

Գր. Կալանձյան  
Действ. член АН Арм. ССР

## Об урартском божестве Шебиту

Я уже имел случай указать на наличие некоторых семитических божеств в урартском пантеоне, который почти полностью представлен в известной сакральной надписи царей Ишпуини и Менуа на „дверях Мхера“ около Вана. С этим семитическим миром определенно мной связываются, напр., урартские божества: *Урл (Ura)*, что походит на вавилонского *Урра (Urra)*, жадного до завоевания и разрушения героя-полубога в образе собаки; *Ана (Aia)*, схожая с вавилонской „матерью богов“ *Ата* или *Аа*; *Адарута (Adarutha)*, примикающая своим корнем (Адар-) и суффиксом (-ута) к семитическому-арамейскому (resp. сирийскому) миру. Это божество, подобно *Ана*, также женского начала и своей основой Адар- (*Adar*) определенно мной связывается с сабейской *Athar*, арабско-арамейской *Ater (Attar)* и с первой частью сложного имени богини *Atargatis* или *Derketo*, иначе говоря, имени *Athar'ata* или *Thar'atha* (= *Tharhatha*, арм. *Պարհաթա* *Tharhatha* у М. Хоренского и др.) и выводится из имени известной богини *Astar*, т. е. *Иштар*.<sup>1</sup>

Из женских имен урартского пантеона нужно отметить и имя жены верховного бога *Халда*, звучавшее *Bagbartu* (*Багбарту*). Это имя, как ни странно, не фигурирует в надписи на „дверях Мхера“, а стало нам известным только из ассирийских источников (по надписи царя *Саргона II*, расхитившего *Мусасирский* храм урартцев и статую этой богини). Имя *Bagbartu* в своей основе *Bag-bar* (не *bag-maš*!) определенно сложного образования и иранского происхождения, как трактуют и другие исследователи. Здесь *bag-* значит „делить“ > „наделять, доля, удел“, а корень *bar-* значит „носить, приносить“, так что вся сложная основа *ba(a)bar(a)-* по ирански значила бы „долю (удел)носящая“, откуда между прочим и русские (славянские) „бог“ в первичном значении „уделяющий“ и „бог-ат“ (= „наделенный“) и „у-бог-ий“ (не-наделенный), как проявления древней идеологии. Но особенно интересно в урартской форме богини *Багбар-ту* наличие семитического женского суффикса *-ту (= thu)*, что, конечно, придало ассирийцами.

<sup>1</sup> См. мою работу „Об урартском божестве *Adarutha*“, напечатанную в „Известиях“ Академии Наук Арм. ССР за 1944 год, в № 6—7, стр. 25—32.

Между прочим вне урартского пантеона в надписи „Мехеркапуси“ нам известно и имя божества Тшипи, что буквально значит „морская“ (от урартского обыкновенного слова tsue „море“ = озеро, арм. ծով tsov, и суф. -իш -ский“ (хотя возможна ошибка писца в детерминативе „бог“ вместо „страна“. В своей работе „История Урарту“ (на арм. яз.) я подробно останавливался на рангах (иерархии) урартских божеств, их связи с племенными нарастаниями коллектива племен урартского государства, на генетических связях этих божеств с хеттским, хурритским и армянским языковым миром, древней идеологией и пр. Здесь же мне хочется обратить внимание на значение и генезис нового божества того же урартского пантеона на „дверях Мхера“, привлекаемого мной для сравнительного анализа. Это божество *še-bi-ti-ú-e*, стоящее в форме дательного падежа на „е“, ибо строй речи требует такого оформления („такому-то богу 2 быка и 1 овцы“, „такому-то богу один бык и две овцы“, подразумевается „должно пожертвовать“).

Божество Шебиту упоминается на 6-ой строке основного (и на 38-ой параллельного) текста вышеназванной сакральной надписи, причем до него упоминается бог *Nalaīnie* (дат. п.), а после *Aršineša* (по параллельному тексту на конце сохраняется гласное „е“ для дат. п.). Этим божествам, как и до них упоминаемым *Šuṣūnie* *Tuḡanīe* и *Ua*, жертвуются 2 быка и 4 овцы (бог Хутуини упоминается и в одной отдельной надписи из мечети Куршун-джами в Ване), и они следуют за верховной троицей *Haldi* (Халд), *Teišeba* (Тейшеба = Тешуп хурритов) и *Arđini* (Ардики).

Имя божества Шебиту, как и концептуальное его значение, я хочу прежде всего связать с вавилонской Сабиту, известной богиней, выступающей в эпосе Гильгамеша. Само это имя в эпосе является, как увидим, как бы эпитетом или придатком к основному имени этой богини, звучавшему *Siduri* (Сидури), переданному в хеттском переводе эпоса Гильгамеша через *Ziduri* (Зидури).

Но чтобы выяснить роль и значение интересующего нас урартского божества (=богини) Шебиту, я должен дать подробное описание содержания одноименной (точнее соименной) вавилонской богини Сабиту, а для этого я вынужден буду пересказать в общих чертах и самый эпос Гильгамеша, *имеющий и общечеловеческое значение своими мотивами о побратимстве, о бессмертии, защите от зла и о строительстве.*

Этот эпос на 12 таблицах и в двух редакциях (старовавилонская третьего тысячелетия и позднееассирийская 7 в. н. е. библиотеки царя Ассурбанипала) имел огромное значение в древнем мире (до нашей эры), оказав влияние и на другие фольклоры, был переведен

<sup>1</sup> Блестящую поэтическую передачу мотива побратимства мы встречаем и в поэме гениального грузинского поэта Шота Руставели „Витязь в тигровой шкуре“.

в частности на хеттский и хурритский языки (сохранились только фрагменты), а своими идеями живет и поныне.

Несмотря на большие пробелы, основное содержание нашего эпоса все-же довольно ясно. В начале описывается строительство защитных стен родного города Урука (библейское Эрех), для чего Гильгамеш насильно собрал всех молодых мужчин. Вследствие их ропота по совету богов богиня Аруру (для соревнования с Гильгамешом) создает богатыря Энкиду („подобие бога Ану“), жившего в горах и лесах со скотом и обросшего волосами. Но неродула как-бы обнеживает его, приводит его в Урук, что должно было умерить Гильгамеша и облегчить участь труженников. По совету Римат-Белит, матери Гильгамеша, последний не только не сталкивается с Энкиду, но становится его побратимом, вместе совершая разные подвиги. Например, они оба идут на чудовище Хумбаба [в хетт. переводе—Хувава], что является символом разрушительного, горно-лесного и отсталого Элама. Нашим героем за его победы увлекается сама властолюбивая богиня Инштар, но получивши отказ,<sup>1</sup> насылает на Урук (через своего отца бога Ану) небесного быка. Наши герои отстраняют и это злое разрушительное и победоносно возвращаются в Урук, где встречающие воспевают: „Кто прекрасен среди мужчин? Кто великолепен среди мужчин? Гильгамеш прекрасен среди мужчин“. Но умирает его побратим Энкиду, и Гильгамеш, столь трогательно оплакивавший своего друга, начинает скорбеть вообще о земной участи человека и бояться смерти, хотя и был на две трети богом, а на одну треть человеком.<sup>2</sup> Он хочет добиться бессмертия и отправляется в далекое путешествие разыскивать предка людей Утнапиштима (=Атрахасис | Кенсутр у Бероса, Ной в Библии), удостоившегося вечной жизни. Пройдя пустыню, он подходит к горным районам, где охранители львы, затем к горе Машу, которую охраняют „люди-скорпионы“. Ими же охраняется солнце при восходе и закате. После настойчивого требования Гильгамеш идет 12 миль через горы, приходит в дивный сад для богов, где произрастают драгоценные камни, и непосредственно подходит к морю. Но богиня Сидури-Сабиту, восседающая на морском троне, еще издали завидев Гильгамеша, запирает ворота. Когда же он угрожает разбить воро-

<sup>1</sup> „Сюда, Гильгамеш“, говорит Инштар, „будь моим любимцем, я буду твоей женой... Перед тобой преклонятся цари, господа, князья... с городов и стран будут приносить тебе дары“... Но Гильгамеш отвечает: „... есть ли какой любовник, которого ты любила бы постоянно? Есть ли такой юноша, который был бы тебе всегда приятен? Вот я перечислю твои похождения... Таммуза, любимца твоей юности, ежегодно ты осуждаешь на плач. Когда ты любила пеструю птину (?), ты разбила ей крылья, и в лесу кричит она: „карр!“ (= крылья мои). Любила ты и льва, совершенного по силе, но выковала ему семь и семь ям“... (см. Б. Тураев. История древнего Востока, СПб, 1911 г., стр. 131).

<sup>2</sup> Припомним, как много спорили христианские богословы о человеческом и божеском существе Христа, создав монофизитское или диофанитское взаимонисключающие направления.

та, то богиня (нимфа) пропускает его, спросим, однако, о причине странного его путешествия. Гильгамеш говорит, что его друг, с которым он совершил столь много подвигов, похищен смертью, и он, желая избежать его участи, идет за советом к предку. Нимфа отвечает (по древней редакции): „Гильгамеш, куда ты стремишься? Жизни, которой ты ищешь, не найдешь. Боги, создав людей, наложили на них смерть, а жизнь оставили в своих руках. Ты же, Гильгамеш, лучше наполни свой желудок, веселись день и ночь, ежедневно устраивай празднества, пляши и ликуй. Пусть твои платья будут чисты, голова вымыта водой. Смотри на ребенка, которого держит твоя рука, и пусть жена радуется в твоих объятиях“. Но Гильгамеша не соблазняют радости временной жизни, он непреклонен и грозит в случае непропуска остаться жить в пустыне. Нимфа отвечает: „Нет, Гильгамеш, перевоза, и никто еще от века не переходил моря. Через море перешел могучий Шамаш, а кроме него кто другой? Труден перевоз, затруднителен путь и глубоки воды смерти, находящиеся перед ним“. В конце концов Сидури-Сабиту находит выход и указывает Гильгамешу на находящегося вблизи кормчего, который некогда перевез Утнапиштира. После расспросов и объяснений Гильгамеш едет и уже на третий день достигает „вод смерти“ [по хеттски: watar agganpas], до чего обыкновенный путь полтора месяца. Благополучно проезжают они и эти опасные воды смерти. Утнапиштим, увидев издали корабль, дивится новым пришельцам из мира. Здесь описывается их встреча, расспросы и речь Утнапиштира о смерти, заканчивающаяся так: „Разве мы строим дом навеки? Разве мы прикладываем печати навеки? Навеки ли делятся братья? Для вечности ли рождаются на земле дети? Разве при наводнении течет река постоянно? Разве смерть не господствует от начала мира? Поворожденный и покойник.. разве не являются одинаково образом смерти?“ Гильгамеш, конечно, не подвергается влиянию этих общих мыслей, он настойчив и просит отвечать, как Утнапиштим попал в сонм бессмертных. Последний разъясняет, что это — последствие потопа. Когда собрание богов (Элиль, Ану, Эннурта, Эннуга...) решило потопить людей, бог воды Эа обратился к нему, Утнапиштому, сыну Уббар-Туту, из города Шуриппак на Ефрате, откуда должен был начаться потоп, и предложил построить ковчег, ввести туда родных и близких, скот, зверей, ремесленников, семена растений, животных и пр. Потоп длился шесть дней,<sup>1</sup> но на седьмой

<sup>1</sup> Так описывается процесс потопа: „Лишь только занялась заря, с основания неба поднялось мрачное облако. Алад загремел. Набу и Шарру (Мараук) пошли вперед вестниками, пошли они по земле и горам. Нергал вырывал мачту. Аннуаки подняли факелы и осветили страшным сиянием всю землю. Буря Адада поднимается к небу и превращает все светлое в мрак... Брат не видал брата, не узнавали людей на небе, Боги испугались потопа и поднялись на небо; они пригели в оцепенении, как псы. Истар завонила, как рождающая; жалобно кричала владычица богов прекрасноголосая: „тог день да превратился бы в глину, когда я советовала злое в собрании богов...“ (см. у Тураева, *ibid.*, стр. 182).

день утром наступает свет, ковчег останавливается на горе Низир. Утнапиштим выпускает голубя, который, не найдя пристанища, возвращается на ковчег, так же случается и с ласточкой, но после них выпущенный ворон не возвращается, что дает Утнапиштиму основание вылезть и выпускать все живые существа для нового заселения земли, предварительно принося ягненка в жертву богам. Бог Энлиль, виновник потопа, сердится на Эа за его помощь Утнапиштиму и заботу о сохранении жизни на земле, но совет богов мирится с сохранившимся положением. Энлиль входит в ковчег, берет Утнапиштима за руки, ведет его и его жену наверх, ставит их на колени и, став между ними, говорит: „Прежде Утнапиштим был человеком, теперь он и его жена будут богами, как мы. Они должны жить далеко у устьев рек“.

После этого рассказа Утнапиштим, видя, что нет божества, которое бы взяло Гильгамеша к себе на бессмертие, советует нашему герою добиться этого бессмертия, победив подобие смерти—сон: не спать шесть дней и семь ночей. Но это говорилось только для вида, ибо утомленный путник вынужденно засыпает. Утнапиштим с иронией дает знать своей жене, которая для снаряжения Гильгамеша в обратный путь готовит хлеб (печет 7 хлебов), хотя наш герой все же продолжает жаловаться. Утнапиштим поручает перевозчику доставить Гильгамеша обратно, в „место омовения“ и дальше. По просьбе жены, жалеющей ничего недобившегося нашего героя, Утнапиштим в отсутствие указывает на волшебную траву, растущую на дне моря и как талисман для благополучного плавания. Гильгамеш спускается на дно моря, привязав к ногам камни [в хеттском тексте—два каменных изображения для отпугивания бесов моря, как трактует Иоаннес Фридрих], достает эту траву, но считает ее травой бессмертия и юности. Когда же Гильгамеш моется на берегу в цистерне [парзиту], то его волшебную траву похищает змея. Огорченный Гильгамеш, по повелению свыше, едет в Урук и продолжает заботиться об его укреплении. Но он все-же не успокаивается, а продолжает обегать храмы великих богов, желая собрать сведения о загробном мире и войти в сношение с духом своего друга Энкиду. По повелению друга людей бога Эа, бог подземного мира Нергал выводит Энкиду „подобно ветру“. Но друг медлит, ибо ему ничем утешить Гильгамеша. „Если я поведаю тебе законы земли, какие я увидел, то будешь целый день сидеть рыдая; только наявший в бою лежит на одре и пьет светлую воду... Отец и мать утешают его, жена его при нем“ (см. у Тураева, Ист. др. Вост., 1911 г., стр. 130—134).

Если я вынужден был привести здесь, хотя бы кратко, эпос Гильгамеша, имеющий столь общечеловеческое значение, то, конечно, исключительно для того, чтоб в общем фоне, ситуации и идеологии точнее огрешить вычерченную роль и значение интересующей нас богини Сидури-Сабиту. Эта морская богиня или нимфа восседает на троне, следовательно, она не простой какой-то дух низшего ран-

га. Увидев Гильгамеша, она запирает ворота к морю, следовательно, ее функция заключалась в охране подступов к морю, а далее и к острову блаженных. Но все-же она, хотя и после угроз, соглашается пропустить Гильгамеша и даже советует обратиться к услугам кормчего (по имени Уршанаби). До этого богиня советовала нашему герою есть, пить и веселиться, любоваться своим ребенком и женой, не искать вечной жизни, ибо „боги, создав людей, наложили на них смерть, а жизнь оставили в своих руках“. Сидури-Сабиту, вероятно, была уверена в неудачном исходе исканий Гильгамеша, потому и не очень сопротивилась проезду через море, хотя и радужно рисовала жизнь смертного. При богине на берегу моря была, между прочим, и цистерна (чан) для омовения, которая в хеттском переводе передается как сделанная из золота (pamzītum ša GUŠKIN)<sup>1</sup>. Это аккадское слово pamzītu(m), что по-немецки переводят через Maischbottich, было восстановлено в аккадском тексте еще Циммерном (в журнале Zeitschrift für Assyriologie, 32. стр. 169).

В хеттском переводе нашего эпоса богиня Сидури-Сабиту пишется SAL Ziduri „женщина Зидури“, нос прибавлением SAL TIN-NA („женщина Тинна“). Уже давно отметили ученые—Ландсбергер в ZDMG 69 (1915), стр. 504 и сл., Циммерн в ZA 32, стр. 166 и сл., Эбелинг в MVAG 21 (1917), стр. 19<sup>1</sup>—что идеографическое (суммерское) Lu TIN-NA является равнозначущим аккадскому слову sabū „шинкарь“ (Schenkwirt), из чего Циммерн делал заключение, что встречающееся в начале X таблицы ассирийской редакции нашего эпоса имя Sa-bi-luш нужно понять как фонетическую аккадскую передачу того же суммерского TIN-NA, но в отношении женщины (Schenkin). Хеттский переводный вариант, как указывает И. Фридрих, блестяще подтверждает это предположение Циммерна. Но мне все-же остается не вполне понятной, почему богиня Сидури, сидящая на троне, должна была играть роль кабатчицы или содержательницы питейного дома на берегу моря. Видимо, она попотчевала вином и другими „божественными“ напитками переходивших через море великих богов.

Если же перейти теперь к формальной и концептуальной стороне урартской богини sebīu (— šebīlu), то конечное -ītu (= -īthu) есть определенная семитическая частица для женского рода (собственно -īth-u). Тем не менее это семитическое заимствование предлежит в урартском не в форме Seb-īthu, т. е. с начальным „s“, как это передается в аккадском, а в форме seb-īthu, т. е. с начальным „š“. Графические возможности для передачи „s“ и „š“ есть как в аккадской, так и в урартской клинописи (этой разницы нет в хеттской графике). Придется думать, что эпитет богини Сидури, зву-

<sup>1</sup> См. I Friedrich, Die hethitischen Bluchstücke des Gilgamesh-Epos, напечат. в ZA. NF. V. 1929 г., стр. 22 и 53.

чавший у аккадцев *sabīthu(m)* „шинкарь“, фонетически изменился у урартцев в *šebīthu*, что, конечно, часто бывает. Ср., напр., изменение имени ассирийского царя Ашурдана в урартском тексте в форму Арситан (*A-ar-si-ta-ni* во II колонне 52, хорхорских надписей Аргишти I на ванской скале). Несомненно, эпос Гильгамеша, который был популярен у хурритов и хеттов, судя по переводу на эти языки, был распространен по всей Передней и Малой Азии и, следовательно, должен был быть известным и у урартских племен и народов. В долговременном устном употреблении, если даже откинуть сопутствующие другие причины в смысле приурочения по значению к родному языку и пр., аккадское слово Сабиту легко могло измениться в Шебиту, которые не очень далеки друг от друга фонетически.

Несомненно, выяснение значения соседствующих в урартском пантеоне вместе с Шебиту богов Налайни и Арсимела во многом способствовало бы точному решению нашего вопроса. В этом аспекте не исключается и другое объяснение генезиса урартского божества Шебиту. С этой стороны я мог бы указать и на возможную генетическую связь Шебиту с ассирийским известным богом *Sibitti* „God Seven“ („this god played an important rôle in Assyria in the time of the empire“ см. в книге Ватермана „Royal correspondence of the Assurian Empire“, Мичиган, часть III, стр. 27). В другом месте автор (Ватерман) отождествляет, хотя и с вопросительным знаком, это божество с созвездием „Шлеяда“ (*ibid.*, стр. 213), имея ввиду обыкновенное аккадское числительное *sibitu* „семь“.<sup>1</sup> При таком объ-

<sup>1</sup> Едва ли случайным можно считать сходное звучание акк. *sibit-* „семь“ с индоевропейским *sept-emp* и грузинским *švidi* ( \*šibid-) „семь“. Не говоря о сакральном характере тройцы, седмицы (ср. „семеро одного не ждут“, „семиглавыи асмон“ и пр.) и пр., о чем в связи с первобытным мышлением говорил еще Леви-Брюль, я думаю, что седмица особенно распространилась в связи с разделением года на недели, т. е. на единицу месяца из семи дней. И если это деление первоначально принадлежало семитам Месопотамии, то с распространением их культуры через малоазиатский — эгейский мир это числительное *sibit-sept(em)* могло вытеснить местные другие наименования числа „семь“ и заменить их. Теоретически ставлю также вопрос о термине *sabbath-* „покой, день покоя“ у евреев в связи с этим же *sibit-* „семь“, когда, быть может, название седмицы переносится на последний ее день — день отдыха. Отсюда, по-моему, одинаковое звучание груз. *švidi* „семь“ и *in-švid-oba* „покой“, на этимологии которых в связи с семитическими близкими словами обратил внимание и Н. Мэпп. Перенос же термина суббота (*šabath*) на всю неделю, как, напр., у армян (ср. рус. „неделя“ из такого же понятия „докои“ — суббота), т. е. расширение первоначального конкретного понятия, я считаю поздним явлением в связи с днем отдыха у евреев. Я хочу отметить также некоторую закономерность в соответствии семитического и урартского *b-* груз. и арм. *ʎ*, что видно и груз. *švidi* „семь“ = акк. *sibit-* и груз. *in-švid-oba* — семит. (ханаанс.) *šabbath*, груз. *švet* — „красивый“ (ср. *ošveti* „некрасивый“, *šventeri* < *šveteri* „красивый“) = семит. (евр.) *šari* (ид.) или арм. *Van* — ур. *Viāna*, арм. *avel* „больше“ = ур. *abili* „прибавление“, арм. *avan* „поселок“ = ур. *ebāni*, арм. *-aw* (оконч. 3 л. ед. ч. воиства средн. и страд. глаголов) — ур. *-abi* и пр.

яснении урартского Шебиту, т. е. понимая как созвездие „Плеяда“ (из акк. *sibitu*), остается в силе та же фонетическая корреспонденция ур. *s* = акк. *s*, что видели и в отношении между ур. Шебиту и акк. Сабиту из эпоса Гильгамеша. Естественно, трудно дать окончательное заключение о значении ур. Шебиту, что, несомненно, заимствовано из ассиро-вавилонского мира. В одном случае Шебиту, как созвездие, свидетельствовало бы о бытовании божеств с астральным характером, с переносом их места и значения на небо, что так характерно у ассиро-вавилонян, греков и др. В другом же случае проникновение в Урарту богини Сабиту-Сидури (из эпоса Гильгамеша) свидетельствовало бы об очень большом распространении и влиянии этого эпоса, переведенного, как сказано, хеттами и хурритами.<sup>1</sup>

В последнем случае эпос Гильгамеша должен был быть не только известным в Урарту, но, видимо, также подвергся особому местному пониманию или „интерпретации“: урартцы, в отличие от ассиро-вавилонян, отделили эпитет „шникарь“ (*sabithu*) от имени той же богини Сидури и сделали самостоятельным именем той же богини. У аккадцев (ассировавилонян) всегда выступает *Siduri sabithu(m)*, у хеттов—*Ziduri SAL TIN-NA*, что то же самое, а у урартцев бытует только этот эпитет-придача, как уже самостоятельное слово, как имя богини. Это явление—отщепление от основного имени божества его придачи—эпитета, как новое имя—мы знаем и в других случаях. Вспомним иранского бога *Vrtragna*, ставшего у армян *Vahagn* (у груз. *Vaxtang*). А ведь это было объяснительным словом „драконоубийца“ (*vrtra* „дракон“ и *gna* „убивать“) для бога Индры (*Indra*) у индусов. Ср. также выделение в самостоятельное божество слова *adonī* „господь мой“ (= *Adonis*), что придавалось богу Эшиму у ханаанских семитов. Даже позже, напр., у армян, мы видим, как эпитет бога Арамазда, звучавший *Վահագնիք* *Vahagunik* „пригодатель“ стал самостоятельным именем нового божества. И во все это в виду, мы смело можем выдвинуть вопрос о генезисе урартского божества Шебиту, как богини, взятой из Месопотамии, в связи с эпосом Гильгамеша, оставляя даже в стороне возможную его связь с *sibitu* „седьмича“. А ведь влияние этого семитического мира мы проследили и на других именах урартского пантеона (*Ша, Ам, Alagutha*). Дальнейшие изыскания, несомненно, могут дать нам новые подтверждения.

Если урартская культура вообще находилась под сильным воздействием соседствовавшей с юга ассиrowавилонской культуры (ср. хотя бы заимствование клинописи), то это естественно должно было бы сказаться и на переименовании известных популярных божеств. Из них мною определенно считаются семитическими следующие

<sup>1</sup> Эпос, видимо, был известен и грекам, ибо Элиак в *Нат. Ант.* (XII, 21) упоминает имя Гильгамеша, ошибочно написавшее Тилгарас.

урартские божества: Ura (= вав. Urra), Aia (= вав. Aia или Aa), Adaruta (= сабейскому Attar и пр. из сирийского 'Adarutha), Sebitu (= вав. Sabitu) и Упиа (= вав. Opp-es по передаче Бероса). Связи с субарским (наиро-хурритским) миром слабо представлены в урартском пантеоне, за исключением распространенного бога Teiseba (= хурр. Tezir). Соотношения же между хеттскими и урартскими божествами пока проблематичны. Так, напр., некоторые внешне звуковые совпадения можно наметить в отношении ур. <sup>1</sup>Hal-ra-l-ni-e (дат. п. с „e“) и хетт. <sup>2</sup>Hallaга, хотя знак „hal-“ в урартском сомнителен (теперь по Леману-Хаупту нужно мол читать tag, ибо эти знаки очень похожи). Точно также ур. бог Ziq-e-qu-ni-e (дат. п. с „e“) походит на имя хеттского Zagaga, почитавшегося в городе Хубишна (см. Bogh. St., III, стр. 98). Ср. также имена богов: ур. Atbinie и хеттс. Hatabinu (хотя есть и субарск. личное имя Attabuni), ур. Анарза и хеттс. Нарзла и пр. Если бы даже некоторые из этих сопоставлений и оправдались, то всё-таки пути их проникновения могут быть непосредственные. Помоему, напр. субарские племена исторических областей Шуприя, Арзанена, Тарона или Туруберана и пр. скорее находились под большим влиянием хеттской и хурро-митаннийской этно-культур, чем урартской. Этим я и объясняю проникновение в армянский язык через разные племена армянов (армцев), урумаев, сирийцев, Таврских районов (ср. Tavgibegani „таврские племена“, арм. Տաւրքերան Tagubean) и пр. таких семитических божеств, как арм. Անգեղ Angeł „бог Нергал“ = вав. Ankullu „знойный ветер“, Նար Narg „нимфа (реки)“ = вав. Nara „река“ и „речная нимфа“ и пр. Армянские имена богов (до иранского влияния) в роде Торка, Ара, Хепит (в нарицательном hēpit > hēpit̄ „неженка, проказница“, hēpitim „наряжаюсь“ и пр.), Тепла, Мажан и др. определенно тяготеют к Малой Азии, а не к Урарту в смысле восточных районов от озера Ван. Даже имена богов хеттов Кумарпи („отец богов“) и хурритов Напарпи („небесный бог“) своими -арпи определенно тяготеют к армянскому слову արփ(ի) arph(i) „небесный свет“, не говоря уже о близости дохеттского (неоглифического) и лувийского бога Санда (sandaš) к арм. շնթ šanth „молния“. Ср. также имя хурритского бога Нупатик (Nupatik) и имя арм. священной горы Нпат. Такие районы, как Васпуракан, Айрарат, Сюния и пр. были арменизированы уже сложившимися армянами, как особым этносом, а потому особого влияния этих районов в культовом отношении (т. е. в смысле перенимания имен богов и их культа) не имело места.

Связи армянского этнокультурного мира с месопотамским и сирийским минуют такие же связи господствовавших урартцев (= би-айнцев) с теми же мирами, ибо у армян нет этих урартских богов. Связи же армян шли в разных путях и в разное время.

\* См. I. Gelb, Hurrians and Suburians, стр. 20, 101.

Как видим, выяснение генетического существа наличных богов урартского пантеона, как отчасти дано нами выше, приобретает большое историческое значение не только для урартологии в тесном смысле, но и для арменоведения, в частности при выяснении окончательного формирования армянского народа, о чем подробно мной говорится в работе „Хайаса—колыбель армян“. Любой маленький фрагмент, в свете, конечно, общекультурной и политической данной ситуации, не должен быть упущен для науки.