Фракии мог бы носить ее имя или производное от него <sup>14</sup>. Фригийская эпиграфика предлагает два примера подобной номинации. В надписях из Вифинии и Западной Фригии встречаются одинаковые или тождественные в смысловом отношении эпитеты мужского и женского рода: evtveyay (Dat. Sg. fem.) и evtvey (Dat. Sg. masc.; B-03), areyastin (Acc. Sg. fem. — «благую») и evdemnoy (Dat. Sg. masc. — «счастливому, блаженному»; W-01a). Считается, что прилагательные мужского рода относятся к Аттису <sup>15</sup>. При любом возможном толковании, однако, очевидно, что речь идет о мужском паредре богини или ее сыне-любвнике.

<sup>7</sup> Баян, *Орел*. Ук. соч. С. 190; Chantraine P. Dictionnaire étymologique de la langue grecque. T. 1. P., 1968. P. 385.

<sup>8</sup> Баян, *Орел*. Ук. соч. С. 187, 196.

<sup>9</sup> Chantraine. Op. cit. P. 448—449.

<sup>10</sup> Haspels C. H. E. The Highlands of Phrygia. Sites and Monuments, Princeton, 1971. P. 173.

<sup>11</sup> Laroche É. Études de toponymie anatolienne // RHA. 1961. 19. Fasc. 69. P. 70; Goetze A. The Linguistic Continuity of Anatolia as shown by its Proper Names // JCS. 1954. 8.2. P. 78—79.

<sup>12</sup> Laroche E. Recueil d'onomastique hittite. P., 1952. P. 75.

<sup>13</sup> Kretschmer P. Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache. Göttingen, 1896. S. 211; Detschew. Op. cit. S. 137.

<sup>14</sup> Фол Ал. Политика и культура в древна Тракия (в печати). С. 184.

<sup>15</sup> Баян, *Орел*. Ук. соч. С. 182.

С точки зрения хетто-лувийской ономастики, Сарпедон также может быть назван по имени горы <sup>16</sup> (т. е. по имени Великой богини). Димас, отец Гекубы (Ном. II.XVI.718), по всей вероятности, носит имя, являющееся частью имени Диндимена. Такое значение подтверждает и схоласт Эврипида, который, упоминая прозвище Гекубы — Хорила (Schol. ad Eur. Нес. 3), фактически определяет одну из ипостасей Богини-матери. Возможно также, что имя мифического фракийского царя Тереея восходит к названию высокой, по словам Гомера, горы в Троеде — Терее (Ном. II. II.828—829). По сведениям Страбона (XIII.1.17), там находился храм Матери богов, называемый также «святилище Тереея». Скорее всего, в эпоху эллинизма космогоническое и культовое значение подобной номинации постепенно теряется, в результате чего название горы Сипил, например, воспринимается как производное от имени Сишила, сына Агенора и Диоксишпы (Plut. De flux.9.4—5) <sup>17</sup>. Связь с богиней сохраняется, однако, в обратном порядке. К этому можно добавить и имя Дионис, одним из компонентов которого является название священной горы. После того как в литературе уже подробно рассматривались фрако-хетто-лувийские параллели, вероятно, надо отметить, что лувийский иероглиф № 42 , читаемый как <sup>d</sup>IM — «Бог грозы», тоже указывает на скальное божество: изображение, под которым вычерчен этот иероглиф в Язылыкая, принадлежит хурритскому богу Тешубу, стоящему на неизвестной горе <sup>18</sup>. Знак, обозначающий гору в египетской иероглифике, ассоциируется с богом Сетом.

В более поздних источниках появляется и другое имя Кибелы — Агдистис, также производное от названия горы, где, согласно традиции, похоронен Аттис (Paus. I.4.5). В самом чистом виде связь между Богиней-матерью и ее сыном представлена у Арнобия (Adv. nat. V.5): гора Агдос зачала и преждевременно родила сына, которого в честь матери назвали Акдистис. В рассказе содержится древний фольклорный мотив о зачатии скалы и о ребенке, растущем не по дням, а по часам, — этот мотив известен из шумерской литературы и хурритского эпоса об Улликумми и имеет параллели в нартском и абхазском эпосах <sup>19</sup>. У Павсания (VII. 17.9—12, вариант мотива: Diod. III.58) история передана в явно гречизированном варианте: семя спящего Зевса падает на Землю, в результате чего рождается двуполое существо Агдистис. У Гесихия сохранилась глосса: ἀδαχρούς· θεός τις παρὰ Φρυγίῃν, ἐρμαφρόδιτος («ἀδαχρούς: бог некий у фригийцев, гермафродит»). Это имя встречается и в надписях новофригийского времени <sup>20</sup>. На реверсе монет из Докимейона изображена гора Агдистис. Красный мрамор из карьеров, расположенных около города, называется «фригийский камень», поскольку он обогрел кровью Аттиса. В изображениях на монетах сохранилась священная гора — скальное святилище без храмовых построек <sup>21</sup>. Оно связано со смертью/захоронением любимца богини. Результаты исследования фракийских мегалитов, а также неоднократно комментированные сведения об урне с прахом Орфея в Либетре (Paus. IX.30.4—12) наводят на мысль о том, что священное место, где отправлялся культ Великой Богини-матери, героон и царская

<sup>16</sup> Гиндин Л. А. Древнейшая ономастика Восточных Балкан. София, 1981. С. 72—76.

<sup>17</sup> См. комментарий: Фол Ал. Тракийский орфизм. София, 1986. С. 124 сл.

<sup>18</sup> Laroche E. Les dieux de Yazılıkaya // RHA. 1969. 27. Fasc. 84—85. P. 66—67.

<sup>19</sup> Венедиков Ив. Златният стожер на прабългарите. София, 1987. С. 188—190.

<sup>20</sup> Haspels. Op. cit. P. 201—204.

<sup>21</sup> Robert L. A travers l'Asie Mineure. Athènes — Paris, 1980. P. 222—240.

гробница совпадают. Такое место может быть отмечено нишей, площадкой или несколькими ступенями. Вероятно, так же следует рассматривать и фригийские скальные комплексы, куда часто входят гробницы, ниши и святилища.

В двух древнефригийских надписях встречается слово *vrekun* (Ass. Sg.: M-06, W-01a), которое фонетически напоминает название фригийского племени берекинтов и связано с глоссами Гесихия:  $\beta\rho\acute{\epsilon}\kappa\lambda\upsilon\tau\alpha$ , τὸν Βρέκλιντα, τὸν Βρίγα. Βρίγες γὰρ οἱ Φρύγες; Βερεκύνται· δαίμονες τινες [καὶ ῥόμφοι] «βρέκλιν»: Брекента, Брига. Ибо бриги — это фригийцы; Берекинты: какие-то демоны [и магические круги]<sup>22</sup>. По мнению Л. С. Баюн и В. Э. Орла, фриг. *vrekun* обозначало культовый памятник или стелу<sup>23</sup>. У Страбона (XII.8.21) Βερεκύνθες — давно исчезнувшее племя. Вероятно, уже в источниках, которые он использовал, этноним архаизирован и принадлежит ко времени до рубежа VI в. до н.э. Берекинты неизменно упоминаются как почитатели культа Великой Богини (Strabo. X.3.12), которая носит и эпитет Βερεκύντια. У Стефана Византийского есть герой Βερεκύνθες, а Стесимброт возводит имя Кабиры к названию горы Κάβειρος в Берекинтии (Strabo. X.3.3.20). В произведениях более поздних авторов, особенно поэтических, берекинты становятся синонимом фригийцев. Имея в виду несомненно культовый характер фриг. *vrekun* во фригийских надписях, связанный с деятельностью хранителя памятников (ст.-фриг. *akepanogavos*), можно предположить, что мы имеем дело с обозначением типичной культовой практики или выполнения жреческих функций, превратившимся в греческой языковой среде в этноним. Возможно, ситуация, сложившаяся в эллинской литературной традиции, похожа на то, что происходило с бессами «из сатров» (Βησσοὶ δὲ τῶν Σατρώων), которые были прорицателями в святилище Диониса (Herod. VII. 111). В современных исследованиях они отмечены как царско-жреческий род, имя которого по военно-политическим и религиозным причинам вытеснило племенное название сатров, а в римскую эпоху стало собирательным этнонимом для всех фракийцев<sup>24</sup>.

В древнефригийских надписях один раз упоминаются «Великие боги» — *devos mekas* (= θεοὶ μεγάλοι). Это еще одно подтверждение того, что Фригию можно рассматривать как непосредственного участника процесса религиозного синтеза в Восточном Средиземноморье в I тыс. до н.э., исторические результаты которого позднее наблюдаются сначала на Самофракии, а потом и во Фракии. Боги были анонимными и отождествлялись с камнем, о чем свидетельствуют перстни из магнетита, которые носили посвященные в мистерии на острове. Этим они показывали, что принадлежат скале/земле, образом которой является сама Самофракия<sup>25</sup>. Похоже, что фригийская надпись — самое раннее упоминание о Великих богах (VII в. до н.э.), которые в греческих надписях прежде всего самофракийские боги. Они чужды эллинской идее о божествах, «специализирующихся» в различных сферах. Они всевластны и поэтому просто великие<sup>26</sup>. *Mekas* встречается вместе с *iman* или самостоятельно, в том

<sup>22</sup> Haas O. Die Phrygischen Sprachdenkmäler (LB, 10). Sofia, 1966. S. 195; *Геро-знак В. П.* Палеобалканские языки. М., 1978. С. 142 сл.

<sup>23</sup> Баюн, Орел. Ук. соч. С. 180.

<sup>24</sup> Сарафов Т. Тракийските сатри. Принос към етногенезиса на тракийските племена // ГСУ. ФЗФ. 67. 1. 1973. София, 1974. С. 121—189; *Фол Ал.* История на българските земи в древността. София, 1981. С. 90.

<sup>25</sup> Cole S. G. Theoi Megaloi: the Cult of the Great Gods at Samothrace. Leiden, 1984. P. 30—31.

<sup>26</sup> Sabbatucci D. Essai sur le mysticisme grec. P., 1982. P. 199.

числе и в виде аббревиатуры (P-04c, G-111, G-147, G-204). Во фригийских надписях Аполлон (apelan) — Великий (бог) (M-05). Ст.-фриг. apelan имеет сходство с критской и кипрской формой имени<sup>27</sup>. Кроме скальных (хтонических) сын Богини-матери был наделен и солярными чертами<sup>28</sup>. Фригия может оказаться связующим звеном в заимствовании и переработке идей и представлений религиозного мышления: в древнехеттских текстах самое почетное место в иерархии богов принадлежит или <sup>a</sup>UTU, или <sup>a</sup>IM<sup>29</sup>; очевидно, верховному божеству хеттов также присущи как хтонические, так и небесно-солярные характеристики.

В круг самофракийской проблематики часто включается фригийская богиня Адамна. Имя реконструировано на основании конъектуры Берка в пассаже Гипполита<sup>30</sup>, а также глоссы Гесихия: ἀδάμνεῖν τὸ φιλεῖν καὶ Φρύγες τὸν φίλον Ἀδάμνα λέγουσιν («ἀδάμνεῖν: любить»; и фригийцы называют друга Ἀδάμνα») <sup>31</sup>. Некоторые ученые считают, что такое звучание имел во фрако-фригийской языковой среде северосирийский теоним Adamma<sup>32</sup>. Греческое слово ἀδάμναξ первоначально означало очень твердый металл, из которого делались доспехи богов и героев, позднее — алмаз, а согласно Плинию, он обладал антимагнитными свойствами<sup>33</sup>. Адамас, сын Азия, считался родом из Трои (Ном. II. XII. 136—140; XIII. 560—575). Имя засвидетельствовано как одрисское<sup>34</sup>. Первоначальные споры о том, является ли Адамна мужским или женским божеством, отчасти решаются уже упоминавшимся текстом Гипполита, где этим именем назван Аттис<sup>35</sup>. Если принять во внимание изложенное выше, то это неудивительно — сын Богини вполне мог носить ее имя. Все эти сведения, однако, поздние, фрагментарны и ненадежны. Поэтому едва ли было бы правомерным включать «фригийскую богиню Адамну» в круг культурных явлений балкано-малоазиатского ареала.

Фрако-фригийские параллели могли бы иметь особую ценность с точки зрения политики и идеологии. У Гесихия сохранилась глосса: βαγαῖος ὁ μάκατος, Ζεὺς Φρύγιος. μέγας, πολὺς, ταχὺς («βαγαῖος: одержимый, Зевс фригийский, большой, многий, быстрый»), которая формально связана с ст.-фриг. bagun (Acc. Sg.; G-136). Как полагают, слово может быть иранским заимствованием<sup>36</sup>. Очевидно, если говорить о Зевсе Фригийском, то он и есть «одержимый», т. е. Дионис (Ваки), большой, великий или божественный (если принять иранский смысл). Шмидт предлагает исправить βαγαῖος на βαλαῖος в значении «большой» и связать его с другой фригийской глоссой — βαλήν<sup>37</sup>. Согласно греческой литературной традиции, βαλήν переводится с фригийского как «царь» (Aesch. Pers. 657), а у Софокла пастухи употребляют возглас ἰὼ βαλήν (Sext. Empir. 672,26). В «Etymologicum Magnum» Βάλιν означает «Дионис Фракийский». Поздняя лексикографическая литература является доволь-

<sup>27</sup> Chantraine. Op. cit. P. 98.

<sup>28</sup> Это для Фракии вытекает из принципов орфической доктрины (Фол. Тракийский орфизм).

<sup>29</sup> Gurney O. R. Some Aspects of Hittite Religion. Oxf., 1977. P. 6—8.

<sup>30</sup> Fauth G. A Note on the Samothracian Language // Hesperia. 1955. 24. 2. P. 108.

<sup>31</sup> Аргументы «за» и «против» фригийского происхождения глоссы см. в работах: Герознак. Ук. соч. С. 134; Haas. Op. cit. S. 157.

<sup>32</sup> Fauth W. Adamma Kubala // Glotta. 1967. 45. Ht 3/4. S. 129—148.

<sup>33</sup> Liddell N. G., Scott R. Greek-English Lexicon. Oxf., 1948. P. 16.

<sup>34</sup> Detschew. Op. cit. S. 6.

<sup>35</sup> См. литературу: Fauth. Op. cit. S. 130.

<sup>36</sup> Баюн, Орел. Ук. соч. С. 194.

<sup>37</sup> Герознак. Ук. соч. С. 138.

но ненадежным источником в том, что касается фригийского языка. Ясно, например, что *balen* в древнефригийских надписях отсутствует, тем более в значении «царь» (ст.-фриг. *vanak*). Возглас, сохранившийся у Софокла, близок к *εἰοῖ σαβοῖ, ὕς ἄττης* (Demosth. De coron. 313; Strabo. X. 3.18), а *Sabas* засвидетельствовано в скальной надписи из Фригии (M-08). Поздние сведения дают возможность связать, хотя и косвенно, *bagun* и *vaki*. Оба слова выгравированы на небольших статуэтках VI в. до н.э. — одна антропоморфная, другая изображает сокола. Вероятно, это и есть «иман», как написано на статуэтке сокола. Перевод фразы *tadoy iman bagun* гласит: «Пусть даст иман благо (получие)»<sup>38</sup>. Но остальные сведения наводят на мысль о величии, божественности. Скульптурированную торкву на шее сокола дублирует бронзовая. Если о фигурке Ваки уже было высказано предположение, что она использовалась в мистериях как культовый предмет<sup>39</sup>, то можно сформулировать гипотезу о предназначении алебастровой фигурки сокола во фригийской царской инвеституре. Не исключено, что по смыслу она аналогична перстням, найденным на фракийских территориях V—IV вв. до н.э. (Брезово, Гложене и т. д.). Считают, что на них изображен момент фракийской царской инвеституры, когда владетель получает инсигнии власти из рук Богини-матери.

В идеологическом аспекте фрако-фригийские параллели позволяют обрисовать типологически сходные процессы культово-религиозной и политической практики. Вероятно, многие явления духовной жизни древней Фракии имеют малоазийские корни. Эти наблюдения представляют особую ценность при изучении бесписьменных обществ, использующих чужую, заимствованную и адаптированную письменность. Все надписи из Фракии, Фригии и Самофракии имеют сакральный характер. Их анализ наводит на мысль о наличии нерасчлененного пантеона и анонимных богов, среди которых доминирует Великая Богиня-мать. Космогонический характер божеств оправдывает определение *θεοὶ μεγάλοι*. В древнефригийских надписях, прочтение которых по-прежнему вызывает споры, надежнее всего, видимо, засвидетельствованы Аполлон и Сабазий. Для *davoi* (Dat. Sg.; M-06) принимается значение «Бог-волк» благодаря глоссе Гесихия (*δαός: φῶς, δάδα: πῦρ, φέγγος, αὐγή. καὶ Φρυγῶν λύκος* — «*δαός*: свет, факел, огонь, пламя, сияние, рассвет; а у фригийцев волк») и утвердившейся этимологии Кречмера<sup>40</sup>. *Pseikei / pseukeyou* (Dat. Sg.; W-02, D-101) — прилагательное, которое связывается с Богом-львом, поскольку оно значит под изображением льва на печати<sup>41</sup>.

Божества носят культово значимые эпитеты, в устах постороннего наблюдателя, вероятно, превращающиеся в имена. Принцип номинации сохраняет хеттское (анатолийское) наследие. Параллели с хеттским обществом могли бы иметь и историко-теоретическое значение. Несмотря на наличие литературных текстов<sup>42</sup>, отдельные боги хеттского пантеона остаются анонимными, некоторые имена богов известны не в фонетической записи, а в виде идеограмм<sup>43</sup>. В отличие от греческого хеттский пантеон не стал классическим и не литературизован. Хеттские боги изобраа-

<sup>38</sup> Ср. Баюн, *Орел*. Ук. соч. С. 194.

<sup>39</sup> Фол. *Политика и культура...* С. 224.

<sup>40</sup> *Kretschmer*. Op. cit. S. 211; Баюн, *Орел*. Ук. соч. С. 194.

<sup>41</sup> Баюн, *Орел*. Ук. соч. С. 183 сл.

<sup>42</sup> О хеттских литературных текстах см.: *Güterbock H. A View of Hittite Literature // JAOS. 1964. 84. P. 107 f.*

<sup>43</sup> Аналогичный случай — когда чужая иконография в искусстве приобретает смысловую нагрузку культуры, которая воспринимает ее.

жаются со своими атрибутами, причем часто эти атрибуты заменяют самих богов (и в текстах, и в изображениях). В Хеттском царстве не были созданы классические статуарные образы богов. Предпочтение отдавалось мелкой пластике, которая одновременно выполняла определенные функции при отправлении культа. Чаще всего боги почитались в образе камня или стелы<sup>44</sup>. Это можно включить в круг явлений, которые воспринимались как фригийские в греческой литературной традиции: сохранился фрагмент Николая Дамасского (fr. 43), согласно которому фригийцы не хоронили своих жрецов, а клали их на камни длиной в 10 локтей.

И тем не менее в хеттском обществе существовала литература. Во Фракии и Фригии искусство письма было знакомо, но литературы как таковой не было. Роль реликтового священного языка, несмотря на все различия, была типологически сходной с ролью хаттских и лувийских языковых вкраплений в хеттских ритуальных текстах. В нелитературных обществах надписи дополняют изобразительную и обрядовую символику. Поэтому в них встречается множество аббревиатур, лигатур и отдельных знаков, значение большинства которых нам пока не известно. Красноречивым примером может служить знак , изображенный на граффито из Гордиона (G-208), который считается знаком Богини-матери и состоит из двух «М»<sup>45</sup>. Огромная часть фракийского, фригийского, а вероятно, и самофракийского лингвистического материала включает антропонимы — имена посвящающих дары и их владельцев. Предполагаемые метрические тексты из Фригии и Самофракии<sup>46</sup> свидетельствуют о древней устной традиции. Сходные культурные явления возникают сначала во Фригии, а позже на Самофракии и во Фракии.

Проведенные наблюдения позволяют поставить вопрос о диахронном и синхронном культурном наследии. Северная Сирия может рассматриваться как зона заимствований и синтеза духовных ценностей в Восточном Средиземноморье в различные периоды. Именно там следует искать источник хурритского влияния на хеттскую культово-религиозную практику<sup>47</sup>. Хеттское культурное наследие во Фригии, вероятно, также результат контактов с новохеттскими центрами Северной Сирии. Вторично обособляются культурные характеристики в новой исторической среде, в то время, когда на обширной территории осуществляется переход от клинописи к алфавитному письму, причем происходит это в обществе, которое имеет письменность, но не имеет литературы.

Рассмотренный материал дает возможность провести типологические, а может быть, и генетические параллели в религиозном мышлении, культовой и политической практике древней Фракии и Фригии. Сходство было замечено еще эллиническими авторами, для которых фракийцы и фригийцы были родственными племенами, причем не только благодаря традиционным представлениям о переселении фригийцев из Македонии. Возможно, что аналогии, прослеживающиеся в культе и обрядах, привели греческих авторов к идее о фригийской миграции. Проблематика будущих исследований может включить разные аспекты царской власти, ее инсигнии и символы. К уже обсуждавшимся вопросам о происхождении и распространении мегалитической культуры можно добавить близкие по смыслу вопросы, касающиеся скальных памятников или монументальной

<sup>44</sup> Gurney. Op. cit. P. 25—26.

<sup>45</sup> Баюн, *Орел*. Ук. соч. С. 200.

<sup>46</sup> Lehmann K. Documents of the Samothracian Language // *Hesperia*. 1955. 24. 2. № 40; Bonjante. Op. cit. P. 106.

<sup>47</sup> Gurney. Op. cit. P. 14—16.

погребальной архитектуры во Фракии и Фригии. Чисто лингвистический анализ фракийских и фригийских надписей, основанный главным образом на комбинаторных и этимологических соображениях, должен сочетаться с рассмотрением историко-культурного контекста. Это нужно для того, чтобы они могли быть «прочтены» не только грамматически, но прежде всего на семантическом уровне. Именно в этом контексте можно выделить фрако-фригийские параллели. Реинтерпретация материала источников — письменных и археологических — позволит очертить зону сходных культурных характеристик, куда входили Малая Азия, Юго-Восточная Фракия, часть Эгейских островов, фракийское эгейское побережье, Юго-Западная Фракия вплоть до Южной Италии.

*М. Василева*

THE MOUNTAIN, THE GOD AND THE NAME:  
ON SOME THRACO-PHRYGIAN PARALLELS

*M. Vassileva*

The present progress in Phrygian archaeological and linguistic studies permits some typological Thraco-Phrygian parallels on social, political and ideological grounds. The author dwells on some Old-Phrygian epigraphic evidence which demonstrates the anonymous nature of the Great Mother-Goddess. She bore cult-significant epithets — after the place of worship — usually a mountain and her son-lover could be possibly designated by her name or its derivative. This is known to be a practice among the Hittites and could be found in ancient Thrace as well. Both linguistic and archaeological data testify a similar social and political position of the Phrygian and Thracian kings. One could trace the similitude between the megalithic monuments and the tumular burials in both countries despite some chronological discrepancies. It seems that the same historical and cultural processes were at work first in Phrygia and then in Thrace. It is probable that the common features observed in the cult and religious situation underlay the persistent Greek literary tradition about a Phrygian migration from the Balkans to Asia Minor. Yet in a wider sense the questions posed would point to the zone of cultural borrowings and adaptations which included Anatolia, part of the Aegean islands, the Thracian Aegean coast, Macedonia and reached as far as the south of Italy

© 1990 г.

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ КЕЛЬТОВ О ЗАГРОБНОМ МИРЕ

(дохристианская эпоха)\*

Представления о загробном существовании возникли в человеческом обществе в глубокой древности и широко варьировали у разных народов. Несмотря на разнообразие идей относительно местоположения загробного мира, он обычно вписывался в общую мифологическую картину мира и противопоставлялся миру живых<sup>1</sup>. Жизнь после смерти иногда пред-

\* Приношу глубокую благодарность С. В. Шкунаеву за ценные советы и замечания по данной статье.

<sup>1</sup> См.: Петрухин В. Я. Загробный мир // Мифы народов мира. Изд. 2-е. Т. I. М., 1987. С. 453.