

ИЗ ХЕТТСКО-ЛУВИЙСКОЙ ЭТИМОЛОГИИ: ТЕОФОРНОЕ ИМЯ *KAMRUŠERA*

Это имя, выступающее в хеттских и реже в лувийских текстах, относится к женскому божеству, которое принадлежит к числу относительно полно засвидетельствованных персонажей анатолийского пантеона¹. С этой богиней в текстах соединяется ряд мотивов разного характера, позволяющих, в частности, установить ее связи с некоторыми из наиболее существенных божеств пантеона. Наконец, присутствие имени Камрусепы в хеттской части хаттско-хеттской билингвы² дает возможность «внешнего» соотнесения Камрусепы с хаттской богиней *Kataḫipuri*, которая, видимо, вытеснила также типологически сходную с нею Камрусепу из палайского пантеона³ (правда, сведения об этой хаттской богине существенно более скучны, чем данные о самой Камрусепе). Тем не менее, мифологическая природа Камрусепы в существующих работах обозначена лишь самым общим образом, как, впрочем, и этимология ее имени. Попытка частичного заполнения лакун в характеристике мифологического образа Камрусепы предпринята недавно в другом месте⁴. Здесь же в центре внимания будут стоять собственно этиологические проблемы. Но сначала — самый краткий обзор некоторых черт Камрусепы в мифологических текстах, без чего семантические мотивировки этого имени были бы не вполне понятны.

Следует заметить, что все соответствующие тексты, весьма тесно связаны с ритуалом (и уже это в известной степени может намекать на возможное ритуальное воплощение Камрусепы или соответствие ей), но два их этих текстов являются непосредственно описанием ритуала. В тексте о «развязывании» природы, «связанной» и попавшей в гибельное состояние (KUB VII 1+KBo III 8 III 1–62; IBoT III 107=А III 34 сл.), боги призывают на помощь именно Камрусепу, которая «развязывает» (*la-a-at-ta-at*. 3. Sg. Praet.), освобождает все, что было «связано»⁵. В призывании Камрусепы существенны три момента: 1) поручение «освободить» природу дано именно Камрусепе; 2) это призывание многостуменчально, наконец, 3) непосредственно обращаются к Камрусепе Бог Грозы или Пирва. Последний момент, как показано в другом месте, позволяет определить место Камрусепы в мифологической топике и сюжетике («основной» миф), которое уже само по себе является источником важной информации. Другой ритуальный текст с участием Камрусепы посвящен чесанию овечьей шерсти и освящению ребенка (KUB XII 26 II 1–18): Бог Солнца и Камрусепа чешут чистую овцу (*šu-up-pí-in* ÁŠ. SAL. GÀR-an- ki-iš-ši-ir), бросают очески, моют шерсть и т. п. Бог Солнца торопит Камрусепу освятить ребенка. В этом тексте, где Камрусепа оказывается связанный с Богом Солнца (показателен сам параллелизм последнего и Пирвы в предыдущем тексте:

оба понуждают богиню освободить природу или человеческое тело и, так сказать, освятить их), она имеет непосредственное отношение к древнейшей форме скотоводческой магии (овца, шерсть, жертвоприношение овцы и т. п.) и, судя по типологическим аналогиям, с женско-материнскими функциями (ребенок, подлежащий освящению). Чесание шерсти, ее мытье и дальнейшая подготовка, видимо, отсылают к функции богини, связанной с прядением шерсти и, следовательно, покровительствующей женщинам и в этом занятии. Третий текст, представляющий собой хеттскую версию хаттского мифа, очевидно, связанного со строительным ритуалом (412b, 3—8), изобилует типично хаттскими мотивами и поэтому может быть использован в связи с Камрусепой лишь с большой осторожностью. Тем не менее, в этом тексте важно не только подтверждение связи богини с Богом Солнца, но и то, что она выступает как хозяйка созданных храмов, их домоправительница. Тема сакральных животных (льва и леопарда), божественных зверей, символизирующих плодородие, дает известные основания для реконструкции, в которой Камрусепа ведает жизнью, плодородием, рождением. Не исключено, что лев и леопард — ее животные и что она мыслилась как «хозяйка зверей» (ср. двух леопардов в качестве атрибутов богини плодородия в неолитическом Чатал-Гююке или культовые изображения Кубабы-Кибелы между двух львов на троне).

Следующий текст, в котором выступает Камрусепа, принадлежит к числу мифологических (хотя, видимо, и включавшихся в состав ритуала праздника начала весны) и посвящен теме исчезновения и возвращения Телепинуса. Этот текст известен в трех версиях, из которых имя Камрусепы появляется лишь в одной (ср. KUB XVII 10; XXXII 2 [=A I 16 сл.]; XXXI, 1 [=АП 28 сл.]; XXXIII 3 [=A IV 11 сл.]). Нет необходимости пересказывать этот хорошо изученный и достаточно широко известный миф. Можно ограничиться лишь напоминанием о том, что в самый тяжелый момент наступившего бесплодия, голода, гибели растений, животных и людей по причине исчезновения Телепинуса и после того как все средства вернуть его были, казалось, исчерпаны (последний шаг — отыскание его пчелой, ужалившей Телепинуса, — оказался безуспешным, так как бог пришел в гнев и стал иссушать источники, сметать дома и города, убивать все живое), Камрусепа с помощью огромного крыла укрощает разбушевавшееся божество и требует от богов зарезать 12 баранов с тем, чтобы их жир посвятить Телепинусу. Далее она выступает как руководительница ритуала, совершающегося на совете богов под боярышником, хранителем их долголетия. Всем собравшимся богам (характерен их состав — Папаяс, Истустаяс, Богини-Зашитницы, Богини-Матери, Бог Зерна, Бог Созревания, Телепинус, Бог-Зашитник, Хабанали) Камрусепа совершающим ритуалом сулит долголетие, а Телепинусу еще и очищение. Характерна «сельскохозяйственная» образность монолога Камрусепы — пусть сердцевина и дух Телепинуса станут мягкими, как молочный сок; пусть дух его будет сладок, как плод фруктового дерева; пусть благо пребудет в Телепинусе, как в сердцевине оливкового дерева

содержится масло, в виноградной лозе — вино; пусть душа Телепинуса и слова людей будут так же едины, как солод и солодовое сусло; пусть дух Телепинуса станет медово-сладким, как мед, и мягким, как масло, и т. п. Вняв этим призывам, Телепинус возвратился домой и стал заботиться о своей стране, о царе и царице. Все успокоилось и обрело порядок. Жизнь и жизненная сила были восстановлены. Поучителен финал текста, возвращающий к теме ритуала: перед Телепинусом ставят венчозеленое дерево *eia*, на котором висит овечья шкура; в ней бараний жир, в котором Богиня-Зерно, Богиня полей и вина; в них же бык и баран, внутри которых долголетье, потомство, сыновья и дочери; в них же — зрелость, мужество, могущество; в последних — вечный огонь и т. д. вплоть до роста, цветения и насыщения соками. Текст кончается тем, что Телепинус вкладывает овечью шкуру в руки царя и дает ему все блага. Среди всех этих деталей важную роль играет мотив *п ч е лы*, которой было поручено найти и вернуть Телепинуса. Она выполнила только первую из этих задач. Именно в этот момент и выступает Камрусепа как более удачный дублер, которому выпало на долю решить и вторую задачу. Известная симметричность Богини-Матери, супруги Бога-Грозы, посылающей пчелу, и Камрусепы, как бы смеяющей пчелу, может служить намеком на особую близость (в реконструкции — не исключено — вплоть до тождества) этих женских божественных персонажей.

Последний из хеттских текстов, в которых выступает Камрусепа, представляет собой мифологический рассказ о другом нарушении мирового порядка — падении Бога Луны с неба (KUB XXVIII 4 [A]; 3 [B]; 5 [+] VBoT 73), которое было ликвидировано опять-таки в результате вмешательства Камрусепы: она понуждает Бога Грозы возвратить Бога Луны на небо, чтобы на земле снова стало светло и чтобы страх и ужас исчезли. Поскольку рассказ входит в текст, представляющий собой хаттско-хеттскую билингву, нужно считаться с наличием определенного хаттского колорита. В силу этих обстоятельств значение этого текста для характеристики Камрусепы как хеттской богини существенно уступает значению других перечисленных выше текстов. Сведения о Камрусепе в лувийских текстах несомненны, но очень скучны, и поэтому здесь ими вполне можно пренебречь.

Специфика мифоритуального образа Камрусепы и результаты помещения этого образа в более широкий типологический контекст позволяют высказать с определенной надежностью некоторые соображения об этиологии имени *Kamrušepa*. Прежде всего несомненна двучленность этого имени. Вторая его часть, выступающая в ряде женских теофорных имен практически как суффикс, совпадает с полнозначным словом *šipa*, *šera*, обозначающим, видимо, особый класс мифологических существ, — ‘дух’ (?) (*génie; démon*), согласно Ларошу⁶; после исхода основы на носовой образуется комплекс *-nzipa*). Ср. несколько примеров имен женских божеств: *Ašgašepa* (богиня круга Пирвы [KBo IV, 13 *passim* и др.]; первый член — от *ašga* ‘porte; antichambre’?), *Išpanzašepa* (ср. ^D*Išpant* —

богиня ночи, от *išpan-* ‘ночь’), но: *Hilanzipa* (ср. пал. *DHi-el-la-zि-pa*, от *hi-la-* ‘двор’), *Huriqanzipa* (ср. *Dİšhašluriqaš*, от *huri-iqa-*), *Miṣatanzipa* (выступает в сопровождении Телепинуса и Зерна — *Halki*, от *miṣatar* ‘зрелость’), *Šiṣanzipa* (от названия города), *Daganzipa* (дух Земли [*dagan*], дочь Солнца), *Tarsanzipa* (ср. хетт. *gištarşa/i?*)⁷. В деталях значение *šipa*, *šeera* остается не до конца ясным⁸, но во всяком случае этот элемент должен был восприниматься как показатель женского божественного имени⁹, и при мифологической эквивалентности *Kamrušera*: *Katažipuri*, подтверждаемой практикой хаттско-хеттских переводов, *-šeera* семантически могло «подстраиваться» к хатт. *Kataḥ-*, собств. — ‘царица’ (ср. также божество хаттского происхождения *DKattahha*, известное и в поздней форме *Hattaga*, божество Анкувы, ср. *Hattagga-zili*¹⁰; в звуковом отношении *-šeera*, *-šipa* [sip-] было достаточно близко к *zip-* в *zipuri* (*ziuru*), ср. хеттское название служителя культа (?) *Lúzipuriāš* (XXX, 69, Vs. 1)¹¹, что могло благоприятствовать опыту «народно-этимологического» характера.

Но в центре этимологических интересов в связи с именем Камрусыпы стоит, конечно, первая часть — *Kamru-*. Именно ей и посвящена по преимуществу настоящая статья. Однако дальнейшие рассуждения должны быть предварены общим замечанием методологического назначения. Опыт анализа многочисленных теофорных имен показал, что весьма часто их этимологические решения отражают множественность их мифологических значений в признанковом поле: каждый существенный мифологический мотив как бы находит себе некое этимологическое соответствие (ср. объяснение имени Перуна — Перкунаса через его связь с дубом, камнем, горой, его оружием, основным действием и т. п.). Именно с этой ситуацией приходится столкнуться при этимологическом анализе элемента *Kamru-*. Формально он должен быть возведен к и.-е. **kōm-tri-* от корня **kōm-/kēm-*, в разных языках выступающего в чистом виде и с различными расширениями корня и/или суффиксами. При этом следует иметь в виду, что имя Камрусыпы в хеттских текстах изредка выступает в графической форме *DKam-ma-ru-še-ra* (XVII 10^{II} 35; XXXIV 63 15), как бы отсылая к хетт. *kamtara-* (о котором см. ниже). Во всяком случае есть, кажется, основания принять во внимание и такое написание.

Этот индоевропейский элемент **kōm-(tri-)*, как и другие его разновидности, обозначает, как правило, некую массу, обладающую идеальной (или близкой к ней) формой¹² правильного шара или фигуры с преобладанием сферических поверхностей. Эта масса состоит из множества мелких, тесно прижатых, сбитых воедино, скученных объектов, которые могут находиться в хаотическом движении (кроме особых обстоятельств слабо выраженному), никогда, однако, не грозящем этой массе распадом, или в состоянии так называемого «стабилизированного» движения. Еще одна важная особенность этой массы, характеризующая ее извне и изнутри, — ее заполненность, набитость и ее тенденция к росту, увеличению в объеме (и соответственно — и интенсивности движения), распуханию, набуханию.

Собственно говоря, эти свойства массы, обозначаемой элементом **kot-(gi-)*, идеально описывают процесс **сбивания** пчел в ком, когда они образуют довольно плотный клуб, который постепенно расширяется («вспухает»), занимая в улье все большее и большее пространство до тех пор, пока не начинается трансформация зимнего клуба в роевой клуб, вырывающийся наружу и, согласно мифоэтическим представлениям, приносящий весну (ср. образ пчелы, *з а м ы к а ю щ е й* зиму и *о т м ы к а ю щ е й* весну, т. е. «связывающей» и «развязывающей», если пользоваться термином из мифа об освобождении природы Камрусепой). Густота, частота, теснота роя искони была главной заботой пчеловода. Ср. характерные ходы в «пчелиных» заговорах: желтыми и яркими восками и густыми медами, частыми роями несла бы моя пчела . . . детки-гнетки, идите до меня, на частый рой . . .; Как на сей день люди теснятся до той святой воды, так бы мои пчелы теснились в моей пасеке день и ночь . . . и т. п.¹³ По сути дела, частый рой и является одним из воплощений **kam-(gi)* и его продолжением. Если учесть, что существуют особые женские божества, покровительствующие пчелам, и что малоазиатско-казский ареал в этом отношении особенно показателен (ср. Артемиду Эфесскую как воплощенную священную пчелу, ее жриц, понимаемых как пчелы — *μέλισσαι*, царя-пчелу и царицу — пчелиную матку как руководителей ритуала; абхазскую Анана-Гунду, т. е. Мать Гунду (видимо, от абхазск. *ан* 'мать' и груз. *გუნდი* 'вой'¹⁴), Мерием у кабардинцев и черкесов¹⁵, ср. *Пресвятую Мати*, которая вместе с «пчелиным богом» Зосимой выступает в русских «пчелиных» заговорах¹⁶, или строку из древневерхненемецкого «Лоршевского» заговора: *sizi, sizi, bina: inbot dir sancta maria* 'садись, садись, пчела: Святая Мария приказала тебе'), наконец, приняв во внимание, что пчелиная матка довольно регулярно (и в разных традициях) обозначается как «Царица роя», «Госпожа роя», «Хозяйка роя», окажется, что одно из наиболее естественных толкований имени *Katgijera* предполагает понимание ее как 'Госпожи *kamru-*' (т. е. хозяйки роя, его духа)¹⁷. И в самом деле, существуют лингвистические примеры кодирования этим индоевропейским корнем названий насекомых (нередко именно их замкнутой совокупности). Достаточно указать несколько примеров. Наиболее интересным, пожалуй, следует считать праслав. **kotarъ* (рус., укр., блр. *комар*; болг. *комар*, с.-хорв. *кјомар*, слов. *komár*; чеш., словац. *komár*,польск. *kotar*, в.-луж. *kotor* и т. д.), т. е. **kot-ar-*. И.-е. **kot-* хорошо представлено в балто-славянских языках (ср. рус. *ком*: *комить* 'сжигать, комкать' [ср. с *-l-*: *кблель*, *комлы* 'комья на пашне', *комлыга* и др., см. Филин 14, 233]; лтш. *kams* 'ком', *kata* 'глыба', *kambls* 'клубок', лит. *katiolys* [с вокализмом *-e-* и формантом *-r-*: лит. *kēmuras* 'куча; множество', лтш. *četurs* и др.]; лит. *kīmti*, ср. *kimštas*: праслав. **čestъ*) и, видимо, за их пределами (во всяком случае уместно еще раз обратить внимание на др.-греч. *χώμης* 'связка; пучок' или *χώμος* 'толпа, рой', 'сонм; торжественное шествие', в честь Диониса). Не следует переоценивать тот факт, что в славянских языках

слово **kom-ar-* чаще всего обозначает кусающихся и кровососущих насекомых *Culex*¹⁸. Важно, что семантическая мотивировка обозначения *Culex* исходит именно из образа кома этих насекомых, их роя, который и приносит человеку столько неприятных ощущений. В отдельных случаях этим словом обозначаются не только насекомые *Culex*. Во многих русских говорах *комár* обозначает муравья (тоже и *комárь*, *комáрики*, *комарáшки* и др.; см. там же, 14, 225—226; ср. *комáрище*, т. е. муравьиная куча, муравейник), нередко и других насекомых, ср. *комарóх* ‘божья коровка’ и др. Тем более это относится к образованиям без *-r-*. Ср. *комáшка* ‘всякое мелкое насекомое, мошка’; *комáшки* ‘мелкие летающие насекомые’, *комашнá* ‘рой комаров, рой мошек, муравьи и даже о множестве детей’; ср. также *комахá* ‘красильный червь’ (Там же, 14, 228); укр. *комáшки*, *комáха*, *комашнá* и др.

В других случаях и.-е. **kom-* (иногда с элементом *-l-*, в данном случае как бы дублирующим *-r-*) образует названия «пчелообразных» насекомых. Ср. англ. *humble-bee*, нем. *Hummel* (ср. др.-в.-нем. *hum-bal-*), ср. -в.-нем. *humbel*, *hummel*, ср. -н.-нем. *hummel*), норв. диал. *humla* и другие названия шмеля, которые воспринимаются уже скорее в звуковом коде (ср. англ. *to hum*, нем. *hummen*, норв. *humre* ‘leise wiehern’ и др.), чем в пространственном¹⁹ (к сочетанию звукового и пространственного аспектов ср. укр. *гомін* ‘крик, шум’, но и ‘(особого рода) процессия, рой’)²⁰.

Сюда же следует отнести еще две категории случаев: продолжения и.-е. **kom-* с элементом *-n-* или без него (ср. восточно-балтийские названия шмеля или дикой пчелы типа лит. *katānē*, *katīnē*, *katīnē*, *katānē*, *katānē* *bītē* [при *kāmis* ‘соты шмелиного меда’] или лтш. *katane*, *katene*, *kamine* и др. или прус. *catus*²¹ — при таких словах, передающих звук, как лит. *kim/in/ti*, *kimūs* и др.) и продолжения того же корня, но в другой огласовке, **kem-* с разными формантами, прежде всего *-l-* и *-r-*. Ср. праслав. **č̄mēlъ/* **č̄mēla:* рус. шмель, диал. чмел, щамель, укр. чміль, джміль, блр. чмель;польск. *czmiel*, *tczmiel*, в.-луж. *stjela*, н.-луж. *tšmel*, чеш. *čmel*, словац. *čmel'*, *čmela*, диал. *čtula*; с.-хорв. *čmēla*, слов. *čmēlj*, *šmēlj* и даже любопытные формы с *-r-*, дающие известное основание для суждения об исходном типе, ср.: *čmrlj*, *črmēlj*, *čtmēlj*, *čmerēlj* (см. ЭССЯ 4, 1977, 145). Действительно, для праславянского реконструируется форма **č̄mtygъ/* **č̄mtygъ* (ср. чеш. *čtug* ‘насекомое; козявка; куриная вошь’) [Там же, 145] и исторически соотносимый с нею глагол **č̄mēti*, **č̄m̄iti* ‘быть стиснутым’ и т. п. (*Słownik prasłowiański* II, 312—313; ср. ЭССЯ 4, 15—16). Но особенно показательны такие примеры, как др.-инд. *camaraka-* ‘пчела’ при *camara-* ‘*Bos grunniens*’ (!), т. е. **kem-ar-:* **kom-ar-:* **kom-ru-* (хетт. *kam-ru-*), ср. др.-инд. *camīru-*, род оленя, *camarika-* ‘*Bauhinia variegata*’?

В свете приведенных фактов хетт. *kamru-* могло бы применительно к пчелам обозначать рой, густоту — частоту (**č̄estъ < *kem-st-*) комообразного роя, может быть, и самое пчелинью матку как энтомологический символ полноты, наполненности, обилия²². По-видимому, такая возможность остается, и она может, кажется, под-

крепляться некоторыми деталями (ср. Камрусепу и Бога Грозы в связи с пчелой в мифе о Телепинусе и наличие в разных традициях таких покровителей пчелы, как Высший Бог [иногда Громовержец или его трансформации, ср. Св. Георгия] и богиня типа Великой Матери) и даже довольно очевидными языковыми данными (ср. хетт. *kattara-* как обозначение, между прочим, пчелиного роя — ‘*Bienenschwarm*’ [Friedrich, 97], о чем см. ниже). И все-таки решающие данные в пользу такой интерпретации (во всяком случае как единственно возможной) в древней анатолийской традиции пока отсутствуют²³, и поэтому более осторожно, чем настаивать на единственности и исключительности этого решения, было бы попробовать сохранить всю совокупность возможностей, представляемых исследователю элементом **kat-ru-*.

Подобный вывод может быть подкреплен примерами того, как другие мифологические мотивы, связанные с Камрусепой, также соотносятся на языковом уровне с элементом **kom-*, **kom-ru-* и подобными. Так, хорошо известный мотив шерсти, ее расчесывания, мытья и других приготовлений к прядению, рассмотренный ранее, получает неожиданное подкрепление в таких фактах, как укр. *чмиръ* ‘короткая шерсть, остающаяся на пестах после валяния сукна’ (Гринченко IV, 466), отчасти словац. *čmír* ‘жилки; волокна’ (в древесине, растении), дающих основание для реконструкции праслав. **չմիրъ*, из и.-е. **kem-r-* (ЭССЯ 4, 146). Точно так же **kom-:* **kem-* используются и в глаголах, имеющих отношение к набивке, в частности, к заполнению некоей рамки шерстяными волокнами, нитями и т. п.²⁴ Наконец, такие случаи, как лит. *kātanos* ‘уздечка’ (как утолщенная, обычно плетеная, ср. образ уздочки как шелковых кос (Топоров. Прус. яз. I—K, 191 сл.) (здесь же о лтш. *kamans* ‘толстый конец бревна’, *kamana* ‘саны’ и др.), также могли бы быть отнесены к этому семантическому кругу; ср., в частности, мотивы «связывания» и «развязывания» в связи с Камрусепой. Поэтому, строго говоря, нет принципиальных возражений и против того, чтобы понимать имя *Kamrušera* как обозначение Духа (или Госпожи, Хозяйки) Пряжи (Руна и т. п.), Навоя²⁵.

Но Камрусепа связана в мифах и с растениями, обычно многоплодными, насыщенными ягодами (ср. фиговое или оливковое деревья, виноградную лозу, а также полбу и другие растительные символы изобилия), «густыми» и «частыми». Корень **kom-:* **kem-* кодирует и растительный мотив мифа плодородия. Из многочисленных примеров, достаточно хорошо выявляющих то внутреннее значение, о котором говорилось выше в связи с **kat-(ru-)*, здесь стоит указать лишь некоторые. Ср. с.-хорв. *čđom*, болг. *čđmina*, чеш. *kominy*, в частности, о виноградных выжимках, или балто-славянские обозначения основы дерева, ствола, комеля — русск. *čōмель*, лтш. *kamans*, лит. *kamēnas*, чеш. *kmen* ‘ствол’ (и ‘племя’), а также слова, выраждающие идею связанныости — с обра́н-и о с ти (замкнутой ограниченности, иногда в варианте интенсивной опущенности), — от грозди (др.-греч. *χώμης* или обозначения разного рода зонтичных растений типа прусск. *kamato* ‘фенхель’,

род укропа, обладающий так называемым «сложным зонтиком», т. е. сгущением очень большого числа мелких цветочков в соцветие, в купу, в массу [Топоров. Прус. яз. I—K, 187 и сл.], лит. *katiōlē*, *kamula* ‘песья трава’ и др.) до огороженного поля (н.-нем. *hamme*,ср.ср.-и.-нем. *ham*, об огороженном участке) [Фасмер II, 300, 302 и др.]. «Растительное» **kot-* может присутствовать и в названиях пищи, характеризующейся массовидностью, клекостью, кашеобразностью;ср. лтш. *kame*, *kami* ‘eine aus zusammengestossten Erbsen, Bohnen (auch Kartoffeln) und Hanf bestehende Volksspeise’ (ср. лит. *katiōti* ‘мучить; мять; томить’; лтш. *katiōt* и др.). И.-е. **kem-* также участвует в названиях вегетативного кода, о чем свидетельствуют такие примеры, как например, лит. *kēmuras* ‘гроздь’ (**kemur-*: **kam-ru-*), *kēmuriōtis* ‘расти гроздьями’, *kēmērēti* ‘жалко, (скудно) расти’; *kēmeras(-ai)* ‘посконник’; лтш. *čēmurs*, *čēmuors*, *čēmuols*, *čēmuls* и даже *čēms* ‘зонтик, гроздь’, *čēmurs*, *čēmuors* (Mühlenbach — Endzelin I, 372, 409); целый ряд славянских фактов, в частности, с элементом *-r-*: **čētegъ* / **čēmera*, **čēmerica* / **čēmerika*, ядовитое растение *Veratrum album*, названия которого представлены в разных славянских языках [ЭССЯ 4, 51—54] и имеют убедительные параллели в других ареально близких языках (помимо уже упомянутого лит. *kēmeras*, чаще *kemeraī*, ср. др.-в.-нем. *hemera* ‘чемерица’); **čētanъ* (словац. *čtánie* ‘мелкая сорная трава’, с.-хорв. *čmaňák* ‘мелкие плоды; мелочь’ [ЭССЯ 4, 144—145], ср. выше продолжения **čētyrъ*, например, польск. диал. *czmer*, *cztigr* ‘мелочь; дрянь’); **čēbrъ* (рус. чабер, чебер и др., укр. чабер, блр. чаббр; ст.-чеш. *čibr*, чеш. *čabr*, *čibr*, *čubr*, польск. *czabar*; с.-хорв. *čýbar*, болг. диал. *čýbъr* и др. [ЭССЯ 4, 101—102]), из **kem-ro-* (> **čēm-ro-* > **čēbrъ*); весьма интересно, в контексте образа и имени хеттской богини, что чабрец, во-первых, принадлежит к числу растений, особенно отмеченных в мифоэтической символике, и, во-вторых, он не что иное как «богородская (или богородичная) трава» — название, дающее возможность восстановления мотива «трава (растение) Богини — Матери Бога».

Не менее любопытно, что и общий символ растительного плодородия вообще может передаваться и.-е. **kem-r-*. Речь идет прежде всего о лит. *kemerys*, одном из самых диагностически важных и богатых мифоэтическим содержанием слов, обозначающим спорыш, плод-двойчатку (двойной колос, двойной орех и т. п.) и отсылающем к более специальной идее близнечества, дуальности, как одном из видов гипертрофированного плодородия (в этом случае имя Камрусепы могло бы дать повод для рассмотрения его в одном ряду с такими обозначениями персонифицированного плодородия, как Госпожа (Господин) двойственности, Госпожа Спорыня (ср. икону Пресвятая Богородица — Спрителиница хлебов) и т. п., к мифологическим персонификациям полноты, изобилия ср. также др.-инд. *Pūramdhī-*, собств. ‘Изобилие’ или этруск. *Fulfus*- божество дионаисического типа, ср. название города *Pupline*, *Fuflune* (лат. *Populonia*), как думают иногда, от **pel-* ‘наполнять’; ср. «толстого бога» в мифологии центрально-американских индей-

цев, связанного с так называемой «Богиней с косами»). Формант *-r-* обнаруживается и в некоторых других растительных названиях, в частности, в названии *mxa*²⁶;ср. лтш. *seimurs*, об исландском мхе, при лит. *kimenai*, *kiminai*; *kīmīnē* (ср. *kiemėnā*, вид луговой травы, при *kiēmas* ‘двор’), прус. **kim-* в топониме *Kymēkautep* (*Kymepow*, ятвяжск.), находящем отклик в многочисленных балтийских местных названиях в восточной Прибалтике, Белоруссии, Смоленщине, Подмосковье (ср. лит. *Kimēnai*, *Kīminiskē*, *Kiminīnē*, лтш. *Kīmenis*, *Kīmeņi-leja*, *Kīmeņi-rlava*, *Kīmene*, *Kīmija* и др.; блр. *Кымия*, *Кимейка*, *Кимяны*, *Кемяны*, *Химия*, *Химейка*, *Химяны*, *Хими*; *Ximki*, *Xim*; русск. *Химки* и др. [Топоров. Прус. яз. I—K. 365—367]; слав. **č̄stapъ*) и, может быть, даже *Кимры*: **Kim-r-* (!).

Но элемент **kom-(r)* может передавать не только вегетативный аспект плодородия²⁷, но и актуализирует э р о т и ч е с к и - с е к с у а л ь н у ю идею. Возможно, сюда относятся др.-инд. *katrá-* [сексуально] возбуждающий; прелестный (ср. прельщать); красивый’ (тоже, видимо, в особом отношении), от глагола *kat-* ‘желать, любить’ (ср. *katana-* ‘возбуждающий; милый; любовный’, *kāta-* ‘желание; страсть, любовь’, но и — к персонификации апеллятива, предполагаемого и для имени Камрусыпы, — *Kāta-* — Nom. progr. бога любви, страсти; ср. авест. *kāta-*, др.-перс. *kāta-*), а также единичное лит. *kamaros* ‘похотливость; любострастие’ (LKŽ V, 172: ‘gašlumas’). Правдоподобно, что **kom-(r)* могло получать значение страсти, соития, любви в тех контекстах, где были условия для мотивировки типа «соединяться», «сочетаться», «смешиваться» (ср. лат. *com-misceo* в сочетании с *corpora* в значении ‘вступать в половую связь’), ‘соединяться’ как *terminus technicus*. В этом случае имя Камрусыпы толковалось бы как обозначение Духа (Госпожи), Страсти, Желания, Соития (ср. *Venus* ‘Венера’ и *venus* ‘любовь; красота’ при глагольном корне *gen-*; ср. выше о соотнесении Камрусыпы с Кубабой-Кибелой или связь рус. диал. *мокόсья* ‘блудница’ с *Мокошью* и т. д.; ср. отношение инверсии **Kom-r-*: **Mok-r-* в *Мокошь*, *мокрый*, *Мокреши* — название Водолея).

Наконец, есть немало оснований полагать, что семантические и мифopoэтические интерпретации имени Камрусыпы не исчерпываются приводимыми здесь случаями. В хеттском словаре, например, известно слово *katmara-* (ср. графику ⁷*Kat-ma-ru-še-ra* при *kat-ma-ra-a-aš*), которому приписываются такие значения, как ‘дым, чад, угар’ (‘Dunst?’); ‘облако; пчелиный рой’²⁸, и которое по своему значению и по своей звуковой форме вызывает естественный интерес в связи с именем богини. Есть и еще один повод для сопоставления этих слов: в самом большом тексте с участием Камрусыпы (миф об исчезновении и возвращении Телепинуса) слово *katmara-* появляется дважды — в начале и в конце рассказа, образуя несомненную и мифopoэтически отмеченную рамку рассказа. Ср. в начале: *g1s lu-ut-ta-aš kat-ma-ra-a-aš IŞ-BAT É-ir tuh-ħu-iš* [IŞ-BAT] *I-NA GUNNI-ma kal-mi-i- ša-ni-iš ú-i-šu-u-ri-ja-an-tq-t* [*i iš-ta-na-na-aš an-da*] *DINGIRMEŠ ú-i-šu-u-ri-ja-an-ta-ti I-NA TUR an-da UDUH.ŁA*

KI! MIN! ... (5—7) 'Окно облаком заволокло, дом чадом окутало. В очаге поленья задыхаются. На жертвенном столе боги задыхаются. В хлеву быки — тоже...' — в переводе В. В. Иванова (Луна ..., 55); согласно переводу Виттмана, 'swarms (of insects) beset the windows, smoke beset the house'. После того, как благодаря Камрусепе Телепинус вернул жизнь и плодородие, снова появляется сходный фрагмент, в котором, однако, рисуется обратное положение вещей: от окна отошло облако (*GIŠlu-ut-ta-i kam-ma-ra-aš tar-na-aš*), от дома отошел чад (*é-ir tuh-lu-iš tar-na-aš*), на жертвенном столе боги успокоились (*iš-ta-na-ni-iš DINGIR MEŠ-na-aš ḥa-an-da-an-ta-ti*), в очаге поленья успокоились (*GUNNI kal-mi-in tar-na-aš*), в хлеву быки успокоились (*A-NA TÜR an-da-an UDUMA tar-na-aš*) ... Иначе говоря, состояние окутанности дымом ('связанность' в терминах другого мифа о Камрусепе, освобождающей природу) и исчезновения его ('развязанность') занимают симметричную позицию по отношению к Камрусепе. По меньшей мере речь идет о звуковой игре, *figura etymologica*: *Kam-ma-ru-še-ra* — *kam-ma-ra-aš*. Г. Нейманн высказал в свое время предположение о том, что это хеттское слово может восходить к и.-е. **k'et-* 'покрывать, окутывать' (Родкогну I, 566)²⁹. Признавая правомерность этого предположения, все-таки стоит заметить, что круг продолжений и.-е. **k'et-* несравненно уже, чем в случае **kem-/kom-*, и, главное, доставляет меньше возможностей мотивировки значений и в слове *kam-mara-*, и в имени *Kamrušera*. Поэтому, наряду с объяснением Г. Нейманна, кажется, целесообразно сохранить и предлагаемую здесь возможность связи с и.-е. **kom-(-r)*; кстати, в этом случае *kammara-* довольно точно отвечало бы рус. *комár*, *комáрь*, о рое комаров, об облаке комаров. И другие значения *kammara-* хорошо объясняются из схемы семантических связей внутри и.-е. **kem-/kom-*. Ср. хотя бы реконструируемое Г. Нейманном значение тени ('Schatten', также 'Dunkelheit'), которое объясняется и из и.-е. **kem-/kom-*: облако — обволакивать (отсюда тень, в частности, как космическая субстанция, подобная вед. *chāyā* 'тень', т. е. дыму от огня — *Agni*, случайной и еще не растворившейся в ничто первоматерии). В свою очередь с образом облака связана и опушение — ность цветущих растений, и сами цветы (ср. батюшковское *И облаком цветов окинет*), и обозначение шерсти, пряжи (волокно: обволакивать : облако), и ряд других возможностей развития.

Не исключено, что в этом же контексте следует рассматривать и проанализированное Г. Нейманном катаонское (каппадокийское) *κομπάνα*, представляющее весьма значительный интерес и в ареальном плане (юг восточной части Малой Азии). Речь идет о двух довольно близких гlosсах: 1) *Κομμαγηνή κόμμανα Θύελλος μεθερμηνεύεται σύσκια κατὰ τὴν Καταόνων φωνήν.* ἔνθεν ἡ Κομμαγηνή. καὶ ἡ κόμη, ὅτι σκιάζει τὴν κεφαλήν.

'Ορος (Etymologium Genuinum Reitz, 322) и 2) *πόλις Κομμανα.* Θύελλος μεθερμηνεύεται σύσκια, κατὰ τὴν τῶν Ιώνων φωνήν. ἔνθα ἡ Κομμαγηνή. καὶ ἡ κόμη, ὅτι σκιάζει τὴν κεφαλήν (Etym. Magn. 526, 33)³⁰. Г. Нейманн осудил и отверг эти объяснения топонимоз

в связи с семантикой волос (ср. *хóμη* 'волосы; кудри' кстати, и 'листва; бородка; кисть щупальцев', а также *жιάσω* 'покрывать тенью, осенять; окутывать' и т. п., *σύ-σκυος* 'покрытый тенью')³¹, хотя значения 'волосы, кудри' (как и 'шерсть, волокно; опушка' и т. п., вплоть до 'тень' и 'тъма')³² вполне надежно мотивируются в рамках возможностей того и.-е. **kom-/kem-*, которое объясняет и первую часть имени Камрусепы. Можно напомнить, что наряду с Команой, в которой находился храм Артемиды Таврической (называвшейся также Анаитидой, Энио, Беллоной, ср. Cicero de imp. Gni. Pomp.), другим важным городом были Мелиты, позже Мелитены (*Μελιτηνή*) с их «медово-пчелиным» названием³³, вполне соответствовавшим уровню пчеловодства в древнем Тавре и соседних с ним областях. Если сказанное тут верно, то хетт. *kattara-*: катаон. *kompana* отражают ту мену элементов *-r-*: *-n-*, которая уже неоднократно обнаруживалась у продолжателей и.-е. корня **kom-/kem-*³⁴. Впрочем, возможны и иные объяснения³⁵.

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

Примечания

¹ Сведения о Камрусепе (как правило, краткие) содержатся в основных работах по хеттской мифологии. Ср.: *Furlani G.* Ia religione degli hittiti. Bologna, 1936; *Götze A.* Kleinasien. — In: Kulturgeschichte des Alten Orients. 3. Abschn. 1 er Unterabsicht. München, 1957, 134; 144; *Güterbock H. G.* Hittite Mythology. — In: *Mythologies of the Ancient World* / Ed. by S. N. Kramer. N. Y., 1961 (русский перевод в кн.: Мифология Древнего Мира. М., 1977, 169 сл.); *Schulz E. von. Kamrusepa*. — In: Wörterbuch der Mythologie, hrsg von H. W. Haussig. Wiesbaden, 1965. Bd. 1, s. v.; *Haas V.* Ein hethitisches Beschwörungsmotiv aus Kizzuwatna, seine Herkunft und Bedeutung. — Orientalia 40, 1971, 410—430; *Haas V.*, *Wilhelm G.* Hurritische und luwische Riten aus Kizzuwatna. Neukirchen; Vluyn, 1974 (=Alter Orient und Altes Testament, Sonderreihe, Bd. 3); *Иванов В. В.* Камрусепа. — В кн.: Мифы народов мира. М., 1980, т. 1, 619 и др. Тексты о Камрусепе в транскрипции см.: *Laroche E.* Textes mythologiques hittites en transcription. Pt. 1. Mythologie anatolienne. — RHA XXIII, fasc. 77, 1965, 94, 166—173; перевод их см. в кн.: Луна, упавшая с неба: Древняя литература Малой Азии / Пер. Вяч. Вс. Иванова. М., 1977, 44, 50—51, 63—64, 55—61.

² См.: *Kammenhuber A.* Das Hattische. — In: Handbuch der Orientalistik. Bd. II. Altkleinasiatische Sprachen. Leiden; Köln. 1969, 428—499 (русский перевод в кн.: Древние языки Малой Азии. М., 1980, ср. 68—69, 76).

³ О *Katalzipuri* у палайцев см.: *Kammenhuber A.* Zu den altanatolischen Sprachen: Luvisch und Palaisch. — OLZ 50, 8—9, 1955, 360—369; *Eadem.* Das Palaische. — RHA XVII, fasc. 64, 1959, 5, 21, 77—78; *Eadem.* Esquisse de grammaire palaïte. — BSL 54, 1, 1959, 18—45 (русский перевод — в кн.: Древние языки Малой Азии, 203, 216).

⁴ См. статью: *Топоров В. Н.* Хеттско-лувийск. *KAMRUSEPA*: мифологический образ. — В кн.: Анатолийский сборник. М., 1985.

⁵ Характерно, что в следующем за данным ритуале «развязываются» члены человеческого тела. По сути дела, речь идет о заговоре против «связывания»

(*SIPAT կատենկազ*), ср. др.-рус. *наузы вязати* (*na-*g̡z-* : **q̡ziti* : *vəzati*), причем операции «связывания» в русской традиции соответствовало и вещественно-материальное воплощение — узел, сплетение нитей, веревок и т. п. (см. далее об этом мотиве как одной из семантических доминант имени богини).

⁶ См.: Laroche E. Recherches sur les noms des dieux hittites. Р., 1947, 67.

⁷ Ibid., 67—68.

⁸ В частности, заслуживала бы особого анализа возможная связь с хет. *šepas-* 'сноп' ('Garbe' [?] [Friedrich, 1901]), *šep(p)it-* ('eine Feldfrucht', см. Erg.-Hf. 3: 'шпеница' или 'ячмень') и даже с URUDU^šepikkūšta — название какого-то украшения для в о л о с ('Spange' ??, 'Haarnadel' ? [als Schmuck] [Ibid., 1901]). Семантика всех этих слов, по сути дела, едина ('полнота, густота, частота' и т. п.), и она входит в такой общий контекст, где теоретически (по крайней мере) могут быть намечены две важные связи: 1) между этими словами и элементом *-бера* в женских теофорных именах (ср. типологически нередкие имена божеств, в которые входит семантический множитель 'тело'; 'плоть'; совокупность; множество' так сказать, 'группа; куст'; ср. также и соответствующие материальные символы, называющиеся словами с тем же значением) и 2) между *Katru-* (см. ниже) и *-бера*, т. е. между первым и вторым членами имени Кам-русы, которые могут оказаться синонимами, находящимися в отношении переводимого и переводящего.

⁹ Ср. более или менее сходный функционально показатель *-sara* (^D*Išlaš-sara*, ^D*Saḥḥaš-sara* (от *saḥḥan* 'impôt; redevance'), ^D*Dammaš-saraš* — групповое божество).

¹⁰ См.: Laroche E. Les noms des Hittites. Р., 1966, 287.

¹¹ Laroche E. Recherches..., 29.

¹² Идеальность образования **kom-(ru-)* не ограничивается формальным совершенством, законченностью и самодостаточностью шара, постоянно актуализируемой и обыгрываемой в мифоэтической символике, но проявляется и на pragmaticском уровне: форма шара обеспечивает максимальную безопасность, надежность, укрытость тому, что находится внутри него, устойчивость самого шарового комплекса и, наконец, наиболее благоприятные условия к развертыванию вовне (например, в виде роевого движения, поток которого из «раскручивающегося», «развивающегося» шара характеризуется такими чертами, как постепенность, последовательная целенаправленность [организованность], отсутствие помех, длительность, стабильность эффекта развертывания). Ср. образное описание: «It (scil. the swarm) settles in a h u g e m a s s, like a football, with the queen in the center...», см.: Spamer J. B. The Old English Bee Charm: an Explication. — The Journ. of Indo-European Studies 6, 1978, 281.

¹³ Эта тема подробнее рассмотрена: Топоров В. Н. К объяснению некоторых славянских слов мифологического характера в связи с возможными древними близкневосточными параллелями. — В кн.: Славяно-балканское языкознание. М., 1975, 3 и сл. Здесь же приведены и другие языковые способы выражения той же идеи: пчелы т о л п я т с я в улье, пчелы т е л е п а ю т с я (ср. лит. *bîtēs t a l p i n a m o s avilyje*), ср. лув. *taluppri*- 'ком; глыба' и возможные ассоциации с именем разбуженного пчелой спрятавшегося Телепинуса; или — другой пример — лит. *Bubilas*, бог пчел, *bubilas* 'толстый большой человек', *būbas*, *bubūlis* 'нечто круглое' (ср. др.-инд. *bambhara* 'пчела', др.-греч. βαμφύλη 'порода пчел', лтш. *baimbals* 'жук' и т. п.) и др. Характерно описание, относящееся к Сванетии: «Les rouches de la forêt sont placées sous la sauvegarde du Saint Georges de Bavaria. On dit aussi *ber-bavash* 'l'ancien de Bav'...; ce terme *bav* a une signification précise: il s'applique à la «forêt épaisse»... En plusieurs régions de Svanétie, lorsqu'un essaim est capté au plus profond des bois, on accomplit un rituel en l'honneur de «Saint Georges de la forêt épaisse», au cours duquel on l'invoque en disant notamment: «Rends cet essaim aussi touffu et nombreux que les feuilles de la forêt», Charachidzé G. Le système religieux de la Géorgie païenne. Analyse structurale d'une civilisation. Paris, 1968, 485. Ср. также: Бендукидзе А. И. Хеттский миф о Телепину и его сванские параллели. — В кн.: Вопросы древней истории. Кавказско-близкневосточный сборник. IV. Тбилиси, 1973, 95—100; Робакидзе А. К вопросу о пчеловодстве в Грузии. — Краткие сообщения Института

этнографии. VIII, 1949; Ransome H. M. The Sacred Bee in Ancient Times and Folklore. L., 1937; Fife A. S. The Concept of the Sacredness of Bees, Honey and Wax in Christian Popular Tradition. Stanford, 1939; Picard Ch. L'Éphésia, les Amazones et les abeilles. — Revue des études anciennes 42, 1940, 270—284; Barnett R. D. Oriental Influences on Archaic Greece. — In: The Aegean and Near East. Studies Presented to H. Goldman on the Occasion of Her 75 Birthday. N. Y., 1956; Иванов В. В. Чатал-Гююк и Балканы. Проблемы этнических связей и культурных контактов. — В кн.: Balcanica. Лингвистические исследования. М., 1979, 19—20. — О роли пчеловодства у хеттов хорошо известно из хеттских законов. Обширна литература, свидетельствующая о культе пчел на Кавказе (в частности, и в его западной части, примыкающей в ряде отношений к малоазиатскому ареалу).

¹⁴ См.: Чурсия Г. Ф. Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми, 1951, 91.

¹⁵ См.: Люлье Л. Общий взгляд на страны, занимаемые горскими народами. — В кн.: Записки Кавказского Отдела Русского Географического Общества. IV. — Интересно, что к Мерием обращаются в молитве как к матери Великого Бога: *Мериям гашхуо и янъ*. Ср. Владычицу пчел *ча-лу чаб* у древних майя, изображавшуюся в виде пчелы, но с женским телом. См.: Кнорозов Ю. В. Иероглифические рукописи майя. Л., 1975, 240.

¹⁶ Естественно, известны и мужские пчелиные божества — от русских «пчелиных» угодников Зосимы и Саватия до кавказских пчелиных богов — сванско-го Св. Георгия, мегрельского Джгерегуна или Джгерагуна, осетинского (дигорского) Анегола (*Anəgol*, *Anigol*) и т. п., не говоря уж о еще более далеких параллелях (ср. австралийский покровитель пчел, небесный бог Байаме; боги Бакабов и Чааков, которым принадлежат пчелы и т. п.).

¹⁷ По определению В. Б. Иванова: «Камрусепа означает буквально Дух Камру — Дух Пчелиного роя, как и подобные названия явлений природы — Дух Земли, или части тела — Дух Лба и т. п.» (см.: Луна, упавшая с неба. Древняя литература Малой Азии. М., 1977, 303). Сопоставление *kammaras* с балто-славянскими фактами предложено в статье Х. Виттмана (см.: Wittmann H. Some Hittite Etymologies. — Die Sprache 10, 1964, 146—147). Там же высказано предположение, что *kammaras*, рассматриваемое как *collectiva*, могло быть сложным словом, вторым членом которого был элемент *ar-* (от *ara-* ‘подниматься, взлетать’); если согласиться с этим допущением, то первый член в точности соответствовал бы слав. **kotъ* (т. е. ‘взлетающий ком’ [?]); однако слав. **komarъ* и под. убеждают в целесообразности трактовки *ar-* как суффикса. Разграничив семантически *kammaras* и *tulhiš*, Виттман делает существенное замечание: «If . . . we assume that at this stage of civilization windows were to some extent adapted to the climatic and other conditions existing in Anatolia and resembled a mosquito net (or screen) more closely, then the obvious thing to notice at the windows would be the mosquitoes» (Ibid., 146).

¹⁸ У комаров также есть своя покровительница — Акулина-комарница (т. е. святая мученица Акулина, день памяти — 13 июня) или Лукерья-комарница (т. е. святая мученица Гликерия, день памяти — 13 мая). Ср. **Komar'-ynica* (как Госпожа, Повелительница комаров): *Katru-шера*.

¹⁹ Покорный вообще различает два (**kem-*): 1) ‘сдавливать; сжимать; препятствовать’ (**koto-* ‘Eingeengtes’); 2) ‘жужжать’ (Pokorný I, 555—556).

²⁰ Весьма показательно, то *gomin* прилагается к обозначению процессий мифологических существ, т. е. по сути дела, выступает как теофорное имя (ср. Камрусепу). См.: Потебня А. А. О некоторых символах в славянской народной поэзии. IV. О доле и сродных с нею существах. Харьков, 1914, 228.

²¹ См. подробнее: Топоров. Прус. яз. I—K, 200—203.

²² Элемент **kom-r-: *kem-r-* используется при мифопоэтических персонификациях не только в случае Камрусепы. Можно напомнить о лещем, черте или дьяволе чёмор, чёмор, чёмур, он же дух соответствующей болезни (чёмер и т. п.). Вторичность такой персонификации, правильно отмечаемая в ЭССЯ 4, 53, не меняет самого принципа подобного образования мифопоэтических имен. — Темы густоты (и. е. **kom-r-*) и комаров (**kom-r-*) соединяются с образом года как с обозначением природно-хозяйственного цикла (кстати, тоже иногда персонифицируемого) в формуле кетов-енисейцев: *кой с'уй с'уйчъ*

кан бет ил'ебаје 'густой комариный год будет!' (слова злого женского духа Колбасем, из сказки).

- ²³ Тем не менее едва ли можно считать случайностью обилие в хеттских мифологических текстах фрагментов, посвященных миссии пчелы, а именно: KUB XXXIII 33; KUB XXXIII 55; XXXIII 52; XXXIII 56; XXXIII 58; KUB XXXIII 13 [=Laroche E. Textes mythologiques... 124—125 (=64—65), 147—149 (=87—89), 151—152 (=91—92), 158—159 (=98—99)].
- ²⁴ Слав. **kqdelb*, **kqdel'a* и **kqdrt'*, в которых правдоподобно принимается сложение с префиксом **kq-* с **dēlb*/**delb* 'толстая нить' и -*drt'*, ср. **dūratī* (см.: Трубачев О. Н. Славянские этимологии. 25. — В кн.: Езиковедско-этнографски изследования на акад. Стоян Романски. С., 1960, 141—142), за-служивают рассмотрения и с точки зрения возможной интерпретации элемента **kq-* как и.-е. **kom-*, связанного по значению с разбираемым комплек-сом.
- ²⁵ Из типологических параллелей ср. румынскую *Joi mărița*, т. е. 'Великую Четвертицу', хозяйку очесов и непряденой шерсти (*stăpîna a cîlilor și a lînei netoarse*), или женщину, посланную Господом как надзорительницу за прядением конопли (*o femeie trimisă de Dumnezeu ca supraveghetoare a torsului cînepii*), см.: *Mușlea I., Birlea O. Tipologia folclorului*. Бuc., 1970, 201. Сходные функции нередко характеризуют Св. Пятницу, Бабу Клоанцу и других женских персонажей (ср. русскую Мокошь). И в этих случаях прозрачна (как и у Камрусены) связь с Громовержцем — через огонь и воду, наказание, четверг и т. п. В этом же кругу существен мотив волос. Тема прядения, впрочем, может сочетаться и с пчелиной темой. Ср. описания пчелы, «прядущей» медовые соты, понимаемые как пчелиная паутина, пряжа (жало пчелы — веретено). Ср. сопоставление Я. Гриммом *sigewif* из древнеанглийского пчелиного заговора с «лесными женщинами», которые были валькириями («*feminae sylvestres*», «*pumphae sylvestres*», по определению Саксона Грамматика); среди атрибутов последних были и веретена. См.: Spamer J. B. Op. cit., 286 (Grimm I, 419; IV, 1497).
- ²⁶ С мотивом моха связаны нем. *Moosweibchen*, русск. лешачих и им подобные существа (ср. также мотивы шерсти и волос).
- ²⁷ О животном аспекте плодородия в связи с **kom*-(r) здесь говорить не придется, хотя существует ряд примеров и контекстов, где этот элемент используется для выражения идеи животного плодородия (жизнь, жир и т. п.). Ср. хотя бы благопожелание типа: *Маслице комом!* (*Масло комом!*) (Филип 14,224).
- ²⁸ Хетт. *kattara-* в этом последнем значении см. в KUB XVII 10 I 5, 4. 21. В хеттских законах (§91) говорится о наказании за кражу роя пчел, см.: Wittmann H. Op. cit., 146. «Салическая Правда» также предписывает наказание за кражу пчел. О заговорах древних германцев против воровства пчел во время их роения см.: Spamer J. B. Op. cit., 279—291
- ²⁹ См.: Neumann G. Untersuchungen zum Weiterleben hethitischen und luwischen Sprachgutes in hellenistischer und römischer Zeit. Wiesbaden, 1961, 32.
- ³⁰ Комагена известна как значительный центр древнеанатолийской культуры. Именно из нее происходит целый ряд иероглифических надписей, см.: Hawkins J. D. Hieroglyphic Hittite Inscriptions of Commagene. — Anatolian Studies 20, 1970, 69—110 и др. В Комане же отмечен культ Адаммы; есть свидетельства культовой хеттско-фригийской преемственности в Комане, см.: Archi A. Fêtes de printemps et d'automne et réintégration rituelle d'images de culte dans l'Anatolie hittite. — Ugarit-Forschungen 5, 1973 7 и сл.
- ³¹ «Nun sind die Verkhüpfungen der kataonischen Glossen mit dem Ortsnamen *Komana* und dem Ländernamen *Kommagene* sicher falsch, da *Komma gene* auf ein uraltes »vorhethitisches« und längst unverständliches *Kinnub Komana* in Kataonien auf ein ebenso altes *Kummani* zurückgeht» (Липкин G Op. cit., 31), после чего предлагается связывать катон. *komana* с хетт *kammara-* (что, видимо, совершенно справедливо). Остается неясным иерогли- лув. *Kamana-s*, Nom. propr., *Ka-ma-n-n*^{URU}, название города, *Kampani*, страна. См.: Meriggi P. Hieroglyphisch-hethitisches Glossar. Wiesbaden, 1962, 69—70.
- ³² Ср. характеристику местоположения Камана, объясняющую семантическую

мотивировку названия («темная»), у Страбона: ἐν δέ τῷ Ἀντιταύρῳ τούτῳ θεθεῖαι καὶ στενοί εἰδιν ἀυλῶνες, ἐν οἷς ἰδρυται τὰ Κόμαγα κτλ. (XII, 535 C). См.: Neumann G. Op. cit., 32. — О Милетене и под. см. Neumann G. Beiträge zum Lykischen (Die lykische Quelle Melite). — Die Sprache 7, 1961, 73—76 (лув. *maliddu-* и под.). Ср. также женское Nom. propr. *Mallidunna* (KUB XXX 51 I 15); о нем см.: Laroche E. Les noms des Hittites, 330.

³³ Ср. аттич. μέλισσα при μέλισσα: 'пчела' (ἐθνεα μέλισσάων ἀγνάκων, о густых роях пчел, у Гомера), а также эпитет Персефоны Мелитайды.

³⁴ Не ясно, как интерпретировать имя каппад. *Kimarnala* (при хетт. Adj. *kim-marnala-* [KUB XXXVI 49 IV 2], с неизвестным значением). См.: Laroche E. Les noms des Hittites, 341. Заслуживает внимания имя нимфи, дочери Океана, Камирины (Pind. Olymp, IV, V) и соответствующего города в Сицилии (**Kam-ar-*).

³⁵ В самое последнее время предложено иное объяснение для *Cotana Carradociae* (ср. хурр. *Kuma/inni*, урарт. *Qumene*, лув. *kumtiya-*, лик. *kuma* — 'священный'). См.: Иванов В. В. К этимологии некоторых миграционных культурных терминов. — В кн.: Этимология 1982. М., 1983, с. 158—159.

Вяч. Вс. Иванов

ИНДОЕВРОПЕЙСКИЕ ЭТИМОЛОГИИ

1. Лит. *lóreta* 'лопата' : рус. *лопата* : хет. *lappa*

Лит. *lóreta* 'лопата, лопатка, заступ; лемех'¹ нередко используется в контекстах, связанных с похоронным обрядом и смертью, как и родственное рус. *лопата* и другие славянские слова того же корня в фольклорной традиции. Поэтому представляется обоснованным сравнение с хеттским обозначением ранее точно не отождествленного предмета (вслед за Зоммером предлагался перевод 'щипцы, ложка'²), на который (и с помощью которого) кладут кости умершего царя в архаическом ритуальном обряде, сохранившем многие лексические сочетания индоевропейской древности³: nu һa-aš-ta-i IS-TU la-ap-ra KUBABBAR da-aš-kán-zi 'и кости они берут на серебряную лопату' (директивы), KUB XXX 15+KUB XXIX 19 Vs. 4. Наряду с древнехеттской формой директива (направительного падежа на -a < и.-е. *-ō из ступени растяжения тематического гласного) в среднехеттских и архаических новохеттских текстах засвидетельствована форма твор. п. *la-a-ap-pí-it* (1961/c obv. 6⁴), функцию которой в цитированном тексте, быть может, отчасти выполняет (непроизносившийся, т. е. игравший роль чисто графического уточнения при древней падежной форме, возможно, уже с трудом воспринимавшейся) акадский предлог *IS.TU* 'с, посредством' (очевидно, директив в древнехеттском мог передавать и это графическое локальное значение наряду с собственно направительным). Контекст *la-a-ap-pí-it da-a-aš* 'лопатой взял' (1961/c obv. 6) совпадает по лексическому составу с цитированной формой из древнехеттского царского обряда (дошедшего в более поздней копии среднехеттского или возможно новохеттского времени), отличаясь только видо-временными морфологиче-