

V. EMELIANOV

CALENDAR RITUAL IN SUMERIAN RELIGION AND CULTURE

(ME'S and the Spring Festivals)



**St. Petersburg
2009**

В. В. ЕМЕЛЬЯНОВ

ШУМЕРСКИЙ КАЛЕНДАРНЫЙ РИТУАЛ

(категория МЕ и весенние праздники)



**Санкт-Петербург
2009**

ББК 321.31-5я25
УДК 295

Емельянов В. В. Шумерский календарный ритуал (Категория МЕ и весенние праздники). — СПб.: Петербургское Востоковедение, 2009. — 432 с. (Orientalia).

Изучение религиозного сознания древних жителей Ближнего Востока по синхронным памятникам письменности стало отдельным направлением в гуманитарной науке. Клинописные тексты религиозного характера позволяют проникнуть в структуру мышления древнего человека и историковать содержание его сознания исходя из его же собственного мнения об устройстве мира. Данные, полученные при анализе и интерпретации клинописных текстов, позволяют не только представить мироощущение ближневосточного человека в возможно более полном объеме, но и существенно скорректировать те общие представления об «архаике» и «архаическом сознании», которые сложились за последние полтора столетия в этнологии, фольклористике и религиоведении.

Вниманию читателя предлагается монография В. В. Емельянова, которая является первым в мировой науке исследованием шумерской религиозной категории МЕ в ритуально-мифологическом и историко-философском аспектах. Одновременно это первое в науке исследование шумерских календарных праздников весеннего периода в их ритуально-мифологическом контексте. Впервые дается систематический анализ мифологемы потопа в шумерской религии и идеологии по памятникам всех периодов шумерской истории. Впервые общие теории ритуала и весенних праздников, идущие от Дж. Дж. Фрэзера и М. Элиаде, подтверждаются данными источников III тыс. до н. э. В работе дается новый взгляд на образ царя и характер царской власти в памятниках шумерской словесности. В ней также содержатся несколько гипотез датировки отдельных памятников шумеро-аккадской словесности («Миф о потопах», «Энки и устройство мира», «Нинурта и Анзу»).

Издание предназначено для историков древнего Востока, религиоведов, этнографов, историков философии, культурологов.

Набор — В. В. Емельянов. Редактор и корректор — Т. В. Уварова
Технический редактор — Г. В. Тихомирова

Макет подготовлен в издательстве «Петербургское Востоковедение»
Издательство «Петербургское Востоковедение»
198152, Россия, Санкт-Петербург, а/я № 111

Подписано в печать 16.07.2009
Гарнитура основного текста типа «Times». Бумага офсетная.
Печать офсетная. Формат 60×90^{1/16}. Объем 27 печ. л.
Тираж 1000 экз. Заказ № 3913

Отпечатано с готовых диапозитивов в ГУП «Типография „Наука“»
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12

ISBN 978-5-85803-409-4



9 785858 034094

© В. В. Емельянов, 2009
© «Петербургское Востоковедение», 2009



Зарегистрированная торговая марка

© ORIENTALIA Зарегистрированная торговая марка



ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	7
Глава I. ВЕСЕННИЕ ПРАЗДНИКИ В ЭТНОЛОГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИИ ..	20
Глава II. КАТЕГОРИЯ МЕ В ШУМЕРСКОЙ ПИСЬМЕННОЙ ТРАДИЦИИ. .	40
§ 1. Филолого-лингвистическая реконструкция категории МЕ	40
Методология изучения категорий мироощущения	40
История изучения категории МЕ	50
МЕ в шумеро-аккадских силлабариях	59
Семантический статус основы <i>me</i> в шумерском языке ..	66
§ 2. МЕ в текстах раннешумерской эпохи	72
МЕ в старошумерских и саргоновских текстах	72
МЕ в текстах Гудеа	89
§ 3. МЕ в текстах III династии Ура.	107
МЕ в ономастике III династии Ура	107
МЕ в царских надписях	108
МЕ в царских гимнах из Лагаша и Ура	110
§ 4. МЕ в послешумерской словесности	113
МЕ в гимнах-нарративах	113
МЕ в гимнах-панегириках.	119
МЕ в храмовых гимнах	124
МЕ в царских гимнах из Исина и Ларсы	126
МЕ в плачах по городам	131
МЕ в текстах эдубы	132
МЕ в письмах богам	132
МЕ в пословицах	133
МЕ как конкретный предмет	134
Списки МЕ	140
МЕ и Таблица судеб	151
Семантическое поле МЕ	157
§ 5. МЕ и МЕ-LAM ₂	161
§ 6. МЕ в сравнительно-типологическом освещении	171
МЕ среди категорий шумерской религии	171
Типология МЕ в истории религии и философии	175
Глава III. ПОТОП: «ПЛОХОЕ ВРЕМЯ» МИРОВОГО ПОРЯДКА	187
§ 1. Календарное время потопа	190

§ 2. Древнейшие упоминания потопа	193
§ 3. Потоп в надписях из Лагаша	195
§ 4. Нинурта и потоп.	198
§ 5. Потоп в гимнах из Ура и Исина	200
§ 6. Потоп в плачах по городам	205
§ 7. Шумерский миф о потопе.	214
§ 8. Результаты исследования	232
Глава IV. ВЕСНА И НОВЫЙ ГОД В ШУМЕРСКИХ ИСТОЧНИКАХ	234
§ 1. Выделение сезонов в шумерских источниках	234
§ 2. Идея вечного возвращения в шумерской религии	239
§ 3. Путешествие бога и nesag	247
§ 4. «Инанна и Энки» как текст путешествия	254
§ 5. Новый год и акиту	259
§ 6. Новый год в Ниппуре	269
§ 7. Новый год в Лагаше	277
§ 8. Общие выводы.	291
Глава V. БОГИ-ГЕРОИ ВЕСЕННИХ ПРАЗДНИКОВ.	293
§ 1. «Энки и устройство мира»	293
Композиция и датировка	293
Ритуал	302
§ 2. Нинурта в весенних праздниках Шумера	312
Нинурта и проблема NIN	312
Синкретизм Нингирсу-Нинурта	316
Путешествие в Эреду.	320
Битва с Асагом	323
Возвращение Нинурты в Ниппур	331
Нинурта и Анзу	341
§ 3. Общие выводы.	350
Глава VI. ВЕСЕННИЕ ПРАЗДНИКИ В ИДЕОЛОГИИ ЦАРСКОЙ ВЛАСТИ.	353
§ 1. Культ Думузи и царская власть	354
§ 2. Царские МЕ	364
§ 3. Культ Нинурты и царская власть	373
§ 4. Общие выводы.	381
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	383
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ	389
СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ.	406
УКАЗАТЕЛИ.	408
Указатель имен авторов и консультантов	408
Указатель имен богов и людей Древнего мира	412
Указатель топонимов и гидронимов	417
Указатель хрононимов	420
SUMMARY	421

Юле
с любовью
nin-ša₃-ga-ĝu₁₀ ze₂-me

ВВЕДЕНИЕ

Изучение форм религиозного сознания древних жителей Ближнего Востока по синхронным памятникам письменности с начала 1960-х гг. стало отдельным направлением в гуманитарной науке. Клинописные тексты религиозного характера (царские надписи и памятники словесности, а также некоторые письма) позволяют проникнуть в структуру мышления древнего человека и реконструировать содержание его сознания исходя из его же собственного мнения об устройстве мира. Данные, полученные при анализе и интерпретации клинописных текстов, позволяют не только представить мироощущение ближневосточного человека в возможно более полном объеме, но и существенно скорректировать те общие представления об «архаике» и «архаическом сознании», которые сформировались за последние полтора столетия в этнологии, фольклористике и религиоведении.

В шумерологии сложилось несколько подходов к исследованию религии. Труды С. Н. Крамера, В. В. Халло и В. К. Афанасьевой (формально-компаративный подход) посвящены исследованию стилистики и поэтики шумерских литературных композиций с последующим сопоставлением отдельных формул и мифологем с фрагментами Ветхого Завета. Через изучение литературной формы произведения эти специалисты проникают в его религиозно-этическое содержание. Работы Т. Якобсена и его американских учеников демонстрируют социолого-политологический подход к истории религии, поскольку в них основным методом является соотнесение структур общества и государства с содержанием мифологических сюжетов. В результате устанавливается корреляция между определенным этапом развития общества и соответствующей стадией в развитии религии. И. М. Дьяконов в своих последних работах предложил психофизиологический взгляд на проблему религиозного сознания, рассмотрев миф как специфический результат работы мозга. В трудах английской школы ассириологов-

религиоведов, основанной В. Дж. Лэмбертом, основное внимание уделено ритуалам, календарным праздникам и топографии культовых мест. Однако работы ученых этого направления основаны преимущественно на памятниках вавилоно-ассирийского периода истории Месопотамии. С начала 1990-х гг. Г. Зельц и П. Дамеров стали разрабатывать философско-психологическое направление религиоведения; основное внимание в их трудах уделено механизмам формирования человеческого восприятия и категорий мироощущения. К шумерским текстам религиозного содержания они пытаются применить методику, разработанную психологической школой Ж. Пиаже. Ожидаемым результатом является корреляция между фазами развития детской психологии и основными этапами формирования мышления в эпоху ранних государств.

Таким образом, в современной шумерологии и ассириологии религия и мировоззрение человека эпохи ранней древности изучаются с привлечением всех известных методик филологии, источниковедения, этнологии и этнографии, истории философии и психологии. А это значит, что специалисты в этих областях будут заинтересованы в каждом новом исследовании по данной проблематике.

Эта работа является продолжением исследования шумерских календарей и календарных обрядов, начатого в монографии «Ниппурский календарь и ранняя история Зодиака» (Емельянов, 1999). Она также продолжает длительную традицию, существующую в ассириологии со времен Б. Ландсбергера (Landsberger, 1915; Zimmern, 1906—1918; Langdon, 1934; Livingstone, 1986; Cohen, 1993; Sallaberger, 1993). В кандидатской диссертации и монографии были расшифрованы названия большинства месяцев культового календаря из шумерского города Ниппура, а также определены основные ритуалы каждого ниппурского месяца. При этом выяснилось, что самые важные, социально и политически значимые для городов-государств Месопотамии ритуалы — празднование Нового года, интронизация царя и священный брак — приходились во II—I тыс. до н. э. на весенний период, т. е. на время с конца февраля по конец мая по григорианскому календарю. Они обеспечены источниками лучше остальных. Поскольку же это так, то их и необходимо изучить в первую очередь. Поэтому предметом данного исследования является шумерский календарный ритуал весеннего периода, самые ранние сведения о котором дошли до нас из письменных источников III — начала II тыс. до н. э.

Следует отметить, что по ритуальным текстам древней Месопотамии (Шумер, Вавилония, Ассирия) до сих пор не существует никакой обобщающей статьи или научной монографии. Научно-популярное изложение и перевод основных ритуалов недавно предприняты в нашей книге «Ритуал в древней Месопотамии» (Емельянов, 2003б). Частные исследования ритуальных текстов в связи с изучением религии и

социальной истории Месопотамии весьма многочисленны и неравноценны. Назовем в этой связи имена Г. Циммерна и Ф. Тюро-Данжена (первые издатели и переводчики клинописных ритуалов), Ш. Фоссе, Ц. Абуша (ритуал и магия), Я. ван Дейка, С. Парполы (ритуал и религиозное сознание), С. Н. Крамера (ритуал священного брака), И. М. Дьяконова, Т. Якобсена (ритуал и социально-политическая история), В. Дж. Лэмберта (ритуал в памятниках аккадской словесности), А. Цукимото (погребальный ритуал), Э. Р. Джорджа (ритуал и топонимика), Э. Райнер (ритуал и астральная магия), К. Амбоса (строительные ритуалы), П. Франкены, А. Кавиньо (издатели ритуальных текстов). Единственная диссертация по ритуалам вавилонской эпохи была написана и защищена в Бирмингеме (1976) безвременно ушедшим турецким аккадистом Г. Джагирганом, не успевшим подготовить ее к публикации. Единственная шумерологическая диссертация по ритуалу, защищенная в Пенсильванском университете Р. Авербеком (ритуал в Цилиндрах Гудеа, 1987), тоже пока не увидела света. Диссертации по ассирийским ритуалам многочисленны и публикуются с начала двадцатого столетия (за что мы должны быть благодарны лейпцигской школе Г. Циммерна).

Ритуалы древней Месопотамии представляют большую ценность для религиоведческих, историко-этнографических и сравнительно-этнографических исследований, хотя здесь необходимо сделать некоторые оговорки. Полевых исследований в древнем мире никто не проводил, и даже более того — жизнью народа в древнем мире никто не интересовался. Все, что сохранилось до наших дней, — клинописные тексты с описаниями ритуалов и весьма немногочисленные предметы культа — символически выражает жизнь правителей страны и ближайших к ним чиновников. И если на долю исследователя ритуалов целительной магии иногда перепадает тексты поздних времен, в которых речь идет просто о человеке, нуждающемся в исцелении, то историк государственного ритуала не получит в свое распоряжение и этой малой толики. Мы не можем рассказать о семейных обрядах: и брак, и погребение здесь дела государственные, и рассматривать их возможно только по храмово-дворцовым источникам. Оказиональные обряды нам почти не известны. Но вот чем изобилует клинопись, так это обрядами календарными, важнейшими для поддержания космического порядка в отдельно взятом городе или государстве. Их-то главным образом и приходится изучать ассириологам.

Ритуальные тексты Месопотамии до I тыс. до н. э. не представляли собой отдельного вида или жанра. Ритуал присутствует и в заговорах, и в эпических текстах, и в гимнах, и в строительных надписях царей. Более того, ритуал записан особым языком — языком формул, который сам по себе может быть рассмотрен как внутриписьменный ритуал — настолько важна для традиции правильная последовательность

при описании действия и при произнесении заговорных формул. Получается, что мы изучаем ритуал в ритуале, т. е. символическое действие (дворцово-храмовое по преимуществу), отраженное в форме письменного канона-ритуала. Поэтому наш предмет необходимо рассматривать на стыке текстологии, этнографии и культурной антропологии, таким образом, чтобы в непосредственный текстологический анализ, представляющий довольно узкий внутритекстовый взгляд на феномен социальной жизни, время от времени вносились антропологические коррективы, выводящие исследование из предписанного ему материалом локуса.

Месопотамские ритуалы дошли до нас из самых разных текстовых жанров. В строительных и посвяtitельных надписях правителей старошумерской (доаккадской) эпохи встречаются упоминания о различных жертвоприношениях и обрядах, которые должны были обеспечить благосклонность главного городского божества к царю. В более позднее время, уже после династии Аккада, ритуалы аранжировались грамотными жрецами и учителями писцовых школ и превращались ими в гимны различным городским богам и храмам. Наибольшую ценность из ритуальных записей этого времени представляют два глиняных цилиндра (т. н. Цилиндры Гудеа), на которых подробно описан обряд построения и освящения храма главного бога города Лагаша. От эпохи III династии Ура дошли многочисленные гимны в честь обожествленных правителей этого царского дома, и в этих гимнах весьма подробно и поэтично описан ряд важнейших ритуалов с участием царя. Традиция царских гимнов продолжилась и в Старовавилонскую эпоху, замечательную своими большими и чрезвычайно ценными в фактическом отношении описаниями царских ритуалов интронизации и священного брака. Кроме гимнов от этой же эпохи дошли записи любовных и погребальных песен цикла «Инанна-Думузи», весьма богатых сюжетами, связанными с ритуалом весенне-летнего цикла. В средневавилонское время и позже к гимнам и песням прибавляются комментарии календарного характера, в которых название каждого месяца объясняется через праздники, проводимые в этом месяце. Наконец, в ассирийскую и селевкидскую эпохи появляются полноценные неаранжированные записи ритуала как такового, создаются целые текстовые серии ритуальных записей, такие как *Мис ни* «Омовение уст (статуи бога)», *Бит римки* «Дом (царского) омовения», *Такульту* «Пиршество» и другие, ритуалы подробно фиксируются в сериях заклинаний против злых духов и колдунов (типа *Маклу* или *Шурпу*). От той же поры доходит учебное пособие для жрецов, в котором подробно расписаны основные ритуалы, проводимые в ассирийских храмах.

Ритуальные тексты всегда записывались последними и только тогда, когда устной традиции грозила опасность забвения. Среди записанных месопотамских ритуалов преобладают календарно-астрологи-

ческие, а из них — новогодние, связанные с царской властью и потенцией ритуалы интронизации и священного брака, приходящиеся на весенний период. На второе место по частоте записи следует поставить ритуалы экзорцизма, т. е. изгнание злых духов и колдунов. Ритуалы экзорцизма тесно связаны с очистительными и погребальными, поскольку предусматривают различные действия и слова, направленные на усмирение голодного духа предка, равно как и на восстановление здоровья, поврежденного этим духом. Похоронный обряд жителей Месопотамии практически неизвестен (его отголоски доходят лишь из текстов о смерти царей и героя Гильгамеша да из двух погребальных элегий). Еще хуже дело обстоит с обрядами жизненного цикла: мы не знаем простонародных свадебных обрядов древней Месопотамии, тексты не сохранили для нас никаких сведений по обряду инициации юношей. В то же время архивы Ниппура и Ашшура пестрят фрагментами самых неожиданных обрядов — от приема богов во дворец до омовения оружия после боя. Однако ни один из этих видов ритуала в ассириологии специально не изучался.

Объявив предметом исследования шумерский весенний ритуал, мы должны оговорить название работы, ее цели, ее структуру, хронологические рамки, ее метод и материал. Под календарным ритуалом мы понимаем здесь комплексное действие, которое: а) по определению древних греков, состоит из *dromenon* («то, что делается») и *muthos* («то, что произносится»); б) призвано выразить таинственный для древнего человека процесс смены сезонов и месяцев года. Подзаголовок названия работы точно обозначает ее предмет — рассмотрение категории МЕ в контексте шумерских ритуалов весеннего периода. Это значит, что нами не будут рассматриваться социально-экономические, социально-политические и художественно-эстетические проблемы, связанные с шумерскими весенними праздниками. Во главу угла поставлен вопрос о сакральном хронотопе (пространстве-времени в понимании А. А. Ухтомского и М. М. Бахтина), в котором функционирует онтологическая категория древневосточной культуры, и о той идеологической парадигме, которая выстраивалась для древнего человека на основе осмысления этой категории. Таким образом, проблематика работы должна быть названа религиозно-исторической, историко-философской и историко-психологической (с отдельными экскурсами в этнологию).

Наше исследование основано на письменных памятниках древней Месопотамии шумерского и послешумерского периодов и хронологически ограничено XXVI—XIX вв. до н. э. Шумероязычные источники эпохи Хаммурапи и новоассирийские билингвы, равно как и пиктографические тексты Протописьменного периода, из рассмотрения исключены. Изучаются только тексты, которые поддаются адекватному прочтению и не отстают во времени дальше двух столетий от исторического бытия шумерской цивилизации. Это царские надписи, гимны-

нарративы, гимны-панегирики, диалоги-споры, поучения, пословицы. Мы используем также некоторые сведения, сообщаемые хозяйственными и административными текстами данной эпохи. Исключением из правила могут быть некоторые отсылки к комментариям на календарные праздники, созданным в середине II—I тыс. до н.э.; но в остальном мы стараемся жестко придерживаться хронологического принципа исследования.

В работе использовано несколько методов. За основу взят диалектический метод исторического исследования, согласно которому каждый объект должен быть рассмотрен в условиях своего исторического бытия и во всем объеме присущих ему свойств. Важным методом является культурно-семиотический подход к феноменам религиозного сознания, суть которого сформулирована Б. А. Успенским:

Культурно-семиотический подход к истории предполагает апелляцию к внутренней точке зрения самих участников исторического процесса: значимым признается то, что является значимым с их точки зрения. Речь идет, таким образом, о реконструкции тех субъективных мотивов, которые оказываются непосредственным импульсом для тех или иных действий (так или иначе определяющих ход событий). Само собой разумеется, что эти субъективные мотивации могут отражать более общие объективные закономерности... Такой подход предполагает... реконструкцию системы представлений, обуславливающих как восприятие тех или иных событий, так и реакцию на эти события.

(Успенский, 1996 I, 11)

В качестве прикладных используются специальные филологические методы интерпретации клинописных текстов, известные в ассириологии с начала 1930-х гг. Из них наиболее важное значение имеет «метод сплошной расписки», предусматривающий в данном случае фиксацию всех контекстов одного слова по текстам всех родов с последующим анализом этих контекстов.

На первом этапе исследования шумерского календарного ритуала, как видно из нашей первой монографии, основной целью была реконструкция семантико-символической системы календаря из города Ниппура. Эта реконструкция включала в себя точный перевод названий каждого месяца, описание помесечных ритуалов и выявление между ритуалами и месяцами ассоциативных связей, образующих ритуальный сценарий календарного года в целом. Из этой основной задачи внезапно выросла побочная: рассмотренные источники продемонстрировали удивительное сходство семантической системы ниппурского календаря с системой образов вавилонского зодиака и двенадцатью сюжетами аккадского эпоса о Гильгамеше. В результате была выведена схема соответствий и установлено генетическое соотношение трех семантических систем.

В общем и целом следует признать, что в монографии о ниппурском календаре стояла задача получить *морфологию* календарного ритуала. Она была получена на основании весьма разных и порой удаленных во времени источников. Иначе это было и невозможно, поскольку тексты III тыс. до н.э. сохранили только гимны, сопровождавшие ритуалы, но не сохранили описания самих ритуалов. Тексты же более поздние, призванные комментировать названия месяцев и праздников, многое искажали и многого не помнили. Поэтому картина получилась весьма ясной с точки зрения морфологии ритуала и весьма размытой с точки зрения его исторического развития. Назрела необходимость в проведении *историко-генетического исследования* шумерских календарных ритуалов. Такое исследование должно быть построено на материале текстов только одного тысячелетия (III—нач. II тыс. до н.э.); в нем по возможности следует избегать сравнительно-этнографических экскурсов (чего было не избежать в первой монографии); его целью становится рассмотрение календарного ритуала как индикатора особой системы ценностей, присущей жителям древнего Ближнего Востока на этапе возникновения первых государств.

Задумав такое исследование, специалист сталкивается со множеством проблем как филологического, так и философского характера. Исследование исторических и религиозных феноменов ранней древности, основанное на источниках III тыс. до н.э., имеет свою особую специфику, которая должна быть оговорена перед началом любого детального исследования с привлечением материалов этого времени. Прежде всего, источник демонстрирует *взгляд из места* — то есть не объясняет и даже не показывает всеобщего отношения культуры к своему отдельному проявлению; в нем зафиксирован только локальный и сильно опосредованный писцовой школой взгляд из некоего города в некоторое время. Во-вторых, это *отсутствие фона* — именно, невозможность узнать что-либо о данном феномене из второстепенных, неофициальных и маргинальных источников по причине полного отсутствия таковых. Известен только сам текст, но не отношение к нему различных слоев общества; известен только определенный статус человека или вещи, но их частное бытие, бытие-для-себя, практически недоступно для изучения вследствие функциональности, изначальной предопределенности информации. В-третьих, это непредназначенность источника для сообщения нейтрально-повествовательной информации, его *предмифологичность* — то есть источник ничего не рассказывает, но либо сухо итожит рационы и число жертв, либо фиксирует городской ритуал с возвышенно-надрывным воспеванием божества и его храма, либо также возвышенно и торжественно сообщает богам о выполнении их приказаний. Текст III тыс., и в особенности шумерский текст, по совокупности приведенных общих признаков является для

исследователя светлым пятном на фоне всеобщего информационного мрака, взглядом из города и ритуального городского времени на главные, предельно овнешненные, но вместе с тем глубоко сакральные по своей природе события, одинаково тесно связанные и с человеком, и с миром. Поэтому, как верно отметил Т. Якобсен в предисловии к своей статье о развитии политического строя в ранней Месопотамии, историк-ассириолог вместо поисков «того, в чем свидетельства заставляют нас убедиться», вынужден искать «то, что свидетельства делают рационально приемлемым для нашего убеждения» (Jacobsen, 1970, 133—134). Речь идет именно о неизбежности реконструктивного подхода при исследовании древнейшей культуры, поскольку восхождение к абсолютно точным и окончательным ответам в силу специфики материала не представляется возможным.

Историко-генетическое исследование всего годового цикла шумерских календарей в настоящее время провести нельзя. Предпринять такую работу мешают особенности дошедших до нас шумерских источников. Во-первых, как уже указывалось в предыдущей монографии, достаточно хорошо откомментированы в клинописной традиции только ритуалы и праздники ниппурского календаря. Сведения о календарях и праздниках остальных городов мы можем черпать только из хозяйственных и административных текстов, дающих представление о культе, но не о ритуале и не о мифологии соответствующего периода. Здесь приводятся имена божеств, количество и номенклатура жертв к определенным дням и датировка по году правления какого-либо царя. Более подробную информацию религиозного характера вычитать из них невозможно. Во-вторых, из всех праздников, проводившихся на территории Месопотамии в древнейший период ее развития, наиболее подробно описаны только весенние. Им посвящены гимны и плачи, они наиболее часто упоминаются в хозяйственных текстах и в царских надписях. Сведения о весенних праздниках Шумера дошли до нас из Ниппура, Лагаша, Ура и Исины. Таким образом, поле нашего исследования неумолимо сужается. Материал заставляет нас ограничить историко-генетическое исследование шумерского календарного ритуала только весенними праздниками, сведения о которых дошли из нескольких городов древней Месопотамии и которые обеспечены источниками самых разных видов. Как и раньше, основной упор будет сделан на подробные описания ритуалов, дошедшие из Ниппура или прилегающие к ниппурской традиции.

Философская сторона исследования заключена в двух основных теоретических проблемах, которые мы попытаемся сделать более заметными, но о решении которых на этом этапе работы еще не может быть и речи. Шумерский весенний ритуал не существует вне религиозной категории МЕ, которая была встроена в оригинальную идеологическую схему, от эпохи к эпохе подвергавшуюся минимальным из-

менениям. Эта категория, как будет показано дальше, несомненно, является одной из предфилософских категорий древности. За прошедшее столетие ее много раз сопоставляли с платоновскими *идеями*, Логосом, полинезийской *мана*, но эти сопоставления никогда не носили систематического характера. Так что наша первая задача будет заключаться в определении философского статуса категории МЕ, а также в рассмотрении самого объяснительного механизма шумерской идеологии, который с этой категорией непосредственно связан. Назовем это позитивной философской задачей. Кроме нее есть и задача критическая, о которой нужно сказать отдельно.

Исследователь, занимающийся весенними праздниками, постоянно рискует стать апологетом общеизвестных идей и теорий, распространенных в фольклористике, психологии и этнографии. Следуя А. ван Геннепу и В. Я. Проппу, он станет сводить их мотивы и действия к обряду инициации. Следуя Дж. Дж. Фрэзеру, З. Фрейду и О. Ранку, он станет говорить о мотиве царского убийства и об эдиповом комплексе весеннего героя. Аналитическая психология К. Г. Юнга подвигнет его на рассуждения об архетипах змееборческого мифа и священного брака. Всех этих общих мест нам не просто хотелось бы избежать. В нашу задачу входит доказательство того, что вышеупомянутые действия и мотивы не врождены цивилизации с самого ее начала, а стали следствием ее развития в течение примерно полутора тысячелетий. Фрэзеризанство, как и современная этнология, опирается только на сведения, которым не больше четырех тысяч лет, и реконструирует систему ценностей, возникшую уже после упадка первых городов-государств. Ни змееборчества, ни убийства правителя своим сыном ранняя месопотамская древность не знает. Эти образы и обряды возникают здесь весьма медленно и развиваются только ко второй половине II тыс. до н. э.

Из критической части работы должна постепенно вырасти реконструкция ценностной системы месопотамского общества, жившего в первый период развития государства. Здесь мы будем придерживаться схемы, предложенной И. М. Дьяконовым в его последней книге «Пути истории: от древнейшего человека до наших дней» (Дьяконов, 1994). Он предложил называть первый период истории древнего мира эпохой ранней древности, а второй — эпохой имперской древности. И далее мы будем говорить о рассматриваемой большой эпохе именно как о периоде ранней древности. Хронологически это время от конца IV тыс. до середины II тыс. до н. э. В хозяйственном отношении период ранней древности характеризуется появлением крупных земледельческих хозяйств на основе речной ирригации; в политическом — созданием городов-государств с двумя органами управления: городской общиной и царско-храмовой администрацией; в религиозном — почитанием городских божеств, покровителей не родовой, а территориальной общности людей; в культурном — изобретением письменности и возник-

новением системы школьного образования. К этим характеристикам следует теперь добавить особенности социальной психологии и системы ценностей, совершенно не подвергавшиеся специальному изучению. Именно эта сторона деятельности древневосточных обществ интересовала И. М. Дьяконова в последние годы его научной работы. Обосновывая свой интерес, он писал:

...Развитие личностных отношений в процессе производства можно (а с моей точки зрения — и нужно) рассматривать не только в рамках факторов, относящихся к социально-производственным отношениям, но и в рамках социального сознания и мотивации производственных (и иных общественных) поступков, т. е. социальной психологии... Социальная деятельность человека зависит от ее социально-психологической оценки. А это значит, что переход от одного типа хозяйствования к другому и далее от одной системы социальных отношений к другой, даже когда эта перемена не носит характера смены принципа социальных отношений, а сводится к этническим, религиозно-идеологическим или же внутрисловным сдвигам, должен сопровождаться сменой социальных ценностей. Как уже было сказано, то, что было антиценностью, должно стать ценностью, а то, что было ценностью, должно стать антиценностью.

(Дьяконов, 1994, 12)

Однако дело не только в переворачивании системы ценностей. В процессе исторического развития в обществе вырабатываются совершенно новые, ранее неведомые ему ценности, отчего сам этот процесс приобретает необходимо трагический и болезненный характер (о чем см.: Якобсен, 1999, 585—586).

Теоретико-методологической основой изучения месопотамской религии в современной науке является работа Т. Якобсена «Сокровища тьмы». Автором предложена схема трех стадий развития религии в этом регионе: 1) период богов плодородия, понимаемых как жизненные силы природы, транслирующие себя человеческому коллективу (IV тыс. до н. э.); 2) период богов власти, понимаемых как защитники коллектива и его имущества от нападения извне (III тыс. до н. э.); 3) период личных богов, связанных с идеей индивидуального благополучия (II тыс. до н. э.) (Якобсен, 1995, 34—35). Несмотря на ряд спорных интерпретаций в частных вопросах шумерологии, отмеченных И. М. Дьяконовым в предисловии и примечаниях к русскому изданию книги (Якобсен, 1995, 3—9), мы будем постоянно использовать эту схему на всем протяжении нашей работы. Она замечательно согласуется с новыми данными, полученными наукой, и хорошо дополняет теоретические построения самого И. М. Дьяконова о социально-психологическом содержании эпохи ранней древности. Таким образом, мы будем изучать религиозные представления шумеров в эпоху ранней

древности, и более конкретно — в период культа богов-правителей и защитников коллектива.

Однако, желая исследовать эволюцию религиозных представлений в древнем обществе, исследователь должен остерегаться впасть в серьезную методологическую ошибку. Мы обязаны различать религиозную жизнь как таковую и использование категорий религии в письменных памятниках ранней древности. Задача в том, чтобы понять, когда религия и письменность объединяются для достижения общих идеологических задач и как преобразуются религиозные конструкты под влиянием письма и школьного образования общественной элиты. Ставя такую задачу, нельзя рассчитывать на возможность определения точной датировки образования религиозных категорий как таковых. Тем более нельзя смешивать первые упоминания категории на письме с первыми случаями ее вхождения в религиозный обиход (чего мы, скорее всего, никогда не узнаем). Одним словом, между объективным бытием категории мироощущения и нашей интерпретацией располагается субъективный взгляд автора-писца (тем более субъективный, что письменная традиция ранней древности не знает религиозных канонов), невольно искажающий усредненные общественные представления.

Экономическая и политическая история древней Месопотамии изучена уже неплохо. Теперь нам предстоит постепенно разбираться в духовной стороне жизни ближневосточных обществ, наблюдая их движение от одних ценностей к другим и попутно фиксируя смену категориального аппарата их идеологий. В ситуации, когда еще не сформировались философия и логика, роль такого аппарата играют конкретные образы и полисемантические понятия, лежащие ниже уровня определимого смысла. Кроме того, в период ранней древности все эти образы и понятия неотделимы от ритуала, в контексте которого они только и могут существовать. В свою очередь, этот ритуал обязательно связан с явлениями природы, и прежде всего — со сменой сезонов и месяцев лунно-солнечного года. Так что нам придется иметь дело с таким обществом, которое непрерывно соотносит события своей жизни с постоянными явлениями природы, не позволяя событиям стать уникальными и встраивая их в систему вечных феноменов и сущностей бытия.

* * *

Предлагаемая вниманию читателей работа была защищена на факультете философии и политологии Санкт-Петербургского государственного университета в качестве диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук в 2005 г. Автор считает своим приятным долгом поблагодарить всех коллег, снабжавших его новейшей ас-

сириологической литературой и принимавших участие в обсуждении частей работы на разных этапах ее подготовки к печати: академиком РАН Н. Н. Казанского и В. Н. Топорова, чл.-корр. РАН А. В. Смирнова, д. и. н. В. К. Афанасьеву, А. Е. Демидчику, Н. В. Козыреву, Д. Б. Прусакову, В. А. Якобсону, Н. Б. Янковскую, д. ф. н. Т. А. Агапкину, И. Т. Каневу, д. филос. н. А. Н. Волкову, А. И. Кобзеву, А. С. Колесникову, В. В. Селиванову, И. Р. Тантлевского, М. М. Шахнович, к. и. н. И. С. Клочкова, А. А. Немировского, к. ф. н. И. А. Грунтова, Г. Х. Каплан, Л. Е. Когана, Г. С. Старостина, к. ф.-м. н. Г. Е. Куртика, н. с. Государственного Эрмитажа Н. В. Козлову, преподавателя РГГУ А. С. Касьяна, сотрудника Русской Христианской Гуманитарной Академии А. Ю. Рахманина, зам. директора издательства «Евразия» В. Ю. Трофимова, а также зарубежных коллег, профессоров Б. Альстера (Копенгаген), Дж. Ашер-Грев (Кембридж, штат Массачусетс), Г. Зельца (Вена), Т. Кеммерера (Тарту), Я. Клейна (Рамат-Ган), С. Парполу (Хельсинки), Г. Фарбер-Флюгге (Чикаго), Р. Энглунда (Лос-Анджелес), докторов Р. Авербека (Дерфилд, США), А. Аннуса (Таллинн—Хельсинки), Э. Флюкигер-Хокер (Берн), К. В. Цанда (Йена).

Эта работа не состоялась бы без постоянного внимания и критики со стороны моей жены Юлии Борисовны Гавриловой. Ей она и посвящена.

* * *

Из трех существующих на сегодняшний день версий хронологии Древнего Востока мы выбираем среднюю хронологию (т. н. «хронологию Смита—Сидерского—Струве»), которой и будем следовать далее. Согласно данному варианту, история шумеров имела тысячелетний срок и длилась в течение Протописьменного периода, Раннединастического периода, периода династии Аккада, эпохи кутиев и эпохи царства III династии Ура. Протописьменный период (XXX—XXVIII вв.) — время прихода шумеров на территорию Южного Двуречья, возведения первых храмов и городов и изобретения письменности. Раннединастический период (сокращенно РД) имеет три подпериода: РД I (ок. 2750—ок. 2615), когда государственность шумерских городов только еще формируется; РД II (ок. 2615—ок. 2500), когда начинается становление основных институтов шумерской культуры (храм и школа); РД III (ок. 2500—ок. 2315) — начало междоусобных войн шумерских правителей за превосходство в регионе. Затем более столетия длится правление царей семитского происхождения, выходцев из города Аккада (XXIV—нач. XXII в.). Почуввав слабость последних аккадских правителей, на шумерскую землю нападают дикие племена кутиев, которые управляют страной также в течение столетия. Последнее столетие шу-

мерской истории — эпоха III династии Ура, централизованного управления страной, засилья учетно-бюрократической системы и парадоксальным образом время расцвета школы и словесно-музыкальных искусств (XXI—XX вв.). После падения Ура под ударами эламитов в 2003 г. история шумерской цивилизации заканчивается, хотя основные институты государства и традиции, выработанные шумерами за десять столетий активной работы, продолжают использоваться в Месопотамии еще около двух столетий, до прихода к власти Хаммурапи (1792—1750).

При транслитерации шумерских текстов автор руководствовался правилами, принятыми в Пенсильванском словаре шумерского языка (PSD): а) вся диакритика обозначается цифрами, вынесенными под строку; б) окончания слов на письме не обозначаются. Однако, в отличие от словаря, мы оставляем прописные буквы при передаче имен собственных. Для аккадских текстов принимается следующее правило: аккадское слово пишется курсивом, шумерограммы выписываются прописными буквами без расшифровки аккадской лексемы, фонетические комплементы помещаются рядом с шумерограммой (а не над строкой). Шумерское существительное *me* в качестве религиозной категории передается прописными русскими буквами (ME), в качестве шумерской лексемы или грамматической категории — строчными латинскими (*me*).

Все шумерские тексты религиозно-литературного характера цитируются по публикации в электронной базе данных The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature, их печатные издания фиксируются в библиографии только в случае цитирования вступительных статей или комментариев, прилагаемых к изданию. Тексты, не включенные пока в базу данных, цитируются по печатным изданиям с обязательным их указанием в библиографии. Старошумерские царские надписи цитируются по: *Steible H. Die Altsumerischen Bau- und Weihinschriften. Bd. I—II. Wiesbaden, 1982 (ABW)*. Цитаты приводятся с указанием царского имени в сокращенном варианте и без упоминания страницы издания. Надписи эпохи Аккада, II династии Лагаша и III династии Ура цитируются по соответствующим томам корпуса *Royal Inscriptions of Mesopotamia. Early Periods (Toronto, 1993)* согласно тем же правилам. Шумерские хозяйственно-административные документы цитируются по печатным публикациям и по электронным публикациям в базе данных *Cuneiform Digital Library Initiative*. Аккадские тексты цитируются только по печатным публикациям, поскольку электронных пока не существует.

Глава I

ВЕСЕННИЕ ПРАЗДНИКИ В ЭТНОЛОГИИ
И РЕЛИГИОВЕДЕНИИ

Календарные праздники и обряды народов мира стали за последние двести лет объектами исследования самых разных специалистов: этнографов, фольклористов, психологов, искусствоведов¹. Однако к настоящему времени из всего календарного цикла праздников удовлетворительно изучены только весенние. Это связано с особой маркированностью весны в жизни древнего человека, для которого весна была примером и образцом разворачивания жизненных процессов в обозримом пространстве и тем самым обозначала наступление нового времени. Весна является наиболее открытым для восприятия временем года. Ее основные движения — прорыв из глубины наружу (вегетация) и раздувание из точки во всю ширь (экспансия) — подразумевают двух действующих лиц: силу сдерживания, которая находится на глубине и связана с глубиной, и силу натиска, преодолевающую сдерживание и превращающую материю глубины в материю земной поверхности. Как удалось выяснить многочисленным исследователям весенних праздников, следует говорить о трех периодах весны, каждый из которых отмечен своими ритуалами. Первый период — царство «плохого времени», демонов, злых мертвецов, наносящих ущерб челове-

¹ Описание и изучение календарных праздников начинается в мировой культуре с «Фастов» Овидия, а также с трудов Бируни и Омара Хайяма. В своей поэме Овидий описывает легенды, связанные с традиционными римскими праздниками. Ученые мусульманского мира подошли к делу иначе. В научном трактате «Ноуруз-намэ» Хайям использует исследование весеннего праздника Ноуруз для убеждения правителя в необходимости восстановить в Иране старый доисламский календарь (Хайям, 1961). Бируни занят систематическим исследованием праздников как мусульманского, так и внутримусульманского мира (христиан, иудеев, индусов), и только его труд, не преследовавший политико-идеологических и миссионерских целей, можно с полным правом назвать первой этнографической работой по изучению древних календарей (Бируни, 1957).

ским действиям и самой жизни людей (глубина, хаос). Второй период — изгнание или уничтожение сил «плохого времени», борьба прорастающего со своим прежним вместилищем (битва молодого героя со старым царем). Третий период — победа прорастающего как оформившегося и обретение им своей пары в браке (священный брак). Брак означает готовность победителя к умножению себя и своей власти над захваченным пространством (Календарные обычаи, 1977; Календарные обычаи, 1983; Агапкина, 2002)². И на этом весна заканчивается.

Проблема, однако, состоит в том, что сообщество исследователей до сих пор находится под гипнозом Дж. Дж. Фрэзера и этнографов, изучавших европейские весенние обряды. Все периоды, перечисленные выше, достаточно хорошо вычленились только: а) в Евразии и б) у народов, отмечавших Новый год в канун весеннего равноденствия (Ближний Восток). Если мы посмотрим материалы по китайскому или восточноазиатскому Новому году, наступающему в декабре или феврале (когда там начинается весна) и привязанному к зимнему солнцестоянию, то ничего похожего мы там не обнаружим. Весна восточнее Индии — время поклонения домашнему очагу и предкам, борьба старого с молодым там невозможна в принципе (Календарные обычаи, 1993)³. Если же она когда-то и была, то за тысячелетия развития календарных ритуалов забылась под влиянием конфуцианских ценностей (в числе которых — почтение к старшим). Из этих наблюдений следуют две методологические задачи. Во-первых, изучая календарный ритуал определенного сезона, нужно понимать относительный характер его семантики и связь семантики с геоклиматическими характеристиками конкретного ареала (вьетнамский Новый год отмечается после восхождения Козерога, который считается там весенним созвездием, а у европейцев маркирует зимнее солнцестояние). Во-вторых, нужно изучать календарный ритуал в его динамике, а для это-

² В фундаментальном исследовании Т. А. Агапкиной выявлены все основные концепты трех периодов весны: нарушение границ мира и возвращение покойников в конце зимы, кровавые жертвоприношения, поединки и гадания в начале весны, символическое осуждение неженатой молодежи и стимуляция брака в ее конце (Агапкина, 2002, 758—766). Здесь же упомянуты многочисленные весенние явления природы (взламывание льда и ледоход, отмыкание плодородия земли, рост новой травы и т. д.). Сопоставляя природный и социальный ряд весенних событий, можно предположить, что первый весенний период связан с господством вод (сперва в виде льда, а затем в виде паводка, потопа), второй связан с активностью солнца, уничтожающего воды (борьба огня и воды), а третий — с исчезновением вод и освобождением плодородной земли.

³ Однако в самой Индии герой новогоднего обряда Индра убивает запертого вод Вритру; кроме того, Индра также является отцеубийцей.

го использовать синхронный материал самых разных эпох (конечно, где это возможно).

Использование шумерских источников для изучения весенних календарных обрядов является существенным испытанием обрядовой теории мифа, выдвинутой и развитой в конце XIX—начале XX столетия сторонниками кембриджской «ритуальной школы», основателем которой был филолог-классик и этнолог Дж. Дж. Фрэзер⁴. Нужно заметить, что возникновение обрядовой теории мифа пришлось в европейской науке на время, когда все сколько-нибудь значительные феномены биологической и социальной жизни сводились к одному прафеномену или первопринципу, порождающему их функционирование. Биологическая эволюция была сведена к борьбе организмов за существование (дарвинизм), социальная — к классовой борьбе или к борьбе рас (марксизм и социальный дарвинизм), основой психологии была провозглашена ненависть сына к отцу в борьбе за мать (фрейдизм). В этом же русле находилась и идея Фрэзера, развитая его учениками, в особенности С. Г. Хуком и Лордом Рэгланом (Нуман, 1962).

В общем виде ее можно сформулировать так: все существующие ритуалы, религиозные системы, магия, этикет, сказки, игры, загадки, прибаутки восходят к общему праритуалу. Этим праритуалом является ежегодное убийство царя, которое впоследствии было заменено ритуалом обновления его силы. Убийство божественного царя необходимо для того, чтобы его сила воскресла в растительности, урожае и новом царе. Обряд носит календарный характер и символически обозначает преодоление зимы и весеннее пробуждение сил природы. По мнению Фрэзера, культы Таммуза, Мардука, Осириса, Адониса, Атти-са могут быть определены как религия умирающих и воскресающих божеств плодородия. Их ежегодное оплакивание и воскрешение должны быть связаны с праритуалом весеннего умерщвления ослабевшего царя. В предисловии к четвертой части своего многотомного труда «Золотая ветвь», озаглавленной «Адонис, Аттис, Осирис», Фрэзер, в частности, пишет:

Под именами Осириса, Таммуза, Адониса и Атти-са народы Египта и Передней Азии представляли ежегодный упадок и возрождение жизни, особенно растительной жизни, которую они персонифицировали как бога, ежегодно умирающего и вновь встающего из мертвых.

(Frazer, 1914, 6)

⁴ Сама идея происхождения мифа из ритуала была высказана В. Робертсон-Смитом в его «Лекциях о религии семитов»: «Можно с уверенностью утверждать, что почти во всех случаях миф вырос из ритуала, а не ритуал из мифа» (Robertson Smith, 1907, 18). Миф он определял как нечто придуманное для объяснения ритуала, подлинное происхождение которого люди сами уже давно забыли.

На следующих страницах основатель кембриджской школы представляет этих божеств весьма эвгемерично. С его точки зрения, все они когда-то были обожествленными царями или священными правителями, которых убивали при первых признаках истощения их плодородной силы (Frazer, 1914, 13—30). Ученик Фрэзера Лорд Рэглан так описывает эволюцию этого праритуала:

На начальной [стадии] приносили в жертву именно божественного царя; на второй — кого-то другого вместо него. С развитием цивилизации наступила третья стадия, когда человеческие жертвы приносились только в особых случаях, а в остальное время над человеком проводился мнимый обряд жертвоприношения, при котором на его место подставлялась другая жертва. Наконец, на четвертой стадии жертва никогда не была человеческой, хотя жертвоприношение обычно обставлялось так, чтобы всячески подчеркнуть его прежний смысл.

(Raglan, 1955, 81; Фонтенроуз и др., 2003, 16).

Композицию праритуала сторонники обрядовой теории мифа представляли состоящей из следующих частей: 1) символическое разрушение старого мира потопом и огнем; 2) ритуальный поединок, отображающий триумфальную победу бога над врагами; 3) убиение священной жертвы после театрализованного поединка; 4) расчленение жертвы и конструирование нового мира из ее частей; 5) оживление образов в облике молодых мужчины и женщины, которые были или считались братом и сестрой; 6) священный брак между ними, после которого они почитались как родители вновь сотворенного человечества; 7) триумфальная процессия, в которой царь играл роль бога, сопровождаемого свитой младших богов или приглашенных божеств (Hooke, 1933, 8; Фонтенроуз и др., 2003, 17—18).

Предложенный ими сценарий праритуала ученики Фрэзера считали универсальным для всех народов мира и подкрепляли свои утверждения ссылками на свою же собственную интерпретацию обрядов африканских и полинезийских народов, где якобы тоже шла речь о ежегодном ритуальном убийстве вождя. Однако если говорить об основных письменных памятниках, из которых обрядовая школа черпала вдохновение, то это вавилонский новогодний ритуал, вавилонский миф о сотворении мира и сообщения античных авторов о празднествах варварских племен Востока. В этих источниках речь идет о временном унижении царя жрецом во время новогоднего праздника и об убийстве старых богов юным богом в новогоднем мифе, читаемом перед статуями богов на четвертый день этого праздника. Все эти источники датируются периодом с VI в. до н. э. по II в. н. э.⁵ То есть они от-

⁵ Набор источников фрэзеровского времени был крайне скуден. Сведения о месопотамских новогодних ритуалах Фрэзер мог почерпнуть из книги

ражают представления времен упадка древних государств Ближнего Востока, и ни в коей мере не могут выступать свидетельствами более ранних времен. Но для школы Фрэзера они представляются основными свидетельствами существования праритуала, известного еще в палеолите.

Идеи кембриджской школы подвергались критике уже с момента выхода «Золотой ветви». Возражая Фрэзеру, Рэгану и Хуку, скептически настроенные этнологи и религиоведы выдвигали следующие контраргументы:

1. Полагая, что праритуал был основан на убийстве или замещении божественного царя, необходимо доказать, что личность царя во всех обществах обладала абсолютным статусом. Однако уже на примере Древней Греции можно убедиться в том, что ни в крито-микенское, ни в более позднее время там не было божественных царей.

2. Утверждая, что убийство царя было праритуалом со времен палеолита, нужно доказать, что за миллионы лет в человеческом сознании не возникло ни одной новой мысли, совсем не работала фантазия и поэтическое воображение, в отношениях между людьми не происходило никаких событий, которые спровоцировали бы людей на создание новой идеологии⁶.

Г. Циммерна о праздновании Нового года в Вавилоне и Ассирии (Zimmerm, 1906—1918), а его ученики читали уже сами переведенные ритуалы в издании Ф. Тюро-Данжена (Thureau-Dangin, 1921). Позднее к этим книгам прибавилось исследование С. Лэнгдона по истории семитских календарей, в которое, однако, никто из сторонников Фрэзера всерьез не заглядывал (Langdon, 1934), хотя оно и упоминается в работах С. Г. Хука. Исследователи этого времени еще не имели отчетливого представления о шумерских календарях и праздниках, а их источники датировались второй половиной I тыс. до н. э. Вавилонский эпос о сотворении мира (Энума элиш) с сопутствующими текстами астрологического и ритуального характера издал во времена Фрэзера Л. В. Кинг в автографии, транслитерации и с переводом (King, 1902, I—II). Эпос записан в VI в. до н. э. Сведения об Адонисе, Аттисе, Осирисе Фрэзер брал из сообщений античных авторов (Аполлодор, Овидий, Плутарх, Павсаний). В египтологии критическое исследование источников об Осирисе началось только в конце 1910-х гг. (Тураев, 1920; Матье, 1956), так что мнение Фрэзера по поводу осирического культа основывалось на разработках египтологов, постоянно сверявших свои чтения с данными Плутарха. Семитские же эпиграфические свидетельства по поводу Адониса и Аттиса вообще им не рассматривались.

⁶ И. Бахофен пишет: «Где бы ни соприкасались мы с историей, всюду рассматриваемые события предполагают в качестве своих предпосылок более ранние ступени бытия: нигде нет начала, но всюду — уже продолжение, нигде нет чистой причины, везде — одновременно и следствие. Истинно научное понимание состоит не только в том, чтобы ответить на вопрос „что?“. В полной мере оно существует лишь там, где возможно также указать „откуда?“ и при этом еще установить связь с „куда?“. Знание лишь тогда возвыша-

3. Все описанные этнографами случаи физического устранения царя (или вождя) могут объясняться не ритуальными, а политическими причинами и носить окказиональный характер (политическое царевубийство и узурпация власти). Никто из исследователей не наблюдал их лично как обряд.

4. Временное унижение царя в вавилонском тексте вовсе не означает его убийства. Скорее, это символическое испытание, подобное ежегодному испытанию афинского архонта или римского консула. На этом испытании он должен дать отчет о проделанной за год работе. Указание же на убийство старых богов Мардуком в вавилонском мифе не свидетельствует об этом событии как о реально проводимом обряде. Скорее, этот мотив относится к сфере воображаемого.

5. Использование в новогоднем обряде фигуры подменного царя, которого впоследствии убивают, также не доказывает, что до этого убийству подвергался сам правящий царь. Подменный царь мог быть нужен не для жертвы, а для магического отведения беды от настоящего царя. Кроме того, в большинстве случаев подменный царь после исполнения своей задачи оставался жив (обобщено в: Фонтенроуз и др., 2003, 25—38).

К этим старым возражениям можно прибавить еще несколько новых:

1. Ежегодное убийство царя у всех народов Фрэзер считает весенним новогодним обрядом и связывает его с весенним равноденствием. Однако, во-первых, не у всех народов мира новый год начинается весной. Во-вторых, не везде весна вообще выделяется как сезон года. Например, в Африке знают два или три сезона (чаще всего это сезон жары и сезон дождей). В-третьих, далеко не все народы мира знали (и знают), когда наступает день весеннего равноденствия. Отсюда понятно, что за основу своей теории школа Фрэзера брала именно сведения вавилонских клинописных текстов, которым был придан универсальный характер.

2. По своему мировоззрению Фрэзер является человеком начала Нового времени. Как большинство рационалистов той поры, он полагает, что сфера воображаемого является вторичной в сравнении со сферой действительного. Религия может произойти от ритуала, поскольку ритуал — нечто волевое и действительное, при этом имеющее опору в интеллекте. Миф же, будучи порождением фантазии, не может иметь опоры в самом себе, поскольку фантазия лишена ценности для волевого древнего человека. Поэтому Фрэзер решительно убирает из своих рассуждений все, что в дальнейшем будет названо сферой мифопоэтического. Кроме того, он считает миф только формой донаучного сознания, не представляя его универсальность для современной науки и

ется до понимания, когда оно способно охватить и исток, и процесс, и его завершение» (Bachofen, 1861, VIII; Красников, 2004, 40).

культуры. Отсюда понятно, что он рассматривает миф только как вербализованный ритуал и считает каждую мысль рефлексией по поводу уже совершенного действия. Однако этнологам хорошо известны мифы, не имеющие ритуала, и совсем неизвестны ритуалы, лишенные мифа. Следовательно, ритуалы возникают в сфере поведения и сознания и только затем обретают материальную форму и выражение в действе.

3. Эволюционистская концепция Фрэзера, идущая от Дарвина и Тэйлора, представляет собой линейную схему восхождения природы от дикости к разумности. Подобно тому как строение низших животных должно давать ключ к пониманию устройства млекопитающих, обычаи примитивных обществ, по мнению эволюционистов, должны разъяснить, как развивалась религия в первобытную эпоху. То, что примитивное общество современности не есть то же самое, что доисторическое общество, не приходило эволюционистам в голову. Неудивительно, что за ними последовали только этнографы, изучавшие жизнь народов, не знавших государства. Исследователи письменных памятников Древнего Востока уже с конца 1940-х гг. старались уйти от использования этнографических параллелей, поскольку каждая древняя цивилизация имела особую внутреннюю логику своего развития. К 60-м гг. стало окончательно ясно, что компаративный подход помогает реконструировать только форму, но не содержание общественной жизни, в каждом случае уникальное и объяснимое только в границах языкового мира древней культуры. В истории наметился конфликт между стадийно-типологическим (эволюционистским) и конкретно-историческим подходом к феномену, поскольку оказалось, что история древних государств не развивалась по законам, установленным этнологами для примитивных обществ. Более того, обнаружилось, что и сами эти законы во множестве черт неверны, потому что были написаны с оглядкой на плохо понятые древние письменные источники. Имеется в виду такая схема: древний источник > его подтверждение на полевом материале > закон жизни примитивных обществ > закон жизни первобытных и древних обществ. После того как многие древние памятники были очищены от филологических ошибок и изданы вновь, тем более после того как были найдены источники более ранних эпох, поколебались и уверенные утверждения этнологов. Оказалось, что не только в Греции, но и в Вавилоне, и в Египте, и в Ассирии не было ничего похожего на искомый праритуал. А в Месопотамии, кроме того, царь не имел статуса абсолютного властителя.

Несмотря на столь существенную критику фрэзеровского направления в целом, следует отметить и бесспорные достижения этой школы в области изучения весенних праздников. Античные свидетельства о восточных весенних праздниках изучены здесь исчерпывающе полно, данные по европейским и древневосточным обрядам приведены менее полно, но на уровне развития науки своего времени. В результате вы-

делены основные мифологические мотивы весеннего ритуала, по которым и до сих пор проходит его описание у разных народов мира: плохое время, битва героя с соперником и священный брак героя.

Последователями Фрэзера в России были В. Я. Пропп и О. М. Фрейденберг. В книге об исторических корнях волшебной сказки Пропп занялся систематическим сведением всех сказочных мотивов к обряду инициации (Пропп, 1946=1986). При этом он смешал обряд инициации юношей с весенним ритуалом царского поединка и брака и множеством других, еще более удаленных от инициации обрядов. В последней монографии, посвященной исследованию русских аграрных праздников, Пропп объясняет все архаические обряды с позиций своеобразно истолкованной им «трудовой теории», согласно которой ритуалы имели магический характер, предвеля и стимулируя рост посевов в крестьянском хозяйстве. В этой же книге содержится и его критика Фрэзера. Пропп пишет, что его теория «верна для развитых государственных религий древности и для христианства, но она не верна для народных праздности и не подтверждается ими... В разных религиозных культах воскрешение божества мыслится двояко. Божество воскресает во плоти: тело божества подымается из гроба и возвращается к жизни в новой форме. Это — представление сравнительно позднее, оно вошло в христианское вероучение как одна из основных догм. В земледельческих религиях дело представляется иначе: тело божества не воскресает или, во всяком случае, не это составляет предмет празднования. Божество воскресает не во плоти, оно воскресает в растительности... Святочный умрун, чучело масленицы, троичная березка, Кострома, Иван Купало — не божества... Но если уничтожаемые существа не принадлежат к числу божеств, то кто же они? Д. Фрэзер в этих случаях применяет термин „духи растительности“. Это название не соответствует представлениям народа. Дело не в духе, а в силе. Уничтожаемые существа — воплощение, инкарнация, средоточие растительной силы земли. Можно сказать, что существа, представляющие собой растительную силу, — недоразвившиеся божества. Теория заимствования наших праздников из античности не подтверждается, так как русский материал значительно архаичнее. Он показывает земледельческую религию в ее исконных, древнейших формах» (Пропп, 1963=1995, 104—105, 108). Пропповская критика школы Фрэзера весьма парадоксальна. Если сам Фрэзер настаивал на предельной архаичности рассмотренных им африканских, европейских, античных и древневосточных обрядов, то Пропп полагает, что русский материал гораздо архаичнее всех остальных, и оставляет за Фрэзером правоту только в области «государственных религий древности и христианства». Аргументы Проппа сильны. Во-первых, он видит, что умерщвляемые существа отнюдь не боги, а недоразвившиеся воплощения вегетативных сил земли. Во-вторых, коли это так, то в древнейшие вре-

мена они не были царями, а цари не отождествлялись с ними. Такое отождествление могло произойти только во времена развитой государственности и развитой религии, когда и царь, и бог считались существами абсолютно значимыми для общества и их смерть была недопустима.

Совершенно иначе развивала идеи Фрэзера О. М. Фрейденберг. В своей докторской диссертации «Поэтика сюжета и жанра» она расчленила обрядовый текст на цепочки метафор, переходящих одна в другую (брак-еда-борьба-шестивие, еда-смерть-смех-воскресение), пытаясь показать, по каким законам функционировало дологическое мышление первобытного человека. Очень показательна ее характеристика заслуг Фрэзера:

Хотя Фрэзер бросал «в одну общую кучу» самые разнородные факты, пренебрегая их историей, значение его не может быть умалено. Он отбросил перегородки во времени и месте, сопоставил фольклор культурных народов с некультурными и снял поэтическую вуаль с античности, сблизив ее обрядность и мифологию с культурой нецивилизованных; в его время нахождение общих черт было прогрессивно, так как оно уничтожало великодержавную, искусственную пропасть между высшими и низшими культурами. Кроме того, работы Фрэзера помогли всем ученым ставить генетические вопросы: они открыли, вслед за Тэйлором, новый мир представлений, предшествующий возникновению религии.

(Фрейденберг, 1997, 22)

Основная заслуга Фрэзера, согласно Фрейденберг, состоит: а) в устранении границ во времени и пространстве при анализе религиозных феноменов; б) в устранении пропасти между религиями цивилизованных и нецивилизованных народов. Однако, в отличие от Фрэзера, она не считает миф произошедшим из обряда. И обряд, и миф были, согласно ее мнению (идушему от Г. Узенера), порождением мифотворческого сознания, которое возникло в доистории, было основано на мышлении образами и предшествовало позднему понятийному сознанию (Фрейденберг, 1997, 22).

Эволюционизм Проппа и Фрейденберг способствовал их неосознанному отходу от изучения исторических свидетельств в синхронном аспекте. Оба они вслед за фрэзерянами апеллируют к некоей архаике, первобытности, не представляя себе никаких членений этой архаики по эпохам. Гипотетическая архаика отождествляется с данными полевых записей этнологов и фольклористов. Сходные с фольклором образы и мотивы, обнаруженные в античной или иной литературе, служат свидетельствами универсальности архаических моделей мышления. Но проблема в том, что эти архаические модели во многом созданы теми, кто пытался их описать. Поэтому, ссылаясь на законы пер-

воытного дологического мышления, якобы обнаруженные в источниках, исследователи ссылаются на самих себя, на свой образ архаики. Чтобы этого не происходило, нужно осознать следующее:

1. Под первобытностью и архаикой повсеместно понимается устройство общества до возникновения первых городов-государств и письменности в странах Ближнего Востока. Однако государства и письменность возникли не одновременно. Письменность явилась отдаленным последствием длительного развития земледельческого хозяйства в крупных поселениях. Кроме того, с момента возникновения письменности до появления словесно-слового письма (которое можно прочесть) прошло не менее пяти-шести столетий. Следовательно, истинная архаика в историческом смысле — это время, предшествующее появлению усовершенствованного письма, из которого современный исследователь может извлечь более 50 % информации. Только письменность в настоящее время способна открыть широкий доступ к субъективным представлениям человека эпохи ранней древности. Что происходило в сфере ритуально-мифологических представлений до этого времени — совершенно неизвестно и может быть только гадательно восстановлено по данным памятников изобразительного искусства.

2. Отсюда следует, что мы не можем вынести никакого суждения о первобытной религии, которое было бы основано на дискурсивных данных этой эпохи. Более того, мы не можем в настоящее время выделить никаких более мелких периодов исторической первобытности с точки зрения развития религии.

3. Умозаключения, созданные на основе отождествления религии примитивных обществ и гипотетической архаики, следует признать исторически некорректными. Память бесписьменного народа способна удерживать информацию на протяжении нескольких сотен лет, сохраняя основные формы культуры несколько тысячелетий. Но она не способна воспроизводить одни и те же ментальные конструкции на протяжении сотен тысяч лет. Следовательно, нужно понять, что представления, зафиксированные полевыми этнографами у примитивных народов, вовсе не должны быть исконными, а возникли вследствие медленно накапливавшихся изменений в жизни этих обществ. Записанным представлениям должны предшествовать более ранние, не удержанные памятью бесписьменного народа и потому в полевые записи не попавшие.

4. Нужно принять в расчет еще и тот ныне очевидный факт, что человеческому обществу свойственно отождествлять раннюю древность с последней детально известной ему исторической эпохой. Для европейца XVIII в. предельной древностью была библейская и гомеровская античность. Следовательно, все догомеровское относили к архаике и дикости, а представлений о добиблейском не было вообще. В

XIX в., когда к цивилизации уже относился Вавилон, архаикой были шумеры. В следующем столетии история начиналась в Шумере, и архаика сместилась к границе хорошо читаемой письменности шумеров и египтян. Таким образом, чем более наука углубляется в древность, тем дальше отодвигается граница архаики и тем существенней меняется в глазах современного человека образ человека первобытного.

5. Отсюда следует тот общий вывод, что для наилучшего уяснения содержания религиозных представлений ранней древности следует восстановить параметры пространства и времени, равно как и границы между государственными ритуалами и обрядами примитивных обществ. Если же ставить своей задачей реконструкцию только формы, довольно будет и этнографических параллелей, поскольку форма может застыть, а содержание всегда находится в процессе становления.

Если Пропп и Фрейденберг пытались приспособить собственный метод к уже господствовавшему в 1920-е гг. марксизму и нередко выдавали свои представления о мышлении древнего человека за исторический материализм, то ученые следующего поколения сознательно растворяли свои наблюдения в марксистской теории. Иначе и быть не могло, поскольку многие из них в начале жизни были революционерами. Так появилась «трудовая теория праздников», которая с истерпяющей полнотой сформулирована в работах В. И. Чичерова и С. А. Токарева. Основная идея трудовой теории сформулирована Чичеровым так:

В основе русского аграрного календаря лежит производственный год крестьянина, в календаре отразились наблюдения земледельца над природой, жизнью земли, созреванием урожая, а также и его бессилие перед лицом природы, порождающее проведение магических действий в доме и на поле... Трудом крестьянина определялся его аграрный календарь. Почвой для него была реальная трудовая жизнь земледельца, а не верования, рождавшиеся в сознании людей, упорно борющихся за грядущий урожай, за благополучие в семье и хозяйстве.

(Чичеров, 1957, 24, 231)

Сторонники трудовой теории отделили производственный процесс от религиозно-магических представлений земледельца, и тем самым проделали работу, аналогичную фрэзеровской. Но если Фрэзер отделял несущественный миф от значимого ритуала, то марксисты провозгласили несущественными все вообще религиозные представления, оставив значимым только сам трудовой процесс. Разумеется, такая редукция свела на нет саму возможность изучения календарных праздников в психологическом отношении, поскольку основой религиозного чувства древних земледельцев провозглашался страх, а их трудовой процесс понимался как непрерывная борьба с природой за новый уро-

жай⁷. Представить себе, что человек в процессе работы способен не только двигать руками, но еще думать и чувствовать, исследователи этого направления так и не сумели. Тем не менее, будучи марксистами, они остались верны идее Фрэзера о повсеместном существовании культов умирающего и воскресающего бога и попытались распространить эту идею на религию охотников и скотоводов. Исследователь Севера и революционер В. Г. Богораз-Тан, наблюдавший обряды поклонения убитому зверю, пришел к выводу, что у охотников и скотоводов есть культ умирающего и воскресающего зверя, совершенно тождественный земледельческому. Однако, сумев доказать убийство зверя и его почитание, Богораз-Тан не привел ни одного свидетельства представлений о воскресении убитого зверя (Богораз-Тан, 1929). За такое он принимал умиловительные жертвы его духу. Однако наблюдения и выводы Богораз-Тана чрезвычайно важны для критики основной идеи Фрэзера о ритуально убиваемом царе. В обществе охотников и скотоводов убивают зверя, а в обществе земледельцев, как показал Пропп, убивают зерно или символ растительной силы земли. Таким образом, ни охотники, ни земледельцы не заняты убийством своих вождей или старейшин общины. Они убивают то, что составляет их добычу или является объектом их хозяйства.

На смену сторонникам трудовой теории пришли исследователи семиотического направления. Они представляют календарь как текст, со своим алфавитом, грамматикой и синтаксисом, и пытаются освоить в нем то, чего принципиально избегала школа Фрэзера, — сферу мифопоэтического. Работы В. Н. Топорова, Вяч. Вс. Иванова и Т. А. Агапкиной посвящены выявлению мифопоэтических доминант индоевропейского календаря. В наиболее сжатом виде этот термин разъясняется у Агапкиной:

Под мифопоэтической доминантой... мы понимаем некую общую тему (содержательное схождение), которая — наряду с несколькими другими — пронизывает определенный календарный период, присутствует на всем его протяжении и воплощается во всех его жанровых формах. Устойчивый и ограниченный набор таких доминант (или доминантных тем) объединяет целый комплекс верований, примет, песен, других фольклорных текстов, обычаев и запретов, функционирующих на этом отрезке календаря, и в конечном счете формирует то, что можно назвать мифопоэтической семантикой календарного времени.

(Агапкина, 2002, 21)

⁷ Несмотря на господство трудовой теории, в советской науке 1970-х гг. появился откровенно фрэзеровский по мысли и методу труд Н. Н. Велецкой о славянских архаических ритуалах. Автор его утверждает, что древнейшим зерном календаря был ритуал «проводов на тот свет» и связан этот ритуал с глубоко архаическим обычаем умерщвлять стариков (Велецкая, 1978).

То есть в отличие от формалистов, коими были все от Фрэзера до Проппа, сторонники семиотического подхода стремятся изучать именно вербальную часть календарных представлений, именно те образы, созданные фантазией, которых столь тщательно избегали все исследователи первой половины прошлого столетия, за исключением Фрейденберга. Однако и семиотикам не удалось избежать крайностей фрэзеризма. В книге «Исследования в области славянских древностей» Иванов и Топоров пытаются свести все мифопоэтические доминанты славянского календаря к «основному мифу» древнеславянской религии. Этим основным мифом авторы считают мифологическое представление о весенней борьбе бога Грозы с противником-змеем. Затем из этого реконструированного «основного мифа» они выводят и представления о солнечном боге Яриле, и народные обряды плодородия (Иванов, Топоров, 1974).

Конец столетия ознаменовался сразу двумя крупными исследованиями, которые проведены западными богословами с целью критики идей Фрэзера. Первой вышла в свет фундаментальная статья М. Смита «Смерть умирающих и воскресающих божеств в библейском мире» (Smith M. S., 1998, 257—313). Дав солидную критику источников Фрэзера, автор работы попытался доказать, что известные современной науке источники, связанные с культами Думузи и Адониса, не позволяют говорить о воскресении этих богов после их ритуального умерщвления. По мнению Смита, Думузи и Адонис изначально были не богами и даже не царями, а простыми юношами, умершими в расцвете лет. Героями их назвать трудно, поскольку они не совершали воинских подвигов. Известна только их любовь к богине, из-за которой они и были впоследствии обожевлены. Еще одной нетривиальной гипотезой того же автора была идея умерщвления божества как вариант более общей идеи его исчезновения (например, хеттский Телепину и угаритский Баал временно исчезают из обитаемого мира, но нигде не говорится об их убиении) (Smith M. S., 1998, 285—295; Mettinger, 2001, 37—39).

М. Смит возражает Т. Меттингер в своей замечательной монографии «Загадка Воскресения: умирающие и воскресающие боги на древнем Ближнем Востоке». На примере множества древневосточных текстов он очень убедительно доказывает, что все умирающие божества плодородия обязательно воскресали в ритуалах этого региона. Фрэзер, объединивший эти божества в один тип, не учел (и не мог учесть в свое время) различное их происхождение и функции. Но безусловно верно то, что в большинстве доступных нам текстов ритуал исчезновения (чаще всего — умерщвления) и воскресения божества носит сезонный характер (так, исчезновение чаще всего приходится на середину лета, а возвращение божества — на середину или конец зимы). Были им отмечены и факты, свидетельствующие о связи такого типа

божеств с царским культом (Mettinger, 2001, 217—222). Впрочем, и М. Смит указывает на связь между ритуальным возвращением Баала из Подземного мира и ожиданием умершего царя, который приходит на землю получить подобающие ему загробные жертвы (Smith M. S., 1998, 306, fn 195).

И Смит, и Меттингер, критикуя Фрэзера на основе современных филологических знаний, тем не менее впадают в его ошибку. Они не отделяют древневосточные источники от античных и отказываются рассматривать сведения древневосточных источников эпохи ранней древности отдельно от текстов конца II—I тыс. до н. э. Поэтому их конкретно-исторические выводы о развитии того или иного культа зачастую поглощаются все той же, знакомой по работам кембриджской школы, типологией земледельческого культа. Кроме того, следует принять во внимание богословскую основу этих трудов, авторы которых занимаются своим предметом исключительно ради сравнения культов умирающего и воскресающего божества с образом Христа и обрядами христианской религии.

Серьезную критику взглядов Фрэзера дал в своей монографии о религиях мира Е. А. Торчинов. Основываясь на наблюдениях Д. С. Мережковского и трудах Ф. Кюмона, он пишет:

Дело в том, что у Фрэзера были предшественники в древности. Христианские авторы патристического периода, смущенные сходством языческих и пасхальных христианских ритуалов, очень рано начали писать о первых как о чисто сельскохозяйственных... Таким образом, «свободомыслящая» и «атеистическая» теория Фрэзера была впервые создана христианскими авторами с целью противопоставления «ложных» воскресений языческих божеств «истинному» воскресению Христа. (Торчинов, 2000, 118)

Торчинов находит многочисленные свидетельства самооскопления жрецов Ближнего Востока во время весенних празднеств и обращает внимание на логическое несоответствие самооскопления цели плодородия. Поскольку же это несоответствие самоочевидно, встает вопрос о психологической интерпретации весенних ритуалов. Далее автор пишет:

Не потому Адонис умер и воскрес, что зерно в земле умирает и в колосе возрождается, а, напротив, судьба зерна такова потому, что некогда, во время оно (или же всегда, в вечности) умер и воскрес Адонис. Таким образом, для мифологического мышления природные явления как бы несут в себе отпечаток причастности к некоему образцовому, парадигматическому событию. Поэтому объяснять миф и ритуал богов смерти и воскресения через сельскохозяйственный цикл так же нелепо, как видеть причину гипертонии в головной боли и изменении глазного дна. Ясно, что за мифом стоит мистерия, а сущность мистерии остается

закрытой, герметичной, пока мы не попробуем посмотреть на нее с другой стороны. Не со стороны внешнего мира, где цветут цветы и собирают урожай, а со стороны бессознательного пласта психики, в котором как в сокровищнице пребывают все архетипы (уже в юнговском смысле) и прообразы мифов и ритуалов.

(Торчинов, 2000, 119)

Интерпретация весенних праздников, далее проводимая автором с позиций учения о базовых перинатальных матрицах (трансперсонализм С. Грофа), не имеет под собой никакой исторической и источниковедческой основы, поэтому она здесь не рассматривается. Нельзя не заметить и того, что, критикуя Фрэзера, Е. А. Торчинов сам впадает в его ошибку объяснения древневосточных обрядов позднеантичными источниками Римского времени. Как мы увидим далее, никаких обрядов самооскопления месопотамская религия III тыс. до н. э. не знала. Напротив, все весенние празднества этой эпохи теснейшим образом связаны именно с идеей плодородия и размножения. Значит, нужно ставить вопрос о том, почему ритуальная практика впоследствии была изменена и с какой системой общественных ценностей мог быть связан обряд самооскопления жрецов. К сожалению, автор не смог провести последовательный анализ изменений семантики весеннего обряда на протяжении трех тысячелетий. Однако весьма существенна сама постановка вопроса о критике кембриджской ритуальной теории средствами психологии и истории религии.

Совсем недавно стали известны труды филолога-классика А. И. Зайцева в области истории античной религии. В частности, опубликована его статья «Ритуальное умерщвление царей», в которой фрэзериянская теория праритуала также подвергается обоснованной критике. Автор статьи проводит источниковедческий и литературоведческий анализ сообщений античных авторов об умерщвлении царей и устанавливает, что, во-первых, Диодор и Страбон, на которых ссылается Фрэзер, излагают факты, свидетелями которых они не были; во-вторых, эти факты были взяты из длительно бытовавшей устной традиции, которой свойственно мифологизировать историю; в-третьих, в их рассказах повествуется не об умерщвлении царей, а о том, как одним из царей этот обычай был уничтожен. То есть речь в этих рассказах идет о том, как царь избавился от давления традиций и стал править самостоятельно. А такое повествование характерно для политически ангажированных текстов, возвеличивающих власть царя и силу государства (Зайцев, 2005, 170). Сам автор статьи иначе объясняет факты, приведенные Фрэзером: в одном случае перед нами инициация царя, в другом — ритуал умерщвления или изгнания «козла отпущения». А. И. Зайцев пишет: «Перед нами одна из типичнейших форм магики-религиозной практики: попытка воспрепятствовать утрате жизненных сил, подвергая себя периодическим лишениям. Сюда относятся и пост, и

воздержание, и многое другое, причем все это не является пережитком чего-то качественно иного» (Зайцев, 2005, 171). Критика идеи Фрэзера проводится Зайцевым также и с позиций исторической психологии: «Обычай ритуального умерщвления царей мог бы держаться только в обществах, где иррациональный компонент в человеческом поведении резко преобладает над привычными всем нам, условно говоря, рациональными мотивами — и эгоистическими, и альтруистическими» (Зайцев, 2005, 173). Для того чтобы произошло полное поглощение рационального религиозным, необходимо «разрастание интенсивности магических страхов выше того предела, который, вообще говоря, ставится для людей объективными условиями борьбы с природой и друг с другом, предела, который никогда под угрозой гибели не могло переходить человечество в его основной массе» (Зайцев, 2005, 174).

Зайцевская критика кембриджской школы существенно продвигает нас к ответу на вопрос о природе человеческих жертвоприношений, и в частности детских жертвоприношений, описанных в Ветхом Завете. Древневосточные тексты показывают, что такого рода жертвы приносились именно в экстремальных ситуациях, когда страх за судьбу народа был выше рациональных представлений о ценности человеческой жизни. Отсюда следует, что практика человеческих жертвоприношений не могла быть в человеческом обществе постоянной. В таком случае не стоит говорить и о постоянном умерщвлении царей.

Следующим после Фрэзера значительным теоретическим вкладом в изучение весенних праздников была книга М. Элиаде «Миф о вечном возвращении» (1949), идеи которой также следует поверить шумерским материалом. Элиаде критиковал и Фрэзера, и всех вообще эволюционистов, но делал это не потому, что хотел улучшить объективную картину истории ритуала, а с совершенно иной целью. Элиаде был противником истории вообще и исторического метода в частности. Пафос его книги сводился к тому, что нынешнее положение человека как творца истории иллюзорно; человек не в состоянии служить высшим, над-историческим ценностям, а потому он может или противостоять истории, или раствориться в ней. Но современный человек совершенно неспособен быть выше истории, он не может воспринимать мир и свою жизнь как архетипы вечно повторяющейся космической жизни. Поэтому для оправдания истории ему необходима вера в Бога-творца. Элиаде пишет:

В рамках культуры архетипов и повторения можно было вынести ужас перед историей, если таковой обнаруживал себя. С тех пор, как была «придумана» вера в иудейско-христианском смысле этого слова (= для Бога нет ничего невозможного), человек, вырвавшийся за пределы архетипов и повторения, может защититься от этого ужаса только при помощи Бога. Ибо лишь при условии веры в существование Бога он обретает свободу... и одновременно уверенность, что все историче-

ские трагедии имеют трансисторическое значение — даже если это значение не всегда внятно для человека в его нынешнем состоянии. Любая иная позиция современного человека ведет, в конечном счете, к отчаянию.

(Элиаде, 1998, 246)

Календарные ритуалы М. Элиаде рассматривает как свидетельства существования космических архетипов (заимствуя этот термин из аналитической психологии К. Г. Юнга). Свою критику Фрэзера он основывает на базе солидного труда французского ассириолога Р. Лабата «Характер царской власти в Вавилоне и Ассирии» (Labat, 1939), где обработано уже множество дворцовых ритуалов из Ашшура и Ниневии, ранее неизвестных школе Фрэзера. Сопоставляя весенний ритуал Месопотамии с праздниками других народов Древнего Востока (хеттов, египтян и сирийцев Угарита), Элиаде предлагает следующую общую схему этого ритуала:

1. Первое обрядовое действие являет эпоху господства Тиамат и таким образом обозначает возврат к мифическому времени, предшествующему творению; предположительно все существа изначально пребывают в морской бездне, *apsu*. Воцарение «карнавального короля», «смирение» подлинного монарха, перевертывание всего общественного порядка (согласно Беросу, рабы становились господами, и т. п.), словом, наступала всеобщая неразбериха, отменялся порядок и иерархия, воцарялись «оргия» и хаос. Можно подумать, что мы присутствуем при «потопе», уничтожающем все человечество, чтобы подготовить прибытие нового, возрожденного человеческого существа. Впрочем, в вавилонской традиции в описании потопа, сохранившемся на табличке XI эпосеи о Гильгамеше, как раз упоминается о том, как Ут-Напшти, прежде чем сесть на корабль, который он построил, чтобы избежать потопа, устроил праздник «как в день Нового года (*акиту*)». Упоминание о потопе, а иногда просто о воде, мы находим и в некоторых других преданиях.

2. Сотворение Мира, происходившее *in illo tempore*, ежегодно воспроизводится в начале года.

3. Человек, хотя и частично, но все же принимает непосредственное участие в этом космогоническом созидании (сражение между двумя группами статистов, представляющих Мардука и Тиамат; «мистерии», разыгрываемые по этому случаю — согласно Циммерну и Райтценштайну; как мы уже видели в предыдущей главе, человек — участник действия как бы переносится в мифическое время, становится современником космогонии).

4. «Праздник судеб» — еще одно ритуальное действие творения, во время которого решается «судьба» каждого месяца и каждого дня.

5. Иерогамия — конкретная реализация «возрождения» мира и человека.

(Элиаде, 1998, 92—93)

Критикуя Фрэзера и Хука, Элиаде повторяет их реконструкцию почти дословно. Но при этом можно заметить чрезвычайно важные новые черты. Во-первых, убийство священного царя заменено в этой схеме на его временное смирение. Во-вторых, мир не просто уничтожается потопом или огнем (как у Рэглана и Хука), а некоторое время пребывает в хаотическом состоянии, живя внутри потопа. В-третьих, Элиаде обращает внимание на праздник определения судеб, проводившийся в Вавилоне в первые дни Нового года. Однако он ошибочно переводит шумерское слово *загмук* («край года») как «праздник судеб» и не менее ошибочно отождествляет праздники *акиту* и *загмук*. Впрочем, последняя его ошибка объясняется характером источников, на которые ссылается Элиаде: в текстах I тыс. до н. э. *загмук* и *акиту* действительно могут выступать синонимами друг друга.

Мы видим, что в схеме Элиаде акцент делается не на связи календарного ритуала со структурой социума, тем более не на вторичности ритуала в сравнении с трудовым процессом, а на ценностном характере ритуально-мифологических мотивов. Ритуал выше жизни и истории, в нем человек осознает свою принадлежность к космическому порядку. В этом порядке все временно и все повторяемо. И разрушение мира, и его возрождение — только части единого процесса космической жизни. Поэтому ритуал имеет психотерапевтический эффект: человек, не воспринимающий постигшее его несчастье как историческое и, следовательно, непоправимое, может утешиться временным характером этого несчастья и ожиданием нового, благоприятного момента жизни (подобно тому, как это происходит в космическом мире) (особенно: Элиаде, 1998, 148—160).

Идеология Элиаде, как мы увидим далее, гораздо более созвучна настроениям древнего человека, чем умозаключения эволюционистов. Ее основное достоинство в том, что движущей силой ритуала здесь считается не только слепая воля коллектива, идущая за природной необходимостью, но и живая, активная вера людского сообщества в некий высший и совершенный «небесный» порядок, лежащий в основе всякой практической деятельности человека. Тем не менее традиционалистский пафос книги Элиаде весьма уязвим для критики. Человек эпохи ранней древности был лишен выбора — быть ли ему приверженцем линейного времени и уникальности жизни или исповедовать круговое движение времени и вечное возрождение бытия. Но несомненно, что в нем всегда жило смешанное чувство, с одной стороны, радости за возрождающееся природное бытие, а с другой — скорби по поводу своего безвозвратного ухода из этого вечно живого мира. Он никогда не отождествлял себя с миром полностью, и линейное время вместе с принципом историзма действительности возникло в нем именно из этой скорби по поводу самого себя как безвозвратной потери. Об этом свидетельствуют и шумерские, и египетские тексты эпохи

ранних государств. А страна мертвых не случайно называется в них «Страна без возврата»⁸.

В настоящее время мы являемся свидетелями повсеместного господства семиотического подхода к изучению календаря, и прежде всего весенних праздников. Но специфика момента такова, что исследователи пытаются реконструировать содержательную часть ритуала, соглашаясь с той реконструкцией его формальной части, которая была предложена Фрэзером и его школой. То есть они стремятся «озвучить» то, что прежде было немой картинкой. При этом сама картинка считается рисованной с натуры или вообще фотографичной. Наша задача в том, чтобы проверить реконструкцию Фрэзера в ее формальной и содержательной части средствами источников максимальной письменной древности. Проверить — и убедиться либо в истинности и универсальности картины, либо в ее неточности, либо в истинности только для определенной исторической эпохи.

Последней монографией по месопотамскому ритуалу, в которую хоть как-нибудь заглядывали этнологи и религиоведы, следует считать монографию С. Лэнгдона об истории семитских календарей. За 70 прошедших с ее издания лет корпус клинописных источников по календарной обрядности вырос на несколько порядков. Стали доступны шумерские гимны, вавилонские пояснительные тексты, ассирийские царские ритуалы, астрологические тексты нововавилонского, персидского и селевкидского периодов, о которых все перечисленные исследователи и школы не имели никакого представления. Между тем уровень осмысления этого богатейшего нового материала остается крайне низким. За исключением ассириологов, занимающихся историей религии или изданием литературных текстов, они никому не интересны. Даже И. М. Дьяконов, посвятивший календарным праздникам Двуре-

⁸ Направление М. Элиаде характерно для всех верующих или религиозно-ориентированных исследователей. Из его предшественников можно вспомнить П. А. Флоренского, который утверждал, что вся культура возникает из культа сверхъестественного, из поклонения тому, что выше человека. Сюда же следует отнести и позднего В. Н. Топорова, который пишет в своей статье о ритуале: «...символические формы поведения предполагают наличие некоей данной системы ценностей — парадигмы... на которую ориентируются символические формы поведения как на находящуюся выше их. Идеальный случай (предельная „высота“) имеет место при условии, что данная система ценностей наиболее полно и глубоко связана с теургическим целым, естественно и органично выводима из него, практически совпадает с ним» (Топоров, 1988, 34—35). Этот акцент на связи ритуала с ценностной системой совершенно чужд эволюционистам (атеистам а priori), поскольку в случае его осознания они подвергли бы сомнению свою концепцию неизменного праритуала и изменили бы свои представления об укорененности ритуала в производственной

чья последнюю главу своей монографии «Люди города Ура», предпочел пользоваться при изложении материала устаревшей во всех отношениях книгой Б. Ландсбергера (Landsberger, 1915; Дьяконов, 1990а, 291—297), проигнорировав новейшие публикации памятников. Более того, в интерпретации шумерских календарных обрядов Дьяконов постоянно опирался на книгу В. Я. Проппа о русских аграрных праздниках (Дьяконов, 1990а, 290, 309). Подобная проверка древнейших текстов ссылками на классиков, которые этих текстов не знали, характерна и для работ многих западных ассириологов, для которых Фрэзер и Элиаде ровно то же самое, чем были Аристотель и Фома Аквинский для средневековых схоластов. Изменить эту ситуацию можно только в результате последовательной работы с новейшими источниками и исследованиями.

В настоящее время все шумерские тексты литературного и религиозного характера собраны в электронной базе данных The Electronic Text Corpus of the Sumerian Literature (ETCSL), опубликованной в сети Интернет. Тексты хозяйственного и административного назначения составляют основу сетевого корпуса Cuneiform Digital Library Initiative (CDLI). Работа с сетевыми публикациями текстов позволяет в ускоренном темпе осуществлять поиск слов и выражений с последующим анализом их контекстов. Среди наиболее значительных трудов последнего времени — монографии С. Н. Крамера, Й. Сефати и П. Лапинкиви о ритуале священного брака (Kramer, 1969; Sefati, 1998; Lapinkivi, 2004), М. Козна и В. Саллабергера о календарях древнего Ближнего Востока (Cohen, 1993; Sallaberger, 1993), Б. Понгратц-Ляйстен о вавилонском ритуале акиту (Pongratz-Leisten, 1994), Г. Зельца о богах и праздниках досаргоновского Лараша (Selz, 1995а), А. Цукимото о погребальных ритуалах и поминальных праздниках древней Месопотамии (Tsukimoto, 1985), А. Аннуса о культе новогоднего бога шумеров Нинурты (Annus, 2002). Многие шумерские и аккадские тексты, в которых отражены календарные ритуалы и мифы, получили интерпретацию в статьях и монографиях автора этой работы (особенно: Емельянов, 1994; Емельянов, 1999; Емельянов, 2000а; Емельянов, 2003б).

Таким образом, представляется необходимым вработать новый ассириологический материал в религиоведение, этнологию и культурологию с целью проверки всех описанных выше теорий на базе источников III тыс. до н. э. Тем самым мы не только поправили бы некоторые штрихи в научной картине истории ритуала, но дали бы пищу для новых философских и культурологических размышлений о природе человеческого общества.

Глава II

КАТЕГОРИЯ МЕ В ШУМЕРСКОЙ ПИСЬМЕННОЙ ТРАДИЦИИ

§ 1. ФИЛОЛОГО-ЛИНГВИСТИЧЕСКАЯ РЕКОНСТРУКЦИЯ КАТЕГОРИИ МЕ

Методология изучения категорий мироощущения

В предисловии к своим переводам произведений шумерской словесности В. К. Афанасьева исторически корректно определяет заложенные в них идеи как категории мироощущения:

Эти мысли, даже скорее ощущения, не постулировались и не доказывались, они наполняют ткань шумерской литературы как ее незримая основа, и, может быть, лучше их назвать не мировоззрением, но мирочувствованием или мироощущением.

(Афанасьев, 1997, 24)

В самом деле, категории, с которыми нам предстоит работать, относятся скорее к области смутных интуитивно-образных ощущений и догадок, нежели к продуктам развитого сознания. Качественное отличие психологий в истории связано с различным общественно-экономическим укладом жизни, господствовавшим в разные исторические эпохи. Для человека конца IV—начала II тыс. до н. э. основными особенностями уклада были оседлый образ жизни в границах священной территории, земледельческо-скотоводческая экономика, раннегосударственные институты власти (старейшины территориальной общины, вожество-царство, суды, принудительные общественные работы, рабовладение), политеистическая религия, которая в Месопотамии была тесно связана с астролатрией. Основными формами освоения мира для человека той поры были материально-практическая

(непосредственное воздействие на природный мир) и духовно-практическая (интуитивно-образные спекуляции, отражающие и выражающие процесс воздействия на природный мир) (Каган, 1996, 55). Это означает, что главной проблемой сознания в это время являлась проблема восприятия и воспроизведения впечатлений внешнего мира. Поскольку же рационально-логическое начало в этот период еще не проявилось как самостоятельный компонент сознания, необходимо говорить о таких качествах сознания древних, как визуально-аудиальная сенсуалистичность, эмпиричность и интуитивность. Поступающие по каналам зрения и слуха фрагменты информации соотносились с предыдущим коллективным опытом и после переработки приобретали ритуально-эстетическую и вербальную кодовые формы. Именно поэтому необходимо провести еще одно разграничение и разделить мировоззрение и мироощущение.

Под мировоззрением мы будем понимать логическое постулирование выводов по поводу явления, которое завершается конечным определением этого явления. Мировоззрение возможно при разработанности логико-риторического аппарата, позволяющего делать заключения и обобщения по предмету. Такой аппарат появляется только на рубеже «осевого времени» в трудах мыслителей Индии, Китая и Греции. Мироощущение — совокупность целостных ощущений от явления, их перекодировка в речи и передача в метафорической форме через комплексные образы. Такая деятельность сознания не требует обобщений и заключений и может соотноситься с работой художественного сознания (которое и возникает из синкретических мифоритуальных построений первобытной и раннегосударственной древности). Итак, наша историко-культурная задача при рассмотрении онтологических категорий шумерской культуры — изучение специфического мироощущения, возникшего в общественно-экономических условиях периода ранней древности. Назовем это планом внешнего бытия культурной категории. Однако есть еще бытие внутреннее, а именно тот хронотоп ее бытия, который существовал не для современных историков и культурологов, а для самих древних обитателей Месопотамии. Это хронотоп календарного ритуала, контекст которого необходим для понимания бытия категории в древней культуре.

В изучении категорий мироощущения в настоящее время наметилось два подхода. Первый идет от европейской культурологии (Вико, Гердер) через «Школу Анналов» к «Категориям средневековой культуры» А. Я. Гуревича (Гуревич, 1972). Он состоит в том, что каждая культура обладала одинаковым набором категорий, и все эти категории должны изучаться исходя из современной европейской терминологии. Так, можно изучать немецкое, греческое, египетское, шумерское представление об имуществе, о судьбе или о человеке (например, Клочков, 1983). Представления будут разные, а сама категория —

семантически тождественной для всех языков. Другой подход характерен для историков философии и феноменологов. Он предусматривает изучение культурной категории в границах языкового мира изучаемой культуры. В этом случае принципиальна декларация нетождества нашего и чужого сознания, поэтому будет изучаться не египетское представление о частной собственности, а категория *джегет* (Перепёлкин, 1966), не греческое представление об идеях, а категория *эйдос* (Лосев, 1994а).

В настоящее время второй подход представляется более плодотворным для реконструкции категорий восточного религиозного сознания. В качестве удачного примера можно назвать сборник «Универсалии восточных культур» (М., 2001). Во вступительной статье к указанному сборнику В. С. Степин пишет:

Здесь важно предварительно зафиксировать различие между категориями (мировоззренческими универсалиями) культуры и философскими категориями... Одни и те же термины, используемые для обозначения универсалий культуры и философских категорий, не должны порождать представлений относительно их тождественности. Универсалии культуры могут функционировать и вне философского знания. Существовали культуры с присущим им категориальным строем сознания, которые не породили развитых форм философии, например в Древнем Египте, где в лучшем случае можно обнаружить элементы предфилософии, имея в виду мировоззренческие идеи, выраженные в мифах... Философия же начинается тогда, когда осуществляется рефлексия над мировоззренческими универсалиями культуры. В этом процессе универсалии культуры из неосознаваемых оснований деятельности, поведения и общения становятся особыми предметами изучения. А так как сознание в любые эпохи развивается в соответствии с доминирующими смыслами универсалий культуры, то в философской рефлексии оно анализирует и оценивает свои собственные основания.

(Степин, 2001, 18)

По обоснованному мнению автора, в философских категориях «акцент сделан на рационально-понятийных способах освоения мира и остаются в тени многие стороны эмоционального восприятия человеком мира, содержащиеся в универсалиях культуры» (Там же).

В рассуждениях В. С. Степина особую ценность имеет, во-первых, постулирование происхождения философских категорий от предфилософских универсалий культуры и, во-вторых, указание на рефлексиию этих категорий как редукцию комплексного чувственно-разумного восприятия действительности к рационально-игровой манипуляции основаниями культуры. Предфилософские категории являются в такой интерпретации атомарными основаниями культуры, бессознательно порождающими множество ее проявлений, и среди этих проявлений значительное место занимает философское осмысление самих этих

оснований. Можно сказать, что посредством философской рефлексии культура осмысляет собственное строение и свои внутрисистемные связи. Однако на древнем Ближнем Востоке эта рациональная рефлексия так и не состоялась. Тем более необходимо изучать предфилософские категории в их наиболее чистом, неотрелектированном виде, поскольку такое исследование способствует построению объемной модели культуры по точкам в ее собственной системе координат.

Изучение категорий мироощущения имеет свою небольшую историю, целиком связанную с успехами древневосточных и классических исследований в XX в. В своей работе 1915 г. «О мироощущении Эсхила» А. Ф. Лосев так сформулировал отличие мироощущения от миро-воззрения:

Я различаю: мироощущение (или мирочувствие) и мирозерцание... Это разница в степени и качестве интуитивных моментов в восприятии окружающего. Мироощущение, как и всякое ощущение, интуитивно по преимуществу. Как я воспринимаю вот этот синий цвет, не требуя доказательств, что это именно синий цвет, так художник воспринимает мир как такую-то совокупность предметов, как такую-то цельность, не требуя и не давая никаких, кроме как интуитивных, доказательств того, что мир есть именно цельность и что вот такая-то цельность. Здесь мы не доказываем, а указываем: смотрим и видим, в этом все доказательство. Мир, как предмет художнического восприятия, может быть очень сложным, но ощущение его, как ощущение, может быть очень простым.

Но жизни человеческой и мировой можно противопоставить не одну только интуитивную способность прозрения, сливающую воедино наше Я и познаваемые предметы, т. е. способность по преимуществу синтезирующую. Можно подойти к познанию с орудием рассудочного, анализирующего, выводного, опосредствованного характера... И это есть мирозерцание.

Если бы мы изучали мирозерцание Эсхила, мы ... собрали бы отдельные его сентенции, посмотрели бы, как их выполняют изображаемые им люди, обобщили бы все это и получили бы искомую величину. Но другое дело изучить у художника его мироощущение. Сентенции здесь должны быть оставлены как раз на конец; они ведь плод обобщения из тех явлений, которые уже даны как объект мироощущения. Поэтому необходимо начинать именно с самого обыкновенного и элементарного и смотреть, что *здесь* ощутил художник как целое.

(Лосев, 1995, 782—784)

Лосев очень проникательно определил границу мироощущения как *видение целостности в локусе*, и это определение как нельзя лучше согласуется с условием антрополокального единства, т. е. единства коллектива и местности, на котором основана жизнь оседлых земледельцев ранней древности. Если коллектив все время живет в определенных границах, это и означает, что его видение целого, без которого

невозможно полноценное сознание, будет основано на ценностях *места сего* и всякий раз это будут ценности *нашего пространства-времени*, не связанные с ценностями и условиями остального мира. Кроме того, Лосев изучает мироощущение именно на материале художественного текста, поскольку в мире мифов и трагедий оно проявляет себя в наиболее полном виде, не будучи затронуто рефлексиями рационального сознания.

В середине 1940-х гг. появляется работа Г. А. Франкфорта, Г. Франкфорта, Дж. Уилсона и Т. Якобсена «В преддверии философии», в которой предлагается рассматривать категории мироощущения как результат работы спекулятивной (т. е. интуитивно-визионерской) мысли, возникающей в процессе материальной деятельности человека: «Спекулятивная мысль выходит за пределы опыта, но лишь потому, что пытается объяснить, унифицировать, упорядочить опыт» (Франкфорт и др., 1984, 24). По мнению авторов работы, для спекулятивной (иначе — мифопоэтической) мысли основной целью было осмысление слияния человека и природы, государства и природы. Отношения между частями этого синтеза понимаются как отношения между однозначным «Я» и многозначительным «Ты», выходящим за рамки какого-либо понятийного определения. Вследствие многозначности и неопределенности «Ты» древний человек должен был включать в свои размышления эмоциональные и волевые факторы, и поэтому выводы, к которым он приходил, оказывались не критическими суждениями, а комплексными образами: «Нет никакого сомнения, что мифопоэтическая мысль полностью осознает единство каждого явления, мыслимого в... различных обликах; многосторонность образов служит тому, чтобы должным образом осознать сложность явления» (Франкфорт и др., 1984, 38—39, 44).

В 60—70-е гг. в египтологии начинается время изучения социальных категорий, которые, вне всякого сомнения, есть и категории культурные. Особо следует выделить работы Ю. Я. Перепёлкина по категории собственности в эпоху Старого царства и О. Д. Берлева по категории «царские хемуу» эпохи Среднего царства. Оба исследователя уделяли большое внимание предварительному анализу семиотического пространства категории и развитию категории в истории древнеегипетского общества. Их труд был основан на синтезе углубленного филолого-лингвистического и широкого историко-культурного подхода, причем в центре внимания всегда оставались общественные отношения рассматриваемой эпохи, формировавшие данную категорию (Перепёлкин, 1966; Берлев, 1972).

В начале 90-х гг. появляется книга И. М. Дьяконова «Архаические мифы Востока и Запада», в которой образование категорий мироощущения объясняется с психофизиологических позиций. Дьяконов описывается на закон «шеррингтоновой воронки», который утверждает, что

в кору больших полушарий головного мозга входило больше сигналов, чем успевал переработать человек, поэтому значительная часть информации оставалась неосмысленной и перерабатывалась в тропы (фигуры метафорического типа), при помощи которых человек пытался сформировать знание о внешнем мире (Дьяконов, 1990б). Спустя три года в книге «Пути истории» эта позиция формулируется так:

Не следует... преувеличивать силу побуждения первобытного человека к осмыслению окружающего мира: за исключением некоторых особых обстоятельств, преобладал практический характер реакций на внешние импульсы, и интерпретация явления была необходима лишь в пределах нужд физических потребностей (...) Но и в повседневной жизни необходимо было практическое осмысление мира и общества, а осмысление без обобщения невозможно. Между тем процесс языкового развития шел медленно; не только у человека первой и второй фазы, но и в условиях начала третьей (ранней древности) человеческий язык не выработал слов для непредметных, абстрактных обобщений (...) При отсутствии языкового аппарата для абстрагирования главным способом обобщения явились тропы — предметные сопоставления явлений как части и целого, по сходству, по смежности и т. п., ощущавшиеся как своего рода отождествления. Явления мира сложные, и один троп цеплялся за другой, образуя семантические ряды.

(Дьяконов, 1994, 19—20)

Такой подход оказывается исключительно ценным для понимания общего механизма формирования категорий мироощущения, поскольку он основан на принципах объективной психологии и лингвистики.

Вопрос об объективном психофизиологическом изучении категорий мироощущения через соотнесение архаического мышления с мышлением ребенка поставлен в 70—90-е гг. Вяч. Вс. Ивановым, относящим сферу многозначных слов к деятельности правого полушария мозга:

Как убедительно показали эксперименты Л. С. Выготского и других психологов, для ранних этапов усвоения языка ребенком характерно соединение разных значений слова в одном комплексе, следы которого сохраняются и намного позднее. Особенно отчетливо это явление обнаруживается в младенческом лепете еще до усвоения фонемной системы и грамматики языка. Для этого периода кажется вероятным предположение о преимущественной роли правого полушария. Отдельные звуко сочетания в этом лепете служат как бы фамильным именем для целого комплекса предметов, связанных случайными ассоциациями (...) Предположение о типичности подобных комплексных пучков значений для древних или первобытных языков можно было бы связать и с той особенностью мысли дикаря, которую Леви-Стросс обозначил как «бриколаж». Имеется в виду способность соединять самые разнородные вещи, строя из них некое единое сооружение. Ком-

плекс или пучок значений и можно было бы рассматривать как такое сооружение.

(Иванов, 1998 I, 433—434)

В 80—90-х гг. систематически выходили в свет исследования египтолога А. О. Большакова по категории *ка*, обобщенные в его докторской диссертации. Именно Большакову впервые в древневосточной науке удалось показать основные этапы формирования культурной категории в социально-психологическом контексте. Идеальным материалом для этого оказались гробницы столичной знати эпохи Старого царства, дававшие наглядное представление о Двойнике (*ка*) как образе человека, который остается жить после его смерти в мире подобных ему изображений. В своей монографии «Человек и его Двойник. Изобразительность и мировоззрение в Египте Старого царства» (СПб., 2001) А. О. Большаков изучает египетскую категорию КА на примере гробничных изображений эпохи великих пирамид. Свой метод он основывает на гипотезе М. И. Стеблин-Каменского о нетождестве древнего и современного сознания, но вместе с тем существенно корректирует и конкретизирует эту гипотезу:

...Нетождественной оказывается логическая сторона сознания, в древности не выступавшая в чистом виде, эмоции же представляют собой одно из проявлений психической деятельности, менее всего опосредуемых историческим опытом и условиями жизни. Поэтому именно в эмоциональной сфере мы наиболее близки людям, жившим несколько тысяч лет назад, и именно здесь нам предоставляется возможность сблизиться с их духовным миром и попытаться проникнуть в него.

(Большаков, 2001, 16)

Уделяя внимание истории изучения древневосточных категорий, автор пишет:

Медиевистам, которые положили начало изучению истории категорий и до сих пор задают тон в этой области, намного легче, чем нам, ибо они имеют дело с проявлениями культур, гораздо более близких к нашей... При первом же столкновении с египетскими категориями, которыми описывался человек (а также царь и бог), мы видим их принципиальное отличие от всего лежащего в рамках европейской культуры... Существующая традиция меньше всего ориентирована на выявление онтологической основы рассматриваемых представлений, о которой предпочитают просто не говорить. В конечном счете подобная позиция восходит к убежденности корифеев прошлого века в том, что специфика египетской культуры имеет не качественный, а лишь количественный характер, что ее можно понять если не с точки зрения здравого смысла современного человека, то, во всяком случае, с позиций античного философа.

(Большаков, 2001, 16—19)

Далее автор подробно излагает свой метод изучения КА, который в основных чертах сводится к следующему:

1. Исследование проводится не на совокупной базе текстов всех эпох, а на материале памятников изобразительного искусства, дошедших только от одной эпохи.

2. Ограничение материала связано с тем, что староегипетские гробничные изображения столичной знати фиксируют наиболее ранние представления о КА.

3. Преимущество материала в том, что его можно рассматривать системно, т. е. в связи как с пространственным расположением частей гробницы, так и с надписями, появившимися позднее.

4. Частными методами, проводимыми в исследовании, в монографии выступают анализ механизма образования КА в психологии древнего человека, анализ этимологии корня КА и иероглифа КА, анализ ритуально-мифологических представлений о зрении и свете, анализ передачи индивидуальности на плоскости и в скульптуре. Далее автор переходит к комплексному и системному изучению соотношения различных частей гробницы и к вопросу о пространственно-временном наполнении понятия КА.

5. Таким образом, устанавливается следующая последовательность методологических приемов: психофизиология—этимология—мифология—искусствоведческий анализ отдельного изображения—системный анализ сакрального пространства, в котором находится изображение.

Результаты, полученные А. О. Большаковым, позволяют ему не только сформулировать конечные выводы об онтологии и аксиологии КА, но и сделать заявку на последующее рассмотрение КА в историко-динамическом аспекте. Согласно полученным данным, КА не что иное, как образ человека, который запечатлевается в сознании всех видящих его людей. Когда человек умирает, вместе с ним умирает и его образ. Чтобы сделать его бессмертным, образ нужно запечатлеть в изображении. Изображение удваивает образ и распространяет его влияние на множество людей. Не удивительно, что среди значений корня КА есть «размножение» и «плодородие». Но это только субъективная сторона восприятия КА. Объективность КА гораздо важнее для египтян. Изображение умершего не существует вне других изображений гробницы, как правило, отражающих содержание его хозяйства. После смерти хозяин гробницы переселяется в мир своих изображений, который автор называет Миром-Двойником, и начинает жить в этом мире независимо от богов, властей или своего прижизненного окружения. Мир-Двойник создан только для него. Он бессмертен, пока целы изображения и сама гробница. Он отражает оптимистическое мироощущение египтян эпохи Старого царства, для которых загробное бытие воспринималось как радостное наслаждение жизнью и свободой от каких-либо обязанностей перед вышестоящими. Рассматривая далее соотно-

шение между мирами часовни (КА) и погребальной камеры (БА), А. О. Большаков замечает, что мир БА связан с текстами, отражающими ужас древнего человека перед загробным миром, а мир КА — с изображениями и радостным восприятием иного мира. Дальнейшая история КА представляется ему соревнованием двух миров и двух языков египетской идеологии — изобразительности, связанной с КА, и письменности, связанной с БА (Большаков, 2001, 225—237).

На основании анализа текстов и памятников искусства Большаков приходит к открытию фундаментальной закономерности архаического сознания — *объективизации субъективных впечатлений*⁹. Здесь имеется в виду процесс субстантивации феноменов человеческой психики с последующим отделением этих феноменов от материально-телесной природы человека и вынесением их во внешний мир. Открытие Большакова касается не только древнеегипетского общества, но и всех ближневосточных обществ ранней древности.

Продолжением изучения категорий мироощущения в отечественной египтологии стала кандидатская диссертация В. В. Жданова «Эволюция категории „Маат“ в древнеегипетской мысли». Автор диссертации рассматривает Маат как полисемантическую категорию, связанную с представлениями о правде, истине, справедливости и порядке. Им установлено, что уже в Текстах Пирамид категория Маат имела онтологический (порядок как альтернатива хаосу, Исефет) и этический (социальная справедливость как альтернатива несправедливости и злу, Джут) компоненты. Она считалась установленной богом-демиургом и гарантированной царем. В эпоху Амарны у Маат появляется также гносеологический аспект — ее антагонистом выступает Ложь, Кривда (Герег), а в идеологии того времени царь впервые получил право на изменение Маат ради упрочения собственного могущества, поскольку считался правогласным сыном Атона. Начиная с эпохи Рамессидов категория Маат все больше становится связана с этической концепцией «личного благочестия», делающей акцент на ответственности человека за свои поступки непосредственно перед божеством. В последние века древней истории Египта Маат служит лишь обозначением недостижимых идеалов прошлого, образцов «золотого века» (Жданов, 2002,

⁹ «По-видимому, объективизация субъективных впечатлений была одной из основных черт древнего сознания (впрочем, только ли древнего? — мы в своей жизни постоянно сталкиваемся с этим, только, за исключением философов субъективно-идеалистического толка, не строим на этом свою картину мира; в нашей жизни это факт чисто обиходный, бытовой). Египтянин объективизировал воспоминание, выносил его из головы вспоминающего субъекта в окружающий мир и превращал его из части психического мира в часть мира окружающего, благо между этими двумя мирами сколько-нибудь четкой границы древний человек не проводил» (Большаков, 2001, 61).

9—10, 12, 22—24). Исследование В. В. Жданова представляет большую ценность для изучения категорий древней религии как именно предфилософских, связанных с вопросами онтологии, гносеологии и этики. Вместе с тем интересно и его египтологическое содержание, поскольку автор базирует свою работу на источниках всех эпох египетской истории, анализируя как контекстное значение Маат, так и соотношение этой категории со своими антонимами.

Одно из самых замечательных исследований по проблеме культурных категорий появилось совсем недавно в китайистике. Там составил сборник «От магической силы к моральному императиву: категория *дэ* в китайской культуре» (М., 1998; далее *Дэ*). Уникальность китайского материала (как и античного) в том, что здесь можно подробно проследить процесс перерастания категории мироощущения в категорию мировоззрения, ритуально-эстетического начала в религиозно-этическое. К сожалению, шумерский материал не позволяет этого сделать, поскольку шумерское общество не пережило фазу ранней древности. Однако общий подход, предложенный в сборнике (особенно в статьях А. С. Мартынова и В. М. Крюкова) несомненно применим и к изучению дофилософских культурных категорий. В частности, А. С. Мартынов так формулирует решение сложной проблемы полисемии культурной категории:

Нам представляется, что попытка преодолеть эту полисемию методом навязывания какой-то одной интерпретации (например, *мана* или мораль), какого-то одного значения, не может дать положительных результатов. Не принесет желаемой ясности и нанизывание, складирование разнообразных конкретных значений, ибо сами по себе они не ведут к синтезу. По нашему мнению, наибольшие перспективы сулит соотношение всего полисемического поля с широким историко-культурным контекстом (...) Правда, необходимо правильно выбрать общекультурный контекст. Можно предположить, что такое единство «разновидностей» *дэ*, равно как и более четкое их различие, неизбежно возникает при соотношении данной категории с самыми простыми и глубокими основами социального бытия — с бережным отношением к самой жизни... к ее появлению, продлению и воспроизведению, созданию необходимых общественных условий ее нормального протекания или установлению какого-то миропорядка, основы и формы которого могут сильно различаться в различных культурах.

(Дэ, 36)

Чрезвычайно важны также наблюдения В. М. Крюкова по сравнению *дэ* и *мана*, где исследователь характеризует смысловой уровень категорий подобного рода как лежащий ниже точных словесных определений и относящийся не к сфере трансцендентного и абсолютного, но напротив — к сфере неопределенного (Дэ, 96).

Тот же В. М. Крюков в своей новой работе об интерпретации древнекитайской эпиграфики предлагает дополнить филологический анализ памятника его антропологическим изучением:

Филолог оперирует лингвистическим контекстом письменных памятников; антрополог, сверх того, воссоздает контекст культурно-исторический, не замыкающийся пределами отдельного объекта письма. Этим он устанавливает смысловую и функциональную связь этого объекта с другими феноменами, существующими в данной культуре. Антрополог, таким образом, имеет дело не просто с «синтаксическим целым», но с «целостностью в целостности».

(Крюков, 2000, 41)

С этих антропологических позиций он далее и рассматривает категорию *дэ* в контексте ее функционирования в ритуале и коммуникативной парадигме древних китайцев (217—249).

Небольшой вклад в изучение культурных категорий внес и автор данной работы, рассмотрев в монографии и нескольких статьях мифологему потопа в шумерской литературе и историографии и подробно изучив ритуально-эстетический комплекс Ниппурского календаря в его исторической динамике. На основании изучения этих предметов удалось выявить некоторые общие свойства категорий мироощущения. Это: 1) полисемия и контекстная зависимость категории; 2) ее двухипостасность, т. е. материально-предметная и вербальная выраженность; 3) ее распространенность во всех сферах социальной жизни; 4) ее бытие в сакральном хронотопе; 5) ее происхождение из данных непосредственного восприятия действительности органами зрения, слуха и кинестезиса; 6) ее статус гносеологического минимума, неделимой основы смыслополагания, через которую объясняются принципы бытия и деятельности мира и человека (Емельянов, 1994; Емельянов, 2000а; Емельянов, 2003а, б).

История изучения категории МЕ

Категория МЕ является одной из самых сложных и многоаспектных проблем шумерологии. Сложность представляет ее перевод, этимология, соотношение в одном понятии абстрактного и конкретно-материального содержания, семиотическое пространство категории и ее возможная динамика в границах шумеро-аккадской культуры. МЕ связана со всеми институтами месопотамской цивилизации: государственной властью, судом, военной деятельностью, ремеслами, искусствами, ритуалами, грамотностью, — а также с некоторыми человеческими поступками и чертами характера. Весь облик цивилизации, сложившейся к началу III тыс. до н. э. в Южном Двуречье, неотрывен от основных

законов и первопринципов этой цивилизации, каковыми считали МЕ шумеры, вавилоняне и ассирийцы. Поэтому изучение проблемы МЕ имеет для ассириолога и историка древности большую актуальность.

Проблемой МЕ шумерология занимается уже около столетия. Каждый издатели шумерских текстов, в которых встречается это слово, дает свой оригинальный перевод, а иногда и интерпретацию МЕ. Между тем из специальных работ по проблеме существуют на сегодняшний день только две монографии и несколько статей разного объема. Исследователи, писавшие о МЕ, привлекали текстовый материал неполно и старались дать одно-единственное определение этой сложной категории.

Первые переводы шумерского слова *me* даны в 1907 г. издателем царских надписей Ф. Тюрро-Данженом, который никак не объясняет своего решения. В переводе статуи В Гудеа *me* соответствует «*Weschlüsse*» («решения, заключения (по делу)») (SAKI, 67); в переводе Цилиндра А выбрано чрезвычайно многозначное немецкое слово «*Bestimmungen*» («предназначения, предопределения; призвания, назначения, участи; нормы, законоположения») (SAKI, 89). Следует обратить внимание на то, что в обоих случаях Тюрро-Данжен переводит *me* множественным числом, имея в виду некую совокупность, группу, а не один феномен.

В 1920-е гг. проблема адекватного понимания и перевода МЕ привлекала только Б. Ландсбергера, посвятившего ей одну заметку и фрагмент большой статьи о формировании понятийного аппарата у семитских народов. В работе 1924 г. Ландсбергер указывает на существующую в силлабариях связь аккадского слова *parṣu* с двумя шумерскими эквивалентами *garza* и *me*. При этом *garza* он переводит «*Kultbrauch, Ritus, religiöse Verpflichtung*», указывая прежде всего на ритуально-процессуальный характер термина. Исследователь понимает *me* как «*spezifisch göttliche Gewalt (Funktion) oder „heilige Macht“*» («специфическая божественная сила (функция), или священная власть»), подчеркивая потестарно-политический оттенок шумерского понятия (Landsberger, 1924, 66). Через два года во втором обращении к предмету Ландсбергер формулирует свою позицию еще более четко. Он видит связь между терминами *nam* и *me*, причем *nam* понимает совершенно в духе кантовской *das Ding-an-Sich* «вещи самой по себе», переводя «*Summe der Wirkungen eines Dinges auf die Aussenwelt*» («сумма воздействий некоей вещи на окружающий мир»). Эти воздействия осуществляются на основе связей между вещами при помощи *me*, которые есть «*göttliche Ordnungen von ewiger, unveränderlicher Geltung*» («божественные правила вечной, неизменной значимости»). И *nam*, и *me* Ландсбергер характеризует как «*numinose Ordnungsbegriffe*» («нуминозные категории порядка»), при помощи которых только и возможна помощь богов человеческому миру и которые учат человечество уважать божественные установления. Ведь каждое божество имеет свою

особую функцию согласно именно этим установлениям (Landsberger, 1926, 369). Мы видим, что Ландсбергер делает акцент на силе, мощи, власти, без которых не может быть истинного порядка. Довольно сходную с Ландсбергером позицию занял в 60-е гг. А. Фалькенштейн, который в своей фундаментальной грамматике надписей Гудеа переводил *me* «*göttliche Kräfte(-e)*» («божественные силы») (Falkenstein, 1949—1950 I, 6).

В 1940-х гг. в исследование проблемы включается Т. Якобсен. Он делает сразу несколько фундаментальных обобщений, без обсуждения которых не обойдутся последующие исследователи. Во-первых, он определяет грамматический статус слова: *me* — существительное от глагола «быть» и потому может переводиться «бытие». Во-вторых, дополнительными значениями слова могут быть «норма (в частности, норма поведения), способ существования, способ действия» (лат. *modus operandi*). В-третьих, слово употребляется применительно к совокупности функций в сферах управления, профессиональной специализации, ритуала, а также в нравственно-этическом смысле. Якобсен обосновывает свое толкование «норма» словом *me-te* 'приближенный к *me*', которому в аккадском соответствует (*w*)*asmi* 'наиболее пригодный для чего-то, наиболее свойственный чему-то' (т. е. приближенный к некой норме, соответствующий ей). У него на первом плане оттенок не силы, а качества, свойства предметов как атрибута бытия (Jacobsen, 1970, 359—360).

В конце 40-х гг. к своему любимому предмету снова возвращается Ландсбергер. Теперь он рассуждает о проблеме с высоты достижений культурной антропологии и этнографии. Исследователь видит историю месопотамской религии как «процесс развития от тотемизма к антропоморфизму». С этой новой и общей точки зрения «*me* есть одновременно могущество и порядок, *me* отдельно взятого бога различаются по его функциям, выступают как субстанции, символизируются эмблемами» (цит. по: Oberhuber, 1963, 3). Новая точка зрения Ландсбергера была воспринята и взята за основу К. Оберхубером, посвятившим проблеме небольшую брошюру. Оберхубер, следуя Ландсбергеру, утверждал, что *ME* — это тотемы, существовавшие до антропоморфного почитания богов. Тотемы эти могут быть связаны с различными объектами живой природы. С началом антропоморфизма они становятся дифференцированными функциями богов. *ME*, согласно Оберхуберу, никак не могут ассоциироваться с похожим шумерским глаголом, а потому не существует оснований для перевода *ME* словом «бытие» (как ранее перевел Якобсен). *ME* в определении Оберхубера «*numinose Wirkkraft, numinose Macht; Numen, Numinoses*» (Oberhuber, 1963, 9).

«Тотемистическая» гипотеза Ландсбергера—Оберхубера подверглась обстоятельной критике со стороны блестящего знатока шумер-

ской религии Я. ван Дейка. Он отмечал, что ни в одном шумерском тексте *ME* не являются синонимом божества или какого-либо существа и поэтому их нужно отнести к классу неодушевленных предметов. Кроме того, во все эпохи месопотамской истории, начиная с Протописьменного периода, зооморфные символы и эмблемы богов сосуществуют с их человеческими изображениями. Поэтому материал не позволяет говорить о какой-либо стадиальности в связи с *ME*. Ван Дейк также реабилитирует гипотезу Якобсена о происхождении *me* от глагола «быть» и дает свой оригинальный перевод глагола «*immanent sein*» («быть внутренне присущим») (van Dijk, 1967, 243; van Dijk, 1971, 440—442). Несколькими годами раньше, комментируя изданные им тексты эдубы, ван Дейк дает свое определение *ME*:

*ME est le concept central de la religion sumérienne et signifie... une immanence divine dans la matière morte et vivante, incréée, interchangeable, subsistante, mais impersonnelle, dont seuls les grands dieux disposent. Le concept se rattache à celui de «Mana» et celui de «Orenda» («ME — центральное понятие шумерской религии, обозначающее... имманентность божественного в живом и неживом, несотворенную, неизменную, существующую, но безличную, которой распоряжаются только великие боги. Понятие *me* соответствует тому же, что есть в понятии *мана* или *оренда*»).*

(van Dijk, 1953, 19)

Интересно, что, критикуя тотемистическую гипотезу коллег, ван Дейк сам прибегает к этнографическим параллелям, декларируя тождество шумер. *me* и индонез. *мана* — сверхъестественной силы, присущей у полинезийцев и индонезийцев людям, животным, предметам и духам. Оснований для такого отождествления у ван Дейка не приводится.

В 1959 г. выходит в свет статья итальянского шумеролога Дж. Кастеллино, в которой наиболее существенны два момента: постановка проблемы *ME* и компаративные гипотезы. В определении Кастеллино *ME* представляет собой «*norma divina ideale e immutabile che regola il mondo e tutti gli aspetti e le attività della vita*» («идеальный и неизменный божественный закон, управляющий миром и всеми его проявлениями, а также жизненной активностью») (Castellino, 1959, 25). Основной проблемой исследователь считает одновременное существование как абстрактной категории, так и конкретных материальных объектов, называемых *ME*. Здесь же производится попытка отделения понятия *ME* от родственных ему категорий *garza*, *nam-tar*, *izkim*, *giš-hur* — анализ, впоследствии продолженный в книге Г. Фарбер-Флюрге (Castellino, 1959, 26—29). Во второй части статьи Кастеллино сравнивает *me* с платоновскими идеями (*idea*). Сравнение дается на том основании, что «*l'idea è per lui l'essere soprasensibile, distinta e indipendente, assoluta*

che comunica agli esseri singoli la loro esistenza e la loro natura» («Идея для него (Платона. — В. Е.) — сверхчувственная, отдельная и независимая сущность, абсолют, сообщающий единичным вещам связь со своим бытием и со своей природой») (Castellino, 1959, 30). Кастеллино видит общее также между *me* и вавилонскими «таблицами судеб», поскольку в обоих случаях речь идет об архетипе конкретного и материального бытия, который служит законом, нормой всего сущего с момента сотворения мира (Castellino, 1959, 31—32). Тонкие и проницательные наблюдения итальянского исследователя находятся в русле истории философии (или предфилософии) и впоследствии могут помочь при анализе *me* как именно специфической предфилософской категории сознания. По сути дела, Кастеллино ближе всех подошел к феноменологии МЕ.

Совсем иначе подходит к проблеме историк шумерской литературы и школьной традиции С. Н. Крамер. Для него МЕ — это сеть правил и установлений, относимых к любому культурному феномену в аспекте его деятельности. МЕ — спекулятивный способ объяснить, на каких принципах устроен мир, что заставляет каждую вещь в нем работать и как работа этой вещи соотносится с проектом божества, ее сотворившего. По мнению Крамера, «в целом оно (слово МЕ. — В. Е.) означает набор правил и предписаний, данных каждой космической единице и культурному феномену с целью вечного поддержания их функции в соответствии с планами создавшего их божества. Короче говоря, это еще один сверхъестественный, но по большому счету не лишенный действительности ответ на неразрешимый космологический вопрос, попросту скрывший фундаментальные сложности с помощью слоя в большинстве своем бессмысленных слов» (Kramer, 1963, 115). При помощи МЕ объясняется то, что пока невозможно объяснить, и в этом объяснении чувственный опыт сосуществует с наивной верой в единый принцип, познав который, можно понять законы всего сущего. От перевода Крамер воздерживается, говоря о неясном значении термина.

В конце 60-х гг. крупный специалист по шумерской морфологии Дж. Грэгг публикует статью о глаголе-связке *me* 'быть', в которой касается и проблемы соотношения между именем и глаголом *me*. По мнению Грэгга, связь между *me* (Cop) и *me* (N) в шумерском того же рода, что и между *esse* 'быть') и *essentia* 'сущность') (но не *existentia* 'существование'!) в латинском. В этом случае этимология *me* (N) раскрывается как «то, чем вещь должна быть (но необязательно она является этим), божественно определенная сущность вещи» (Gragg, 1968, 102).

В 1973 г. в свет выходит единственное на сегодняшний день филологическое исследование проблемы МЕ, принадлежащее перу Г. Фарбер-Флюгге. Она делает его приложением к изданию текста «Инанна и Энки», центральной проблемой которого является похищение МЕ. К сожалению, эта филологически ценная монография содержит очень

мало оригинальных идей, целиком ориентируясь в теоретических вопросах на мнения ван Дейка и отчасти Кастеллино. Кроме того, в ней не проведена самая главная и необходимая работа — рассмотрение проблемы МЕ в динамическом аспекте, от эпохи к эпохе, и определение понятия МЕ в соответствии с данными шумеро-аккадских силлабариев. Фарбер-Флюгге лишь дает список имен и глаголов, употребляемых вместе с МЕ (в основном по данным гимнов Исины и Ларсы), и ассоциирует МЕ с такими понятиями как, *garza* и *šu-luh* 'культовое омовение рук'. В определении Фарбер-Флюгге МЕ — это атрибуты богов, но не их замена и не *numina*. МЕ присущи всему, что живет в мире, являясь в одинаковой степени силами природной жизни и культуры. МЕ в тексте «Инанна и Энки» — общее понятие божественной силы, собранное из единичных абстрактных имен (*nam*), указывающих на совокупность функций обозначаемых ими предметов (Farber-Flügge, 1973, 118, 197). В переводе текста МЕ «göttliche Kräfte» (взято у Фалькенштейна).

На книгу Г. Фарбер-Флюгге в 1974 г. откликается рецензией датский шумеролог Б. Альстер, который по результатам ее сводки делает очень глубокое и, пожалуй, никем не превзойденное резюме. Альстер, как никто другой, понимает полисемантическую МЕ, глубокую психологическую укорененность этого термина, одновременность конкретного и абстрактного в его природе. Он выделяет четыре основных значения МЕ: 1) архетип или культурная норма; 2) его внешнее проявление; 3) процесс, посредством которого совершается актуализация; 4) конечный символ способности к актуализации (эмблема, инсигния) (Alster, 1974, 20—34).

В 1977 г. выходит в свет книга И. Розенгартен «Шумер и сакральное», в которой делается попытка религиозно-философского анализа категории МЕ на основе данных, собранных в монографии Г. Фарбер-Флюгге. МЕ переводится и интерпретируется здесь как «Prescriptions» («предписания, правила»). В целом можно охарактеризовать книгу Розенгартен как религиозно-философскую: автор представляет МЕ в качестве категории древнего «богословия», анализируя шумерские источники по правилам, принятым для интерпретации священных канонических текстов. Основой понимания МЕ для Розенгартен (как и для Фарбер-Флюгге) является список МЕ из текста об Инанне и Энки, который эти исследователи признают для себя каноническим. Все остальные сведения рассматриваются только относительно этой основы. Сперва изучается количество МЕ, их положение во времени и пространстве мифологических текстов, их связь с судьбой. Затем автор переходит к анализу эстетических и ритуальных аспектов. Все возможные переводы существительного МЕ Розенгартен подразделяет на «волюнтаристские» (выделяющие аспект воли), «фаталистические» (МЕ как судьба), «идеалистические» (МЕ как идея и абстрактный кон-

цепт) и «динамические» (МЕ как сила и власть). Розенгартен понимает МЕ как основу мирового порядка, предписанного богами. С ее точки зрения, МЕ — это божественное слово, переводящее бытие-долженствование (*devoir-être*) в материально оформленное сущее бытие (*être*). Особое внимание в монографии уделено эстетическому аспекту категории МЕ, ее связи с прекрасным, ужасным, священным и совершенным. На примере множества текстов Розенгартен доказывает, что идеальные МЕ находят свое воплощение в ритуалах, демонстрирующих стабильность и нерушимость мирового порядка. Такими ритуалами, с ее точки зрения, являются встреча нового месяца, священный брак и обряды очищения (Rosengarten, 1977, 1—23, 193—211, 213—222; Wilson, 1994, 29).

В 1978 г. появляется оригинальная и глубокая статья А. Кавиньо, в которой делается первая попытка анализа аккадских эквивалентов МЕ в силлабариях и рассматривается связь между *me* и *ni* в раннешумерских текстах. Исследователь приходит к выводу о связи категории *me* с самоидентификацией человека: если первоначально *me/ni* обозначает «самость как жизненная энергия», то впоследствии *me* — это сверхъестественное бытие (*être surnaturel*), божественная сущность (*l'essence divine*), связанная с самоидентификацией ее носителя (Cavigneaux, 1978, 177—186).

Российские исследования 1980—1990-х гг. также содержат два интересных подхода к проблеме МЕ. В. К. Афанасьева понимает *me* как «сути ...средоточие внутренних сил и могущества, они воплощены и воплощаются во всем сущем, могут из дружественных стать враждебными» (Афанасьева, 1997, 479). И. С. Клочков примиряет в своем подходе «бытие, способ существования» Якобсена и немецкую «силу, заключенную в сущем». При этом он умудряется быть еще и на позиции Оберхубера:

Вероятно, концепция МЕ первоначально возникла в архаическую эпоху как осмысление некоей таинственной силы, заключенной во всем сущем, так сказать, мистического принципа существования каждой вещи. Позднее эту божественную силу, имеющуюся в любом явлении, стали воспринимать отдельно от самого видимого явления, в качестве какого-то существа, управляющего данным феноменом. Но и с подъемом религии антропоморфных божеств, направляющих жизнь мира, концепция МЕ не исчезла; МЕ сохранили известную независимость существования от богов. Над сущностью вещей боги не властны: они могут обладать МЕ, но не могут изменить их, как шахматисты вольны располагать фигурами, но не могут изменять по своему произволу специфических качеств фигур или полей доски.

(Клочков, 1983, 40)

Мы видим, что для российских исследователей понятие МЕ имеет синтетический, многоплановый характер, а характерными акцентами

здесь будут скрытая в объекте энергия и максимально общие правила, согласно которым устанавливается способ существования каждой вещи.

В 1990 г. Г. Фарбер-Флюгге во второй раз обратилась к проблеме МЕ. Опираясь на современный культурологический опыт Запада, она дала более развернутое определение термина: МЕ — это «концепты или архетипы цивилизации и духовной культуры шумеров», которые «понимались не как современные абстрактные понятия, но совершенно конкретно — как атрибуты или знаки, узнаваемые явно, или в свете, или в ужасном блеске» (Farber, 1990, 610). Здесь мы видим эклектику сразу трех современных гуманитарных учений: концептуализма (МЕ как концепты), юнгианской аналитической психологии (МЕ как архетипы) и семиотики (МЕ как знаки и атрибуты). Становится понятно отсутствие в этом определении конкретно-исторического содержания, раскрыв которое, только и можно приблизиться к решению проблемы.

Последнее на сегодняшний день обращение к проблеме МЕ состоялось в 1997 г. Крупнейший знаток новшумерской литературы Я. Клейн на материале царских и храмовых гимнов рассмотрел вопрос о МЕ как конкретно-материальном культовом объекте. Исследователь пришел к выводу, что в материальном мире МЕ являет собой «двухмерный символ или образ, вырезанный или нарисованный на некоей вывеске, знамени или штандарте, представляющий лежащий в его основе абстрактный концепт» (Klein, 1997, 212). В этом же году А. Цголь выпустила в свет фундаментальное исследование гимна *Nin-me-sar₂-ga*, в котором есть специальная глава о МЕ. В изученном и изданном ею тексте она находит только три основных оттенка, связанных с МЕ: 1) отношение к росту, рождению и смерти; 2) обозначение сил природы и воинской мощи; 3) отношение к политической власти. А. Цголь видит начало представлений о МЕ в наделении сил природы разумной волей и внутренней мощью. Разумная воля внешней силы целевым образом направляется на противника ради его сокрушения и столь же осознанно способна наделить людей своей территории счастливой судьбой. То же самое свойство впоследствии было перенесено и на внешнюю мощь государства (Zgoll, 1997, 66—75).

Подведем итоги. Дифференциация научных представлений о МЕ может быть проведена как по этнопсихологическому, так и по методологическому критерию. Для немецкой ассириологической школы центральной является проблема власти и механизмов управления в истории, поэтому МЕ здесь только упорядочивающая сила, посредством которой боги оказывают помощь неразумному человечеству (и совершенно аналогичная силам явлений природы). Американские шумерологи интересуются прежде всего технологиями жизни древних людей, и для них в МЕ первичен способ функционирования предметов, т. е. ключ к технологии операций с предметами. Этот же техницизм Якоб-

сен переносит на психологию, отождествляя способ функционирования и манеру поведения. Крамер видит в МЕ не только способ функционирования, но и причину существования предметов, дающую бесконечные ассоциативные и причинно-следственные связи к другим предметам и операциям с ними. Богословствующие австрийцы и голландцы в первую очередь отыскивают в МЕ нуминозную силу, сперва сливавшуюся с божеством/существом или даже подменявшую его (Оберхубер), а затем ставшую атрибутом функции этого божества/существа (ван Дейк). Проекция нумена на личность живого существа выходит здесь на первый план, и приходится доказывать свои положения с помощью этнографических параллелей. Для исследователя французской школы, традиционно интересующейся проблемой личности в истории, МЕ связаны с самостью и самоидентификацией живого существа (Кавиньо). Наконец, русская ассириологическая традиция, стремящаяся к синтезу конкретно-исторического материала с теоретико-культурным, никаких этнографических аналогий не дает, а пытается рассмотреть проблему многоаспектно. МЕ здесь субстанциально-энергетические и имманентные предмету правила его устройства и функционирования. Особняком существуют три мнения, стоящие за рамками национальных школ: итальянца Кастеллино, для которого в МЕ важен первопринцип конкретного и материального бытия, проявляющийся в двух ипостасях — конкретно в процессе жизненной активности и абстрактно в связи единичного с Единым; американца Грэга, для которого МЕ не просто имманентны, но императивны предмету, поскольку показывают, каким предмет должен быть согласно божественному замыслу (МЕ как идеальный прообраз материальной формы); израильтянина Клейна, усмотревшего в МЕ конкретно-материальный образ, выражающий скрытый за ним идеальный концепт.

В методологическом аспекте нужно провести несколько дополнительных дифференциаций: а) онтологический/гносеологический подход; б) интертекстуальный/компаративный подход. Созерцатели-онтологи видят МЕ внешней, но потаенной силой энергетического характера, исходящей от богов (или даже от себя самой, как у Ключкова) и активно воздействующей на проявленные формы материального мира. У них от всех этих богов и сил фатально зависит человек. Конструктивисты-гносеологи представляют МЕ суммой технологий или их причиной, узнав которую, можно преобразовывать мир. Характерно, что в их концепции главный герой — человек познающий, а божеству здесь уделяется мало места. Идущие от текста, несмотря на кажущуюся неуязвимость позиции, часто не решаются заглянуть в соседний текст, и их понимание МЕ нередко ограничивается смыслом, уловленным из нескольких изданных ими же памятников. Сравнивающие всегда рискуют ошибиться в критерии и объекте сравнения, обобщающие в той

или иной степени следуют моде на популярные теории и также способны обмануться.

Итак, за столетие существования проблемы МЕ шумерология сперва ушла от работы с совокупностью текстов в соображения по поводу одного конкретного текста, затем стала сопоставлять некоторые понятные контексты с данными этнографии и наконец — попыталась написать вполне туманные и частные представления вкуче со сравнениями в контекст современных культуро- и психологических теорий. Становится необходимым вернуться к нескольким исходным пунктам, которые наука в данном вопросе благополучно миновала. Во-первых, это представления о наполнении шумерского термина *me* через синхронные аккадские эквиваленты, данные во многих силлабариях. Во-вторых, это работа с совокупностью текстов, выдержанная с соблюдением хронологического принципа (тексты по эпохам). В-третьих, это общий метод изучения МЕ как категории мироощущения, связанной с конкретно-историческими условиями пространства и времени своего возникновения. В-четвертых, это попытка показать историю МЕ в динамическом аспекте: возникновение — развитие — трансформация.

МЕ в шумеро-аккадских силлабариях

Изучение шумеро-аккадских силлабариев (слововников) до сих пор является основой научных представлений о шумерской лексике и семантике. Все существующие на сегодняшний день словари аккадского и шумерского языков составляются по единому принципу: вначале идет информация клинописных силлабариев, затем — контекстный словарь. Стало быть, изучение любого термина, имеющегося в клинописном тексте, нужно начинать не с подробного разбора контекстов, а с анализа данных, хранящихся в силлабариях.

Шумеро-аккадские силлабарии начали создаваться в конце III — начале II тыс. до н. э. при школах и в качестве основной имели учебную цель. Это были комментированные списки знаков, состоявшие из трех разделов: 1) чтение слова по-шумерски; 2) идеограмма слова; 3) его чтения по-аккадски. Каждый знак в клинописи мог иметь до десяти слоговых и до пяти понятийных чтений. При этом просматривается следующая закономерность. Если шумерское слово, бывшее в основе знака, обозначало простой предмет, напротив него ставились один-два аккадских эквивалента. Если же шумерское слово представляло собой сложное понятие, не имевшее адекватного выражения в аккадском, то в качестве его эквивалентов давалось множество аккадских слов, каждое из которых описывало только одно свойство этого предмета. Именно так и произошло с шумерским словом *me*.

Ниже мы рассмотрим данные силлабариев, составленных в промежутке от начала II тыс. до начала I тыс. до н. э.

MSL II (Proto-Ea III = MSL XIV 91, 71: 1—10)

13	me ME <i>par-šum</i>
14	<i>lu-u-tu</i>
15	<i>la-lu-u₄-um</i>
16	<i>qa₂-bu-u-um</i>
17	<i>ka-ra-bu-um</i>
18	<i>ni-i-nu</i>
19	<i>ša-mu-u₄</i>
20	<i>[e]r-se-tum</i>
21	<i>[qu₂]-u₂-lum</i>
22	<i>[pu-u]z-rum</i>

Самый распространенный и часто упоминаемый эквивалент *me* — *paršu*, и с его переводом мы спешить не будем. И. С. Ключков перечисляет наиболее частые переводы этого аккадского слова: «закон», «ритуал», «порядок», «должность» (Ключков, 1983, 40—41). Действительно, в различных контекстах слово переводится именно так, но что сближает все эти контексты и какова здесь глубинная связь, к примеру между ритуалом и должностью, этого не проясняет никто из исследователей ME.

Составители Чикагского словаря аккадского языка М. Рос и Г. Фарбер-Флюгге любезно ознакомили автора этой работы с содержанием неизданного тома Р, и в частности со статьей *paršu* (в рукописи с. 1119—1154; в только что вышедшем издании CAD, Р, 195—202). Им удалось вычленил семь основных значений этого аккадского слова, которые они расположили в следующем порядке: 1) обряд, ритуал; 2) храмовая должность, владение, доход с владения; 3) божественная власть; 4) символы и инсигнии власти; 5) авторитетное решение, команда, приказ; 6) традиционная практика; 7) (вид платы или налога). Если обобщить этот список, получим всего три основных смысловых оттенка: а) действие в некоем месте; б) должность, власть в этом месте; в) кормление на нем (получение регулярных приношений). Важнейшим здесь является значение действия, проявления себя, которое включает и проявление в непосредственном обладании должностью и пищей, и проявление в символическом присвоении инсигний власти. Экономическая интерпретация термина не может в данном случае быть самодовлеющей, потому что «*парцу*-доход» и «*парцу*-налог» собираются с единственной целью — пожертвовать частью имущества в пользу существа, обладающего властью, присоединить часть своей силы к его силе и тем самым увеличить ее. Инсигнии же являются символическими знаками проявления такой непомерной силы, причем сила эта постоянно

увеличивается по мере поступления еды. Стало быть, в семантическом поле аккадского слова *paršu* «жертва», «должность» и «власть» — звенья одной замкнутой цепи значений. Имеющий должность в некоем месте питается с этого подвластного места и оттого постоянно усиливает и влияние своей должности, и силу своей власти.

В статье 1924 г. Б. Ландсбергер указывает на возможную связь между *paršu* и арабским глаголом *faraḍa* (Landsberger, 1924, 64—68). У глагола множество значений: «отмечать путем прорезания, зарубки», «предписывать, постановлять», «определять». Отглагольное имя действия *farḍ* значит «место, в котором возжигается огонь», *fird* — «плоды растения, когда они краснеют» (Lane, Lexicon, I 6, 272—2375). Страдательное причастие первой породы того же глагола *mafrūd* встречается в Коране со значением «предопределенный, ограниченный (во времени)» (Коран, сура IV, аят 118). В эфиопском языке находим глагол *brš* «сверкать, ярко сиять» (CDG, 107—108). Наконец, в самом аккадском глагол *parāšu*, от которого происходит слово *paršu*, имеет значения «пробивать, быть пробитым»; производное «нарушать клятву, лгать» (CAD, Р, 178—179).

Итак, теперь можно обобщить данные по общесемитскому корню *prš* во всех его фонетических модификациях (араб. *p > f*, *š > ḡ*; эфиоп. *p > b*). Основное значение корня — «проламывать, прорубать, делать зарубки, заметки», откуда затем «быть ярким, огненным», «быть видимым», «делать заметным», «определять, предопределять». Стало быть, наиболее адекватным переводом *paršu*, примиряющим все разногласия контекстов, будет «явление» — то есть то, что заметно, имеет определенную форму (или контур) и образовано путем перехода от невидимого к видимому (актом разрубания пространства). В самом деле, закон и ритуал определяют жизнь общества, должность выделяет субъекта из множества подобных ему, а порядок располагает явления внешнего мира в определенных, предназначенных только для них местах. Итак, перевод первого и самого распространенного эквивалента *me* — «явление». Впоследствии значение *paršu* будет связано с «предписанием», «предопределением».

Слово *lūu* означает некую болезнь, связанную то ли с повреждениями кожного покрова (АНW, 565) то ли со слабостью коленей (CAD, L, 256—257), и употребляется в значении «мягкость, слабость, упадок» (CDA, 186). Возможно, что перед нами омоним, и к нашему *me* он отношения не имеет. *lalūm* — слово многозначное. Оно образовано от шумер. *la-la* «быть полным, изобильным» (см. также *lu-lu*; IK, 620) и может означать в аккадском языке «желание; процветание, счастье; расцвет жизни; женская или мужская привлекательность; изобильная растительность» (CAD, L, 49; Jaques, 2006, 263—264). Далее эквивалентами *me* выступают глаголы речи *qabū* «повеление» и *karābu* «благословение». Первый глагол выражает функцию говорения, произ-

несения слов. Второй обозначает произнесение некоей просьбы, мольбы или священной речи. Следующий эквивалент — не глагол, не имя, а местоимение *nīnu* «мы». Вероятно, он должен акцентировать нечто множественное, групповое, совокупное, связанное с те, — ведь в шумерском те может употребляться в функции притяжательного местоимения 1 л. мн. ч. Далее идут «Небо» и «Земля» — с намеком на принадлежность те к обеим сферам мира. Замыкают список два слова, означающие «тишина» и «тайна, мистерия».

Если иметь в виду, что каждый аккадский эквивалент сложного шумерского слова призван обозначить какое-нибудь одно его свойство, можно предположить, что для Proto-Ea те — это: а) явление, б) связанное с полнотой жизненных сил, в) с произнесением слова и мольбы, г) с некой группой, множеством, д) со всеми частями мира, е) с тишиной и таинством.

MSL IX 126 (Proto a₂ = A)

VII 48 [ME]	[pa-a]r-šum
49	[lu]-[u ₂]-tum
50	[d]u-u ₂ -tum
51	[p]u-uh ₂ -rum
52	[n]i-nu
53	qa ₂ -bu-um
54	la-lu-u ₂
55	at-wu-u ₂

Здесь к уже известным добавляются несколько новых, также конкретизирующих слов. *dūtu* означает «мужская потенция» (CDA, 63; здесь, возможно, в значении «производящая сила») и согласуется с *lalū*; *puhru* означает «собрание» и подтверждает групповой оттенок те в *nīnu* («мы» как всеобщность, совокупность); *atwū* «слово, приказ» коррелирует с *qabū*.

MSL XVII (Erim-huš II)

15 me	du-u ₂ -tu	Erim-huš V 224 ti du-u ₂ -tu
16 teš ₂	[ba]-aš ₂ -tu ₂	225 bar ba-aš-tum
17 ^d KAL×BAD	še-e-du	
18 ^d KAL	la-mas-[su]	

Силлабарий Erim-huš содержит эквиваленты к шумерским словам, сгруппированным тематически. Мы сравниваем два его фрагмента. В одном из них аккад. *dūtu* эквивалентно шум. те, в другом — слову ti «жизнь». Стало быть, по этой же логике те может быть синонимом ti и означать «жизнь». Слова, перечисленные в одной группе с МЕ, касаются сил, поддерживающих существование человека. Это: 15) мужская потенция (которая здесь эквивалентна самой жизни); 16) достоин-

ство, гордость; 17—18) — духи-хранители физического здоровья (см. также: Jaques, 2006, 280).

Pizi II 136 sqq. (MSL XIII 45)

ME pa-ar-šum
lu-u₂-tu
pu-uh-rum
la-lu-u₂
ik-ri-bu «молитва»

Izi E I I sqq. (MSL XIII 185)

ME šamū
eršetum
bēlum «владыка, господин»
uzzu «ярость, гнев»
qūlu
qālum
baštum «достоинство, гордость»
qabū
karābu
sāru «подскакивать», «танцевать»¹⁰
ummu «мать»
puhru

¹⁰ Данный глагол, имеющий в CAD значение «to whirl, to circle, dance», обозначает не простое кружение в танце или хождение по кругу, а вихревое движение, при котором крутящийся вихрь подымается вверх. Об этом свидетельствует тот факт, что упомянутый глагол употреблялся преимущественно в отношении урагана или песчаной бури, а также — по аналогии — в отношении морских волн (CAD, S, 190). Если бы речь шла о простом движении по кругу, в качестве эквивалента был бы употреблен глагол *sahāru* «поворачиваться, совершать круговые движения». Здесь же перед нами могучее движение вверх. Предоставлю еще одно доказательство. В силлабариях есть эквивалент те.ме = *raqādu* «танцевать, подскакивать» (у В. фон Зодэна «tanzen, hüpfen»; AHw, 957). Речь идет именно о культовых танцах, сопровождаемых прыжками, подскоками. Что же объединяет МЕ с танцами и подскоками? Ответ таков: состояние радостного возбуждения, энтузиазм, род религиозного экстаза, который всегда сопровождает культовые танцы. Такое значение можно перенести и на *sāru*, что уже давно замечено Л. А. Липиным в словаре к Аккадской хрестоматии. Там он переводит этот глагол как «танцевать, прыгать, плясать, скакать; биться, неистовствовать, бушевать» (Липин, 1957, 143). Таким образом, оба аккадских глагола, служащих эквивалентами шумерского МЕ, обозначают движение по кругу и вверх, метафорически сближающее шторм, ураган, песчаную бурю и религиозный танец типа современного мусульманского зикра. Применительно же к МЕ эти эквиваленты обозначают экстатическое состояние, радостное возбуждение и религиозный энтузиазм.

puzru
atmû
lišānu 'язык'
lu'tum

В силлабариях и билингвах Новоассирийской эпохи *me* трактуется сходным образом, но с употреблением других аккадских слов.

ME = zi-ka-rum Nabnitu IV 292 (= CAD, Z, 110); IIR 7, 10c 'мужчина'

ME = tērtum ANw, 1350; IIR 62, 16a 'приказ', 'откровение'

Обобщая теперь данные силлабариев по *ME*, можно указать на основные оттенки значения, замеченные вавилонскими лексикографами. Во-первых, *ME* связаны с активностью внутреннего мужского начала, с мужской потенцией. Во-вторых, с деятельной и творческой активностью слова и моления. В-третьих, с выделением явного из неявного, что определенно связано с креативным актом мироздания. В-четвертых, с таким состоянием мира, когда полнота жизненных сил сочеталась с полнотой материального изобилия. В-пятых, с потаенными и внутренними силами бытия. В-шестых, с привлекательностью внешнего облика. В-седьмых, с множеством, группой вещей, буквально — с их собранием. В-восьмых, с самой жизнью и ее хранителями. В-девятых, со всей полнотой мироздания, включавшего у шумеров Небо и Землю. В-десятых, с подскоками в танце, олицетворяющими процесс роста. Здесь указания и на субстанциально-онтологический характер *ME*, и на пространство-время их существования, и на связь с частями мироздания. Наконец, силлабарии недвусмысленно указывают на понимание *ME* во множественном числе.

К этому нужно добавить, что в старовавилонское время шумерская категория *ME* была клиширована аккадским языком, и в результате получилось существительное *mī* 'законы мироздания, ритуалы' (ANw, 664).

Единственная попытка анализа *ME* по данным силлабариев сделана французским ассириологом А. Кавиньо (Cavigneaux, 1978, 180—181). Он пытается объяснить некоторые «странные», на его взгляд, аккадские эквиваленты ложной этимологией. Вот наиболее характерные примеры его подхода:

1. Аккадские эквиваленты типа *bēlum*, *uzzu*, *sāru*, *atmû*, *ummi*, *lišānu* не имеют отношения к шумер. *me*, поскольку соответствуют шумерским словам, близким к *me* по звучанию: *umun*, *meg*, *piġin*, *im-me*, *a/ema/e*, *eme*.

2. Аккад. *puhru*, скорее всего, является искажением аккад. *pulhu* 'страх', также похожим по звучанию.

Вполне допустимо, что в некоторых случаях силлабарии могут ставить в один ряд два омонима и давать к ним эквиваленты, считая

эти омонимы за одно слово. Но нельзя предположить, чтобы это было правилом для составителей силлабариев. Давно известно, что при классификации предметов и слов древний человек пользовался средствами, которые давало ему ассоциативно-аналоговое мышление, доминировавшее в то время над логическим и выводным. Поэтому при анализе аккадских эквивалентов в силлабариях нужно понимать связь между терминами не только как между эквивалентными единицами ($A=A$), но и как между единицей и метафорическим способом указания на нее (единица и троп к ней). В этом случае получаем: *bēlum* 'господин, владыка' — тот, кто получает *ME* и обладает ими (ср. шумер. имя божества ⁴*En-me-sar₂-ga* 'владыка вселенной' (букв. «множества *ME*»); *uzzu* 'гнев, ярость' — свойство самих *ME* (*me-hu₃* 'грозные *ME*'); *lišānu* 'язык' — связь *ME* со словом и молением (по-другому — *qabû*, *karā-bu*); *sāru* 'подскакивать, танцевать' — глагол, указывающий на связь *ME* все с тем же образом первоначала (рост, вытяжение вверх). Что же касается *puhru*, то наличие эквивалента *nīnu* 'мы', как уже сказано выше, указывает на оттенок группы, множества, связанный с *ME*. Здесь мы видим очень интересный и сложный тип ассоциации: в шумерском *me* означает показатель притяжательного местоимения 1 л. мн. ч. «наш». Отсюда ассоциация с любой группой или множеством, переданная посредством *puhru* 'собрание, скопление (народа)' ¹¹. Так что никакой связи с *pulhu* в данном случае нет и в помине ¹².

Объяснение *ME* в силлабариях построено по принципу «бриколажа» — объединения разнородных значений в комплексный пучок, характерного для детского и архаического мышления. В своей книге о функциональной асимметрии полушарий мозга Вяч. Вс. Иванов приводит два примера «брикольной» семантики:

Годовалый Костя Поливанов звукосочетанием *xъ* называл горячую кастрюлю, горячую лампу, грелку (хотя бы и пустую) и батарею центрального отопления (даже летом, когда она холодная) (...) Многие слова аранта (архаический австралийский язык. — В. Е.) можно рассматривать как фамильные имена, относящиеся к разнородным предметам. Одно и то же слово *ngu* обозначает корни водяной лилии, скрытые под водой, спящих людей и сон; кости человека (невидимые, как и подводные корни) и вопросительное местоимение, относящееся к человеку, не видимому для говорящего.

(Иванов, 1998 I, 433—434)

В обоих случаях есть семантическое ядро, вокруг которого строятся ассоциации слова, — таким ядром является свойство предмета (в

¹¹ М. Жак, оспаривая интерпретацию А. Кавиньо, предлагает понимать *me = puhru* в значении «situation, moment solennel» (Jaques, 2006, 205, п. 438).

¹² Эквивалент *ummi* 'мать', пожалуй, действительно результат созвучия *me* с *ama*.

первом случае — «горячее», во втором — «невидимое»). Точно по тому же принципу строятся и объяснения МЕ в силлабариях. Здесь можно выделить следующие регулятивные моменты:

1. Категория мироощущения призвана выразить сложность наблюдаемого явления или процесса и потому возникает на пересечении нескольких семантических полей (можно также назвать их ассоциативными рядами). Каждое такое поле образовано метафорическим рядом.

2. Метафорический ряд — группа слов, обозначающих предметы-носители определенного свойства, которым обладает культурная категория. Например: *qabû, karābu, tērtu* — слова, означающие процесс говорения; *nīnu, puhru* — слова, выражающие множество, группу, совокупность, всеобщность. Характерно, что в один ряд могут быть поставлены слова, выполняющие различную грамматическую функцию, — имена, глаголы и даже местоимения.

3. Метафорические ряды группируются в ассоциативные ряды, создающие из совокупности свойств словесный портрет культурной категории. Словесный портрет МЕ в силлабариях создан из ассоциативных рядов с семантическим ядром «явление», «потенция», «слово», «изобилие», «таинство», «мир», «множество», «жизнь». Совокупность ассоциативных рядов позволяет рассмотреть портрет во всей совокупности деталей, но не дает возможности охарактеризовать категорию в одном определении. История семиотики показывает, что тенденция к точному определению предмета возникает лишь в процессе развития алфавитного письма и логико-риторического аппарата мышления — то есть «левополушарных» областей сознания (Иванов, 1998 I, 452 и след.).

Без учета всех этих общих моментов можно, следуя примеру Кавиньо, свести все непонятные современному исследователю силлабные эквиваленты к ложным этимологиям, основанным на созвучиях далеких друг от друга слов.

Семантический статус основы *me* в шумерском языке

В шумерском языке от глагольной основы *me* могут образовываться как самостоятельные финитные глагольные формы, так и энклитическая связка. Спряжение финитной формы глагола выглядит следующим образом:

Таблица 1

Лицо	Ед. ч.	Мн. ч.
1	-me-en	-me-enden
2	-me-en	-me-enzen
3	-me	-me-eš

Примеры употребления (взяты из: Канева, 1996, 81—84; Thomsen, 1984, 273 f.): *billuda u₄-bi-ta e-me-a* (вар. *e-me-am₆*) 'Порядок прежде был таков'; *E₂-kur-še₃ za-e lu₂-bi he₂-me-en* 'Для Экура ты — действительно его человек'; *ES ze ši-in-ga-ge₉-na /ša-i-ha-me-en-a/* 'действительно ты'.

Глагол *me* также присутствует в некоторых устойчивых выражениях типа *ga-nam-me-am₃* 'действительно так'; *ur₃ he₂-en-nam-me-am₃* 'пусть будет так'; *he₂-am₃* 'пусть так!' (вар. «да сбудется!»). В целом финитный глагол *me* выражает выделенность и действительный статус объекта описания, а также пожелание определенного положения вещей на будущее.

Связка выполняет предикативную функцию и стоит в постпозиции к имени существительному, местоимению, числительному, глагольной основе. Дж. Грэгг полагает, что связка лишена какой-либо семантической нагрузки и существует лишь для выражения определенных типов предикации, а также в качестве носителя аффиксов (Gragg, 1968, 102). Ниже мы покажем, что это не так.

Таблица 2

Лицо	Ед. ч.	Мн. ч.
1	-me-en	-me-enden
2	-me-en	-me-enzen
3	-*me-ø > -a(m)	-me-eš

Примеры употребления: *sipa-me(n)* 'я — пастырь'; *um-ma-me-en* 'я — старуха'; *a-ba-me-en* 'ты — кто?'; *ninda-ni 80-am₆* 'его хлеба — 80 (штук)'; *bad₃-bi sig₄-sa_g-zi-bi huš-am₃* 'ее стены, кирпичи ее, ввысь поднявшиеся, — ярко-красные'; *ensi₂-ku₃-zu-am₃* 'он — ясновидящий правитель'.

С ослабленным предикативным значением связка получает эффатическое значение. С помощью связки эффаза придается либо отдельному члену предложения, либо всему высказыванию в целом. Например: *lu₂-60-am₃ gi₄-mu-un* 'пришли именно 60 человек'; *a-ba-am₃ an-tud₂-de₃-en* 'кого именно могу я ударить?'.

Имя существительное в родительном падеже в сочетании со связкой выражает значение предикативного посессива: *kur-ra dim₂-ma-bi* ^d*Utu-kam* (^d*Utu-ak-am*) 'создание горы — (дело) Уту есть'. Здесь связка выражает функциональность имени.

В значении связки *me* может иметь значение, эквивалентное сравнительному падежу. Это происходит в случае, когда тождество между двумя именными членами предложения, передаваемое связкой, может

быть понято как указание на уподобление. Например: $g^{is}ti\ ka_2-e\ us_2-sa-bi\ ni_2-an-na\ an-pe_2\ us_2-sa-am_3$ 'Его (храма. — В. Е.) стрела, находящаяся вблизи ворот, подобна небесной радуге, к небесам примыкающей' (Gudea Cyl. A XXV 7—8).

Итак, можно выделить четыре оттенка употребления глагола-связки *me* в плане семантики: 1) связка в своем обычном употреблении требует перевода «есть» или постановки тире и обозначает внешний статус объекта; 2) связка в функции эмпазы требует перевода «именно» и обозначает выделение объекта в потоке речи; 3) связка с именем существительным в родительном падеже обозначает функциональную принадлежность, «должностной статус» объекта; 4) связка с указанием на уподобление требует перевода «подобно» или также «есть» и обозначает внешнее подобие двух иноприродных объектов. Во всех четырех случаях *me* фиксирует субстанциальную выделенность объекта из ряда других объектов, достигаемую а) простой констатацией факта, б—в) акцентированием в речевом потоке, г) отождествлением по внешнему сходству. Поскольку же это так, то придется уточнить обычный перевод глагола *me* 'быть', заметив, что это бытие всегда касается только выделенного зрением, внешнего, действительно существующего и наделенного функцией. Отныне глагол *me* будем переводить как «быть-являться (чем-либо)».

В противоположность «бытию-явлению», в шумерском есть еще «бытие-принадлежность», маркированное глаголом $\tilde{g}al_2$. Например: $ka_5-a-a\ \tilde{g}idri\ an-da-\tilde{g}al_2$ 'У лисы была палка' (SP 2, 66); $1\ e_2\ sar\ ugu-bar-abula-\tilde{g}al-tur-ra-ka\ an-\tilde{g}al_2$ '1 сар дома в слободе у малых городских ворот находится' (SRU 36, 1—3); $sa\tilde{g}-men\ \tilde{g}a_2-\tilde{g}a_2\ \tilde{g}u-na\ he_2-en-\tilde{g}al_2$ 'Возложение короны в ее руках действительно находится' (EWO 410). Т. Якобсен различал два глагола «быть» как «to be (in some fashion)/Sosein» и «to be (somewhere)/Dasein» (Thomsen, 1984, 273). Дж. Грэгг различает два глагола «быть» как «to be» (*me*) и «to exist, to be possible, to remain, to stay» ($\tilde{g}al_2$) (Gragg, 1968, 100—101). Вавилонские лексикографы нигде не приводят аккадских эквивалентов к глаголу *me*, зато для $\tilde{g}al_2$ неизменно дают *bašū* 'иметься в наличии, существовать' (Ea I 233; Idu II 51).

От основы (глагола или существительного) *me* образованы наречные формы, выступающие в функции вопросительных слов: *me-a* 'где?' (букв. «в ME?»), *me-še_3* 'куда?' (букв. «к ME?»), *me-na-še_3* (< *me-da-še_3*?) 'до каких пор?' (букв. «до ME?»), *me-da* 'когда?' (букв. «с ME?») (Канева, 1996, 160—161). Эти застывшие формы показывают, что основа *me* в сочетании с падежными показателями содержит в своем семантическом поле оттенок неопределенности. Стало быть, речь идет не о явлении, а о «неком явлении» — уже различенном, но еще не осмысленном.

В «женском» диалекте (*eme-sal*; MSL IV) глагол *me* имеет форму [$\tilde{g}e$] (чтение знака ME как ge_x см. SG, 512). Здесь формам 1—2 Ps. Sing. *me-en* соответствуют $\tilde{g}en$, $\tilde{g}e_9-en$, а имя *me* нигде не претерпевает фонетических изменений (вероятно, оттого, что было сакрализировано и не понималось самими шумерами как производное от глагола) (MSL IV, I 15, 36; III 172, 174). Обратим внимание на то, что основа на /m/ может маркировать в шумерском отношении объекта к говорящему. Так, например, префикс пространственной ориентации *ni-* имеет два основных значения: а) направление к говорящему (на косв. объект 1 л. ед. ч.) «сюда, ко мне»; б) выражение личной эмоциональной заинтересованности («мне», «для меня», «что касается меня») (Канева, 1996, 110—113). Мы видим, что во всех приведенных случаях фоносемантическое гнездо [$\tilde{ni}/e$] обозначает самоидентификацию субъекта (или группы субъектов), выраженность «я/мы»-состояния, субстантивацию говорящего и эмоциональную заинтересованность в объекте высказывания.

Определяя теперь семантическое поле всего гнезда, из которого, предположительно, может происходить слово *me*, необходимо выделить основные оттенки значения: 1) зрительное выделение предмета по внешнему признаку и подтверждение его статуса; 2) его акцентуация в речи; 3) уподобление двух иноприродных объектов по внешнему сходству; 4) субстантивация говорящего, «я/мы»-состояние; 5) личная эмоциональная заинтересованность говорящего в чем-либо; 6) неопределенный характер выделенного предмета в плане происхождения и свойств.

Рассмотрим теперь составные имена и глаголы, содержащие ME (по IK, I—II).

me-a («ME-вода») = *mīsum* (АНw, 659) 'омовение', 'очищение';

qību 'речь, приказ' (АНw, 920)

me-dim_2 («ME-создавать») = *binītum* (АНw, 126) 'создание', 'внешняя форма'; 'стать', 'рост'

me-du_10 («ME-быть благотворным») 'быть изобильным, плодотворным'; 'быть многочисленным'

me-ḡar ($ni_3-me-\tilde{g}ar$) («ME-устанавливать») = *qālu* (*qūlu*) (АНw, 895) 'благоговение', 'состояние задумчивости'; 'тишина', 'молчание'

me-lam_2 (NE) («ME-вспыхивать (?)») = *melammu* 'блеск', 'сияние' (см. подробнее § 5)

me-me = *sāru*, *raqādu*, *dakāku* (АНw, 151) 'танцевать, подсакивать', 'резво прыгать'

me-te («ME-приближаться») = *simtum* (АНw, 1045) 'соответствие своему предназначению'

- me-zu («МЕ-знать») = *bārûm* (АНw, 109), *mūdûm* (АНw, 666) 'ясно-видец';
 me-li («МЕ-очищать (?)») = *nēpešum* (АНw, 778) 'образ действия';
 'исполнение должности, обязанности';
 me-gal-zu («МЕ-великое-знать») = *pašārum* (АНw, 842) 'отпускать, освобождать'; 'толковать сон'; *qību* 'речь, приказ' (АНw, 920)
 me-šaḡ₂-ra («МЕ-многочисленные») = *kiššatum* (АНw, 492) 'вселенная'; *kullatum* (АНw, 501) 'всеобщее'

Все значения приведенных выше слов указывают на МЕ в следующих контекстах: 1) созидание предмета как направление его формы вверх; 2) обращение внимания посредством восторженного танца и подскоков; 3) образ действия, а также образ должности; 4) созерцание невидимых образов в процессе мышления, молчания и толкования снов; 5) речь, произнесение клише; 6) омовение как обновление, очищение первоначального облика. Из совокупности значений проступает семантическое ядро МЕ, которое и раньше могло быть уяснено из данных языковой грамматики и силлабариев. Теперь мы сформулируем общее свойство, которое характерно для всех семантических цепочек термина. Итак, МЕ связаны а) с внешней формой предмета, с его вертикальной ориентацией (через рост, танец, прыжки); б) с актом речи; в) с образом слова и действия как наяву, так и во сне; г) с удалением грязи с внешнего облика. Всюду акцентирован один и тот же момент перехода от невидимого к видимому, от потенциального к актуальному, от невербального к вербальному, от бездейственного к деятельному, от тайного к явному, от безначального к начальному. МЕ представляют собой границу этого перехода — в них столько же от явного, сколько и от тайного. МЕ выражают неосознанное стремление предмета заявить о себе, проявиться, закрепить себя в пространстве и времени посредством самоидентификации в образе и слове, вырваться из мрака неизвестности и несуществования. Семантическое ядро МЕ — воля к бытию, проявленная на планах взгляда, речи, действия, должности как образа действия, обряда как образа действия и речи. «В начале было Слово...» — говорит Евангелие от Иоанна, но в начале мог быть также и взгляд. Вот как пишет о креативной функции зрения современный культуролог Г. Д. Гачев:

До начала зрения для человека все сомкнуто, глухо, темно, безвидное... непроницаемо... — и вдруг прорезалось что? Открытость Бытию навстречу, незакупоренность человека (и Бытия вообще), их обращенность, возникли перед лицом, личностью. Свет выпорхнул через прорезь как птица, с ликующим криком, — как прорезывается первозаявление жизни в новорожденном. И мир залился светом и стал называться «свет». Итак, безднетворен взмах век. (...) Именно в том, что

зрению присуща свобода воли, и есть совершаемое в смотрении излучение. Ухо не излучает, и ноздри, и кожа, а лишь восприимлют иль отражают невольно. Глаз, открываясь, дает притекаемым образам согласие отражать — и этим своим актом согласия он их со-творяет, описывает, очерчивает их формы. Когда смотрю, неизвестно, что тут: на меня стекают образы — давления частицы — лучи иль глаз снимает оболочки с дальностоящих предметов, обводя их лучами своими как руками глядя, и чрез прикосновение, по проводникам лучей, от них, от вещей, в человека точки стекают? (...) Вот глаза закрыты — и человек чувствует только себя: точнее — нет «я» и нет «не-я», а все — марево протяжения, сплошного. Вот глаза открыты — и человек оставил себя и испытывает острейшее чувство мира вне себя... мир — как Личность, лицо (ибо и смотрит человек лицом, и его, лицо же, проецирует в растилающееся бытие) — и может к нему относиться, любить...

(Гачев, 1995, 164—166)

В этом рассуждении великолепно выражено ощущение смотрящего человека, проводящего границу между «я» и «не-я», «нашим» и «чужим», зримым и незримым, уже известным и еще не познанным. Ощущение это совершенно первобытное, дикое, эмоционально острое: «свет выпорхнул с ликующим криком», — вспомним еще и подскоки, и пластическое выражение ликования в танце. Гачев сравнивает смотрящего и кричащего человека с новорожденным, заявляющим о себе, и мы не забудем это сравнение, поскольку оно верно по нескольким причинам: а) момент рождения есть отделение младенца от материнской утробы и проявление его жизненной формы во внешнем мире; б) при рождении у младенца открываются глаза, и он переходит от пассивного восприятия ощущений к активной внешней деятельности; в) в момент рождения и еще долго после того младенец кричит, и его крик является для врачей показателем хорошего здоровья. Перед нами начальное *отдельное* состояние не только органической жизни, но и любого процесса в принципе.

Итак, на протяжении нашего исследования мы выяснили, что, опираясь на данные силлабариев, МЕ нельзя определить и объяснить как предмет, поскольку этой категорией маркируется процесс, точнее — начальная фаза любого процесса, представляющая собой выделение объекта из числа подобных, его самодекларацию посредством формального и актуального проявления в мире и совокупность его свойств, вступающих в отношение со свойствами познающего и наблюдающего интеллекта. Эта фаза воления может иметь как пространственную, так и временную интерпретацию, представая в пространстве как наглядный образ объекта или предмет, обеспечивающий его существование, а во времени — в контексте обновления и упорядочения мира после Нового года.

§ 2. МЕ В ТЕКСТАХ РАННШУМЕРСКОЙ ЭПОХИ

Категория МЕ в старошумерских и саргоновских текстах ¹³

В предыдущем разделе нам удалось установить первоначальное значение шумерской религиозно-идеологической категории МЕ на основании анализа шумеро-аккадских силлабариев. Напомним, что это «воля к бытию» или «воля к проявлению», т. е. момент перехода от потенциального к актуальному и от сущности к форме предмета. Поэтому мы интерпретировали МЕ как процесс, имеющий отношение к определению первичных признаков и свойств предмета, стимулирующий вегетацию и интенсивность проявления предмета в мире. МЕ — это и «силы», и «идеи», и «энергии». Грамматически весь «МЕ-комплекс» связан с проблемой первичного самоопределения «Я/Мы» ¹⁴. Таким образом, удалось разобраться с категорией в статическом аспекте ее бытования в языке. Однако выводы нашей первой статьи совершенно недостаточны для исторической реконструкции представлений о МЕ, поскольку основаны на весьма ограниченном материале. Тексты силлабариев составлялись в последние века шумерской цивилизации и даже много позже исторической гибели шумеров, а текстам Гудеа должно было предшествовать не одно столетие упоминания МЕ в самых разнообразных памятниках шумерской письменности.

В своей фундаментальной монографии, посвященной филологическому анализу текста «Инанна и Энки», Г. Фарбер-Флюгге дает сводку всех встретившихся ей упоминаний МЕ в царских гимнах и гимнах в честь богов (Farber-Flügge, 1973, 117—164). Хронологически это XXII—XVIII вв. до н. э., от времени Гудеа до эпохи Хаммурапи. Исследователь группирует источники по семантико-грамматическому принципу. За сведениями о МЕ богов, храмов и населенных пунктов, о встречаемости МЕ в некоторых именах собственных новошумерского периода следуют различные глаголы, употребляемые с МЕ, некоторые составные слова с МЕ и употребление МЕ с эпитетами. К сожалению, сама Фарбер-Флюгге не дает никаких комментариев к приводимому ею лексическому списку, оставляя судить о богатейшем его содержании другим ученым. Поэтому подведем некоторые предварительные итоги ее разысканий, тем самым признав ее работу точкой отсчета для дальнейших исследований проблемы.

1. Три группы шумерских текстов, из которых мы черпаем информацию о категории МЕ, дают исследователю различную оптику, по-

степенно расширяя пространство наших представлений. Первую группу составляют хозяйственные и административные документы, в которых встречаются имена собственные, содержащие в своем составе существительное ме. Такие имена дошли от всех эпох шумерской истории, и как документ они отличаются тем, что, во-первых, это всегда шумерские имена, без примеси аккадских слов; во-вторых, это сочетание ме с именем или эпитетом бога либо с названием местности (храм и престол храма). Можно сказать, что в именах реализован крупный план традиции, а именно МЕ в их ближайшей связи и принадлежности. Вторая группа источников — царские надписи и царские гимны — демонстрирует идеологическую интерпретацию МЕ. Главным героем здесь является правитель города или царь, исполняющий желания богов, т. е., делающий МЕ осуществимыми, воплощающий их. Можно условно назвать все эти тексты «царь и МЕ». Здесь показано, что нужно сделать и как это делается, можно говорить о субъекте и объекте предопределенного действия как некоем среднем плане изображения. Третья группа текстов — гимны богам и храмам, плачи по городам, т. е. произведения шумерской словесности. Они демонстрируют предельно возможную широту взгляда, показывая и МЕ, и царя в контексте календарного ритуала (который, собственно, эти тексты и призваны озвучить). Здесь мы окончательно убеждаемся в том, что МЕ есть пространственно-временная категория, выраженная в одинаковой степени вещно и словесно и акцентирующая определенный период месопотамского календарного года. То есть перед нами предельно общий — литургический — план наблюдения.

2. Категория МЕ практически не встречается в обрядовых брачных гимнах цикла «Инанна-Думузи» и в заговорах и очень редко встречается в пословицах и поучениях.

3. Из текстов от эпохи Гудеа до Хаммурапи мы знаем, что:

- а) МЕ не существуют сами по себе, они обязательно кому-то или чему-то принадлежат, кого-то или что-то атрибутируют.
- б) МЕ представляют собой множество, совокупность ¹⁵.
- в) МЕ соотносятся с Небом, Землей и Подземным миром ¹⁶.
- г) МЕ обладает Шумер эпохи Исина ¹⁷.
- д) МЕ обладают старейшие города Шумера Эреду, Исин и священный квартал Урука Кулаб. А если точнее — МЕ обладают их храмы ¹⁸.
- е) В именах собственных МЕ обладают боги Ниншубур, Нисаба, Энлиль ¹⁹.

¹⁵ me-šar₂-ra, me-kilib₃-ba.

¹⁶ me-an-ki-a, me-kur-ra.

¹⁷ me-ke-en-ge-ra, me-kalam-ma.

¹⁸ me-Eredu-ta, I₃-si-in uru-me-gal-gal-la, me-gal-gal-Kul-aba^{ki}-a.

¹⁹ me-^dNin-šubura, me-^dNisaba, me-^dEn-lil₂.

¹³ В первой редакции этот раздел опубликован в: Емельянов, 2003в.

¹⁴ Точнее, это состояние «Я/Мы» при направлении на внешний объект с целью овладения им или его познания.

ж) МЕ обладает II месяц Ниппурского календаря²⁰.

з) МЕ можно отделять/выделять, выкликать (называть), дарить, собирать, увязывать, надевать, украшать, совершенствовать, направлять, на них можно стоять, сидеть, ездить верхом, смотреть, дивиться, их можно знать. Ими можно нечто наполнять²¹.

и) МЕ можно менять, уничтожать, разрывать на части, уменьшать в числе. Но можно и возвращать их на место, т. е. восстанавливать²².

к) МЕ могут быть, согласно эпитетам, благими, властными, большими, превосходными, яростными, драгоценными, святыми, чистыми, сияющими, старыми, вечными, мирными²³.

л) Число их — 7, или 50, или 3600 (неисчислимое множество)²⁴.

Отсюда могут следовать по крайней мере три общих вывода, касающихся далее всего нашего исследования проблемы МЕ.

1. МЕ всегда и во всех местностях Шумера связаны с храмом и властью храмовых богов. В контексте общины и внехрамовой жизни они не упоминаются.

2. МЕ нигде не упоминаются как атрибуты или орудия человеческого коллектива. Точно так же МЕ не упомянуты в связи с какими-либо животными. Отсюда ясно, что МЕ не могут принадлежать матери и материальным тварям. Проводить какую-то работу с МЕ в материальном мире может только царь, в большинстве контекстов — обожествленный.

3. Употребление в отношении МЕ трех эпитетов святости указывает на сакральный их статус.

Работая преимущественно с копиями текста об Инанне и Энки, Г. Фарбер-Флюгге не ставила своей целью подробно анализировать все контексты с МЕ у Гудеа, поэтому необходимо будет по прошествии времени заново обратиться к его статуям и цилиндрам. Но царские гимны Ура и Исина проработаны ею весьма удовлетворительно и на грамматическом, и на лексическом уровне. Чего же вовсе не касается первый исследователь МЕ, так это упоминаний данной категории в старошумерских и саргоновских текстах, т. е. в памятниках, предшествующих эпохе Гудеа. Сразу следует сказать, что диссертация, написанная в самом начале 1970-х гг., не могла содержать такую информацию по объективным причинам. Тексты из Абу-Салаябиха в это время еще не были опубликованы, тексты из Фары существовали только в

²⁰ me-iti-gu₄-si-su.

²¹ pa-e₃, ba, hal-hal, du₁₁ (pa₃, gu₃-de₂), sum (sam-rig₇), ur₄-ur₄, za₃-KEŠDA, gur₃ (ša₃-la₂), še-er-ka-an du₁₁, šu-du₇, si-sa₂, gub, dur₂, u₃, igi-bar, u₆-di, zu, me-si.

²² kur₂, ha-lam, bir, la₂, ki-bi-še₃ gi₄.

²³ me-du₁₀, me-gal-gal, me-mah, dirig, huš, me-kal-kal, me-ku₃, me-sikil, me-dada₂, me-ul, me-da-r₂, me-silim.

²⁴ me-imin, me-ninnu, me-šar₂.

несовершенных старых изданиях 20-х гг., а в старошумерских царских надписях категория МЕ встречается всего два раза. Следовательно, необходимо восполнить невольный пробел Г. Фарбер-Флюгге и привести хотя бы относительно полный перечень всех упоминаний МЕ в шумерской письменности до Гудеа. Однако это не так просто сделать, и, прежде чем приступить к исследованию проблемы, необходимо создать определенный методологический прецедент.

Тексты саргоновского времени делятся на две группы — записанные в эпоху Саргонидов и скопированные в позднее время с древних оригиналов. Оригиналы скопированных текстов утрачены и есть большой риск поздних вставок в древний текст. В частности, это касается старовавилонских копий гимнических песнопений, созданных дочерью Саргона Энхедуанной. Переписывая древний гимн, писец-учитель эпохи Ларсы мог добавить в него элементы идеологии своего времени. Не имея возможности сверить копию с оригиналом, доверять такого рода текстам опасно. Вследствие этого в наш перечень не попадет материал, который не отвечает принципу синхронизма информации и ее записи. Исключение мы делаем для пословиц, бытовавших в народной среде и вряд ли претерпевших большие искажения идеологического характера. В то же время мы обязательно рассмотрим все известные нам случаи ложных контекстов с МЕ в древнейших шумерских текстах.

Для записи шумерской основы МЕ в клинописи существует соответствующий знак 𒄠. Впервые он встречается уже в пиктографических текстах периодов Урук IV—III, Джемдет-Наср и архаического Ура (XXX—XVIII вв. до н. э.), где выступает в двух значениях: me и išib (ZATU, no. 358; PI 314; UET II 289; LAK 750). Последнее чтение является обозначением жреческой должности — так называли жрецов-очистителей (см.: CAD I—J, išippu). С этого времени и до конца клинописной традиции знак МЕ (MEA, 532) употребляется в идеографических значениях, указанных выше, и в слоговых значениях me, sib/p, šib/p, ma₆, me₂, meš₂, mi₃, gal_x (?), ge_x (?), deš₄, diš₄ (?) (ABZ, 532; SG, 512). Конкретный образ, впоследствии трансформированный в клинописный знак, определен А. Даймелем как «Mund mit ausgestreckter Zunge» («рот с высунутым языком») (ŠL, 532). В учебном пособии М. Ламбера по истории клинописи знак МЕ также интерпретирован как «langue» («язык»). Доказательством верного понимания знакового прообраза служат приведенные в том же учебнике Ламбера примеры составных идеограмм, состоящих из знаков, вписанных в знак КА 'рот': ku₂ 'есть' = КА × NINDA 'рот' × 'хлеб'; nag/na₈ 'пить' = КА × A 'рот' × 'вода'; buzur₃ 'тайна' = КА × KAR₂ 'рот' × 'цепь'; šud_x 'молиться' = КА × ŠU 'рот' × 'рука'. Аналогично приведенным примерам образована составная идеограмма eme 'язык (общения)', 'нарекание' = КА × МЕ 'рот' × 'язык' (MEA, 32; Lambert, 1977 IV,

12). Таким образом, по Ламберу, можно считать установленным в качестве прообраза знака ME изображение языка, высунутого изо рта.

Знак ME входит в состав таких составных логограмм как:

ABGAL_x (NUN.ME.KA × ME / KAR₂) 'прорицатель',

ABRIG (NUN.ME.DU) 'окропитель (?)',

ENDIB (EN.ME.MU), ENGIZ (EN.ME.GI) 'должности поваров',

ENKUM/NINKUM (EN/NIN.PAP.SIG₇.NUN.ME.NIMGIR₂) 'храмовые кладовщики',

ENSI (EN.ME.LI) 'толковательница снов',

MURUB₃ (EN.ME.LAGAR) '?'.
 Все эти логограммы обозначают названия жреческих и административных должностей при храме.

В криптографической письменности Раннединастического периода (т. н. «UD.GAL.NUN-орфография») слово ME записывается знаком UB.

В школьном упражнении из Ниппура в первой колонке дается криптографическая запись, во второй — ее расшифровка в обычной клинописи (ECTJ, no. 173; BFE, 268). По-видимому, это запись имен собственных:

3. UB.IŠ.UD.GAL	me-zu-an-da
4. UB.UNU.NUN.LAK 654	me-ki-gal-ta
5. UB.SU.UD	me-ni-an
6. UB.SUR.LAK 24 ¹ .LAK 171	me-mah-nu-DI
7. [U]B.NUN.NUN	me-e ₂ -gal
8. UB.[UD].NAM ₂ .NUN-gal	me ^d En-lil ₂ -gal

Глагольная форма 1—2 Sg. -me-en записывается знаком LAGAB: UD (= an) PA.NUN (= lugal) TUKU_x (= ga₂) nam₂-LAGAB (= men₃) 'Царь Ан я воистину есть' (SF 39 V 16; BFE, 273). Но возможна и запись обычным знаком ME.

Таковы данные всевозможных словарей, справочников и хрестоматий. Куда сложнее дело обстоит в действительности. В пиктографических текстах из Урука и Джемдет-Насра знак ME встречается 229 раз в самых различных контекстах, определить которые пока не удастся (Mesopotamien 1, 70). Где-то он встречается после наименования жреческих должностей, где-то после номенклатуры продуктов и одежды, где-то после названия профессий²⁵. Наиболее вероятным

²⁵ Р. Энглунд предоставил в распоряжение автора этой работы весь неопубликованный материал по употреблению знака ME в урукской пиктографии. Материал показывает, что существовало два варианта написания знака и наиболее часто знак ME ставился после наименования каких-то предметов или должностей. Например: GIŠIMMAR. ME 'финиковые пальмы' (букв. «пальма + много») (W 21253, 8), NAGAR ME 'плотники' (W 21208, 3+), TUG₂. NAGA. SANGA. ME 'одеяние (и) шелочь (для) жрецов-санга' (W 24021, 2), MUŠEN. ME 'птицы' (MSVO 1, 241), UKKIN ME 'люди' (W 20365). Встреча-

употреблением знака в пиктограммах представляется обозначение с его помощью множественного числа предметов (meš) или наличия предметов/людей в данном хозяйстве (me-a). В отличие от Даймеля современный исследователь протошумерской письменности Р. Энглунд судит в начертании знака ME не изображение языка, а некое приспособление, использовавшееся ткачами²⁶.

Еще сложнее обстоит дело с эквивалентом ME в старошумерской криптографии. Крупнейший знаток текстов из Фары и Абу-Сальябиха и один из первых дешифровщиков «UD.GAL.NUN-орфографии» М. Креберник, пытаясь осмыслить способы шифровки, предположил три возможные ассоциации: графическую (внешнее сходство шифра и шифруемого знака), фонетическую (похожие по звучанию слова) и семантическую (сходство по значению). Проблему соответствия между ME и UB он отнес к числу нерешенных (BFE, 285). Попытаемся все же в ней разобраться.

Знак UB имеет только два распространенных чтения: ub/p, ar₂. Слово ub может означать «угол, сторона» и «глубина, интерьер помещения»²⁷. Вряд ли эти слова хорошо коррелируют с ME. Гораздо лучшим образом дело обстоит с ar₂ 'слава, хвала, величание' (аккад. *tanittu, tanattu*)²⁸. Среди аккадских эквивалентов ME *tanittu* и его разновидности не встречаются. Но вот некоторые сложные слова и выражения, содержащие ME, имеют именно такие эквиваленты:

me-teš₂ he₂-i-i (букв. «все ME пусть выведут!», обычный перевод «пусть славу поют!») = *na'ādu* 'славить'²⁹

za₃-ME (букв. «сила ME» или «территория ME», обычный перевод «хвалебная песнь») = *tanittu*³⁰

ются и имена собственные, например EN. SI. ME (читать нужно *En-me-si* 'господин, наполненный ME'; ср. с более поздними именами, следующими ниже) (W 20511, 11).

²⁶ «Certainly from a semiotic view, the idea of „tongue“ is appealing; however, the archaic texts do not show the meaning of tongue for the sign, which should not surprise us, since it is not likely that tongues went regularly through the administration. Rather, all attestations seem more to point to a device used in textile manufacture» (письмо от 09.08.2001).

²⁷ Аккад. *kibru* (AHw, 471), *tubqu* (AHw, 1365).

²⁸ *tanattu* (AHw, 1318), *tanittu* (AHw, 1319) от *na'ādu* 'славить'.

²⁹ AHw, 705; AHw, 1577. См., например, в гимне «Возвращение Нинурты в Ниппур» (Angim 5): lugal-ġu₁₀ ši-mah-e-en nam-mah-zu me-teš₂ ga-i-i = *be-li ši-rat nar-bi-ka lu-na-'i-id* 'Господин мой! Ты высок! Высочество твоё хочу я прославить!'

³⁰ AHw, 1319. В старошумерских текстах из Абу-Сальябиха и в царских надписях из Лагаша только za₃-ME, в более поздних za₃-mi₂. Чтобы прочесть здесь ME как /mi/, исследователи приписали этому знаку значение mi₃. Но это

Получается, что МЕ и UB в чтении ag_2 связаны семантически, а именно представлением о МЕ как силе, которая наделяет обладателя «славой» (здесь — особой заметностью, сакральной отмеченностью).

Перейдем теперь непосредственно к текстам. Информация гимнов и надписей невероятно скудна и должна быть оставлена на конец исследования. Большую же часть всех старошумерских данных по МЕ составляют имена собственные, встречающиеся в хозяйственных и административных текстах. Невозможно переоценить все значение этих данных для истории шумерской религии, поскольку именно они сохранили для нас информацию, не вносившуюся или мало вносившуюся в ранние тексты. Почему так произошло? Потому что для храмового бюрократы было неактуально фиксировать моменты службы в эпоху активного существования традиции. Храмовое действие попадает на письмо только при Гудеа, когда традиции начинает угрожать опасность, и полностью фиксируется уже после III династии Ура, т. е. после смерти традиции. На наше счастье, традиция сохраняет себя в именах собственных и в топонимах, а это всегда или почти всегда синхронные источники. Приводимый ниже список, скорее всего, неполон, но в нем учитываются все имена собственные по крупнейшим архивам (как то, имена архаического Ура, Фары, Лагаша, Ниппура).

ECTJ no. 173 (Ниппур)

- 3 UB.IŠ.UD.GAL me-zu-an-da 'знающий МЕ вместе с Небом'
- 4 UB.UNU.NUN.LAK 654 me-ki-gal-ta 'МЕ из Подземного мира'
- 5 UB.SU.UD me-ni-an 'МЕ его — Небо'
- 6 UB.SUR.LAK 24'.LAK 171 me-mah-nu-DI 'высокие МЕ несказанные (?)'
- 7 [U]B.NUN.NUN me-e₂-gal 'МЕ дворца'
- 8 UB.[UD].NAM₂.NUN-gal me-^dEn-lil₂-gal 'великие МЕ Энлиля'

UET 2 (архаический Ур)

- AMA-me-si 'мать, наполненная МЕ' (Index no. 127)
 AMA-me-nun-si 'мать, наполненная МЕ владыки' (126)
 Giš-me-uru 'дерево — МЕ города' (333)
 Lugal-me-si 'царь, наполненный МЕ' (477)
 Me-si 'наполненный МЕ' (519)
 Me-nun-si 'наполненный МЕ владыки' (585)
 Me-abzu-si 'наполненный МЕ Абзу' (500)

явно искусственное чтение. Мы понимаем сочетание za_3 -МЕ как 'сила МЕ' и исходим из значения $ZA_3 = etiqu$ 'сила, мощь'. Также должен был называться и музыкальный инструмент, славящий МЕ богов. Позднее написание za_3-mi_2 'территория женщины' (или 'сила женщины'), на наш взгляд, не имеет смысла.

- Me-e₂-nun-si 'наполненный МЕ дома владыки' (505)
 Me-Nisaba-si 'наполненный МЕ Нисабы' (511)

Струве, Ономастика

- E₂-me 'дом МЕ' DP 136, 2; 572, 2; 632, 2; 633, 5; 635, 1; Nik 12, 3
 E₂-me dub-sar 'писец' Nik 44, 1
 E₂-me šub-lugal 'подданный царя' Nik 52, 2

- Lugal-me 'хозяин МЕ' Nik 156, 2; VAT 4455
 Lugal-me Nik 175, 2; RTC 27, 2
 Lugal-me Fö. 78, 2; Nik 122, 1; 160, 3
 Lugal-me-gal-gal 'хозяин всех великих МЕ' DP 135, 11; 324, 2; STH 28, 7

- Lugal-me-gal-gal ugula 'староста' DP 177, 8; TSA 47, 3
 Lugal-me-gal-gal šu-ku₆ 'рыбак' DP 303, 5; 318, 3; 328, 2; RTC 32, 3
 Lugal-me-gal-gal šu-ku₆ a-ŠEŠ 'морской рыбак' DP 191, 5; Fö. 25, 4

- Me TSA 2, 5; VAT 4735
 Me-an-ne₂-du₁₀ 'МЕ, которые Ан добрыми сделал' DP 339, 2
 Me-an-ne₂-si 'МЕ Ана наполненный' DP 590, 2 (7 имен)
 Me-buzur₅ 'МЕ тайные' DP 607, 5
 Me-nigar_x-ta 'МЕ из святилища' (6) TSA 2, 5
 Me-^dNin-gir₂-su 'МЕ Нингирсу' DP 59, 8; 225, 3
 Me-šu-du₇ 'МЕ совершенные' RTC 18, 3

- Nin-me-du₁₀-(g)a 'владычица добрых МЕ' DP 57, 4, 5, 8, 13; 223, 8; STH 23, 6; VAT 4612, 4875

- Nin-me-zid-(d)a 'владычица истинных МЕ' DP 40, 5

GABW (старошумерские надписи)

- [M]e-an-ne-[si (?)] dumu-E₂-an-na-tum₂ Меаннеси ('(Престол), наполненный МЕ Ана'), сын Эанатума En. I 26, 1: 3—4
 Me-an-ne-ŠE₃ ? (возможно, ME-an-ne-si_x) Ean. 1, 6: 10
 Me (?) -bara₂-Abzu 'МЕ престола Абзу' AnFara 4: 2
 Me-bara₂-si Meb.v.Kiš 1: 1; Me-bara₂-si lugal-Kiš Мебара(re)си ('Престол, наполненный МЕ'), царь Киша Meb.v.Kiš 2: 1—3
 Me-girim₃-ta dumu-Lugal-kisal-si tu-da dam-Mu-ni-hur-saĝ Мегирирм-та ('МЕ водного источника'), дитя, рожденное Лугалькисальси, супруга Мунихурсара Lukis.v.Uruk 3: 2—6
 Me-nigar_x-ta dam-UD.UD Менигарт ('МЕ из святилища'), супруга Удуда AnNip. 10: 2—4

Krebern timer, 1976, 199

- ^dNin-me 'госпожа МЕ' SF I I 25
^dNin-me-nu-e₃ 'госпожа невыходящих МЕ' I I 24
^dNin-me-šu-du₇ 'госпожа совершенных МЕ' I XX 13'; 5/6: 8

Mander, 1986 (Index)

^dME.DAR 'пестрые (?) МЕ'

^dMe-dim₂-ša₄ ?

^dMe-e₂-nun 'МЕ храма Энун'

^dMe-ġar 'тишина' (букв. «установление МЕ»)

^dMe-ġu₁₀-Unug 'Мои МЕ — Урук'

^dME.^{nu}NUNUZ.DU ? ('МЕ.ЯЙЦО.ХОДИТЬ')

^dME.SAG.DU ? ('МЕ.ГОЛОВА.ХОДИТЬ')

^dME.ŠE₃ ? (возможно, Me-si_x 'наполненный МЕ')

^dNin-me 'госпожа МЕ'

^dNin-ME.UD+NU.DU (nin-me-nu-e₃?) 'госпожа невыходящих МЕ'

Selz, 1995a, 176

^dMe-DAR-an-na 'пестрые (?) МЕ Ана'

Me-Kul-aba^{ki}-ta 'МЕ из Кулаба' Nik 283 VI 1—3; DP 473 V 1—2

Mesopotamien 1, 496—497

Me-kulab_x (NUMUN.UNUG)^{ki}-ta 'МЕ из Кулаба'

Me-ki-ku₃-ta 'МЕ из святого места'

Me-nigar_x (NIGIN₃)-ta³¹ 'МЕ из святилища'

Me-girim₃-ta³² 'МЕ из водоема'

nin-me-sikil-an-na 'госпожа чистых МЕ Ана'

me-Sirara₃-DU 'достойный МЕ Сирары'

šul-me-šar₂-ra-DU³³ 'юноша, достойный всех МЕ'

me-lu₂-nu-DU³⁴ 'МЕ, которых ни один человек не достигнет'

Me-sag₃-nu-di³⁵ 'МЕ неистребимые'

Данные ономастики нужно классифицировать сперва формально. Наиболее частые способы образования имен собственных с МЕ в старошумерское время следующие:

(PN) me-X-e-si '(некто), наполненный МЕ бога/престола'

ME-Adj 'МЕ такие-то'

me-LN-ta 'МЕ из такого-то места/храма'

Lugal-me 'хозяин МЕ'

Nin-me 'госпожа МЕ'

E₂-me 'дом МЕ'

me-GN 'МЕ такого-то бога'

³¹ NIGIN₃ Й. Бауэр читает nigar_x и переводит «Gemach» (Mesopotamien 1, 496).

³² girim₃, по мнению Бауэра, «Gewässer» (Там же).

³³ «Der junge Mann befindet sich (?) bei den unzähligen me» (Mesopotamien 1, 497).

³⁴ Бауэр понимает как «die ME befinden sich (?) nicht bei dem» (Там же).

³⁵ «Sie können nicht umgestürzt werden» (Там же).

Уже из этих чистых формул можно видеть, что семантика имени с МЕ сводится к нескольким смыслам: а) наполнение чего-либо при помощи МЕ (например, престол наполняется МЕ как пустая форма и только после наполнения может выполнять свою функцию); б) имманентность МЕ храмам и святилищам, от которых они исходят; в) обладание МЕ как мужским, так и женским божеством; г) понимание храма как «дома МЕ»; д) особый статус МЕ отдельных богов. Теперь перейдем к конкретике. В списке имен с МЕ они чаще всего исходят от Ана и Кулаба, Энки и Абзу, Нисабы, Энлиля, Нингирсу и один раз даже от Подземного мира. Они могут также относиться и ко дворцу (или все-таки к большому храму?). При этом наибольшее число примеров относится к Ану, на втором месте Энки, часто имеющий эпитет nup 'владыка', остальные упомянуты по одному разу. МЕ в приведенных именах имеют эпитеты «потаенные», «несказанные», «благие», «истинные», «яростные», «невыходящие», «неистребимые», «великие», «высокие», «совершенные». Интерес представляет уникальное имя, которое, если правильно прочтены знаки архаического урского письма, означает «дерево — МЕ города», т. е. дерево как материально-вещественная основа, первоэлемент, из которого создано целое города. Что же дают нам все эти сведения?

1. Исхождение МЕ от Ана и Энки в большинстве приведенных имен показывает на архаическое происхождение гимна «Энки и устройство мира»³⁶. Два основных места первоначального сосредоточения МЕ — область неподвижных звезд и глубины подземных источников (не случайно же они исходят еще и от Подземного мира). В мире среднем, обитаемом средоточие МЕ — храм или святилище.

2. МЕ храма — это прежде всего МЕ его престола, который наполнен ими как пустая форма и только вследствие этого наполнения сакрален. Далее, МЕ престола — это МЕ царя в двух основных его функциях: владыки ограниченного пространства своей страны и обладателя своей супруги в священном браке.

3. МЕ здесь понимаются как нечто потаенное и невыразимое, хотя и заметное. Но в некоторых случаях МЕ могут быть и яростными (т. е. заметно усиливаются до материально оплотняющегося феномена энергийного свойства).

³⁶ a-a-ġu₁₀ lugal-an-ki-ke₄ / an-ki-a pa-e₃ ma-ni-in-ak / pa₄-ġu₁₀ lugal-kur-kur-ra-ke₄ / me mu-un-ur₄-ur₄ me šu-ġu₁₀-še₃ mu-un-ġar / e₂-kur-re e₂-³⁶En-lil₂-la₂-ta / abzu-Eredu^{ki}-ġu₁₀-še₃ nam-galam mu-de₆ / a-zid am-gal-e-ri-a-me-en dumu-saġ-an-na-me-en 'Мой отец, царь Неба и Земли, сделал меня известным в Небе и на Земле. Мой старший брат, царь всех стран, МЕ собрал, МЕ в руку мою вложил. Все искусства и ремесла из Экура, дома Энлиля, в Эреду я внес. Я — семья истинное, диким быком излитое, я — первородный сын Ана!' (EWO, 61—68).

4. МЕ понимаются как самое ценное для мира — благое (т. е. благоприятное при своем воздействии), истинное (т. е. праведное), высокое (по размеру), великое (по количеству) и совершенное (по качеству).

5. Стало быть, несомненно уже с этого времени связь между МЕ, храмом, престолом, жреческой и административной властью царя и тайным, сакральным и идеальным началом мира, связанным с его первыми богами.

6. Если имя «Дерево — МЕ города» прочитано и переведено правильно, это указывает на понимание МЕ как первоэлемента, на основе которого создается материальный объект.

Перейдем теперь к текстам. Их немного. В надписях из Фары и Абу-Салябиха встречаются следующие контексты с существительным МЕ:

SF 63 V 17: me nu-hal-hal 'МЕ нераздельные' (список имен собственных)

SF 18, V 5: UB (= me) 50 ŠU SAG '50 МЕ получила (?)' (гимн Инанне)

SF 39, VI 18-19: me-ki-en-gi igi (KU₇) mu (NUN)-ḡal₂ (GAR₅) 'Контролирующий МЕ Шумера' (контекст разбит; чтение К. В. Цанда)³⁷

OIP 99, 152, III 7: me 50 ME (= šu) nam₂-ŠID (= du₁₁) '50 МЕ коснулась (?)' (гимн Инанне)

OIP 99, 113, VI: [...] UD-UD (= kur = kur?) NUN (= mu)-keš₂-keš₂ me 50 šu nam₂-[ŠID?] 'Inanna [x] [...] 'все страны связала, 50 МЕ коснулась Инанна...' (гимн Инанне)

OIP 99, 142, X 8—10: an (UD)-šag₄ (MAR)^{ag} me nam-ta-RU ki-še₃ mu-GAR₅ 'Из Сердцевины Неба МЕ вывел, на место (свое) установил' (гимн строительству Экура; чтение К. В. Цанда)

OIP 99, 224, III 3'f.: me 50 [šu] nam-ŠID (= du₁₁) '50 МЕ коснулась' (гимн Инанне)

OIP 99, 254 III 3': [m]e?-NUN 50 '50 МЕ владычества' (гимн Ашги)

OIP 99, 388 IV 3—4: ša₃ 'Nanna-ta e₃ mu-ne / me hul₂-hul₂ DUR₂ DU mu-ne 'Из сердца Нанны вышедшая — ее имя, радостных МЕ престола достойная — ее имя' (эпитеты Инанны в гимне)

Цитированные отрывки написаны наполовину обычной клинописью, наполовину криптографией (т. н. «UD.GAL.NUN-орфографией»), поэтому читать их довольно трудно и адекватной интерпретации поддаются далеко не все знаки. Большая часть контекстов упоминает Инанну в связи с 50 МЕ, с которыми она что-то делает. Мы предполагаем на конце фразы составной глагол šu-du₁₁ 'касаться, трогать' (ак-

³⁷ Сердечно благодарю Камрана Винсента Цанда (Йена), любезно ознакомившего автора этой работы с материалом еще не написанной диссертации по текстам «UD.GAL.NUN-орфографии».

кнд. *lapātu*) и читаем идущий после грамматического показателя знак ŠID как du₁₁ (о возможности такого чтения уже известно шумерологам) (BFE, 283). Тогда получается, что Инанна овладевает МЕ путем прикосновения к ним. Кроме того, в одном из приведенных фрагментов Инанна объединяет все страны, и это каким-то образом связано с прикосновением к МЕ. Имена-эпитеты Инанны не менее красноречивы: она называется дочерью лунного бога Нанны и божеством, «достойным радостных МЕ престола». Переводя последний эпитет, мы понимаем DUR₂ как *šubtu* 'жилище, седалище', а DU как tum₂-(ma) 'достойный'. Совершенно неясен из-за плохой сохранности текста фрагмент гимна местному божеству Ашги, в котором оно также удостоивается 50 МЕ. Здесь после криптографического знака UB, обозначающего МЕ, следует знак NUN, который, вероятно, нужно читать прямым образом и переводить 'владыка, властитель'. Это эпитет, чаще всего применимый к Энки. Поэтому либо следует переводить '50 МЕ от владыки', либо '50 МЕ владычества', имея в виду возможное опускание в архаическом письме абстрактного показателя nam. Как бы то ни было, битые и плохо понятные контексты из Фары и Абу-Салябиха несомненно указывают на два мотива: а) получение Инанной 50 МЕ (возможно, от своего отца Нанны) и вероятный захват соседних стран с помощью этих МЕ; б) получение богом Ашги 50 МЕ (возможно, от Энки).

А. Кавиньо и Г. Фарбер-Флюгге отмечают, что в некоторых шумерских текстах pi₂ 'самость, персона' может заменяться на me. Встречаются сочетания me-te вместо pi₂-te, me-lam₂ вместо pi₂-lam₂. Впоследствии подобные случаи мы увидим и в Эбле, и в надписях аккадских царей. Чем объяснить такую регулярную замену — пока неясно. Возможны два варианта объяснения, и есть вероятность того, что оба они верны. Во-первых, pi₂-te в некоторых поздних текстах написано как pe-te, т. е. звучание двух слов с сонорными могло быть очень похожим, и перепутать /pe/ и /me/ при произнесении не составляло труда. Во-вторых, путаница могла быть связана с непониманием категории МЕ определенной частью населения Месопотамии. Результатом такого непонимания стала подмена многоплановой сакральной категории мироощущения понятием «тело, самость»³⁸. Мы предполагаем, что такого рода редукция наиболее характерна для семитоязычных интеллектuaлов древнего Двуречья (см. ниже примеры).

³⁸ Cavigneaux, 1978, 177ff.; Farber, 1990, 612. См. также интересный контекст: ME.TE eš₂-bar-kin_x (UNKEN) nam₂-ma-ŠID (= du₁₁) 'Самоллично решение он вынес' (BFE, 277). В шумерских текстах начиная с эпохи Гудеа встречаем сочетания pi₂-me-lam₂ и имя собственное Nim-me-lam₂ (< pi₂-me-lam₂) (Cassin, 1968, 6, 24).

В старошумерских царских надписях существительное МЕ встречается два раза. В анонимной надписи из Адаба контекст полностью разбит, а параллельные тексты отсутствуют (GABW, 233). В большой надписи Лугальзаггеси, в самом ее конце, речь идет о статусе правителя, который страны мира и города Шумера якобы вручают этому уммийскому царю: *bara₂-bara₂-ki-en-gi / ensi₂-kur-kur-ra / ki-Unug-ge / me-pam-nun-še₃ mu-na-tar-e-ne* 'Престолы Шумера, правители чужих стран, округ Урука для МЕ владычества ему (Лугальзаггеси. — В. Е.) определили' (Luzag. I 2: 21—25)³⁹. Надпись, несомненно, хвастливая. Если понятно, что правители, сидевшие на престолах Шумера, дали Лугальзаггеси право на власть самим фактом своего поражения в войнах с ним, то затруднительно представить, какие иноземные цари делегировали уммийцу право на власть в их странах. В той же надписи говорится о походах Лугальзаггеси «от Верхнего моря до Нижнего моря» (т. е. от Средиземного моря до Персидского залива) — однако, судя по другим источникам, это были разовые акции, не принесшие ему длительных побед за рубежами Южного Двуречья (Luzag. I 2: 3—11). Что такое «престолы Шумера»? Последние переводчики текста Х. Беренс и Х. Штайбль понимают *bara₂-bara₂* однозначно «правители» (Hepp-scher; GABW, 39), т. е. «те, кто владеет престолом». Если посмотреть на следующую строчку, такое понимание подтверждается — за «престолами Шумера» следуют «правители чужих стран», т. е. строчки 21—22 явно представляют разные части одного перечня. Но вот что интересно: правители чужих стран у Лугальзаггеси лишены престолов, они названы просто *ensi₂* 'градоправители'. Значит, не всякий глава государства у шумеров этого времени может считаться занимающим престол, а только правитель *своего*, шумерского города. Слово *bara₂* 'престол' — прежде всего престол храма, которым владеет статуя бога. У Лугальзаггеси это слово понимается уже метонимически, т. е. путем переноса по смежности — с самого престола на того, кто его занимает. *Bara₂* здесь «властитель», и причем не божество-хозяин престола, а царь — правитель города и верховный жрец храма, получивший от храмового божества право на власть. Стало быть, *ensi₂* в данном контексте — градоправитель, не имеющий легитимного разрешения богов

³⁹ И. М. Дьяконов понимает иначе. Он читает МЕ как *išib* и переводит: «Все святилища Шумера, энси всех земель (и) область Урука в качестве верховного жреца ставят его» (Дьяконов, 1959, 200). Это чтение ничем не мотивировано. Словосочетание *me-pam-nun-na* 'МЕ владычества' было весьма распространено в Шумере, см. хотя бы гимн *Šulgi* X 2 или имя собственное *Me-pam-nun-na* («дом Менамнунны» в надписи Луматура; см.: Дьяконов, 1959, 63). Очень красноречив также пример из «Поучений Шуруппака»: *nir-ḡal₂-e ni₃-tuku gaba-ḡal₂ me-pam-nun-na* 'Быть избранныком, владеть имуществом, быть стойким — (вот) МЕ владычества' (204).

на власть, человек нецарского статуса. И вот все эти правители — и легитимные цари, привязанные к престолу бога, и чужеземные власти-тели — определяют Лугальзаггеси «для МЕ владычества». Контекст становится ясен. Слово МЕ употреблено здесь в значении «должность, функция»: правители Шумера и чужих стран — то есть территорий, завоеванных уммийским царем — определяют своего победителя на должность правителя. Ситуация предельно естественная, биологичная и в чем-то аналогичная идее священного брака: овладевший чем-то становится господином того, чем он овладел. Иначе и быть не может.

Старошумерские царские надписи дают нам несколько примеров ложных или спорных контекстов с МЕ. В строительных надписях лагашского правителя Ур-Нанше встречается название ворот *ka₂-ME* (Urn. 28, 5: 5; Urn. 51, 5: 4). Судя по написанию, можно перевести название 'ворота МЕ'. Однако более поздние источники оспаривают такой перевод. В цилиндрах Гудеа дважды встречается написание *ka₂-me₃* 'ворота битвы' (Cyl. A XXV 24; В VII 13). По-видимому, речь идет о воротах, через которые лагашская армия уходила на войну. Почему во время Ур-Нанше название воинских ворот Лагаша писалось иначе — остается загадкой. Можно только предположить, что произошло изменение в понимании самого топонима: ворота, ранее связанные с воинской яростью и силой (МЕ), по прошествии трех веков стали понимать как просто «воинские ворота». Не менее сложен и второй пример спорного МЕ. В своей большой надписи царь Уммы и завоеватель всего Шумера Лугальзаггеси именует себя *ME-an-na* '(обладатель) МЕ Ана (или Неба)' (Luzag. 1, 1: 3—6). Подобный эпитет встречается нам в тех же цилиндрах Гудеа, где таким эпитетом называет себя бог Нингирсу после вручения ему 50 МЕ его отцом Энлилем (A X 13). Ситуация с цилиндрическим контекстом чрезвычайно сложна, поскольку бог может и носить жреческий титул *išib* (МЕ), и быть реальным обладателем самих МЕ. Но в случае с царем, который, по нашим сведениям, не был обожествлен, возможен только один вариант прочтения титула: *išib-an-na* 'жрец-консекратор Ана'. Подобные же титулы принимали впоследствии цари Исины Липит-Иштар и Ур-Нинурта. Таким образом, и второй пример с МЕ исчезает, уступая иному прочтению знака. Кроме этих случаев остается также под вопросом имя *Me-salim* (DI), принадлежавшее правителю города Дера. Имя это, скорее всего, иностранного происхождения.

В синхронных надписях правителей аккадской эпохи упоминание МЕ чрезвычайно редко, причем весьма различается употребление этого слова в надписях аккадского царя и шумерских градоначальников. Приведем все известные нам примеры.

Римуш возводит в честь бога Энлиля статую из метеоритного железа и составляет надпись об этом на двух языках — шумерском и ак-

кадском. Сравнение двух частей текста показывает в одном месте неточность перевода.

RIME 2, Rimuš E 2.1.2.18

14 *igi-^dEn-lil₂-la₂-še₃*
 15 *i₃-gub*
 16 *NI.UL-*
 17 *dingir-re-ne-ka*
 18 *me-te-ni*
 19 *i₃-šID*

Перед Энлилем
 предстал он,
 среди
 богов
 самость свою
 выразил (?)

15 *IGI-me^dEn-lil₂*
 16 *i-za-az*
 17 *DA-iš₂ i₃-li*
 18 *MU-šū*
 19 *u-ša-mi-id*

Перед Энлилем
 предстал он,
 на стороне бога
 имя свое
 установил

Разница, как мы видим, именно в переводе предпоследней строчки. В шумерском варианте стоит *me-te-ni*, что можно понять двояко: либо в прямом значении 'его предназначение, его соответствие, его сущность' (аккад. *simtum*), либо же как написание *ni₂-te-ni* 'его тело, его самость' (*ramānum*). По-аккадски стоит *šūmi* 'имя'. По всей вероятности, такой перевод свидетельствует в пользу второго понимания. В представлениях аккадцев (как и многих других народов) имя человека теснейшим образом связано с его телом, поскольку назвать вещь и значит сотворить ее. В числе значений шумерского МЕ нигде не значится «имя собственное». Таким образом, никакого МЕ в этой надписи нет, а есть путаница между *me* и *ni₂*, характернейшая для семитских клинописных текстов (мы потом увидим это в Эбле). Аккадский царь просто пишет свое имя как знак своей телесности на статуе рядом с именем бога, которому статуя посвящена.

В надписях Лу-Уту и Лугаль-ана-тума из Уммы контекст употребления слова *me* традиционно шумерский, именно по такому канону будут составляться строительные надписи царей III династии Ура. После сообщения о закладке храмового фундамента и забивании ритуальных колышков оба правителя резюмируют: *me-bi ša₃-bi-a si im-ma-ni-sa₂* 'МЕ, что внутри него (храма. — В. Е.), он в порядок привел' (Lu-Utu E 2.11.6.1, 11—12; Lugal-ana-tum E 2.11.13, 12—13). Имеется в виду, что весь необходимый интерьер храма, все необходимые жертвенники, вообще все, что полагается для постоянного функционирования храма, было точно исполнено по приказу правителя города. С этих пор МЕ часто будет употребляться в значении «все необходимое; все, желаемое богами».

Никаких иных упоминаний МЕ в староаккадских надписях найти не удалось. Это говорит о малой значимости фундаментальной шумерской категории для идеологии царей семитского происхождения. Семантический объем слова *me* просто непонятен иноязычным правителям, и лучшее, что они могут сделать с этим объемом, это редуцировать его до одного понятия, которое было бы в их глазах эквивалентом шумерского слова. Именно с такой редукцией мы встречаемся в Эбле. О ритуальных текстах нечего и говорить — там крайне редко можно встретить культурные категории шумеров⁴⁰. Если же обратиться к шумеро-эблаитским лексическим спискам, увидим следующее: ME.TE = *ni-ma-nim₂*, *a-a-mi-mi* (< *ajjum-ma*) 'сам, некто' (MEE 2, 258); ME.GAR = *me-a-tum*, *ra-wa-bu* '(числительное) сто, быть гневным (?)' (MEE 4, 212). Встречаются также вне эблаитских эквивалентов: *me*, ME.EN.GI, ME.EN.MU, ME.EN.ŠE₃, ME.EN.ZI.ŠE₃ (MEE 3, 400), ME.SI₁₁ (MEE 2, 366; издатель словаря переводит это сочетание знаков «persona»). Что означают оставленные без перевода сочетания с МЕ — неизвестно, но первые два можно прочесть как жреческие должности *endib* и *engiz*. Вполне возможно, что остальные сочетания тоже означают какие-либо должности при храме. Эблаитские эквиваленты недвусмысленно свидетельствуют: категория МЕ в сочетании *me-te* понимается только как *ni₂-te* (*ramānum*), а в сочетании *me-ġar* вообще смешивается с семитским числительным *me'at* 'сто'. Одно-единственное исключение из этого правила можно усмотреть в эквиваленте *rawābu*, который может быть идентичен аккадскому *ra'ābu* 'быть гневным, яростным', но идентичность его под вопросом. То есть для аккадского и эблаитского слуха МЕ — пустой звук, который можно превращать в любое знакомое уху понятие. Отсюда можно сделать важный вывод о значимости категории МЕ только для шумерской религии и идеологии докутийского периода.

Мы завершим этот перечень известных нам древнейших упоминаний МЕ двумя шумерскими пословицами. Пословицы важны для нашего исследования тем, что выражают не официально-храмовые, а общинно-народные представления о мире. А как мы уже видели, абсолютное большинство контекстов с МЕ относится именно к жизни храма и храмовому культу. И вот два исключения из правил. Одна посло-

⁴⁰Вполне возможно употребление *me* в религиозном аспекте во фрагментах шумеро-эблаитских гимнов Нисабе и Уту, где в битых контекстах встречается сочетание знаков ME.ME: ME.ME NIN.KI 'МЕ богини Нинки', ME.ME 'EN.KI 'МЕ Энки', ME.ME X (ARET 5, VII, 6, 4; 10, 4; ARET 5, VI, C 17, 1; Krebernik, 1992, 88, 92, 127—128). Данные фрагменты интересны тем, что редупликация МЕ призвана выразить их множественность. Кроме того, из них следует, что богиня грамоты Нисаба и бог Солнца Уту получают МЕ от богов Абзу.

вица вошла в состав «Поучений Шуруппака», имеющих древнейший абу-салябихский прототип, и звучит так: *nir-ġal₂-e ni₃-tuku gaba-ġal₂ me-nam-nun-na*⁴¹ 'Быть избранным (на царство), владеть имуществом, быть стойким — (вот) МЕ владычества' (204). Здесь МЕ власти отождествляются со статусом царя, богача и воина, то есть говорится, что статус сам по себе уже и есть МЕ. Вторая пословица имеет бесценное значение, поскольку она содержит уникальный, нигде более не встречающийся контекст:

SP 4.2⁴² *ni₃ izi si me i₃-kal-kal-am₃ egir-ra-bi na*

'Вещь, брошенная в огонь, красиво горит (букв. «МЕ (ее) ярки»), а после этого (превращается в) ничто'.

Слово *me* здесь несомненно означает 'световой эффект, яркость' и употребляется по отношению к пламени костра. То есть перед нами совершенно уникальный бытовой контекст употребления данного слова, не связанный с храмом, культом и богами, и при этом обнаруживающий огненную, энергичную, световую природу МЕ, которая угадывается в более поздних источниках.

Старошумерские памятники содержат весьма скудную информацию о нашем предмете, и по итогам их изучения можно делать только осторожные и предварительные выводы. Во-первых, мы видим, что слово *me* может выступать здесь в нескольких значениях, не учтенных позднейшими силлабариями: а) световой эффект пламени; б) власть над территорией; в) содержимое храмов, должностей и богов; г) все, необходимое для жизни храма. То есть это некая внутренняя сила или энергия, благодаря которой возможны и жизнь, и власть. Но когда она уходит, то, по пословице, все, что ярко горело, превращается в ничто. Во-вторых, из криптографического соответствия UB и МЕ мы можем сделать вывод о понимании МЕ как «славы», т. е. особой отмеченности, выделенности объекта из числа других. «Слава» объекта нуждается в прославлении, отсюда и хвалебные песнопения, которые являются всего лишь адекватной реакцией народа на его яркость. В-третьих, судя по именам собственным, МЕ более всего связаны с небесной сферой Ана и подземными водами Энки, что подтверждает версию гимна «Энки и устройство мира». В-четвертых, Инанна, владеющая 50 МЕ, напоминает Нингирсу из текстов Гудеа — божество войны, которое

⁴¹ В архаической версии *me-nam-nun-kam₄* (< *me-nam-nun-(a)k-am*) 'МЕ владычества есть' (OIP 99, 256 rev. IV 7).

⁴² *Alster B. Proverbs of Ancient Sumer: The World's Earliest Proverb Collections. Vol. 1. Bethesda, 1997* (далее SP). К сожалению, нам не удалось пока посмотреть само издание, поскольку оно отсутствует в российских библиотеках. Текст пословицы прислан по почте Б. Альстером. Перевод Альстера: 'What is fed into the fire is very precious in effect, but afterwards there is nothing'.

его отец Энлиль также награждает 50 МЕ. Причем интересно, что Инанна в старошумерских текстах обладает достаточным числом МЕ, чтобы завоевать и объединить соседние страны. Такое положение вещей резко расходится с данными записанных позднее гимнов, в которых Инанна сетует на нехватку МЕ и даже похищает их у своего отца («Энки и устройство мира», «Инанна и Энки»). Никаких путешествий и МЕ или перемещений МЕ мы здесь не обнаруживаем. Что касается саргоновских текстов, то им категория МЕ чужда. Не в силах разобраться в ее тонкостях, жрецы саргоновского времени сводят ее к имени и телесности человека. Среди семитских имен собственных этой эпохи не удалось найти ни одного, содержащего в своем составе МЕ.

Вне Месопотамии и Эблы существительное *me* встречается в единственном литературном тексте из древнесирийского города Набада (совр. название Телль-Бейдар), обнаруженном в конце 1990-х гг., но опубликованном несколькими годами спустя (Sallaberger, 2002, 137—138). Эта фрагментарно сохранившийся гимн или заговор (ок. XXIV в.), в котором речь идет о внезапном бессилии Энки и, как следствие, о нарушении всего мирового порядка. Интересующее нас место читается и переводится следующим образом:

II <i>I su me nu-me-a</i>	Тело, МЕ (= силы) не имеющее,
<i>sa me nu-me-a</i>	Мускул, МЕ не имеющий,
^d <i>En-ki su me nu-me-a</i>	Энки — тело, МЕ не имеющее,
<i>sa me nu-me-a</i>	Мускул, МЕ не имеющий.

Поскольку *sa* означает «жила, мускул», а *su* в данном контексте можно понимать только как «тело», можно предположить, что тело Энки, мускул Энки теряют МЕ именно как «силу», и констатировать утрату богом Энки физической силы, что в следующей строке поясняется как утрата силы мускульной. Здесь перед нами редчайший случай употребления существительного *me* в значении «физическая сила». Однако следует помнить, что мы имеем дело с контекстом, встреченным в провинциальном архиве, и не считать приведенный случай характерным для всех шумерских текстов этой эпохи.

МЕ в текстах Гудеа

В шумерологической традиции надписи лагашского правителя Гудеа (XXII в.) считаются основным текстом науки. Можно сказать, что в этой искусственно выработанной традиции они занимают положение священного текста естественных традиций, ничем не отличаясь, к примеру, от статуса Корана для арабо-мусульманской культуры. Нет такой публикации, где бы издаваемый текст лексически и грамматически не сопоставлялся с надписями на статуях и цилиндрах Гудеа. Та-

кое исключительное положение тексты Гудеа приобрели в силу всего двух обстоятельств: 1) они были созданы в период, когда шумерский язык еще был разговорным; 2) они были записаны монументальным письмом с соблюдением всех грамматических правил. Более ранние тексты читаются с трудом по причине невнятного письма, более поздние — с таким же трудом по причине испорченной грамматики. Филологический подход к надписям Гудеа существенно облегчается отсутствием текстовых вариантов, однако на этом легкость в обработке текстов и заканчивается.

Несмотря на хорошее письмо, внятную грамматику и стопроцентную частоту цитирования в науке, надписи Гудеа (особенно на глиняных цилиндрах) трудны для перевода и понимания. Связано это с тем, что едва ли не все работающие с текстами Гудеа шумерологи являются приверженцами двух крайних методов их чтения. Одни полагают, что читать тексты Гудеа нужно чисто филологически, т. е. как совокупность слов и грамматических конструкций, не вдаваясь в сложный для восприятия смысл. Другие же, напротив, считают тексты Гудеа памятниками эзотерической мысли и относятся к ним как к собранию каких-то недоступных непосвященному сведений сакрально-магического характера. Между тем нужно читать эти тексты как обычный связный рассказ, основной функцией которого является сообщение читателю о проведении строительных работ в Лагаше. Если понимать тексты Гудеа именно как незашифрованное сообщение, адресованное любому читателю, знающему клинопись, тогда многое становится на свои места и сама логика текста подводит читателя к правильному выводу касательно многих вопросов, казавшихся ранее неразрешимыми.

В этой части нашей работы будут рассмотрены все контексты имени существительного *me* в текстах Гудеа. В надписях на статуях слово *me* встречается один раз, на цилиндрах — 37 раз. Единственная логика, которой мы будем следовать при определении контекстов и значений *ME* в этих контекстах, — логика самого повествования текстов Гудеа.

В корпусе надписей на статуях шумерского правителя Гудеа слово *ME* встречается только один раз — в начале статуи В. Приведем контекст полностью:

Статуя В

- | | | |
|---|---|-------------------|
| I | 1 e_2 - ^d Nin- $\tilde{g}ir_2$ -su | В храме Нингирсу, |
| | 2 lugal-na-ta | его хозяина, |
| | 3 alam Gu ₃ -de ₂ -a | к статуе Гудеа, |
| | 4 ensi ₂ - | энси |
| | 5 Lagaša ^{ki} | Лагаша, |
| | 6 lu ₂ E ₂ -ninnu | который Эннинну |
| | 7 in-du ₃ -a-ke ₄ | построил, |

- | | |
|---|---|
| 8 1 sila ₃ kaš | 1 сила пива, |
| 9 1 sila ₃ ninda | 1 сила хлеба, |
| 10 1/2 sila ₃ ZI ₃ .DUB.DUB | 1/2 сила просеянной муки, |
| 11 1/2 sila ₃ ni ₃ -ar ₃ -ra udra ₂ | 1/2 сила полбяной крупы |
| 12 sa ₂ -du ₁₁ -ba ḡal ₂ -la-a-am ₃ | в качестве постоянных приношений установлено. |
| 13 ensi ₂ | Если (какой-либо) энси |
| 14 ka bi ₂ -ib ₂ -gi ₄ -gi ₄ -a | отменит (их), |
| 15 me- ^d Nin- $\tilde{g}ir_2$ -su-ka | ME Нингирсу |
| 16 ba-ni-ib ₂ -la ₂ -a | уменьшит, |
| 17 sa ₂ -du ₁₁ -na | его постоянные приношения |
| 18 e ₂ - ^d Nin- $\tilde{g}ir_2$ -su-ka-ta | от храма Нингирсу |
| 19 ka he ₂ -eb ₂ -gi ₄ | пусть будут удалены, |
| 20 ka-ka-ni he ₂ -kešda | уста его пусть будут связаны! |

Основной проблемой здесь является оттенок значения *ME*. Д. О. Эдгард в новом переводе текстов Гудеа предполагает связь между отменой постоянных приношений и уменьшением числа *ME*, которые он переводит «innate rights» («природные регулятивы») (RIME 3/1, p. 31). Однако он ничего не говорит о том, откуда берутся в тексте эти innate rights. Ответом на этот вопрос служат контексты двух фрагментов из других статуй Гудеа:

St. E IX 6—12: alan / lu₂-e₂-^dBa-U₂ / mu-du₃-a-kam / ki-gub-ba-bi / lu₂ nu-zi-zi / sa₂-du₁₁-bi / lu₂ la-ba-ni-la₂-e 'Статуя того, кто храм Бау построил. (Пусть) постамент ее никто не разрушает, постоянные приношения ее никто не уменьшает'.

St. K III 7—20: [1 sil]₃ zi₃-dub-dub / 1 sila₃ ni₃-ar₃-ra udra₂ / sa₂-du₁₁-bi / ba-ni-ib₂-la₂-a / ^dNin- $\tilde{g}ir_2$ -su / lugal-^{gis}tukul-ke₄ / ^dBa-U₂ / dumu-an-na-ke₄ / ^dIg-alim / ^dSul-ša₃-ga-na / dumu-ki-aḡ₂- / ^dNin- $\tilde{g}ir_2$ -su-ka-ke₄-ne / suhuš-a-ni he₂-bu-ru-ne / numun-a-ni he₂-til₃-ne '1 сила просеянной муки, 1 сила полбяной крупы. (Если кто-либо) эти постоянные приношения уменьшит, — Нингирсу, хозяин оружия, Бау, дочь Ана, Игалим, Шульшагана, любимые дети Нингирсу, корень его пусть вырвут, семя его пусть изведут'.

Мы видим, что в обоих случаях глагол la₂ 'уменьшать' употреблен в отношении sa₂-du₁₁ 'постоянные приношения'. А в статуе В тот же глагол следует после sa₂-du₁₁ и применяется к *ME*. Ситуация употребления формулы идентична во всех трех текстах: это проклятие, посылаемое нечестивому правителю, уменьшающему количество приношений статуе Гудеа. Следовательно, есть все основания полагать, что между sa₂-du₁₁ и *ME* в данном случае нужно поставить знак равенства: уменьшение (или отмена) постоянных приношений есть в то же время и уменьшение «*ME* Нингирсу». Для чего же предназначены эти приношения?

Созданная из диорита статуя Гудеа названа им самим так: *lugal-ĝu₁₀ / e₂-a-ni / mu-na-du₃ / pam-ti ni₃-ba-ĝu₁₀* 'Моему царю храм его я построил. (Ради) жизни мой дар!' (VII 14—17). В стандартной посвятельной формуле *pam-ti-še₃* здесь выпущен показатель аллатива. Из других надписей с той же формулой мы знаем, что «ради жизни» означает не ради жизни бога, которому построен храм, а ради жизни правителя, его построившего. Например: [*pam*]-ti-En-ša₃-kuš₂-an-na-ka'-še₃, n[a]m-ti-la-ni-še₃ *pam-ti-dam'-dum[u-na-še₃] e₂-ni m[u]-du₃* 'Ради жизни Эншакушанны, ради его жизни, ради жизни его жены и детей храм его (бога. — В. Е.) он построил' (Enšak. v. Uruk 4: 4—9). В статуе С Гудеа статуя названа следующим образом: *Gu₃-de₂-a / lu₂-e₂-du₃-a-ka / pam-ti-la-ni he₂-su₃* 'Жизнь Гудеа, построившего храм, пусть долгой будет!' (III 18—IV 1). Мы видим, что правитель строит храм богу, чтобы обессмертить свое имя, и с целью увековечивания своей персоны вносит в храм свою статую. Теперь вернемся к статуе Б Гудеа. Гудеа ставит ее в особом месте храма: *ki-a-naĝ-e ha-ba-gub / ni₃-a₂-zi₃-ga-ka / lu₂ pam-mi-gul-e* 'У «места напоения водой» пусть она стоит. Поднятием руки пусть никто ее не разрушит!' (VII 55—57). «Место напоения водой» — место загробного кормления умерших родственников, правителей и героев. Установление в этом месте статуи предполагает и установление постоянных жертвоприношений для кормления изображенного на ней человека. Таков именно контекст, в который попадает здесь слово *me*.

Таким образом, МЕ храма Нингирсу включают в себя совокупность постоянных приношений, обеспечивающих загробное кормление строителя храма через подношения его статуе. Перед нами оттенок смысла, не учтенный составителями силлабариев. МЕ лучше всего понимать здесь как «необходимые приношения» и одновременно «силы», поскольку статуя питается и вследствие этого правитель Гудеа в загробном мире не теряет сил, поддерживая свое существование на сносном уровне. Сочетание же МЕ с именем Нингирсу говорит о том, что эти «приношения» являются также установлениями, обязательными для постоянного выполнения. Следовательно, МЕ здесь должны пониматься как «(количественно определенные) постоянные приношения», установленные богом Нингирсу для постоянного питания Гудеа в загробном мире.

Обратимся теперь к цилиндрам. На протяжении всего текста цилиндров Гудеа мы неоднократно столкнемся со сходством в переводе и понимании шумерских слов *me* и *ni₂*. Поэтому мы сразу разведем эти два понятия, основываясь на аккадских эквивалентах силлабариев: *NI₂ = e-mi-qi* 'сила', *zu-um-rum* 'тело', *ra-ma-ni* 'самость' (ŠL, 399). Нигде не происходит пересечения с эквивалентами тех же силлабариев, данными для МЕ. Стало быть, шумер. *ni₂* означает 'сила, исходящая от телесной субстанции'. Отличие весьма существенное: через *ni₂*

проявляется материально-телесная субстанция объекта, через *me* — это форма, внешний облик, речь. Поэтому «сияние *ni₂*» не будет значить того же, что «сияние *me*».

Цилиндр А

- 1 u₄ a[n]-k[i]-a nam tar-tar-[re-d]a
Когда в Небе-Земле судьбы были суждены,
- 2 Lagas̄ (ŠIR.BUR.LA)⁴¹ -e me-gal-la [sa]ĝ an-še₃ mi-ni-ib₂-ila₂⁴³
Лагаш в великих МЕ голову к Небу поднял,
- 3 En-lil₂-e en-^dNin-ĝir₂-su-še₃ igi-zi(d) mu-ši-bar
Энлил в владыку Нингирсу благостный взгляд бросил
- 4 iri-me-a ni₃-du₇ ra pam-e₃
И в городе нашем все необходимое явным стало:
- 5 ša₃ gu₂-be₂ nam-gi₄
Сердце к берегу своему вернулось,
- 6 ša₃-^dEn-lil₂-la gu₂-be₂ nam-gi₄
Сердце Энлиля к берегу своему вернулось,
- 7 ša₃ gu₂-be₂ nam-gi₄
Сердце к берегу своему вернулось,
- 8 a-ĝe₆-uru₁₆ nam-mul ni₂-gur₃-guru₃
Могучие волны страшный блеск испустили,
- 9 ša₃-^dEn-lil₂-la₂-ke₄ ⁷Idigna-am₃ a-du₁₀-ga nam-de₆
Сердце Энлиля — Тигр — принесло пресную воду!
- 10 e₂-e lugal-bi gu₃ ba-de₂
К храму хозяин его (тогда) обратился:
- 11 E₂-ninnu me-bi an-ki-a ra-e₃ mu-ak-ke₄
МЕ Эннну в Небесах и на Земле он проявит,
- 12 ensi₂ (PA.TE.SI) lu₂-ĝeš_{tu₃} (GIŠ.PI.KU)-dagal-kam ĝeš_{tu₃} i₃-ĝa₂-ĝa₂
Энси широкоухий ухо (свое) наставит,
- 13 ni₃-gal-gal-la šu mi-i₃-mu₂-mu₂
Вещи великие расширит,
- 14 gu₄-du₇ [maš₂]-du₇-re₆ si im-sa₂-sa₂-e
Достойных быков, достойных козлят приготовит,

⁴³ «On a day when destiny was being determined in heaven and earth, Lagash lifted (its) head (proudly) toward heaven in great form» (Averbeck, 1987, 590, fn. 6); «When in heaven and on earth the firm promise had been made (regarding Lagash), then Lagash proudly looked up, sure of itself» (Edzard, 1997, 69). Р. Авербек, учитывая мнения С. Коэна и Т. Якобсена, считает, что существительное *me* нужно переводить словом 'форма'. Согласно его интерпретации, после определения судеб всего сущего появилась на свет форма города Лагаша. Д. О. Эдзард видит в *me-gal-la* измененный вариант *ni₂-gal-la* 'в (своей) великой самости'. В обоих случаях идентичная ситуация: форма Лагаша и есть проявление его самости, а самость невозможна без формы.

- 15 sig₄-nam-tar-ra sa_g mu-ši-ib₂-il₂
К кирпичу судьбы голову поднимет,
16 e₂-ku₃ du₃-de₃ gu₂-bi mu-ši-ib₂-zi(g₃)
Для построения светлого храма шею поднимет!
17 lugal-ni-ir u₄-de₃ maš₂-ge₆-ka
Тогда на хозяина своего во сне
18 Gu₃-de₂-a en-^dNin-ġir₂-su-ra igi mu-ni-du₈-am₃
Гудеа — на владыку Нингирсу — глаза поднял,
19 e₂-a-ni du₃-ba¹ mu-na-du₁₁
Построить храм его он ему приказал.
20 E₂-ninnu me-bi gal-gal-la-am₃
На Эннину, МЕ которого весьма велики,
21 igi mu-na-ni-ġar
Взор он ему обратил.

Здесь имя существительное МЕ употреблено в трех ситуациях. Во-первых, это сотворение Лагаша после космогонического акта отделения Неба от Земли. Лагаш поднимает голову вверх me-gal-la 'в великих МЕ', что означает просто «в великих силах»⁴⁴. Феномен возникновения показан здесь через вертикальное вытяжение предмета, через его растущую вверх форму, выражающую самодекларацию предмета (ср.: me-dim₂, me-me). Рост города удостоивается внимательного взгляда ниппурского бога Энлиля, который дарует Лагашу первооснову жизни и воспроизводства — разлив реки Тигр. Во-вторых, надежда Нингирсу на то, что Гудеа сделает видимыми повсюду МЕ его храма, означает не только то, что храм будет построен (т. е. обретет форму и внешний вид), но и соблюдение условий такого строительства (жертвы, изготовление кирпича судьбы). В-третьих, обращение взора Гудеа (который до этого назван широкоухим, т. е. неохватно разумным) на великие МЕ храма значит то, что эти МЕ уже существуют как идеальный прообраз, но без придания внешней формы не могут проявиться. Для их проявления и нужно построить храм.

II

- 11 ^dNin-ġir₂-su Abzu (ZU.AB)-a gal-di
Нингирсу в Абзу — правоуказный,
12 Nibru^{ki}-a nir-ġal₂
В Ниппуре — муж-избранник!
13 ur-sa_g ma-a-du₁₁ šu-zi ga-mu-ra-ab-ġar
Герой! Ты мне приказал — руку я честно приложу!⁴⁵

⁴⁴ В данном случае также возможна замена ni₂-gal-la 'в великой самости' на me-gal-la (см. выше о замене ni₂ на me в старошумерских текстах).

⁴⁵ Либо «правую руку я приложу», в смысле «добросовестно выполняю все, что ты прикажешь». Новейшие переводы не являются дословными: «Let me

- 14 ^dNin-ġir₂-su e₂-zu ga-mu-ra-du₃
Нингирсу! Храм твой я тебе построю!
15 me šu ga-mu-ra-ab-du₇
МЕ для тебя сделаю совершенными!⁴⁶

Контекст понятен и не нуждается в специальных комментариях: нужно поставить знак равенства между построением храма и совершенствованием МЕ и при этом помнить, что под построением храма понимается вся процедура строительства, включая строительный и посвятельный ритуал.

VII

(Если Гудеа принесет надлежащие жертвы —)

- 4 en-na ša₃ an-gim sud-ra₂-ni
Сердце владыки, беспредельное словно Небо,
5 ^dNin-ġir₂-su dumu-^dEn-lil₂-la₂-ka za-ra ma-ra-huġ-ġa₂-e
(Сердце) Нингирсу, сына Энлиля, тебе откроется:
6 ġiš-hur-e₂-a-na ma-ra-pad-pad-de₃
План своего храма он тебе поведает,
7 ur-sa_g-e me-ni gal-gal-la-am₃
Герой свои МЕ, которые весьма велики,
8 šu ma-ra-ni-ib₂-mu₂-mu₂
Для тебя расширит!⁴⁷

execute it well for you» (Averbeck, 1987, 600); «I will certainly apply myself (to this task)» (Edzard, 1997, 70).

⁴⁶ В смысле «совершенно исполню для тебя все обряды». Переводы: «Let me perfect (its) form for you» (Averbeck, 1987, 601); «Ningirsu, I will build you your House, do it for you as exactly as I can» (Edzard, 1997, 70).

⁴⁷ В смысле «покажет тебе все свои обряды». Ср.: A I 13: ni₃-gal-gal-la šu mi-ni-mu₂-mu₂ 'Величайшие вещи он расширит' (надежда Нингирсу на то, что Гудеа восстановит его храм). Конструкция с составным глаголом šu mu-(e)ga-ni-b-mu₂-mu₂ буквально переводится «руку тебе там ими вырастит». Составной глагол šu-mu₂-mu₂ не имеет аккадского эквивалента в силлабариях. О Шенберг установил, что в различных контекстах он может переводиться «to enlarge», «to spread», «to grow», «to pray», «to praise» (TCS 3, 79, fn 139). А. Фалькенштейн переводит: «Der Held, dessen „göttliche Kräfte“ gross sind, wird dir daran Hand anlegen» (SAHG, 144; ср.: A I 13 «wird an Grosses die Hand anlegen», 138). В его интерпретации Нингирсу накладывает руку Гудеа на свои великие МЕ, т. е. под его рукой МЕ должны воплотиться в формы храма. Новейшие переводы: «The warrior, whose image is the greatest, he will praise it magnificently for you» (Averbeck, 1987, 618, fn. 155); «The warrior whose powers are the greatest will bestir himself with your behalf» (Edzard, 1997, 73). Оба перевода далеки от подлинника. Р. Авербек полагает, что Нингирсу возвеличит (и тем самым, возможно, увеличит) для Гудеа свой образ (?). Согласно Д. О. Эдзарду, Нингирсу хочет «расшевелить себя в интересах Гудеа».

Здесь расширение МЕ связано с планом храма, хранящимся в сердце его хозяина и за жертвы доверяемым строителю. Это означает, что Гудеа будут доступны замыслы бога касательно модели храма.

IX

- 9 Gu₃-de₂-a e₂-ġu₁₀ du₃-da izkim-bi ga-ra-ab-sum
Гудеа! Для построения моего храма оракул его я хочу тебе передать!
- 10 ġarza (PA.AN)-ġa₂ mul-an-ku₃-ba gu₃ ga-mu-ra-a-de₂
Предустановление мое через яркую небесную звезду я тебе сообщу!⁴⁸
- 11 e₂-ġu₁₀ E₂-ninnu an-ne₂ ki-ġar-ra
Храм мой — Эннину, основанный в Небе,
- 12 me-bi me-gal-gal me me-a dirig-ga
Чьи МЕ — МЕ великие — все другие МЕ превосходят,
- 13 e₂ lugal-bi igi-sud(r) il₂-il₂
Храм, чей хозяин зоркий глаз поднял⁴⁹,
- 14 An-zu_x^{mušen}-gim sig₂¹-gi₄-a-bi-še₃
Подобно Анзу, криком своим
- 15 an im-ši-dub₂-dub₂
Небо расколол!
- 16 me-lam₂-huš-bi an-ne₂ im-us₂
Яростный блеск его Неба достигает!

⁴⁸ Либо «я хочу обратиться к тебе в виде сверкающей небесной звезды по поводу моих обрядов». Переводы: «I will indeed proclaim the pure heavenly stars of my cultic arrangements» (Averbeck, 1987, 626); «I will tell you the bright star(s) (which indicate) my regulations (?)» (Edzard, 1997, 74). По Эдуарду, Нингирсу хочет назвать Гудеа имена звезд, восхождение которых укажет время начала строительства. Вероятно, многие шумерские храмы строились при восхождении определенных звезд, и это впоследствии служило основанием для представлений о звездах как небесных прообразах храмов. Например, храм Э-абзу возник под звездами созвездия Площадь («Энки и устройство мира»; см. гл. V наст. изд.).

⁴⁹ Либо «Хозяин храма зоркий глаз поднял, подобно Анзу, криком своим Небо расколол». Возможно подозревать здесь как генитивную конструкцию (e₂-(a) lugal-bi 'хозяин храма'), так и конструкцию с придаточным определенным («храм, хозяин которого», букв. «его» — местоимение 3 л. ед. ч. соц.-пассив. класса). Переводы: «My temple — the Eninnu founded by An — the me of that which exceeds the greatest of all the me's, the temple whose king raises a distant look; like the Anzu-bird, heaven trembles at its screeching» (Averbeck, 1987, 626); «The heavens tremble before my House, the Eninnu, founded in heaven, whose powers are the greatest, surpassing all others, before the House whose owner looks out over a great distance, (tremble) as before the roaring of the Thunderbird» (Edzard, 1997, 74).

- 17 e₂-ġe₂₆ ni₂-gal-bi kur-kur-ra mu-ri
Великий Ужас моего храма все земли обуял,
- 18 mu-bi-e an-za₃-ta kur-kur-re gu₂ im-ma-si-si
К имени его от края небес чужие страны собираются!

Здесь превосходство МЕ Эннину над МЕ всех других храмов обитаемого мира выражается в форме пронзительного крика и пронзительного взгляда. Нингирсу раскалывает небо криком, как птица Анзу, и пронзительно смотрит вдаль. Эти два выразительных действия имеют своим следствием появление me-lam₂ 'вспыхивающих МЕ', воплощенных в ярком блеске, достигающем небес, и ni₂-gal 'великой силы', исходящей от тела храма и ужасающей окрестные страны. Под действием этих феноменов храм становится широко известен своей силой и могуществом и объединяет земли вокруг себя. Интересен также путь от me k tu — от внешнего облика и исходящего от него сияния к собиранию чужих стран вокруг имени храма.

X

- 1 ja₁₀ gu₅-ġu₁₀ nam-gal-ki-aġa₂-da
Отец, мой создатель, в великой любви (своей)
- 2 lugal-a-ma-ru-^dEn-lil₂-la₂
«Царь, потоп Энлиля,
- 3 igi-huš-a-ni kur-da nu-il₂
Чьего яростного взгляда горы не выносят,
- 4 ^dNin-ġir₂-su₂ ur-saġ-^dEn-lil₂-la₂
Нингирсу, герой Энлиля»
- 5 mu-še₃ mu-sa₄
Меня назвал,
- 6 me-ninnu-a za₃ mi-ni-keš₂
50 МЕ мне за концы связал.
- 7 ^gbanšur mu-il₂
Жертвенный стол я воздвиг,
- 8 šu-luh si bi₂-sa₂
Обряд омовения рук исполнил,
- 9 šu-si-sa₂-a-ġu₁₀ an-ku₃-ge u₃-a ba-zi-ge
Моей правой рукой светлого Ана ото сна (?) поднял,
- 10 ninda šu-ġe₂₆ du₁₀-ga-am₃
Пищи благой из руки моей
- 11 ja₁₀ gu₅-ġu₁₀ du₁₀-ga-bi mu-ku₂
Отец, мой создатель, вкусил.
- 12 an lugal-dingir-re-ne-ke₄
Ан, царь богов,
- 13 ^dNin-[ġir₂-s]u lugal išib (ME)-an-na
«Нингирсу, царь МЕ Ана (вар.: царь, жрец-консекратор Ана)»

- 14 mu-še₃ mu-sa₄
 Меня назвал.

В первом случае ситуация недвусмысленно говорит о том, что 50 МЕ, которые отец Энлиль связывает для Нингирсу за концы (как снопы), требуют жертв, которыми Нингирсу должен накормить отца, а также сопровождающих трапезу обрядов. Подтверждение этому находим в других текстах: [unu₂]-kin-sig ki-^{gis}banšur-[il-i]-za [m]e-bi 50-am₃ 'За вечерней трапезой на месте воздвижения твоего жертвенного стола 50 МЕ должно быть' (Ninurta in Eredu, IV 6—7); sagi-zabar-ku₃ zalag₂-ga en-me-^{gis}banšur-ga 'чашник, который светлые бронзовые (сосуды) сияющими делает, владыка МЕ жертвенного стола' (эпитет Нуску; Nuska A, 22). Энлиль наделяет своего сына МЕ, лишаясь части своего имущества, за что в качестве энергетической компенсации полагается кормление. Еще одно указание на это единственное понимание текста дано нам в сходном эпитете другого любимца Энлиля, бога Шульпаэ: en-^{gis}banš[ur]-ga-^dEn-lil₂-la₂-me-en 'Владыка жертвенного стола Энлиля — ты!' (Šulpaе A, 51).

Во втором случае знак МЕ может читаться двумя способами: а) как išib 'жрец обряда очищения', б) в основном чтении me. Рассмотрим обе версии.

а) Читая МЕ как išib, мы опираемся на данные самого текста, в котором бог Нингирсу сообщает об устройении для своего отца Энлиля жертвенной трапезы. Перед началом жертвенной трапезы Нингирсу совершил обряд омовения рук, а проведение этого обряда входило только в обязанности жреца išib, ср. параллелизм в NBC 11108 VIII 5—6: išib-mah-^dEn-lil₂-la₂ nu-u₃-gā₂ / šu-luh-ku₃-ge šu nu-u₃-ma-du₇ 'Верховный жрец-очиститель Энлиля не существовал — священный обряд омовения рук совершенно не исполнялся'. Следовательно, после совершения обряда и устройства жертвенной трапезы Нингирсу мог считаться жрецом-очистителем при особе бога Ана — царя богов. Тогда переводим: «Нингирсу — царь, жрец-очиститель Ана».

Читая в первом значении (т. е. me), мы тоже не слишком ошибемся. Несколькими строчками выше Энлиль передает Нингирсу 50 МЕ, после чего Нингирсу может называться повелителем небесных МЕ («небесными» они названы потому, что в начале времен были получены от бога Ана). Тогда переводим: «Нингирсу — хозяин небесных МЕ». Й. Крехер предлагает понимать lugal me-an-na 'царь, (при котором) МЕ Ана' (устное сообщение). Получается так же убедительно, как и в первом случае. Более того, если рассмотреть имя-эпитет Нингирсу целиком, получится замечательный параллелизм: «Ан — царь богов, Нингирсу — царь МЕ Ана». Можно понять это так, что Нингирсу отныне обладает главными сокровищами Неба, и это значительно расширяет его права в мире богов.

- 15 Ti-ra-aš Abzu-gim
 Тираш, подобный Абзу,
 16 nam-nun-na ki im-ma-ni-gar
 В глубинах (?) я основал,
 17 ša₃-bi-a [ud]-da-u₄-sakar-ga
 Внутри него при свете молодого месяца
 18 me-gal-gal ezen-an-na-^{gu}₁₀ šu-gal ma-du₇-du₇
 Великие МЕ — мой праздник Ана — превосходно для меня совершенствуют⁵⁰.

Из контекста ясно, что речь идет о празднике в честь бога Ана, который отмечается в храме Тираш в день новолуния. Совершенствование храмовых МЕ при помощи праздника означает то же, что и в начале Цилиндра А: совокупность жертвоприношений и ритуальных действий, совершаемых в строго определенном порядке и тем поддерживающих внешнее бытие храма.

XVII

- 18 e₂ me-lam₂-bi an-ne₂ us₂-sa
 К храму, чье сияние Неба достигает,
 19 me-bi an-ki-da gu₂-la₂-a
 Чьи МЕ Небо с Землей обнимают,
 20 lugal-bi en igi-^{huš} il₂-il₂
 Чей хозяин — владыка, яростный взгляд обращающий —,
 21 ur-sa^g-^dNin-^gir₂-su me₃ gal-zu-bi
 Герой Нингирсу, опытный в битве... (Гудеа подошел).

Здесь хорошо видно, что ужасный блеск и всеохватная сила (МЕ) храма Эннину связаны с яростным взглядом его хозяина Нингирсу. Не случайно в шумерских текстах применение эпитета ^{huš} 'яростный, ярко-красный' к двум определяемым — igi 'глаз, взгляд' и me. Распространение МЕ, по-видимому, идентично распространению направленного

⁵⁰ «He found the Tirash in princeliness like the Abzu. In its midst, every month on the new moon, „the great me's“ — my heavenly festival — he accomplishes magnificently for me» (Averbeck, 1987, 629); «I founded the Tira'ash shrine as deep as the Abzu, every month at new moon the great powers, my „Festival of An“, are performed for me there in ritual perfection» (Edzard, 1997, 75). Р. Авербек полагает, что Тираш создан Аном, Д. О. Эдзард — что его создателем был Нингирсу. В пользу версии Эдзарда говорит весь список храмов, следующий далее (Эхуш, Эбббар, Багара возведены по приказу Нингирсу). Из перевода Авербека неясно, кто же исполняет ритуалы «праздника Ана» (неужели сам Ан?). Эдзард считает, что праздник исполняется неизвестными лицами для Нингирсу. Ср. со строчкой из гимна Шульги: iti-u₄-sakar₂ me-šū-du₇-du₇-ga₂ na-ba-an-kuš₂-u₃-de₃-e 'Не уставай совершенствовать мои великие МЕ в новолуние (каждого) месяца!' (Šulgi X, 137).

острого взгляда — из точки они расширяются до пределов мира, охватывая, как и зрение Нингирсу, все враждебные страны и присоединяя их к сфере «нашего». Не случайно это указание на искусность в битве после упоминания о силе взгляда.

Цилиндр В

VI

- 1 tin bur-gal-la im-ma-de₂
Вино в большой сосуд возлили,
- 2 E₂-ninnu UL.GAL UL.DU gu₂ im-ma-gur-re
В Эннину ?? были зарезаны.
- 3 eš₃ ^dNin-dub-ke₄ sig₄ mu-gi₄-gi₄
Святилище Ниндуб наполнил криком ⁵¹,
- 4 ninda-u₄-da ga-maš₂-lulim-ma
Дневным хлебом и молоком лани,
- 5 u₄-ge₆-e tum₂-a
Денно и ночью приносимыми,
- 6 nir-gal₂ dumu-ki-ağ₂-^dEn-lil₂-la₂ ur-sağ-^dNin-gir₂-su
Муж, любимый сын Энлиля, герой Нингирсу,
- 7 u₃-a mi-ni-zi-zi
От сна был пробужден.
- 8 me-gal-gal-la sağ mi-ni-il₂-e
В великих МЕ голову он поднял.

Учуяв хлеб и молоко, заслышав шум в святилище, Нингирсу проснулся и встал, вытянувшись во весь рост (как бы потянулся за жертвами). Здесь контекст идентичен началу Цилиндра А, где говорится о вытягивании вверх строящегося Лагаша.

- 11 zi-de₆-e šu si-sa₂-da
Дабы к справедливости руки направить,
- 12 eri₂(m)-de₆-e gu₂ giš ga₂-ga₂-da
Дабы колодки на шею злодея надеть,
- 13 e₂ ge-ne₂-da e₂ du₁₀-ge-da
Дабы в постоянстве и благе храм (блюсти),
- 14 uru-ne₂ eš₃-Gir₂-su^{ki} na-ri₆ sum-mu-da
Дабы в городище своем — святилище Гирсу — советы давать,

⁵¹ «Nindub was causing the sanctuary with roar. (By means of) dried bread and milk of young stags which were brought day and night; the prominent one, the beloved son of Enlil, the warrior of Ningirsu, was rising up in a flood» (Averbeck, 1987, 688, fn 49; перевод u₃-a как «потоп» основан на эквиваленте u₃ = a-u₃ = a-u₅ = *mīlu* (АНw, 625b)); «Nin-duba caused the sanctuary to be full of clatter and noise, and with fresh bread, milk of hinds available day and night, he rouses from sleep the noble one, the beloved child of Enlil, the warrior Ningirsu» (Edzard, 1997, 91).

- 15 giš gu-za-nam-tar-ra gubu-da
Дабы трон определения судеб поставить,
- 16 gidri-u₄-su₃-ra₂ šu-a ga₂-ga₂-da
Дабы скипетр долгих дней в руку вложить,
- 17 sipa-^dNin-gir₂-su-ke₄ Gu₃-de₂-a-ar
Дабы пастырь Нингирсу (правителю) Гудеа,
- 18 men-nisi-ga-gim sağ an-še₃ IL₂-da
Как корону небесного цвета, голову к Небу поднял,
- 19 zu-la₂ kad-la₂ sağ-a mu₄-a
Дабы в кожу одетому, в лен одетому, с покрытой головой
- 20 kisal-E₂-ninnu-ka ki-gub pad₃-de₃-da
Во дворе Эннину место стояния объявить, —
- 21 ig-gal dim-gir₂-nun-na gal₅-la₂-gal-Gir₂-su^{ki}
Великая Дверь, Причальный Кол Гирнуна, великий страж Гирсу
- 22 ^dIg-alima dumu-ki-ağ₂-ga₂-ni
Игалима, любимый сын его,
- 23 en-^dNin-gir₂-su-ra me-ni-da mu-na-da-dib-e
Ко владыке Нингирсу со своими МЕ подошел.

Исследователи немало поспорили по поводу этого me-ni-da dib. Так, А. Фалькенштейн переводил его «(lässt ihn) beim Herrn Ningirsu seines göttlichen Amtes walten» (SAHG, 171 f.). Г. Фарбер-Флюгге не согласилась с пониманием МЕ как «должности» на том основании, что такого эквивалента якобы нет в силлабариях (что ошибочно), и перевела: «Er lässt GN₁ mit seinem me zu GN₂ hingehen» (Farber-Flügge, 1973, 121). И. Розенгартен в 1977 г. перевела так: «(Tel dieu) vint auprès de Nin-girsu, au service de ses Prescriptions» (Rosengarten, 1977, 124). Т. Якобсен понимает здесь МЕ как «duties» и переводит вслед за Фалькенштейном: «was... going about his duties for the lord Ningirsu» (Jacobsen, 1987, 431). Д. О. Эдзард полагает, что ме здесь нужно прочесть в значении ni₂, и переводит me-ni-da dib «brings along with himself» (RIME 3/1, 92). Я. Клейн, исходя из своей гипотезы о МЕ как двухмерном изображении, понимает это же сочетание как «he (= Gudea) lets such and such deity pass before Ningirsu with his emblem» (Klein, 1997, 218). Нам все же представляется, что Гудеа не случайно перечисляет функции божества — тем самым сообщается, что это божество в принципе должно делать для храма и для страны. Поэтому мы понимаем подведение божества к Нингирсу с МЕ как подведение со всей совокупностью своих дел в храме и видим здесь значение МЕ «проявление, должность, функция» (акк. *paršu*). В свою очередь, эта совокупность действий может манифестироваться конкретным предметом, как можно заметить на следующем примере: ša₃ huğ-ga-da bar huğ-ga-da / <...> balağ-ga-ni lugal-igi-huš-am₃ / en-^dNin-gir₂-su-ra me-ni-da mu-na-da-dib-e 'Чтобы внутреннее раскрыть, внешнее раскрыть <...> —

Его арфа «Гневноглазый царь» к Нингирсу со своими МЕ подошла' (XI 1—2). Единственный случай, когда изображения появляются без перечисления функций, — упоминание мелких божеств, стоящих перед Нингирсу в молитвенном преклонении: *dumu-maš-imin-dBa-U₂-me / ban₃-da-en-dNin-ġir₂-su-ka-me / nam-šita_x-sa₆-ga-Gu₃-de₂-a-da / en-dNin-ġir₂-su-ra mu-na-da-šu₄-ge-eš₂* 'Семеро близнецов Бау, малыши владыки Нингирсу, с прекрасной молитвой в пользу Гудеа перед владыкой Нингирсу предстали' (XI 11—14). Но здесь и нет формулы *me-ni-da dib*, ситуация совершенно иная. В заключение дадим нашу интерпретацию этой формулы: (Gudea GN) *dNin-ġir₂-su-ra me-ni-da mu-na-da-dib-e* означает «Гудеа подвел бога к Нингирсу с совокупностью всех проявлений (образов, функций и приношений) этого бога» (т. е. со всем, что этого бога выражает во внешнем мире и поддерживает его существование).

XIII

4 *en-zid-ša₃-zalag₂-ga-ke₄*

Праведный владыка сверкающей сердцевины (небес. — *B. E.*),

5 *dZuen-e me-bi an-ki-a im-mi-dirig-ga-am₃*

Зуэн, МЕ его (храма. — *B. E.*) в Небе и на Земле превосходными сделал.

Фраза объясняется очень просто: бог Луны сделал внешний облик храма видимым в окрестном пространстве. Храм стал виден в лунном свете.

XIV

(Перечисляются колесница и оружие)

6 *e₂-mar-uru₅ ri₁rig muš-huš-šu*

Его колчан — льва, змею ужасную,

7 *eme-e₃-da-ni*

Жало высывающую,

8 *a₂-me₃ me-nam-lugal si-si-a-da*

Орудия битвы, наполненные МЕ царственности,

9 *ensi₂ lu₂ e₂-du₃-a-ke₄*

Энси, который построил храм,

10 *Gu₃-de₂-a ensi₂*

Гудеа, энси

11 *Lagaša^{ki}-ke₄*

Лагаша,

12 *saġ im-mi-ib₂-rig₇-ge*

Ему (богу Нингирсу. — *B. E.*) даровал.

Контекст недвусмысленно указывает на то, что МЕ здесь — колесница и виды оружия, которые жертвуются правителем Гудеа в храм

Нингирсу как атрибуты деятельности самого Нингирсу. Об отношении Нингирсу/Нинурты к колеснице и оружию мы хорошо знаем из эпоса «Возвращение Нинурты в Ниппур», где описывается различного рода оружие, которым этот бог поразил враждебные горы Элама. Это оружие названо «наполненным МЕ царственности», поскольку в эпосе Нингирсу/Нинурта с помощью оружия подчиняет своей власти народы восточных гор, жертвуя их тотемы своему отцу Энлилю (см. гл. V).

XV

20 *si-im-da a₂-la₂ balaġ nam-nar šu-du₇-a*

С литаврами *сим* (и) *ала*, с арфой, улучшающей пение,

21 *balaġ-ki-aġ₂-ni ušumgal-kalam-ma*

С его любимой арфой «Дракон страны»

22 *saġ-ba ġin-na-da*

Впереди идя,

23 *ensi₂ E₂-ninnu mu-du₃-a*

Энси, Эннину построивший,

XVI

1 *Gu₃-de₂-a en-dNin-ġir-su-ra*

Гудеа, к владыке Нингирсу

2 *mu-na-da-ku₄-ku₄*

Вошел.

3 *[e₂]-e me-gal-la [s]aġ mi-ni-ib₂-il₂*

Храм в великих МЕ голову поднял,

4 *ni₃-me-lam₂-ma šu mi-ni-ib₂-du₇*

Сияние усилил.

Контекст также указывает на вытяжение храма вверх, во весь рост, сопровождающееся усилением сияния. Это произошло оттого, что Гудеа вступил в храм с подобающими храму, неотделимыми от храма предметами. Можно сказать, что храм обрадовался вносимым предметам, поскольку без них немисливо его существование и функционирование.

XVII

(Гудеа приносит жертвы Бау и Нингирсу (XVII₁)).

Сосуды с приношениями подобны изобильным рекам)

10 *i₇Idigna i₇Buranun-bi-da*

(Подобно) Тигру с Евфратом,

11 *he₂-ġal₂ tum₂-tum₂-am₃*

Изобилие (эти жертвы. — *B. E.*) принесли,

12 *ni₃-du₇-uru-na-ke₄ ra bi₂-e₃*

И все подобающее воссияло.

- 13 Gu₃-de₂-a E₂-ninnu mu-du₃
Гудеа Эннинну построил,
- 14 me-bi šu bi₂-du₇
МЕ его совершенными сделал:
- 15 e₂ i₃-gara₂-ba i₃-gara₂ i₃-ku₄
В храм со сливками, сливками он вошел,
- 16 e₂-ku₃ an-ka-ba ninda mu-ni-ġar-ġar
В святой храм... хлеб он принес.
- 17 ur₅ mu-du₈ šu-šu mu-luh
Долги он простил, омовение рук совершил.
- 18 u₄ lugal-ni e₂-a ku₄-ra
Когда к царю своему в храм он вошел —
- 19 u₄-imin-ne₂-eš₂
Семь дней
- 20 ġeme₂ nin-a-ni mu-da-sa₂-am₃
Рабыня госпоже своей равна была,
- 21 arad-de₃ lugal-e za₃ mu-da-DU-am₃
Раб с хозяином своим прохаживался.

XVIII

- 1 iri-na u₂-si₁₉-ni za₃-bi-a mu-da-a-nu₂-am₃
В его городе нечистый в конец его спать отправлялся,
- 2 eme-ni₃-hul-da inim ba-da-kur₂
Злому языку слова он изменил,
- 3 ni₃-erim₂ e₂-ba im-ma-an-g[i₄]
Вражду в дом ее вернул (= из города удалил),
- 4 ni₃-g[i-na]-^d[Nanše] ^dNi[n-ġir₂-su]-k[a-še₃]
Истине Нанше и Нингирсу
- 5 en₃ [im]-m[a-ši-tar]
Он почтение оказал:
- 6 nu-siki lu₂-ni₃-tuku nu-mu-na-ġar
Неимущего имущему он не выдавал,
- 7 nu-ma-su lu₂-a₂-tuku nu-na-ġar
Сироту власть имеющему он не выдавал,
- 8 e₂ dumu-nita nu-tuku(-a)
В доме, не имеющем сыновей,
- 9 dumu-MI₂-bi udu ġiš bi₂-tag
Дочь барана в жертву приносила.
- 10 u₄-ni₃-si-sa₂ mu-na-ta-e₃ (UD.DU)
Дни справедливости для него вышли,
- 11 ni₃-erim₂ i-^dUtu gu₂-bi ġiri₃ bi₂-us₂
На шею вражды и стенания стопы он возложил.
- 12 iri-e ^dUtu-gim
Над городом, подобно Уту,

- 13 ki-ša-ra im-ma-ta-a-e₃
Из-за горизонта он взошел,
- 14 saġ-ġa₂-ni-a gur im-mi-dar
На голове своей круглый убор водрузил,
- 15 iġi-an-ku₃-ga-ke₄
Перед светлым Аном
- 16 ne-te-ni bi₂-zu
Он узнал, кто он есть.
- 17 gu₄-gim saġ-il₂-la mu-ku₄-ku₄
Подобно быку, с поднятой головой он вошел.
- 18 eš₃-E₂-ninnu-a
В святилище Эннинну
- 19 gu₄-du₇ maš₂-du₇-e ġiš bi₂-tag
Бодучих быков, бодучих козлят он в жертву принес.
- 20 bur-an-na mu-gub
Небесный сосуд бур он поставил,
- 21 te mu-ni-de₂-de₂
Вино в него налил,
- 22 ušumgal-kalam-ma ti-ġi₄-a mu-gub
(Арфу) «Дракон страны» вместе с литаврами он поставил,

XIX

- 1 a₂-la₂ u₄-dam sig₄ mu-na-ab-ġi₄
Барабаны ала ежедневно кричали.

В этом фрагменте мы видим параллель к началу Цилиндра А, и параллель весьма значительную для нашего предмета. Если там половодье было натуральным и несло изобилие земле, если в начале текста о принесении в жертву быков и козлят, о совершенствовании МЕ храма мечтал бог Нингирсу, то здесь — совершенно в тон прологу — изобилие и совершенство МЕ были осуществлены правителем, причем изобилием, подобным Тигру и Евфрату (в прологе только Тигр), оказываются приносимые храму продуктовые жертвы, а совершенствование МЕ оборачивается музыкальным праздником и принесением желанных богу животных жертв. Итак, здесь более, чем где-либо, видно, что в качестве МЕ храма выступают все необходимые ему условия существования: продуктовый рацион, животные жертвы, музыкальные инструменты и праздник в честь его восстановления.

XX

- 18 sig₄-E₂-ninnu nam he₂-tar
Кирпич Эннинну пусть судьбу определит!
- 19 nam-du₁₀ he₂-tar
Благуя судьбу пусть определит!

- 20 e₂-kur an-ne₂ ki-ġar-ra
Храм — гора, Небом воздвигнутая,
21 me-gal-la du₃-a
В великих МЕ построенная...

И в этом, последнем, контексте нужно понимать me-gal как сильное вытяжение вверх, хороший рост, хорошую статью и внешнюю видимость. Об этом говорит предыдущая строка.

Подведем итоги. Во-первых, в надписях Гудеа МЕ не связаны ни с чем, кроме жизни храма, живущих в храме богов и установленной в храмовом месте поминающего статуи правителя. Во-вторых, МЕ здесь всюду понимаются как нечто необходимое, присущее храму, неотъемлемое от его повседневной жизни и ритуального функционирования. За этими общими моментами в понимании МЕ у Гудеа следуют оттенки:

- а) облик, внешний вид, вытягивающийся вверх;
- б) тот же облик, сияющий при лунном свете;
- в) острота взгляда и сила крика, достигающая пределов мира;
- г) норма продуктовых жертв (хлеб, молоко и пр.) как условие жизни хозяина храма;
- д) норма животных жертв и праздничных обрядов как условие ритуальной жизни храма;
- е) необходимые храму и его хозяину предметы;
- ж) норма продуктовых жертв как условие благополучной жизни строителя храма в загробном мире;
- з) совокупность проявлений (образов, функций и приношений) божества-слуги Нингирсу.

Теперь можно подвести третий и последний итог, касающийся понимания МЕ с точки зрения внутренней логики текстов Гудеа. Перед нами несомненно причинно-следственная цепочка, указывающая на понимание храма как живого существа. Сперва храму и всему, что в нем находится, нужно основательно поесть. От еды увеличивается его сила, он становится способен к проявлению экспансии различного вида — здесь и крик, и острый взгляд, и проистекающая от него сильная энергия. Экспансивность храма придает ему большую видимость, делает заметным в окружающей среде, причем эта заметность всегда с оттенком чего-то угрожающего. То есть МЕ у Гудеа одновременно и то, что питает, и то, что происходит в результате питания. То же самое и в отношении музыки и праздника: МЕ здесь также и сами инструменты, и то, что от них получает храм. Мы видим, что у Гудеа МЕ настолько же идеальны, насколько формальны и материальны. Можно даже сказать, что в его надписях они идеально-материальны до полной неразрывности, внешне-внутренней до полной тождественности: их идеальность — в плане, который задумал Нингирсу, их материаль-

ность — в беспрекословно-послушном и точном исполнении-воплощении Гудеа. И никакого иного понимания МЕ мы здесь не находим.

§ 3. МЕ В ТЕКСТАХ III ДИНАСТИИ УРА

МЕ в ономастике III династии Ура

А. Лиме в своем перечне собственных имен III династии Ура скрупулезно фиксирует имена с МЕ. Все имена такого рода образуются на основе трех моделей: первым членом имени является lugal 'хозяин, царь', me или nin 'госпожа'.

Limet, 1968

469

Lugal-me-a	'хозяин МЕ'
Lugal-me-du ₁₀ -ga	'хозяин благих МЕ'
Lugal-me-e ₃	'хозяин выходящих МЕ'
Lugal-me-e ₃ -a	

492—493

Me-an-ne ₂	'МЕ, Аном (дарованные)'
Me- ^d Šul-gi	'МЕ Шульги'
Me- ^d E ₂ -a	'МЕ Эа'
Me- ^d En-lil ₂ (a)	'МЕ Эллиля'
Me-Eredu ^{ki} -ta	'МЕ из Эреду'
Me-Er ₃ -ra	'МЕ Эрры'
Me-Eš ₄ -tar ₂	'МЕ Иштар'
Me-mah	'высокие МЕ'
Me-igi-zal-la	'МЕ благовидные'
Me-me-ġu ₁₀	'Мои МЕ' (или 'мои радостные подскоки')
Me- ^d Iškur	'МЕ Ишкура'
Me- ^d Nin-EZEN+LA	'МЕ Нинисины'
Me- ^d Nin-in-si	
Me- ^d Nin-šubur	'МЕ Ниншубур'
Me- ^d Nisaba	'МЕ Нисабы'
Me-ša ₆	'прекрасные МЕ'
Me-zu	'знающий МЕ'

515—516

Nin-me	'госпожа МЕ'
Nin-me-a	
Nin-me-dalla	'госпожа лучащихся МЕ'
Nin-me-eš ₃ -ta	'госпожа МЕ из святилища'
Nin-me-ġa ₂	

Nin-me-kal-la	‘госпожа драгоценных МЕ’
Nin-me-NE	‘госпожа МЕ’
Nin-me-te-na	‘госпожа по своей сути’
Nin-me-te-uru-na	‘госпожа, предназначенная для своего города’
Nin-me-ur-e	‘госпожа МЕ города’

В сравнении с именами старошумерского периода здесь произошли довольно-таки значительные изменения. Во-первых, среди богов-владельцев МЕ упомянут царь Шульги, и это, несомненно, указывает на общее правило: владельцем МЕ может быть только обожествленный царь. Во-вторых, в этом же числе фигурируют синкретизированные с шумерскими при Аккадской династии боги Иштар (с Инанной), Эрра (с Нергалом) и Эа (с Энки) — факт, указывающий на другое правило: МЕ владеют все боги, правящие на территории Южного Двуречья, независимо от их «национальности». В-третьих, МЕ в именах этого времени — не скрытые, не таящиеся, а выходящие, лучащиеся, возрастающие, прекрасные, благовидные, т. е. доступные взору. Между тем в старошумерский период они были недоступны ни для взгляда, ни для произнесения. В-четвертых, в некоторых именах есть указание на соответствие субъекта собственным МЕ и МЕ своего города. Такого рода соответствие может означать следование тому, для чего человек предназначен по самому факту рождения именно в этой семье и в этом городе (по пословице «Где родился — там и сойдется»). Но можно понимать смысл имени совершенно иначе: речь идет не о человеке, а о богине, которая близка МЕ своего города просто потому, что она живет в городском храме и питается его жертвами. Наряду с перечисленными изменениями можно отметить и постоянные атрибуты имен с МЕ. МЕ здесь по-прежнему связаны со святилищами и храмами городов, а среди их владельцев отчетливо выделяется Энки-Эа вместе со своим городом Эреду; упомянуты также, как и в старошумерское время, Ан и Энлиль (скорее всего, уже в аккадском ассимилированном произнесении Эллиль).

МЕ в царских надписях

В составе новошумерских царских надписей, изданных недавно Х. Беренсом, существительное МЕ встречается всего три раза. В надписи Sulgi 66 упоминается имя дочери Шульги, которая была автором надписи — Me-^dEn-lil₂ ‘МЕ Эллиля’ (NBW II, Sulgi 66 5—6). Имя это, безусловно, непростое — Энлиль в шумерской традиции был наделен эпитетом *sira-kur-kur-ga* ‘пастырь всех стран’. Такое имя действительно могла носить только царская дочь, поскольку оно указывало на безграничную власть над пространством. МЕ в этом контексте лучше всего понимать как «должность», тем более что существовало и абстракт-

ное существительное *nam-^dEn-lil₂-la₂* ‘судьба Эллиля’ (аккад. *ellilūtu*), означавшее данную Энлилем божественную царственность.

Второй раз мы встречаем МЕ в надписи уммийского правителя Лу-Уту (NBW II, Lu’utu 3):

1 ^d Nin-hur-sa _g	Нинхурсаг,
2 ama-dingir-re-ne-ra	Матери богов,
3 lu ₂ - ^d Utu	Лу-Уту,
4 ensi ₂ -	Энси
5 Umma ^{ki} -ke ₄	Уммы,
6 nam-ti-la-ni-še ₃	Ради своей жизни
7 till ₃ -ki-a _g ₂ -na	В своем любимом <i>тилла</i>
8 e ₂ mu-na-du ₃	Храм ей построил,
9 uš-bi	Основание его
10 mu-du ₁₀	Укрепил,
11 me-bi ša ₃ -bi-a	МЕ его внутри него
12 si im-ma-ni-sa ₂	В порядок привел.

Последнюю фразу можно понять двояко. Притяжательное местоимение -bi после МЕ может относиться и к основанию храма, которое укрепляет строитель, и к внутренней части самого храма в честь богини-матери Нинхурсаг. Мы принимаем вторую версию, поскольку после слова «основание» стоит все то же местоимение -bi ‘его’ (для неодушевленных) — стало быть, и «основание его», и «МЕ его внутри него» относятся только к храму. Под приведением МЕ в порядок, скорее всего, имеется в виду отлаженный механизм праздников и жертвоприношений статуям божеств (как мы уже видели на примере текстов Гудеа).

Третий и последний раз МЕ встречается в надписи Ibbi-Suen A 9—10, посвященной приношению богу Нанне золотого сосуда на новогодний праздник «Омовение Нанны» (*ezen-mah-za₃-mu-a-tu₅-a-^dNanna-ka*; NBW II, Ibbi-Suen A 9—10, 23—24). Далее следует титулатура Ибби-Суэна:

33 ^d I-bi ₂ - ^d Suen	Ибби-Суэн,
34 dingir-kalam-ma-na	Бог Страны,
35 nir- <i>gal</i> ₂ me-ni ₃ -nam-ma	Муж-избранник, все МЕ
36 si-sa ₂ -sa ₂ -e-da gal-zu-bi	Как приводить в порядок, хорошо знающий,
37 lugal-kalag-ga	Могучий царь,
38 lugal-Uri ₅ ^{ki} -ma	Царь Ура,
39 lugal-an-ub-da-limmu ₂ -ba-ke ₄	Царь четырех стран света.

Контекст в этом случае не оставляет сомнений для понимания: МЕ в надписи Ибби-Суэна — совокупность всех должностей, обрядов и жертвоприношений на территории, подвластной обожествленному

царю. Территория же эта — весь обитаемый мир, центром которого являются Ур и другие города Южного Двуречья.

Итак, в надписях урских царей и правителей времен Ура существительное МЕ употребляется в двух контекстах: а) совокупность территорий, должностей, обрядов и приношений, которыми владеет обо-жественный и равный Энлилю царь (и его дети); б) вся внутренняя часть и все обряды храма богини.

МЕ в царских гимнах из Лагаша и Ура

В этой части исследования основным методом будет систематическая расписка контекстов всех текстовых жанров позднешумерского времени, где встречается категория МЕ (т. е., с грамматической точки зрения, те как существительное). Все данные по гимнам-нарративам, гимнам-панегирикам, храмовым гимнам, царским гимнам сводятся в таблицы. В конце каждого раздела обсуждаются наиболее характерные для данной группы контексты.

Таблица 3

Текст	Строка	Контекст
Лума	24, 27	Лагаш — священное жилище светлых МЕ Бау.
Бау для Гудеа	9, 11, 13, 15	Бау принесла МЕ из сердцевины Неба, они дарованы ей отцом Аном.
Ур-Намму А	А 99, С 30	Сходя в Подземный мир, Ур-Намму жертвует Эрешкигаль сосуды и царские одеяния, которые есть МЕ Подземного мира.
В	7	МЕ кирпича Экура были начертаны.
С	1	Ур — город благих МЕ, высокий царский престол.
Е	7	МЕ Ура — обруч богов, простертый над страной.
Ф	13	Аналогично.
Шульги С	26	Шульги наполнил храм Этеменнигуру, основанный с помощью МЕ, сердоликом.
Е	4	Энлиль, чья борода над горами, владеет своими собственными МЕ.
Ф	69, 75, 79, 248, 276	Войдя к Нанне, Шульги радостно пообещал ему вернуть все МЕ на место. Ашимбаббар наполняет небо светом, он — первородный сын Энлиля, владеющий великими МЕ, взгляд его сладок.

Продолжение табл. 3

Текст	Строка	Контекст
		Энлиль — отец богов, твердо установивший все МЕ.
		Ауннаки, согласно МЕ изобилия, начертали для Шульги таблицу изобилия, судили ему судьбу изобилия.
		Шульги — юный лев, стремительно бегущий с яростными МЕ.
G	3, 5, 11	Энлиль — первый на Небе и Земле, оседлавший МЕ.
O	1, 6, 8, 13	МЕ Экура. Ур — город МЕ согласно его имени. Внутри Ду-ура — предписанные МЕ. Эреду основан с помощью МЕ власти, чистых МЕ.
Q	50—51	Гипар имеет МЕ жрицы-эн.
R	9, 25, 44	Уту — господин МЕ, рожденный Нингаль. Шульги сделает барку богов совершенной (= усовершенствует ее МЕ). Штандарт барки украшен МЕ царственно-сти.
		Установлением праздника купания богов в святой воде Ниппура Шульги приписывает судьбы к их местам и размещает истинные МЕ.
T	12	Нинурта, чьи МЕ не могут быть рассеяны.
V	7, 8	?
X	45, 137	Инанна получила МЕ от Суэна.
		Каждый месяц в новолуние Шульги должен совершенствовать МЕ для Ашимбаббара.
Амар-Суэн А	10	Царь не мог отреставрировать храм Энки и тем самым привести в порядок МЕ царственности.
Шу-Суэн D	34, 37, 44, 47	Нинурта совершенно контролирует МЕ Экура, (он) — поддержка своего отца. Нинурта один исполняет древние обряды, знамение жизни своего отца.
E	B 8	?
Иббн-Суэн А	1, 6, 14, 18, 24, 27	Суэн — господин МЕ, которые не могут быть рассеяны. МЕ Ура обнимаются с Небом.
		Ур — город МЕ владычества юного Суэна.
B	A 10, 50; B 11, C 1—3	Хорошо оформленные МЕ Лугальирры несравненны.

Окончание табл. 3

Текст	Строка	Контекст
C	13, 18, 22, 24, 27, 29, 34, 39, 43	Кисига — место священных МЕ, где Ан и Энлиль определяют судьбы. Лугальирра и Месламтаза получили 7 МЕ из Абзу. Ашимбаббар имеет совершенную корону и МЕ долгих дней.
D	A 9, 17, 21, 24; B 3, 14	МЕ Ура нет соперника. МЕ принца Суэна дают жизнь. МЕ города Ура, ответственного за появление человеческого семени, не имеют равных. Суэн выпустил лучи, МЕ царственности и сила власти пошли оттуда.
E	1, 7, 9, 12	МЕ Нанны. Ан освящает, очищает МЕ и заставляет их сиять.

Здесь мы видим следующие оттенки значения МЕ:

- а) ужасный блеск власти бога и города;
- б) жертвы храму;
- в) храмовые должности (в частности, должность жрицы-эн);
- г) необходимые храму процедуры (реконструкция, обряды и праздники);
- д) царское одеяние и сосуды как жертвы Подземному миру;
- е) сияние месяца;
- ж) исходящая от месяца царская власть;
- з) связь месяца с воспроизводством населения в городе;
- и) знаки на знамени царской лады.

МЕ раздаются отцами: Бау и Нанна получают их от Ана, Нинурта — от Энлиля. Но основным источником МЕ считается Абзу. В свою очередь, полученные Ауннаками МЕ изобилия служат основанием для определения царю судьбы изобилия и вручения ему таблицы изобилия (бесспорно, прообраза Таблицы судеб). Но нигде в эту эпоху мы не встретим утверждения, что цари Лагаша и Ура лично получают МЕ от старших богов и владеют ими.

С помощью МЕ основаны города и храмы, даже кирпич Экура имеет свои начертанные МЕ. В последнем случае речь, по-видимому, идет о том самом гадательном кирпиче, с помощью которого в Ниппуре определялась кандидатура будущего царя. Согласно имени города

Ура ему определяются лучшие МЕ (т. е. политическое превосходство над остальными городами Шумера). Идеологически значимым в эту эпоху становится восприятие лунного света как МЕ Нанны (в ранне-шумерское время об этом не говорится). Скорее всего, это специфика именно урской религии, в центре которой был культ лунного бога Нанны. От сияющего месяца исходит царская власть; Ур, обладающий превосходными МЕ, не имеет равных по воспроизводству населения. Кроме того, лунный бог в ипостаси месяца (Ашимбаббар) обладает МЕ долгих дней, что, по-видимому, означает бесконечно долгую власть урской династии. Из последнего гимна Ибби-Суэна мы узнаём о троекратном освящении МЕ небесным богом Аном, что должно означать абсолютную святость МЕ, находящихся на небе⁵².

§ 4. МЕ в ПОСЛЕШУМЕРСКОЙ СЛОВЕСНОСТИ

МЕ в гимнах-нарративах

За пределами этой таблицы остались два текста, непосредственно посвященные МЕ и рассматриваемые отдельно: «Энки и устройство мира» и «Инанна и Энки». Прочие тексты прошли сплошную расписку на предмет выявления в них категории МЕ и установления контекстов ее употребления.

Таблица 4

Текст	Строка	Контекст
Энки и Нинмах	51	По мнению богов, Энки не только устанавливает МЕ, но и сам является великим МЕ.
Путешествие Энки в Ниппур	52, 127	Храм Энки Абзу назван несущим совершенные МЕ
Энлиль и Суд	39	Богиня Суд может определять судьбы и делить МЕ между Ауннаками.

⁵² Временем III династии Ура датируется также космогонический фрагмент NBC 11108, в котором описывается существование мира до его разделения на Небо и Землю: света на земле не было, скважина воду не выпускала, нива не обрабатывалась, Небо и Земля вместе были, в браке не состояли, месяц не выходил, тьма всё объяла (NBC 11108, 1—7; van Dijk, 1976, 129). Здесь, в частности, есть и такая строчка: me-^dEn-lil₂-la₂-ke₄ kur-kur-ra š[u n]u-u₃-du₇ 'МЕ Энлиля над странами не совершенствовались' (NBC 11108, 10; van Dijk, 1976, 129). По-видимому, это значит, что до разделения Неба и Земли Энлиль не имел власти над странами обитаемого мира (по той причине, что сам этот мир отсутствовал).

Продолжение табл. 4

Текст	Строка	Контекст
Инанна и Эбих	1, 150	Инанна — богиня, несущая яростные МЕ, оседлавшая МЕ.
Инанна и Шукаллетуда	1—2, 11—12, 105, 118—119, 153?, 275	Инанна распростерла МЕ над горами. Инанна владеет всеми великими МЕ и занимает престол. Инанна стоит с быками у подножия горы, с горными козлами — на вершине горы, потому что она владеет всеми МЕ. Шукаллетуда видит ту, которая владеет всеми МЕ. Инанна оборачивает свои гениталии гирляндой из семи МЕ. Шукаллетуда снимает эту гирлянду и совокупляется с богиней.
Нисхождение Инанны	14—16, 102—104, 132, 137, 142, 147, 152, 157, 162, 193, 207	МЕ — одеяния Инанны, с которыми она входит в Подземный мир и которые оставляет в его воротах. МЕ — обряды Подземного мира, которых не знает Инанна.
Путешествие Нинурты в Эреду	A 24, B 7—8, D 3—7, 9	Чтобы МЕ Шумера были неистребимы... X — первородный сын Ана, одаривший Нинурту МЕ дней жизни. Господин всех МЕ вернул предвечные МЕ на их места. X дал Нинурте 50 великих МЕ и святые обряды очищения. 50 — число МЕ храма Энгигугалам. 50 — число МЕ зала вечерней трапезы, где установлен жертвенный стол Нинурты. Никто не может назвать (?) великие МЕ. МЕ Нинурты высоки.
Возвращение Нинурты в Нипур	9—12, 165, 191	Нинурта держит в своих руках МЕ Эреду и Экура, подобные Земле и Небу. Нинурта — лев, получивший МЕ из Абзу. Чтобы воссияли древние обряды, Нинурта вступил в свой храм Эшумеша.
Нинурта и черепаха	Фрагм. B 2, 4, 48	Побежденная птица Анзу тоскует о МЕ, предписаниях и Таблице судеб, которые после победы Нинурты вернутся в Абзу, и обвиняет Нинурту в уменьшении числа МЕ.
Нинурта и Асаг	54, 65, 410, 412, 493, 505, 588,	Асаг тянет руки к МЕ, полученным Нинуртой в Абзу.

Продолжение табл. 4

Текст	Строка	Контекст
	707	Нинурта награждает свою мать Нинмах великими МЕ, воздвигая в честь нее дамбу. Аруру, МЕ которой все МЕ превосходят, просит Нинурту определить судьбу пленных камней. МЕ Нинурты будут прямо начертаны на теле камня элель. Ритуалы бога Уту станут МЕ гематита. Камень шагара будет с молитвой вечным МЕ ложа Нинхурсаг отброшен к престолу (?). Нисаба владеет МЕ, которые существуют сами по себе. Некто хочет сделать совершенными МЕ и ритуалы страны после потопа. После дарования царственности первым городам их МЕ и ритуалы были совершенны.
Миф о потопе	Фрагм. A 9, B 8	Гильгамеш вернул все забытые и уничтоженные МЕ Шумера после похода к Зиусудре. Энмеркар отправился в поход на Аратту — гору святых МЕ. Среди богов-защитников упомянута «Инанна 50 МЕ».
Смерть Гильгамеша	Фрагм. F 13, 16, 110	Лугальбанда и горы 22, 490
Лугальбанда и горы	22, 490	Лугальбанда и Анзу 289
Лугальбанда и Энмеркар и эн Аратты	53, 58, 84, 89, 130, 142, 202, 210, 213, 222—223, 229, 275, 340, 382, 466, 528, 531, 560, 588	Лугальбанда просит жителей Урука не отдавать врагу священных МЕ Кулаба. Энмеркар говорит о себе, что он получил МЕ из Эреду, и просит Инанну подчинить ему людей Аратты для процветания его МЕ. Инанна обещает ему это. Энмеркар хочет, чтобы Энлиль построил для него гору сияющих МЕ. Шумер — великая гора МЕ владычества. Корова родила Энмеркара на горе сияющих МЕ, он был избран в Кулабе, на горе великих МЕ. Инанна — великая богиня, оседлавшая ужасные МЕ. Аратта — добровольная защитница горы священных МЕ. Основание скипетра Энмеркара — МЕ владычества.

Окончание табл. 4

Текст	Строка	Контекст
Энмеркар и Эн-сухкешданна	6, 103, 261, 263	Аратта — страна сияющих МЕ. МЕ Урука устроены царственно. Зачем Инанне чужие чистые МЕ Аратты, если она проживает в Кулабе? Аратта — страна чужих священных МЕ.

Точные датировки создания гимнов-нарративов установить невозможно. Все они дошли до нас от старовавилонской эпохи, претерпев множество редакций, в большинстве случаев до нас не дошедших. Тем не менее можно установить соотношение некоторых текстов этой группы с известными синхронными источниками и как следствие — с историческими эпохами. Древнейшими в этом корпусе, несомненно, будут эпические сказания о подвигах правителей (эн) Урука Энмеркаре, Лугальбанде и Гильгамеше. Уже в древнейшем списке богов, дошедшем из Шуруппака, Лугальбанда и Гильгамеш названы богами. Список составлен не позднее XXVI в. до н. э.; подвиги этих героев приходится на самое начало III тыс. Столь же древними является большинство текстов об Инанне — богине любви и войны, которая была хозяйкой Урука. К этой же ранней эпохе следует отнести и текст о священном браке Энлиля и богини Шуруппака по имени Суд. К идеологии середины III тыс. относятся гимны, посвященные подвигам Нинурты-Нингирсу, известным также из надписей Цилиндров Гудеа и Цилиндра Бэртона, составленных в XXIII—XXII вв. В то же время могли создаваться и тексты о путешествиях богов, хотя некоторые из этих текстов имеют отсылку ко времени после III династии Ура. Еще более поздними, относящимися уже к концу урского и началу старовавилонского периода, следует признать тексты «Нинурта и черепаха», «Миф о потопе», «Смерть Гильгамеша». Многие формулы этих текстов соотносятся с царскими гимнами эпохи Исина и первым аккадским эпосом «Нинурта и Анзу». Датировка текста об Энки и Нинмах в настоящее время не определима даже приблизительно.

Разумеется, сами события, описанные в этих текстах, гораздо древнее времени составления гимнов-нарративов. Так, путешествия богов могут датироваться самым ранним временем истории Шумера, когда существовали родственные отношения между городскими общинами, а миф о потопе повествует о событии, которое произошло или могло произойти еще во времена предков Гильгамеша. Но для нашего контекстного анализа важно все время придерживаться хронологии, чтобы проследить изменения в характере контекстов.

Сплошная расписка дает в руки исследователя богатый материал. Прежде чем заняться учетом того, что наличествует в таблице, полезно рассмотреть, что в ней отсутствует. Категория МЕ не встречается в гимнах-нарративах, посвященных Думузи и Гильгамешу. За двумя исключениями: «Нисхождение Инанны» и «Смерть Гильгамеша». Но в первом тексте речь идет об Инанне и о ее одеяниях, а второй текст, как мы покажем дальше, очень поздний и примыкает к мифу о потопе. Чтобы объяснить, почему Думузи и Гильгамеш не имеют МЕ, нужно рассмотреть весь список наличествующих контекстов.

Эпический цикл Урука. Шумер и Аратта — земли-соперницы — называются горами (или странами) священных МЕ. МЕ имеет и священный квартал Кулаб, где происходит соитие Инанны и Думузи. Непосредственно с МЕ связана власть урукского эна Энмеркара. Из текстов о его подвигах мы узнаём, что он получил власть из Абзу от самого Энки, что священная корова родила его на горе сияющих МЕ, а затем он получил власть в Кулабе, который также славен своими МЕ. Наконец, основание его скипетра названо МЕ владычества. Несколько неясен контекст последних строк эпоса о Лугальбанде и горах, в которых упомянута «Инанна 50 МЕ» (т. е. обладающая 50 МЕ). 50 — священное число шумеров, число Энлиля. Обладатель таким числом МЕ считался обладателем всех МЕ (это следует из гимна о путешествии Нинурты в Эреду, где он назван *энмешарра* «владыка всех МЕ»). В целом МЕ здесь несомненно понимаются как ужасное и священное сияние и как власть, которую это сияние дает. Урук и Аратта названы имеющими МЕ на том основании, что и здесь, и там живет богиня Инанна, а в священном квартале Кулаб происходит ее священный брак с Думузи. Но наибольший интерес представляет информация о получении МЕ в Абзу самим правителем и о том, что его скипетр представляет собой МЕ власти. По-видимому, это очень древний контекст. Можно предположить, что в эпоху раннединастического Урука правитель получал власть не в Ниппуре, а в Эреду (который тогда еще мог быть обитаем), и получаемая им власть рассматривалась как данные смертному правителю МЕ. Никогда в более поздние времена правитель не мог распоряжаться МЕ, а прерогатива путешествий в Абзу принадлежала богу-хозяину города. Правда, уникальность этого контекста нуждается в двух оговорках. Во-первых, Энмеркар был сыном солнечного бога Уту и мог получать МЕ лично в силу своего наполовину божественного происхождения. Во-вторых, это заявление правителя может быть поздней вставкой и происходить из послешумерской эпохи, когда некоторые цари уже считали себя вправе быть распорядителями МЕ.

Гимны Инанне. Здесь словом МЕ названы облачения богини, имеющие характер оберегов. В тексте о нисхождении в Подземный мир это семь или девять предметов, служащих одеждой и украшения-

ми Инанны, а в тексте о Шукаллетуде — гирлянда из неких семи предметов, обернутая вокруг гениталий богини. Слово МЕ также употребляется в отношении обрядов Подземного мира. Власть Инанны над горными странами, враждебными Шумеру, названа ее МЕ, простертыми над горами. Сама же Инанна изображена «оседлавшей МЕ» (т. е. овладевшей ими).

Энлиль и Суд. Бог наделяет свою супругу правом распределять МЕ среди богов Ануннаков. Здесь имеются в виду доли жертвы и доли судьбы.

Путешествие Энки в Ниппур. Здесь носителем священных МЕ объявляется храм Энки Абзу. В самом деле, в этом храме происходит наделение богов и Энмеркара МЕ.

Гимны Нинурте. В них Нинурта предстает получившим МЕ от Ниппура и Эреду и вследствие этого имеющим власть над Небом и Землей. Сперва он дарит Энки продукты своего храма, а затем удостоивается 50 МЕ, которые ежевечерне должны приноситься к его жертвенному столу. Затем герой отправляется на войну и определяет судьбы поверженным камням, бывшим союзникам Асага. На теле одного из них он оставляет свои МЕ, т. е. вероятно, приказания. Нинурта вступает в свой храм Эшумеша для совершения священного брака ради исполнения священных МЕ древности (в данном случае — обрядов). Нинурта строит цветущую гору в честь своей матери Нинмах и тем самым наделяет мать МЕ.

Миф о потопе и «Смерть Гильгамеша». Здесь говорится о восстановлении страны и возвращении забытых МЕ после потопа. Имеются в виду жертвы, обряды и в более широком смысле — условия жизни. Подробнее см. в следующей главе.

Энки и Нинмах. Энки провозглашается не только устанавливающим МЕ, но и самими этими МЕ. То есть здесь он фигурирует как Демиург и Бог-творец.

Нинурта и черепаха. Птица Анзу обвиняет своего победителя Нинурту в том, что он уменьшил число МЕ, которые должны вернуться в Абзу после его победы. Нинурта встречает ее слова молчанием.

Таким образом, мы получили следующие значения слова МЕ в гимнах-нарративах: 1) ужасный блеск, 2) власть, 3) обряд, 4) приказание, 5) доля жертвы, 6) одеяние-оберег, 7) возможность самостоятельной деятельности. Мы увидели, что слово МЕ может быть применимо к стране (Шумер, Аратта), городу (Эреду, Ниппур, Урук, Кулаб), храму (Абзу), богу (Инанна, Энки, Энлиль, Нинурта, Нинтур, Нисаба) и даже царю (Энмеркар). Источником МЕ, исходя из большинства контекстов, является храм Энки в городе Эреду. Все обладающее властью, ценностью и легитимностью в принципе может соотноситься с МЕ. И теперь можно ответить на вопрос, возникший вначале: почему в гимнах о Думузи и Гильгамеше мы не находим существительного МЕ?

Что касается Думузи, это божество не имеет власти, оно нигде не правит, ни с кем не воюет и существует только относительно истинной хозяйки Урука Инанны. Случай Гильгамеша иного рода. Этот правитель нелегитимен, т. е. он не имеет власти, полученной от Энки (как его дед Энмеркар) или от Энлиля, и постоянно нарушает порядок, установленный богами. Он не может обладать МЕ именно потому, что никто не собирался их ему давать.

МЕ в гимнах-панегириках

Таблица 5

Текст	Строка	Контекст
Asarlulhi	19, 23	Высокий ростом, Асарлухи может обозревать все МЕ Неба и Земли. Когда великий Ан раздавал МЕ Неба и Земли, на долю Асарлухи выпали заклинания.
Damgalnunna	A 7, D 1	МЕ Энлиля неуничтожимы. МЕ Абзу... (далее разбито)
Enlil in the Ekur	41, 43, 46, 108, 137	МЕ Экура бог не уничтожит. Его МЕ — МЕ Абзу, которых никто не видел. Энлиль создал вечные МЕ совершенными. Нуску расширяет святые МЕ. Твои МЕ (никому) не явны.
Hendursanga	A 7, 14, 41, 89, 90	Хендурсанга владеет более высокими МЕ, чем кто-либо может потребовать (4 р.). Семеро демонов совершенствуют МЕ богов. Инанна вместе с царем Аном МЕ делит.
Inana A Inana B (Nin-mešarra)	14 1, 5, 6, 7, 8, 14, 23, 60, 64, 65, 153	Инанна — владычица всех МЕ. Обладательница всех семи МЕ. Хранитель великих МЕ. Она взяла МЕ и повесила их на руку. Она собрала МЕ и застегнула их на груди. Она удостоена МЕ Аном. Она схватила наиболее ужасные из всех МЕ. Инанна — отпрыск священной утробы истинных МЕ.
Inana C (Innin-šagurra)	3, 8, 83, 102, 213	Праведная богиня, предназначенная для священных МЕ. Я (= Энхедуанна) перечислю твои святые МЕ для тебя! Слава погубительнице чужих земель, наделенной МЕ Аном! Инанна собрала МЕ Неба и Земли и соперничает с Аном.

Продолжение табл. 5

Текст	Строка	Контекст
Inana D	9, 20, 37, 47, 48, 56, 77, 93, 107, 116, 126, 144, 159, 191, 205, 207	Она совершенствует великие МЕ. Когда Инанна МЕ Неба и Земли (совершенствовала)... (далее разбито) На драгоценные МЕ Инанны никто не может наложить руку. Все МЕ... (далее разбито) Инанна — владычица всех МЕ, не имеющая соперников (14 р.). Когда в своем Ибгале Инанна приводит в порядок обряды богов, подобные МЕ Ана, когда она приводит в порядок небесные обряды, подобные МЕ Энки... (далее разбито)
Inana E	5, 7, 9, 11	Инанна, оседлавшая Южный ветер, получила МЕ из Абзу и усадила царя Амашумгальанну на свой святой престол (2 р.). Инанна дала герою ... и возвысила свои МЕ в Небе (2 р.).
Inana G	62	Жрецы (?) говорят: «Приблизьте их МЕ, как если бы они сидели на МЕ!»
Inana hymn	81	МЕ Абзу... (далее разбито)
Martu A	5, 25	Марту появляется в лучах славы с многочисленными МЕ. Он — бог, чьи руки чисты после обряда очищения, чьи МЕ сияют.
Martu B	1	МЕ ...собравший (строка разбита)
Nanna C	A 17, 26, 38	(в контексте гипара и священного брака) МЕ жречества-эн... (далее разбито) Великие МЕ... (далее разбито) Его великие МЕ... (далее разбито).
Nanna E	2, 21, 44	Нанна выходит из священной часовни Абзу — горы чистых МЕ. Энки посадил Нанну между святыми МЕ Ануннаков, радующими сердце. Экишнугаль совершенствует великие, высокие МЕ Неба и Земли.
Nanna H	A 5—6, B 9	Суэн не имеет соперников: его высокие МЕ дарованы Аном. Его отец, светлый Ан, даровал ему МЕ, которых остальные боги не смеют желать.
Nanna I	13	Святылище Ура имеет священные МЕ.
Nanna J	9	(Нанна)... наполнен МЕ владычества (= обладает ужасной силой, истинной короной и сияющим скипетром).
Nanna M	21, 24	(Суэн) с радостью собрал все МЕ (2 р.).

Продолжение табл. 5

Текст	Строка	Контекст
Nanna O	B 4, 14	Высокие МЕ (строка разбита). Эшумеша с МЕ владычества.
Nanna hymn (an excerpt)	2	(Нанна) восходит в вышине, совершенствуя МЕ Неба.
Nanše A	1—3, 9, 37, 45—46, 92, 126, 231—232, 251—252	Нигин — город, МЕ которого очевидны (3 р.). Нанше — владычица драгоценных МЕ. Нанше одарила Гудеа своими драгоценными МЕ. Главный певец поет песню о драгоценных МЕ храма Сирара. Нанше — владычица истинных повелений и неотделимых (от нее) МЕ. Никто не... эти МЕ с другими МЕ (строка разбита) Нанше надзирает за своими МЕ. Нанше получила МЕ из Абзу, боги Лагаша собрались вокруг нее. МЕ Нанше все другие МЕ превосходят. Концы строк разбиты.
Nanše B	1—3	Нергал — тот, кто знает МЕ богов.
Nergal B	14	Строки разбиты.
Ningišzida B	18, 20	Нининсина МЕ собрала, обряды учредила.
Nininsina A	4, 6—8, 12, 65, 80, 121, 124	Нининсина умение проявила — все МЕ собрала, в руку свою вложила (4 р.). Нининсина МЕ врачебного дела совершенными сделала. Нининсина взяла все МЕ, предназначенные для врачебного дела. Она заставила снять все эти МЕ. Она — госпожа, сидящая на ужасных МЕ. Она получила МЕ с высочайшего престола. Нининсина — владычица высоких МЕ. Светлый Ан даровал ей превосходные МЕ. Нининсине были в изобилии даны МЕ владычества (2 р.). Нининсина — владычица великих МЕ, дарованных Аном. Она достойна 50 великих МЕ.
Nininsina D	A 1, 8	Нинлиль обильно наполнена многочисленными МЕ.
Nininsina E	4, 10	Она — госпожа МЕ владычества.
Nininsina F	A 2—4, B 6	Мать Нинлиль — богиня МЕ радости и процветания.
Ninlil A	1, 3, 10, 12, 24—25, 32	

Продолжение табл. 5

Текст	Строка	Контекст
		Она возвышена великими и ужасными МЕ. Энлиль обнял ее, и сердце его исполнилось прелести от ее радостных МЕ (2 р.). Энки и Нинки во всех странах МЕ для нас усовершенствовались.
Nintu-Aruru	38, 42	Нинтур создала для Энлиля золотые высокие МЕ, свойство многочисленных людей, — жречество-эн и царственность (2 р.).
Ninurta A	4, 8	...многочисленные МЕ... (строка разбита) Эн, умастителю храма благих МЕ... (далее разбито)
Ninurta G	1, 72	Нинурта — герой, собравший многочисленных МЕ Энлиля. Пусть Нанше, госпожа благоприятных МЕ, с украшением из камня шуба вокруг шеи... (далее разбито)
Nisaba A Nungal	5 66—67	Нисаба — госпожа, совершенствующая 50 МЕ. Боги вложили в руку Нунгаль МЕ Неба и Земли. Ее мать Эрешкигаль поделилась с ней своими МЕ.
Nuska A	A 3, 6, 9—10, 13, 21—22; B 6, 9; C 17; D 11, 18, 23	Нуску — тот, кто связал МЕ (в пучок). Он удостоился МЕ владычества от Экура, святых МЕ своего отца Энлиля. Нуску поставлен совершенствовать МЕ подобно Энлилю и выращивать великие МЕ. Нуску совершенствует МЕ величия. Он — чашник, заставляющий священные медные сосуды сиять, господин МЕ жертвенного стола, излучающий великий ужас. Великие МЕ Экура... (далее разбито) Нуску истинно совершенствует свои МЕ, связывающие чужие страны. Он — герой, яростные МЕ великие несущий. Нуску совершенствует МЕ.
Nuska B	65—71	Нуску приставлен к великим МЕ: он... проявляет вечные МЕ, он одет в МЕ одежд-ма и льняных одеяний, он делает МЕ владычества процветающими, он совершенствует многочисленных МЕ.
Sara A	33	МЕ Шары драгоценны, они дарованы Аном его отцом.
Sul-pa-ed A	Vs. A, 4—5	Шульпаэ — господин великих МЕ, бог, явленный (в славе) (2 р.).

Окончание табл. 5

Текст	Строка	Контекст
Sadarnuna	1	Садарнуна — праведная женщина, сидящая на великих МЕ.
Kusu	8	Кусу в благородных МЕ голову подняла.

С категорией МЕ связан особый риторический язык, свойственный шумерской гимнографии. Так, «проявлять МЕ» (me ra-e₃), «совершенствовать МЕ» (me šu-du₇), «расширять МЕ» (me šu mu₂-mu₂) означает «исполнять то, что должно»; «сидеть на МЕ» (me dur₂-gar), «оседлать МЕ» (me u₅) значит «владеть МЕ»; «нести МЕ» (me gur₃), «быть наполненным МЕ» (me si) означает «пугать, устрашать»; «быть приставленным к МЕ» (me za₃-gub) — «исполнять должность»; «поднимать голову в великих МЕ» (me-gal-la saĝ-il₂) — «заявлять о себе, проявляться»; «возвращать МЕ на место» (me ki-bi-še₃ gi₄) — «восстанавливать прежние жертвы, обряды и должности в храме». Герой гимна получает МЕ от предка, который делится с ним своими МЕ. МЕ либо вручаются герою, либо вешаются на руку (впрочем, возможно, что они свешиваются с руки), либо вешаются самим героем на грудь. После этого герой становится господином многочисленных МЕ власти, по факту обладания которыми он непобедим и несвергаем со своего престола. На его долю может выпасть не только политическая власть, но и власть над заклинаниями и медицинскими инструментами (как у Асарлухи и Нининсины). Вместе с МЕ власти герой получает и МЕ жертв, т. е. свой постоянный рацион в храме данного города. В гимне Nanše A зафиксировано представление о передаче МЕ правителю Гудеа — случай уникальный и имеющий особую историческую подоплеку (о чем см. гл. IV, § 7 «Новый год в Лагаше»). МЕ, врученные герою, превосходят все другие МЕ, они предвечны, святы, драгоценны, невидимы, произносимы, но при этом велики, высоки, яростны и ужасны. В гимнах-панегириках упоминаются также и МЕ божественной утробы, и МЕ святилища Абзу, которое сравнивается со священной горой. При этом все МЕ считаются исключительно благоприятными и связанными с прекрасной судьбой бога, восплаемого в гимне.

Однако имеется один нетривиальный пример, который следует рассмотреть отдельно, поскольку он выбивается из привычных представлений о МЕ. Это гимн, посвященный богу ночи и ночных демонов Хендурсанге, где есть такие строки:

- 85 7-bi-ne dingir munus nu-me-eš u₃ nita nu-me-eš
86 nita-ra šu mu-un-du₃-ne munus-ra a₂ mu-un-la₂-ne
87 munus-ra ^{gis}tukul da-bi mu-ni-ib-ĝa₂-ĝa₂-ne

- 88 er₂-gig kalam-ma ba-an-ĝa₂-ĝa₂-ne
 89 me-dingir-re-e-ne šu im-du₇-du₇-ne

Семеро — не женщины они и не мужчины —
 Мужчине они мешают, женщину они стесняют,
 Оружие женщин в сторону удаляют,
 Горький плач по Стране распространяют,
 МЕ богов совершенно они исполняют.

Речь идет о демонах, героях хорошо известной серии заклинаний «Злые духи». Эти демоны созданы самим богом Аном, они нападают на людей со сгущением сумерек, и люди должны знать средства избавления от порчи, которую несут эти Семеро в мир живых (подробнее см. гл. III, IV). Так вот, судя по гимну Хендурсанге, оказывается, что Семеро совершенно исполняют МЕ богов — то есть должность, на которую поставили их боги, и приказания, исходящие от богов. Значит, МЕ, неизменно благоприятные для богов, могут быть неблагоприятны для людей. А демон, несущий болезни и порчу, должен рассматриваться в мире живых не как злодей, а как существо, хорошо выполняющее свою работу. Его поступки не караются, а предупреждаются заговорами и набором магических действий. В остальном он воспринимается подобно всем другим богам, обладающим МЕ.

МЕ в храмовых гимнах

Таблица 6

Текст	Строка	Контекст
Гимн храму Кеша	58 Е	Храм был спланирован вместе с предназначениями Неба и Земли, чистые МЕ... (<i>глагол разбит</i>)
Гимн Экуру	43, 45, 47, 49, 51	Храм в великих МЕ голову поднял (<i>вариант формулы</i>)
Гимны храмам Энхедуанны		
Туммаль	39	Храм, достойный МЕ владычества, испускающий страх и трепет.
Э-Нуску	49—50	Великое святилище, чьи МЕ владычества спущены с Неба, кладовая Энлиля, основанная для древних МЕ.
Эшумеша	61—62, 65, 71	Храм, собравший небесные МЕ, истинные МЕ, которые Нинурта... (<i>глагол разбит</i>)
Э-Нанна	109	Гипар — властное святилище святых МЕ, сияющее как ... солнце.

Окончание табл. 6

Текст	Строка	Контекст
Э-Хурсаг Шульги	121, 124, 126, 131	Храм наполнен МЕ владычества. Прекрасная река открытым ртом собирает твои ... МЕ. Храм полон сияния МЕ владычества. Шульги — великий ураган, украшенный МЕ. Город — туманная равнина, достигающая МЕ изнутри себя.
Э-Асарлухи	136	Храм с великими МЕ Кулаба.
Э-Анна Э-Шара	198 312	Шара — сын, который делится МЕ со своей матерью.
Э-Инана в Забаламе	317	Забалам украшен истинными МЕ.
Э-Нинхурсаг	371, 374	Храм, которому Ан дал МЕ из сердцевины Неба. Храм с великими МЕ.
Э-Нининсина	381	МЕ храма определены Аном.
Э-Иштаран	421	Иштаран хорошо знает истинные МЕ владычества.
Э-Ниназу	425, 427—428	Чистые МЕ храма над всеми странами превосходны. Святые и чистые МЕ храма.
Э-Забабба	448	Киш поднял голову в МЕ владычества.
Э-Уту	488	Уту отмеряет МЕ.
Э-Нисаба	534	Нисаба принесла с Неба МЕ и добавила к МЕ храма.

Гимн храму Кеша, ранние копии которого дошли из Абу-Салябиха (XXV в. до н. э.; см.: Biggs, 1971, 193—207), предельно скуп в употреблении существительного ме. Это характерно, поскольку в старошумерских текстах МЕ вообще предпочитали писать в шифрованном виде. Вероятно, и для гимнов это было слово, которое не рекомендовалось произносить вслух. Контекст гимна Кешу предельно точен: храм Кеша — предвечен, поскольку он был спланирован вместе с предназначениями Неба и Земли (= мироздания), он имеет чистые МЕ. Это означает, что нет ни одного храма старше, чем храм Кеша, и его обряды чисты первоначальной чистотой мира до его разделения на небеса и землю. Также лаконичен и единственный контекст гимна Экуру: Экур — храм, поднявший голову в великих МЕ, т. е. он вытянулся вверх и стал заметен со стороны.

В гимнах, приписанных дочери Саргона Энхедуанне, существительное ме употребляется многократно и фигурирует в самых различных контекстах, в том числе и поэтических. Для автора гимнов МЕ —

основание развернутой метафоры. Особенно характерны два примера — гимны храмам Шульги и Асарлухи. В первом «внутренние покои наполнены МЕ владычества, сиянием дня исходят» ($\text{\textcircled{S}}\text{a}_3 \text{ me-nun si u}_4\text{-zalag-ga ed}_2\text{-a}$, 121). Храм Шульги — «большая река, уста открывшая, МЕ... собравшая» ($\text{id}_2\text{-mah ka gal}_2\text{-tag}_4 \text{ me da-ga-zu}^? \text{ u}_4\text{-u}_4$, 124). Хозяин храма, обожествленный царь Ура, назван здесь «великий ураган, украшенный МЕ, определяющими судьбы» ($\text{u}_{18}\text{-gu-un gal-la}^{131} \text{ me \textcircled{S}e-er-ka-an di nam tar-re-da}$, 130—131). В гимне Асарлухи поэтическая фантазия автора гимнов достигает своего апогея; представленный здесь образ без преувеличения может быть назван вершиной художественного мастерства шумерских гимнотворцев, писавших о МЕ: $\text{iri abzu-ta \textcircled{S}e-gim sur-ra / edin mu}_9\text{, \textcircled{S}a}_3\text{-ta me \textcircled{S}u ti}_{\textcircled{S}}^4$ 'О город, подобно ячменю, из (вод) Абзу встающий! О туманная равнина, достающая МЕ изнутри (себя)' (135—136). Так назван город Куара, в котором был расположен главный храм бога магии Асарлухи. Красивый и прихотливый образ города тем не менее доступен пониманию слушателя гимнов: МЕ здесь названы зыбкие, неясные очертания города Куара, внезапно возникающего перед путником из тумана и воды.

МЕ в царских гимнах из Исина и Ларсы

Таблица 7

Текст	Строка	Контекст
Ишби-Эрра С	1, 21, 30, 39	Нанайя — госпожа МЕ владычества, сияющая как день.
Шуилишу А	6, 21, 31	Сияющие МЕ дарованы Нанайе иеродулой (= Инанной). Нергал — великий шторм, рычащий своими высокими МЕ. Руки Нергала полны могучих действий и яростных МЕ, он, как его отец Энлиль, определяет судьбы и устанавливает обряды. Шуилишу — тот, кто являет древние МЕ Анунакам.
Ишме-Даган А	7, 33, 73, 138, 141	Энлиль, чьи великие МЕ не знают равных. Он владеет МЕ во всей их совокупности. Нанна дал Ишме-Дагану царский трон, собирающий МЕ. Ишме-Даган собрал все МЕ Экура и восстановил забытые обряды. Он собрал (?) драгоценные МЕ Энлиля.
В	3, 27, 43	Бау — властная богиня, совершенствующая высокие МЕ.

Продолжение табл. 7

Текст	Строка	Контекст
Ишме-Даган С	6—7, 13	Превосходная богиня, к чьим МЕ нельзя притронуться. Бау дает Ишме-Дагану трон, собирающий МЕ. Нуску сторожит истинные МЕ Энлиля, он их пастырь.
Д	F 3, B 4, 7	Ниппур — изначальный город, где все МЕ распределяются. Энки сидит на многочисленных МЕ в многоцветном сиянии.
Е	A 9, 13, D 1	Он распределяет МЕ среди Анунаков. Абзу — гора, создающая МЕ владычества. Энки оседлал многочисленные МЕ.
Н	1—2, 12, 15, 18	Он первородный сын Ана, к чьим МЕ нельзя притронуться. Энлиль восседает на многочисленных МЕ и обладает ими всеми. МЕ Энлиля превосходят все остальные МЕ. МЕ его святилища драгоценны.
Ишме-Даган и колесница Энлиля	5, 34	Ишме-Даган приведет в порядок предначертания и МЕ Экура. Энлиль наставил Ишме-Дагана, как следует являть его святые и чистые МЕ.
Ишме-Даган К	2—3, 5, 44	Габа-галь колесницы — высокие МЕ владычества, о которых хорошо позаботились. Инанна делает МЕ страны превосходными. Она владеет ими на небе и собирает их на земле. В глубинах Ниппура собираются МЕ для юной Инанны: строительство и освящение храмов и их престолов, рационы богов, их дневной ликер, сироп и пиво.
М	B 3	Нанна получил МЕ из числа МЕ Энлиля.
О	A 2, 18	Нинурта контролирует 50 МЕ Экура. Он оседлал многочисленные МЕ.
Q	A 8, B 2, 9, 13	Энлиль приказал Нуску явить превосходные МЕ.
U	16—17	Экур — святилище, испускающее МЕ. Даган (?) — превосходный господин, обладатель МЕ Неба и Земли.
W	A 13—14, 19, 23—24, 54, 74, 77, 87—88, B 13	Ниппур разрешает всем чужим странам и всем построенным городам иметь превосходные МЕ. Его имя так же высоко, как его высокие МЕ. С его превосходными МЕ не могут сравниться все другие МЕ.

Продолжение табл. 7

Текст	Строка	Контекст
		Твои МЕ — благая судьба, которую нельзя низринуть. Энлиль зачинает, а Нинлиль рождает МЕ. Они восседают на благих, великих и славных МЕ. Энлиль и Нинлиль вложили в руку Нинурты все МЕ Неба и Земли. Энки владеет всеми МЕ Неба и Земли и усиливает их. Его драгоценные МЕ и предназначения (<i>контекст разбит</i>) Энлиль и Нинлиль, боги, определяющие судьбы, даровали Нинурте МЕ мудрости. Инанна получила МЕ из рук своего отца Энки в Абзу. Каждый месяц в новолуние боги страны собираются к ней совершенствовать МЕ. В Новый год, в день исчезновения луны, чтобы определять судьбы, проверять слуг и совершенствовать МЕ, ложе Инанны было приготовлено. Нининсина имеет власть над горами, ее МЕ всех других МЕ яростней. Своими МЕ она соревнуется с самим Аном, распространяя ужас на Небо и Землю. Энлиль, чьи МЕ не могут быть низринуты. Аруру, чьи МЕ не могут быть низринуты. Липит-Иштар, сын Энлиля, сияющий как Уту, оседлал великие МЕ. Ан — обладатель всех МЕ, наводящий ужас на горе чистых МЕ. Он сделал явными все МЕ. С помощью высоких и превосходных МЕ Ан дал Липит-Иштару драгоценную царственность. Энки украсил Липит-Иштара МЕ владычества. Нинурта докладывает Энлилю о совершенном исполнении МЕ месяца <i>гусису</i> : семя коснулось земли, пестрый ячмень скоро придет в Экур благодаря МЕ Энлиля. Энлиль — первый на Небе и хозяин всех МЕ на Земле. ?
X	3, 5, 19—20, 36	
AC	B 2	
Идин-Даган А	22, 27, 175	
D	24, 27, 58, 65, 81	
Липит-Иштар В	4	
C	1, 7, 20, 25, 46	
Липит-Иштар и Плуг	Нумерация неизвестна (текст не издан)	
Липит-Иштар Е	7, 29	
H	5	
Ур-Нинурта А	6, 11, 41, 52, 60, 73, 80	Многочисленные МЕ Инанны превосходят МЕ других богинь.

Окончание табл. 7

Текст	Строка	Контекст
		Она за руку привела царя в Экур — место, где среди богов распределяются МЕ. Инанна желает, чтобы Ур-Нинурта установил МЕ Эанны. Ур-Нинурта должен продеть шею своих пленников в ярмо в Исине — городе великих МЕ. Инанна, любимая супруга Ур-Нинурты, собрала все МЕ и вложила в его руку. Энлиль решил дать Ур-Нинурте свои драгоценные МЕ. Энки — владыка всех МЕ. Ан предназначил Энки сторожить МЕ Неба и Земли. Он сделал превосходными МЕ Абзу. Энлиль, отец Нинурты, вложил в его руку все великие МЕ. Инанна, превосходящая Ауннаков, собрала все МЕ. Она собрала МЕ в благоприятный день, и ни одно МЕ от нее не ускользнуло. Внимательный юноша Ур-Нинурта должен служить ее вечным МЕ. Ан связал МЕ за концы и возложил стопу на многочисленные МЕ. Его высокое стрекало собирает МЕ страны. Ан говорит о себе, что он только единственный из богов, кто владеет МЕ. Эллиль-бани опоясан многочисленными МЕ. Ур — город великих МЕ. Синиддинам — мудрый, вернувший древние МЕ Эреду на их место. Он восстановил предназначения и МЕ трона Ишкура. Нумушда — воин, могучий телом, совершенствующий все МЕ. Его МЕ драгоценны. За — умелый, тот, кто управляет высокими МЕ владычества. В Ларсе, стране МЕ владычества, Рим-Син был наречен пастырем Шумера и Аккада. Рим-Син — царь, владеющий всеми МЕ владычества, высоко голову поднявший. Рим-Син восстановил МЕ Киура в Уре.
Ур-Нинурта В	1, 7, 26, 28, 32	
C	32	
D	1, 3, 8, 20, 38, 39	
E	8—9, 14, 46—47	
Эллиль-бани А	9	
Гунгунум А	B 11	
Синиддинам	49, 73	
Синикишам А	34—35, 40—41	
Рим-Син В	16, 31, 37	
C	5	
F	1	
G	20	

Оттенки значения для гимнов Исины:

- 1) священный и ужасный блеск,
- 2) власть,
- 3) установление порядка (судеб и обрядов),
- 4) знаки и атрибуты царской власти,
- 5) обязанности или должности богов,
- 6) жизнь храма (строительство престола и рационы богов),
- 7) деталь колесницы («грудь»),
- 8) ритуальное предназначение второго ниппурского месяца.

Здесь перед нами несколько иная картина в сравнении с гимнами Ура. МЕ владеют и боги, и цари. Энки получает МЕ от Ана, что уже удивительно, поскольку раньше сам Энки награждал младших богов своими собственными МЕ в Абзу. Нинурта получает МЕ непосредственно от Энлиля, также минуя Абзу. Но вот совсем нетривиальный ход: богиня невест Нанайя удостаивается МЕ, которые дает ей Инанна. То есть здесь впервые молодое божество получает МЕ не от предка, а от начальника (Инанна покровительствует всем любовным отношениям), и не от мужского, а от женского божества. Далее мы переходим к царям-обладателям МЕ. Ишме-Даган удостаивается МЕ царской власти от Энлиля и Нанны; Липит-Иштар получает их от Ана и Энки, Ур-Нинурта — от Инанны. Элليلь-бани тоже считается «опоясанным многочисленными МЕ». Обожествленные цари Исины провозглашаются в гимнах детьми богов (например, Липит-Иштар называет себя сыном Энлиля и тем самым отождествляет себя с Нинуртой) или благочестивыми государями, восстановившими порядок в стране после некоей катастрофы (как Ишме-Даган). Этим обосновано их право на владение МЕ.

Особого внимания заслуживают контексты царских гимнов, имеющих сюжет. В гимне о построении колесницы для Энлиля различные детали колесницы уподобляются предметам сельского хозяйства или оружию. Так, перекладыны колесницы подобны полю с раскрытыми бороздами, где поспевает пестрый ячмень; оси — великой сети, из которой не уйдет враг. Передняя предохранительная часть колесницы (букв. «грудь») уподобляется высоким МЕ владычества. То есть с МЕ сопоставляется именно та часть, что находится спереди, защищает воина и во время боевых действий направлена на врага. С МЕ ее роднит устремленность изнутри вовне и функция защиты правителя. В тексте «Липит-Иштар и Плуг» Нинурта докладывает своему отцу Энлилю о благополучном проведении праздника первой пахоты и об урожае пестрого ячменя как о свершении МЕ месяца *gu₄-si-su*. Таким образом, календарный месяц тоже имеет МЕ как свою должность, функцию или обязанность. И Нинурта превращает должное в сущее, выполняя все работы этого месяца (хотя на деле он только руководит ими; подробнее см. гл. V).

МЕ в плачах по городам

Таблица 8

Текст	Строка	Контекст
Плач по Уру	69, 143, 170, 199, 388	Обряды города отчуждены от него, МЕ города были обменены на чуждые МЕ. Ураган уничтожил страну, установил (?) ее МЕ в городе. МЕ города отчуждены от него.
Плач по Шумеру и Уру	3, 27—28, 59, 356, 448, 493	Ан, Энлиль, Энки и Нинхурсаг определили судьбу свержения МЕ Шумера. Нанна просит своего отца Энлиля восстановить забытые МЕ Шумера. Жрецы, покинувшие предначертания и священные МЕ, отправились в чужие города. Пусть Ан не изменит небесных МЕ и божественных предначертаний справедливого отношения к людям.
Плач по Ниппуру	1—2, 16, 59, 77, 111, 114, 168, 220, 271, 278, 299	Хлев, построенный для главных МЕ, стал притоном; МЕ места, где был заложен кирпич судьбы, рассеяны. В сердце Ниппура, где МЕ распределялись и черноголовые размножались, больше не решают судьбы. Экур лишился своих МЕ. Владыка города перенес из него свои МЕ. Он заставил свои МЕ утечь, подобно воде. Энлиль вернул на место оскверненные врагом обряды и рассеянные МЕ. Ниппур — гора величайших МЕ. Энлиль приказал Ишме-Дагану очистить оскверненные МЕ Экура. Ишме-Даган привел в порядок для Энлиля его священные МЕ, оскверненные врагом.
Плач по Уруку Плач по Эреду	A 2 A 16—17, 62, 89	? МЕ Эреду были низвергнуты и изменены. МЕ Абзу украшенные (<i>контекст разбит</i>)

В плачах по городам МЕ сперва показаны измененными, рассеянными, уничтоженными, забытыми. Затем устроители потопа приказывают праведному царю восстановить МЕ, вернуть их на свое место. Контексты плачей очень значительны для нашего исследования, поскольку из них выясняется, что любая операция с МЕ (удаление их от города, изменение их числа, нарушение их единства) невозможна без

ущерба для жизни города. МЕ в принципе присуще постоянство, понимаемое здесь как неизменность количества, статуса и расположения. Благоприятное изменение МЕ невозможно (в отличие, к примеру, от китайского *мин*).

МЕ в текстах эдубы

Таблица 9

Текст	Строка	Контекст
Eduba C	74 (колофон)	Нисаба — владычица МЕ, которым нет равных.
Лахар и Ашнан	56, 98	Лахар и Ашнан принесли на землю изобилие и тем самым привели в порядок МЕ богов. Шаккан упорядочил свои царские МЕ.
Эмеш и Эnten	282	Эмеш говорит Эntenу, что не надо громко доказывать свое превосходство — он сделает известным его предназначение и МЕ (т. е. покажет, какова цена хвастовству Эntenа).
Рыба и Птица	165	Шульги говорит рыбе, что даст ей инструкцию по предназначению и МЕ ее будущего обитания. Он хвалится, что в нахождении решений и мудрости слов он подобен Энки, царю Абзу.
Diatribе C	4	?
Гимн Мотыге	43	МЕ Абзу неоспоримы.

Здесь видны такие оттенки МЕ:

- то, что подобает или требуется сделать,
- ценность качества,
- судьба,
- неоспоримый авторитет

МЕ в письмах богам

Таблица 10

Текст	Строка	Контекст
Письмо Нанна-маншума	2	Нинисина совершенствует МЕ Экура.
Письмо неизвестного к Нанне	9	Внешний облик Нанны полон яростных МЕ.
Письмо Ку-Нанны Ниншубуру	4	Ниншубур — тот, кто распределяет МЕ и знает секреты Ана.

- младшая богиня приносит жертвы своему отцу (Энлилю),
- облик бога Луны вызывает священный трепет,
- раздел судеб и знание небесных секретов.

МЕ в пословицах

Сохранилось несколько высказываний пословичного типа из коллекций Ниппура и Ура с упоминанием существительного *ме*. Одна из пословиц ранее приведена нами в гл. II, «МЕ в старошумерских и саргонских текстах». Остальные приводятся здесь.

Пословица SP 2.1 представляет собой диалог двух собеседников. Один настроен деструктивно и хочет разрушить жизнь в городе, другой советует ему удержаться от разрушений. К сожалению, неизвестно, чем закончился этот диалог.

SP 2.1

- ki-gul-la-ba ki he₂-en-gul
- ki nu-gul-la-ba gu₂-ġir₃ he₂-en-ġal₂
- ki-ni ki lu-ubsar₂ kud-da he₂-a
- ġarza-bi ġir₃ ba-da-kur₂
- di-ir-ga-a ki ba-e-gul
- me-bi ba-da-ha-lam
- ġarza-bi ġir₃ na-ab-ta-ab-kur₂-ru-de₃-en-ze₂-en
- di-ir-ga-a ki nam-ba-e-gul-lu-de₃-en-ze₂-en
- me-bi na-ab-ta-ab-ha-lam-e-en-ze₂-en
- gu₄-de₃ ki-gub-ba na-ab-ta-ab-kur₂-ru-de₃-en-ze₂-en

— В местах истребления пусть (больше) земель будут истреблены!

Где нет истребления — пусть брешь зияет!

Пусть их поселения подобны фасоли срезанной,

Ход их обрядов — изменен,

Ритуалы их — уничтожены,

МЕ их — разрушены!

— Ход их обрядов вы менять не должны!

Ритуалы вы уничтожать не должны!

МЕ их разрушать вы не должны!

Быков с их стойбищ сгонять вы не должны!

Категория МЕ упомянута здесь вместе с двумя другими, также означающими «ритуал, обряд, заведенный порядок». Издатель текста Б. Альстер переводит слово *di-ir-ga* как «bond», имея в виду аккадский эквивалент *riksu*, встречающийся в копии этой пословицы UET 6/2, 356, 5. Однако это слово означает не только «связь», но и «ритуал, обряд, теория, принцип» (CAD, R, *riksu*). Следовательно, речь идет не о

разрушении некоей связи, а об уничтожении ритуалов в местах, по которым прошла война.

Еще одна пословица — фрагмент обращения к некоему юноше, который отомстил за причиненные ему неприятности. Возможно, этим юношей был сам Нинурта.

UET 6/2 331

[x]-x(... na)-zu mu-da-kur₂

giš-hur-bi ba-da-bal

me-bi mu-un-la₂-e

šeš-a šeš-bi igi nu-bar-e

šul-e a-ra₂-zu ()

ša₃-zu a-na-aš hul ba-dim₂

Твои... изменены,

Их планы нарушены,

Их МЕ уменьшены,

Братья братьев своих не видят.

Юноша! На твоём пути

Что худое сделано твоему сердцу?

Существительное *me* употреблено здесь с глаголом *la₂* 'уменьшать'. Уменьшение МЕ, как мы ранее видели на примере надписи на статуе В Гудеа, означает уменьшение числа жертв и соответственно уменьшение сил существа, которому предназначены жертвы. Общий контекст пословицы — разрушение порядка в городе неким озлобленным юным существом.

Завершают этот раздел два фрагмента. В одном существительное *me* явно употреблено в значении «работа, служба, должность». Смысл второго высказывания еще более прозрачен: «Кто ты такой, чем ты занимаешься — неизвестно».

SP 11.52

em₃-ma₃ em₃-gal-la-am₃ / me-ḡu₁₀ me-gal-la-am₃

Мои дела — великие дела,

Мои МЕ — великие МЕ.

3N-T 161

me-zu / nu-mu-zu

Твои МЕ неизвестны.

МЕ как конкретный предмет

То, что категория МЕ, помимо своей вербальной стороны, имеет еще и предметную, известно давно. Об этом писали и Крамер, и Фалькен-

штейн, и Кастеллино. Все писавшие о материальности МЕ обычно ссылались на текст «Инанна и Энки», в котором описан процесс погружения МЕ в ладью Инанны, а также упоминали встречающиеся в самых разных текстах действия с МЕ — от собирания до уменьшения и даже уничтожения. Глаголы действий с МЕ были систематизированы в 1973 г. издателем текста об Инанне и Энки Г. Фарбер-Флюгге, но решению проблемы это не помогло, поскольку ни в одном из приведенных ею контекстов нельзя усмотреть особый, конкретный предмет, называемый МЕ. Более принципиальная попытка решить проблему была предпринята в 1997 г. Я. Клейном, посвятившим предметности МЕ статью «Шумерское МЕ как конкретный объект» (Klein, 1997, 211—218). В этой статье исследователь приводит 6 примеров, которые должны, с точки зрения автора, подтвердить ее исходный тезис: «МЕ — это двухмерный символ или образ, высеченный или нарисованный на знамени или штандарте и обозначающий скрытый за ним абстрактный концепт» (Klein, 1997, 212). Итак, это следующие примеры.

1. 2 строки из царского гимна «Шульги и ладья Нинлиль», в которых поэт так описывает ладью, построенную по приказу Шульги:

25 an-[ti]-bal me-nam-lugal-la-ka še-er-ha-an du₁₁-ga-zu-u₃

26 tir-^{giš}ha-šu-ur₂-ra a-sig-ga₂-ra-ḡissu-du₁₀-ga-me-en

Клейн переводит:

«According to your banner, adorned with the me's of kingship,
You are a forest of cypress-trees, saturated with water, (possessing)
a pleasant shade».

Комментируя свой перевод, исследователь пишет, что, скорее всего, на знамени ладьи были изображены символы царственности, например трон, скипетр и корона. Эти символы и считались *me-nam-lugal-la-ka* 'МЕ царственности' (Klein, 1997, 212).

Опровергнуть этот аргумент не составит большого труда. В тексте нет никакого намека на упомянутые символы царственности, зато здесь недвусмысленно говорится об изображении на знамени ладьи леса деревьев *хаушур* (отождествление с кипарисом спорно), поливаемых водой и дающих тень. Знамя, украшенное этим образом, называется *me-nam-lugal-la-ka*, и текст понимается так: «Ты, ладья, есть то, что начертано на твоём знамени». Поскольку же на нем изображен лес *хаушур*, поливаемый водой, то ты и есть олицетворение этого леса. Образ на знамени ладьи и есть МЕ царственности. Однако даже если предположить, что на знамени изображены указанные Клейном символы власти, следует понять текст таким образом, что корона и трон только воспринимались как МЕ царственности. Ни о каких дополнительных символах речь не идет.

2. Клейн приводит фрагмент речи Лахар (Овцы) из диалога-спора «Лахар и Ашнан»:

- 96 gu-gu ^dUttu me-lam₃-nam-lugal-la ḡa₂-a-ra mu-da-ḡal₂
 97 ^dŠakkan lugal-hur-saḡ-ḡa₂-ke₄
 98 me-ni u-gun₃ mu-na-ab-ak-e

«The threads of Uttu, the splendor of kingship, are within my domain.

Shakkan, lord of the mountains, Adorns his me's with incrustations».

Клейн понимает me-ni как символы царственности, вытканые разноцветными шерстяными нитями на знамени или штандарте (Klein, 1997, 213). Но это опять ни из чего не следует. Нити как «сияние царственности» (буквально «возрастание МЕ царственности») — способ через одежду, покрытие обнаружить форму и статус субъекта. Люди внешне, на первый поверхностный взгляд, различаются между собой именно одеждой, т. е. тем, что выделяет каждого из числа всех. Чем пестрее, многоцветнее одежда — тем заметнее персона, которая ее носит и ею обозначается. Один из аккадских эквивалентов МЕ — *baštu* 'привлекательный внешний облик'. Бог Шаккан — покровитель дикарей и диких степных животных — при помощи каких-то одеяний, сотканных из нитей Утту, пестро разукрасил свою внешность, вследствие чего стал более заметен.

3. Фрагмент гимна храму Э-хурсаг в Уре, посвященному Шульги:

- 129 e₂ nun-zu Šul-gi mi-i₃-tum-gal nun-nun-na
 130 ḡuruš šu-du₇ mah-di im-u₁₈-ru-un-gal-la
 131 me še-er-ka-an di nam-tar-re-da

«House, your prince Shulgi, the large divine mace, the prince of princes,

The perfect man, the elevated one, the mighty and great wind.

The one who adorns (you) with the me's, determining destiny».

Клейн уверен в том, что именно Шульги наделяет храм МЕ. Издатель текста О. Шеберг, напротив, переводит «the one adorned with me's», имея в виду Шульги, а не его храм. И Шеберг, и Клейн могут быть одинаково правы в этом споре. Известно, что храм может получить МЕ только от бога. Шульги был обожествлен и вполне мог выступить в роли надельителя МЕ для своего города и храма. То есть и сам Шульги имел в своем распоряжении МЕ, и храм его через хозяина был этими МЕ одарен. Однако Клейна-то это не очень беспокоит — он старается доказать, что Шульги наделяет храм символами царственности и энства, весьма похожими на упомянутые в гимне Lipit-Ištar C 46. А там сказано следующее (SKIZ, 14):

- 43 ^{giš}gu-za-mah-nam-nun-na he₂-du₇-gil-sa-nam-lugal-la
 44 ^dEn-lil₂-le zi-de₃-eš ma-ra-an-sum suhuš-bi hu-mu-ra-ab-si₃
 45 ^dSuen <-e> aga saḡ-za mi-ni-in-ga-na muš₃ nam-ba-an-tum₂-mu
 46 ^dEn-ki-ke₄ me-nam-nun-na-ka še-er-ka-an hu-mu-ni-in-du₁₁

Высокий трон власти, ценную принадлежность царственности, Энлиль истинно ему даровал, основание его укрепил, Суэн корону на голову ему... возложить не забыл, Энки МЕ власти украсил.

Стало быть, здесь имеются в виду не символы или образы власти, а вполне конкретные предметы — трон и корона, которые Энки каким-то образом украсил (может быть, инкрустировал). В случае с Шульги точно такая же история: он жалует храму конкретные атрибуты власти и процветания, которые воспринимаются как МЕ, определяющие судьбу города и храма. Либо — и это тоже возможно — сам Шульги украшен МЕ, определяющими судьбы.

4. В поэме о нисхождении Инанны в Подземный мир главная героиня собирает МЕ и вешает на руку:

- 14 me imin-bi za₃ mu-ni-in-kešda
 15 me mu-un-ur₄-ur₄ šu-ni-še₃ mu-un-la₂
 16 me-šar₂ ḡiri₃-gub-ba i-im-tum₂

Семь МЕ за концы связала,
 МЕ собрала, на руку свою повесила,
 Все МЕ, (ей) подвластные, понесла.

Клейн считает, что перед походом в Подземный мир Инанна собрала все эмблемы своей божеской власти и одни из них привязала сбоку, а другие зажала в руке. Однако и в этом случае источник его реконструкции неясен. Ведь уже в II. 125—163 перечислены все семь конкретных предметов, которые Инанна оставляет в семи воротах Подземного мира: тиара «шугур», знаки владычества и суда, лазуритовое ожерелье, двойная подвеска, золотые запястья, нагрудная сетка, набедренная повязка. Эти предметы не просто украшали голову, шею, грудь и бедра Инанны, но и служили знаками ее отличия от других божеств. В Подземном же мире все атрибуты, связывающие живое существо с жизнью, являются препятствием для проникновения, поэтому Инанна и снимает их (в мире мертвых все равны). Вроде все ясно. Но в списке предметов, идентифицирующих и украшающих Инанну, значится не 7, а 9 предметов. Как быть с этим? Единственно возможный и непротиворечивый ответ таков: оставшиеся два предмета (притирание, которым подведены глаза, и налобная лента) не относятся к числу МЕ, потому они и не снимаются (не стираются) при входе в ворота Подземного мира.

5. Клейн, наконец, приводит основной аргумент в пользу отдельной предметности МЕ — сообщение текста «Инанна и Энки» о погружении МЕ в ладью богиней Инанной:

I V 7 ku₃-^dInanna<-ke₄> me tu-un-ur₄-ur₄ ma₂-an-na bi₂-in-u₅

Светлая Инанна МЕ собрала, в ладью Ана погрузила

И далее Клейн приводит собственную версию датировки ритуала путешествия Инанны в Эреду (см. гл. 4, § 4 «„Инанна и Энки“» как текст путешествия»). С его точки зрения, в эпоху III династии Ура в Уруке действительно справлялся праздник в честь похищения МЕ Инанной, и составной частью этого праздника был обряд выгрузки всех МЕ из ладьи на берег, в район священного гипара. Но дело в том, что список МЕ, приведенный в данном тексте, изобилует нематериальными сущностями, не выразимыми средствами живописи и скульптуры. Как исследователь представляет себе выгрузку или погружение в ладью, например, МЕ лжи, тушения огня, нисхождения в Подземный мир и выходения из него? Вместе с тем вполне представима картина перенесения к гипару конкретных предметов, упомянутых в тексте: инсигний царственности, музыкальных инструментов, одеяний. Вполне вероятно, что праздник в честь путешествия Инанны в Эреду существовал на самом деле, но он был построен на действиях с хорошо известными предметами, составлявшими основу жизни шумерского города. Текст же, написанный по мотивам этого праздника и предназначенный для нужд школы, существенно абстрагировал категорию МЕ, включив в нее нематериальные сущности, не поддающиеся наглядному изображению.

6. Последний аргумент Клейна не менее известен, чем предыдущий. Это часть Цилиндра В Гудеа (В VI 11—23), в которой Гудеа подводит богов к Нингирсу вместе с их МЕ.

11 zi-de₆-e šu si-sa₂-da

Дабы к справедливости руки направить,

12 eri₂(m)-de₆-e gu₂ ġiš ġa₂-ġa₂-da

Дабы колодки на шею злодея надеть,

13 e₂ ge-pe₂-da e₂ du₁₀-ge-da

Дабы в постоянстве и благе храм (блюсти),

14 uru-pe₂ eš₃-Gir₂-su^{ki} na-ri₆ sum-tu-da

Дабы в городище своем — святилище Гирсу — советы давать,

15 ^{si}gu-za-nam-tar-ra gubu-da

Дабы трон определения судеб поставить,

16 ġidri-u₄-su₃-ra₂ šu-a ġa₂-ġa₂-da

Дабы скипетр долгих дней в руку вложить,

17 sipa-^dNin-ġir₂-su-ke₄ Gu₃-de₂-a-ar

Дабы пастырь Нингирсу (правителю) Гудеа,

18 men-nisi-ga-gim saġ an-še₃ IL₂-da

Как корону небесного цвета, голову к Небу поднял,

19 zu-la₂ kad-la₂ saġ-a tu₄-a

Дабы в кожу одетому, в лен одетому, с покрытой головой

20 kisal-E₂-ninnu-ka ki-gub pad₃-de₃-da

Во дворе Эннину место стояния объявить, —

21 ig-gal dim-ġir₂-nun-na gal₃-la₂-gal-Gir₂-su^{ki}

Великая Дверь, Причальный Кол Гирнуна, великий страж Гирсу

22 ^dIg-alima dumu-ki-aġ₂-ġa₂-ni

Игалима, любимый сын его,

23 en-^dNin-ġir₂-su-ra me-ni-da mu-na-da-dib-e

Ко владыке Нингирсу со своими МЕ подошел.

Разбор этого фрагмента дан у нас в разделе о МЕ в текстах Гудеа. Напомним еще раз нашу интерпретацию этой фразы: (Gudea GN) ^dNin-ġir₂-su-ra me-ni-da mu-na-da-dib-e означает «Гудеа подвел бога к Нингирсу с совокупностью всех проявлений (образов, функций и приношений) этого бога» (т. е. со всем, что этого бога выражает во внешнем мире и поддерживает его существование).

Таким образом, во всех 6 случаях, отмеченных Клейном, под МЕ понимается внешняя и актуальная природа объекта, благодаря которой он выделяется из окружающего мира и обладает статусом действительно существующего. Это означает, что нет смысла говорить о каких-то особых, отличных от известных предметов, знаках и эмблемах, которые могут быть отождествлены с МЕ. МЕ проявляются в самих конкретных предметах, в их форме и предназначении.

Подобного рода конкретизация и материализация абстракций сознания присуща не только шумерской религии. Например, в хеттском ритуале поисков и встречи Телепину есть два показательных примера. Когда Телепину уходит из мира живых, он уносит с собой не только плодородие и изобилие, но даже насыщение и утоление жажды — категории, которые показаны здесь как конкретные предметы: «Великий бог Солнца дал пир и позвал тысячу богов; они ели, но не насытились, они пили, но не утолили своей жажды. Тогда бог Грозы вспомнил своего сына Телепину (и сказал): „Нет Телепину в стране, он ушел и взял все хорошие вещи с собой“» (Герни, 1987, 163). Заканчивается ритуал встречи Телепину установлением некоего вечнозеленого дерева, на которое повешена «...овечья шкура. В шкуру вложили баранье сало, в нее вложили зерно, скот (?), вино (?), в нее вложили быков и овец, в нее вложили долголетие и потомство... в нее вложили благоденствие (?) и изобилие (?)...» (Герни, 1987, 164). Последние «предметы» можно было вкладывать в овечью шкуру только мысленно.

Таким образом, можно констатировать отсутствие фиксированных границ между абстрактным и конкретным, мысленным и вещным в

культуре древнего Ближнего Востока, и в частности — в культуре древней Месопотамии. Абстрактная категория может пониматься здесь как конкретный предмет, и, напротив, вещь может восприниматься как носитель нематериальной силы. В ритуальной практике первое домысливалось, а второе принималось на веру. Об этом свидетельствуют дошедшие до нас списки МЕ.

Списки МЕ

Перечни наиболее значимых для шумерского государства предметов, действий и качеств дошли до нас из двух текстов послешумерского времени, условно называемых «Энки и устройство мира» и «Инанна и Энки». По своему составу и структуре эти перечни весьма различны. Однако не следует объяснять их из них же самих. Созданию списков МЕ предшествовала длительная работа многих писцовых традиций Шумера.

В статье о шумерском культе предметов Г. Зельц обращает внимание читателя на странные перечни старошумерского времени, дошедшие из Урука, Фары, Эблы, Киша и Абу-Саябиха. Многие предметы в этих списках обожествлены и связаны с Небом. Так, список металлических орудий составлен таким образом, что в нем сначала идут знаки, обозначающие предмет, а затем следует детерминатив DINGIR (или AN), после которого название предмета повторяется. Например: *gīr₂-ninda-urudu* ^d*gīr₂-ninda-urudu* 'медный нож для резки хлеба, божественный (или небесный) медный нож для резки хлеба' (Selz, 1997, 171, fn 59). Зельц задается вопросом, не обозначает ли такая структура списка двухчастную структуру мироздания, в которой каждый земной объект имеет свой небесный прообраз? (Там же). В подтверждение своей гипотезы он приводит большой перечень предметов, перед которыми в старошумерских списках ставили детерминатив «бог». Здесь мы видим обожествленные эмблемы и штандарты, инсигнии власти, профессии и должности, атрибуты и свойства, музыкальные инструменты, даже обожествленных животных. На основании этого перечня Г. Зельц делает чрезвычайно важный вывод: многие из перечисленных обожествленных предметов встречаются в списке МЕ из текста «Инанна и Энки». Следовательно, архаические списки обожествленных предметов можно считать прообразами будущего списка МЕ (Selz, 1997, 173, fn 134). При этом исследователь не принимает в расчет другой список МЕ, данный в тексте об Энки и устройстве мира. Начать следует именно с него, но прежде необходимо поставить вопрос: каков психологический механизм представлений об обожествленных предметах?

В ритуалах, связанных с изготовлением статуй богов, а также в акадском «Эпосе о Гильгамеше» созданию образа из глины предшест-

вует возникновение в сердце «образа Ану» или «небесного образа» (*zikru ša^d Anim*) — идеального двойника вещи. Аналогичным образом создает первых людей из глины Энки в шумерском тексте «Энки и Нинмах», только он создает в сердце не образ Ана, а форму будущего человека (GE I 83; *Enki and Ninmah*, 28). Сердце для человека древней Месопотамии — орган выработки и переработки смыслов. Мысль появляется в области уха («ухо» и «разум» в шумерском языке — одно слово), а понимание — в сердце. Так вот, именно в сердце у обдумывающего свою работу мастера появляется «небесный образ» — идеальный план вещи, без которого она не может быть создана. Материалом вещи служит глина, воспринимаемая здесь как хаос (отчего и мастерская называется *bīt mummi* 'дом оформления (бесформенной груди)'). Но это не всё. После появления формы вещи из хаоса глиняной массы, а идеи вещи из «небесного образа» необходимо разлучить творение с его земным творцом. Для этого проводится специальный символический ритуал, бывший когда-то вполне реальным: сперва статую зачинают забыть о том, что она была создана земными мастерами, а затем мастерам отсекают руки ножом с тамарисковой рукоятью. После этого статуе говорят, что она появилась на Небе по предопределению и ее создателями были величайшие боги вселенной. На наш взгляд, именно представления об «образе Ана» как исходной точке любого творения лежат в основе идеи небесной природы предметов. Отсюда естественно обожествлять сами предметы, либо приписывая им двойственную природу, либо поклоняясь им как земным носителям небесной силы (CAD Z, *zikru*; Walker and Dick, 2001, 80, lines 51—52; Емельянов, 2003).

В тексте «Энки и устройство мира» главный герой получает МЕ от Ана и Энлиля — двух верховных богов Шумера, первый из которых является хозяином Неба. Энки распределяет МЕ среди богов, приставляя каждого подчиненного ему бога к какому-либо делу (*Enki and the World Order*, 267—450). Это приставление буквально передается в шумерском составным глаголом *za₃-gub* (*za₃* 'край', *gub* 'стоять'). То есть Энки ставит каждое божество с края, с основания какого-то дела.

Разлив Тигра и Евфрата — ячмень *шегуну* — изобилие и процветание — смотритель каналов Энбилулу (ирригация).

Рыба и птица — неизвестное божество (ему поручены рыболовство и охота).

Темные волны моря, яростный поток — Инанна Сирары, мать Нанше (море).

Дождь, великий шторм — Ишкур, смотритель каналов Небес и Земли (дождь).

Плуг, пара волов, открытие уст священной нивы, выращивание ячменя на поле — Энкимду, человек каналов и арыков (земледелие).

Умножение куч и груд зерна, расширение изобилия — Ашнан, госпожа соития, хлеб множеств, сила страны, жизнь черноголовых (жатва).

Мотыга и кирпичная форма — Кулла (подготовка к строительству).

Измерительная нить, фундамент дома, арка дома — Мушдамма, великий строитель Энлиля (строительство).

Умножение диких животных степи Ана — Сумукан (Шаккан), великий лев степи Ана (размножение вне города).

Загон и хлев, масло и молоко, изобилие трав степи, совокупление с Инанной — Думузи, дракон Ана (размножение в городе).

Небо и Земля — Уту, судья божественных решений (суд).

Ткани — Утту, праведная женщина, тихое создание (ремесло, одежда).

Священный кирпич родов, тростник разрезания пуповины, священные сосуды — Нинту, владычица родов.

Украшение из агата — Нининсина (иеродула).

Золотой резец, серебряное сверло, сплав обсидиана и золота, диадема царя, тиара жреца — Нинмуг (металлургия и кузнечное дело).

Измерительный стержень, лазурная веревка, проведение границ, питье и пища богов — Нисаба (учет и измерение).

Одеяние «сила молодой женщины», слова молодой женщины, булава, стрекало, прут пастырства, пророчество, прядение льняной одежды, изготовление одежды из многоцветных нитей, гибель, плач, инструменты *ти-ги* и *адаб*, привлечение поклонников — Инанна (страсти, эмоции и внешность).

Мы видим, что МЕ передаются здесь как набор предметов или действий, без малейшей попытки абстрагировать эти предметы и действия, сделать их категориями. На всем протяжении списка ни разу не встречаются абстрактные показатели *пат-* или *пиз-*, что подтверждает нежелание авторов текста показывать МЕ как идеальные концепты, архетипы или что-либо подобное.

Все МЕ данного перечня помогают достичь двух целей — размножения и осуществления власти. Основной упор делается на размножении домашнего скота в хлевах и загонах. Земледельческое божество названо «госпожой соития», т. е. хлеб необходим для размножения людей, а не как самоцель. Земледелие, скотоводство и собирательство нужны для того же. Строительство и производство одежды необходимо для закрепления оседлого состояния человека и для его идентификации в обществе, а значит, и эти виды деятельности также приводят к идее размножения. Кузнечное дело необходимо для изготовления знаков власти царя и верховного жреца. Даже должность Нисабы понимается здесь не как грамота в смысле интеллектуальной деятельности, а как учет пищи и питья богов. Исключение составляют МЕ, дарованные Инанне по ее требованию. Они касаются внешности, сексуальной привлекательности, эмоциональных состояний и даже гибели людей.

МЕ, раздаваемые Энки, включают в себя дела всего года: весны (жатва ячменя, размножение скота и цветение степи, священный брак и пахота), лета (строительство зданий), осени (посевные работы) и зимы (дожди, морские приливы, устройство арыков и каналов). Их задача весной, после ритуальной интронизации Энки означает определение судьбы Шумера на предстоящий год (подобная процедура хорошо известна из вавилонских источников).

Совершенно иное устройство имеет список МЕ из текста об Инанне и Энки. За всю историю шумерологии было всего несколько попыток проанализировать список МЕ, четырежды приведенный здесь. Список этот уникален, ничего подобного в шумерской письменности мы более не встретим. Как мы уже увидели на примере старошумерских текстов и текстов Гудеа, категория МЕ в III тыс. до н. э. вовсе не понималась как определенное количество сущностей. В Цилиндре А упоминается 50 МЕ, предназначенных Энлилем для своего сына Нингирсу. В «Нисхождении Инанны» количество МЕ равно семи. А в статве В дан большой перечень приношений, которые, как мы выяснили, отождествляются с МЕ и имеют совершенное иное количество. Кроме того, ни в одном из ранних текстов нет подробного перечисления МЕ.

Первая попытка интерпретации списка МЕ была сделана в 1950-х гг. американским шумерологом С. Н. Крамером, понимавшим МЕ как совокупность божественных законов и установлений:

Наконец, мы доходим до так называемых «ме», божественных законов и установлений, которые, по мнению шумерских философов, управляли вселенной со дня ее сотворения и поддерживали вечный круговорот мироздания... Один из древних поэтов, создавая или полностью редактируя очередной миф, считал необходимым перечислить все относящиеся к жизни общества законы «ме». Для этого он разделил цивилизацию своего времени на сто с лишним элементов. Из них пока расшифровано только шестьдесят наименований, да и то в ряде случаев из-за отсутствия контекста мы имеем весьма слабое представление об их истинном значении. Но и того, что расшифровано, достаточно для характеристики этой первой письменно зафиксированной попытки исследования культуры, выразившейся в перечне того, что сейчас определяют общим термином «атрибуты цивилизации». Этот перечень представляет собой список всевозможных учреждений, жреческих функций, ритуальных принадлежностей, эмоциональных и интеллектуальных состояний, различных верований и доктрин.

(Крамер, 1991, 110)

Свою версию интерпретации Крамер повторяет еще раз и теми же словами в начале 60-х в книге «Шумеры: история, культура, национальный характер» (Kramer, 1963, 116, 160). Итак, по мнению Крамера, «ме» — законы, управляющие жизнью вселенной и человеческого об-

щества, а список их составлен одним из шумерских философов с целью первоначального выделения атрибутов культуры. Взгляд довольно модернизаторский, если учесть отсутствие в Шумере философии и философов, понятия «цивилизация» или «культура» и тот факт, что «ме» никогда не управляют чем-либо сами по себе — они находятся в ведении богов и принадлежат им. Тем не менее за Крамером следовали до недавнего времени все шумерологи. В частности, В. К. Афанасьева принимает проблему аналогично:

Ме — в нашем переводе Сути — емкое и многозначное слово, включающее характеристику всего того, что шумерами мыслилось как проявление цивилизации, а также конкретное обозначение разного рода человеческой деятельности.

(Афанасьева, 1997, 365)

Сторонники Крамера в этом вопросе стоят на позициях культурологии XX столетия, особенно близко к А. Тойнби с его интересом к описанию и изучению составных частей цивилизации. Поэтому конкретно-историческое содержание проблемы им неинтересно.

Следующая оригинальная попытка интерпретации списка МЕ предложена французским шумерологом Ж. Ж. Глассне, который в своем докладе на XXV Международном конгрессе ассириологов в 1988 г. предположил: список МЕ из текста «Инанна и Энки» включает только те предметы и атрибуты, которые принадлежат богине Инанне в ее хвалебных гимнах, составленных в эпоху Исина и Ларсы. Отвлекаясь от своего чрезвычайно ценного наблюдения, исследователь затем предполагает, что основной задачей текста об Инанне и Энки было обожествление и превознесение женщины, ее сексуальной природы и ее неотъемлемых атрибутов в древнем мире. Он пишет об особой роли женщины и женского характера в построении шумерского общества, и в результате гипотеза, обещавшая быть при своем начале плодотворной по причине историчности, приобретает феминистический уклон (Glassner, 1992).

Наша задача заключается в том, чтобы дать полную статистику по упоминанию МЕ Инанны, причем только в тех текстах, где Инанна является главной героиней повествования. Все эти тексты дошли от времени Исина и Ларсы и посвящены прославлению героических подвигов царственной Инанны. Только один из них — гимн Идин-Дагана — описывает священный брак между царем и Инанной. Особого внимания заслуживает тот факт, что ни в одном доисинском тексте Инанна не названа царицей и не обладает всей полнотой власти в Шумере. Кроме того, в классической шумерской традиции Инанна не была покровительницей интеллектуальных занятий.

Таблица 11

Инанна и Энки	Nin-me- šar ₂ -ra	uru-am ₃ - ma-ir ₂ -ra-bi	ša-gur ₄ -ra	SKIZ IdD
1. nam-en жречество эн	×			×
2. nam-lagal жречество лагар				×
3. nam-dingir божественность				×
4. aga-zi-mah высокая корона истинная	×	×	×	
5. ^{gi} gu-za-nam-lugal-la трон царственности		×	×	×
6. ġidri-mah высокий скипетр			×	
7. sibir eškirī стрекало и псалий		×	×	
8. tug ₂ -mah знатная одежда				
9. nam-sipa пастырство				
10. nam-lugal царственность		×	×	×
11. nam-egī ₂ -zi истинное жречество эги				
12. nam-nin-di жречество супруги бога				
13. nam-išib жречество очищения				
14. nam-lu ₂ -mah жречество лумах				
15. nam-gudu ₄ жречество умашения				
16. ni ₃ -gi-na постоянство, истина			×	
17. GA ₂ .GAN ?				
18. Si-x ?				
19. kur-e ₁₁ -de ₃ выход из Подземного мира				
20. kur-e ₁₁ -da нисхождение в Подземный мир				
21. kur-gar-га должность кургар		×	×	×

Продолжение табл. 11

Инанна и Энки	Nin-me- šar ₂ -ra	uru-am ₃ - ma-ir ₂ -ra-bi	ša-gur ₄ -ra	SKIZ IdD
22. ġir ₂ -ba-da-ra кинжал и дубинка	×	×		×
23. saġ-ur-saġ должность сагурсаг		×	×	×
24. tug ₂ -ġi ₆ одеяние черное				
25. tug ₂ -gun ₃ -a одеяние пестрое				
26. gu ₂ -bar косы затылка				×
27. gu ₂ -?				
28.				
29.				
30.				
31.				
32.				
33.				
34.				
35. ^g su-nir штандарт				
36. mar-uru ₅ потоп	×	×		
37. ġiš ₃ -du ₁₁ -du ₁₁ соитие		×		
38. ġiš-ki-su-ub поцелуй		×		
39. nam-kar-ke ₄ проституция				
40. nam-HUB ₂ .DAR ?				
41. nam-me-di громогласие				
42. nam-me-sig тихий голос			×	
43. nam-še-cr-ka-an украшение		×		
44. X-a				
45. amalu _x жречество амалу		×		
46. eš ₂ -dam-ku ₃ светлое святилище женское	x(esh ₃ -dam)	×		
47. niġin ₃ -ġar священная целла				

Продолжение табл. 11

Инанна и Энки	Nin-me- šar ₂ -ra	uru-am ₃ - ma-ir ₂ -ra-bi	ša-gur ₄ -ra	SKIZ IdD
48.				
49. nu-gig-a иеродула неба	×	×		×
50. ġiš-gu ₃ -silim громкое звучание струны				
51. nam-nar пение				
52. nam-ab-ba старчество				
53. nam-ur-saġ героизм		×		
54. nam-kal-ga могущество				
55. nam-ni ₃ -ne-gu вражда				
56. nam-ni ₃ -si-sa ₂ справедливость				
57. Uru-lah _x -lah _x разорение города				
58. i-si-iš-ġa ₂ -ġa ₂ установление плачей				
59. ša ₃ -hul ₂ -la радость сердца			×	
60. LUL-da лживость		×		
61. kur-ki-bala мятеж чужой страны	×			
62. nam-du ₁₀ -ge блаженство				
63. kaš ₄ -di-di быстрый бег			×	
64. ki-tuš-gi-na постоянное жилище				
65. nam-nagar ремесло плотника				
66. nam-tibira ремесло медника				
67. nam-dub-sar ремесло писца				
68. nam-simug ремесло кузнеца				
69. nam-ašgab ремесло шорника				

Продолжение табл. 11

Инанна и Энки	Nin-me- šar ₂ -ra	uru-am ₃ - ma-ir ₂ -ra-bi	ša-gur ₄ -ra	SKIZ IdD
70. nam-ašlag _x ремесло прачки				
71. nam-šidim ремесло строителя				
72. nam-ad-kid ремесло плетельщика				
73. ġeštu ₂ разум	×	×		
74. ġiz-za _l внимание				
75. šu-luh-ku ₃ -ga священное омовение рук	×			×
76. e ₂ -DAG.KISIM ₅ -x KAK-ra				
77. ne-mur зола	×			
78. ga ₂ -udu загон для овец				
79. ni ₂ -te-ġa ₂ священный трепет	×			
80. ni ₃ -me-ġar тишина	×			
81. kur-ku тишина				
82. LUL.KA.ŠEŠ ?			×	
83. izi-mu ₂ -mu ₂ раздувание пламени	×	×		
84. izi-te-te тушение пламени				
85. a ₂ -kuš-u ₃ усталость рук				
86. KA.GANA ₂ -ge ?				
87. im-ri-a-ġu ₂ -ġar-ra собранная семья				
88. lu-lu-bu-na потомственность				
89. du ₁₄ -mu ₂ -mu ₂ начало ссоры		×	×	
90. u ₃ -ma победный клич	×			
91. ad-ġi ₄ -ġi ₄ давание совета				

Окончание табл. 11

Инанна и Энки	Nin-me- šar ₂ -ra	uru-am ₃ - ma-ir ₂ -ra-bi	ša-gur ₄ -ra	SKIZ IdD
92. ša ₃ -kuš ₂ -u ₃ совет				
93. di-ku ₅ закон				
94. ka-aš-bar решение по делу				
95. umuš-ki-ġa ₂ -ġa ₂ судебное решение				
96. hi-li nam-munus-e-ne женская прелесть	×			×
97. [...]me-šu-du ₇			×	×
98. [...]ġe ₂ ?-tur-tur				
99. [dur ₂ ?]-durun ₂ -mah				
100. tigi-ku ₃ священный инструмент <i>тиги</i>		×		×
101. li-li-is-ku ₃ священный инструмент <i>лилис</i>				×
102. ub ₃ инструмент <i>уб</i>				×
103. me-ze ₂ инструмент <i>мезе</i>		×		
104. ^{ku₅} a-la ₂ инструмент <i>ала</i>		×		×
105—110. [...]ku ₃ -an-na священные... Неба				

Данный список МЕ хорошо демонстрирует ассоциативный принцип составления любых перечней в древней Месопотамии, причем ассоциации, возникавшие у писца-составителя, могут быть двух видов: смысловые и идеографические⁵³. Список открывается тремя словами, которые одинаково начинаются со знака NAM, но обозначают разные по смыслу вещи: № 1—2 — жреческие должности, № 3 — божественность как таковая. Далее перечисляются инсигнии царской власти (4—8). Затем идут вперемешку властные и жреческие должности (как мужские, так и женские), но между собой их роднит только начальный

⁵³ Г. Фарбер-Флюгге и Г. Зельц рубрицируют МЕ этого списка исходя только из смысловых ассоциаций, и притом собственных (Farber-Flügge, 1973, 97—115; Selz, 2003, 251—254). Напротив, интересно рассмотреть ход мысли самого составителя списка, обращая внимание не только на игру смыслов, но и на явную игру знаков.

знак NAM (9—15). После этого идет термин для истины, постоянства, но группа, в которую он попадает, неизвестна, поскольку не сохранились два последующих слова (16—18). Затем составитель включает в одну группу три слова, начинающиеся со знака KUR («гора», «чужая страна»), но слова эти совершенно различны по смыслу, хотя и относятся к одной и той же сфере культа Инанны: два первых слова обозначают путешествие богини в Подземный мир, а третье — одно из существ, вызволивших Инанну из Подземного мира (19—21). Этот же термин обозначает и жреческую должность, и потому мысль составителя легко склоняется к перечислению всех известных ему предметов и должностей, связанных с культом Инанны; сюда попадают и слова с первым NAM (22—50). Далее перед нами очень интересный ход мысли: от музыкального инструмента она перескакивает на абстрактное обозначение профессии музыканта, а потом писец вспоминает все обозначения возрастов (с первым NAM), откуда легко и естественно переходит к перечислению эмоциональных состояний и действий, которыми владеет Инанна (51—64). Чем обусловлен этот скачок мысли? По-видимому, двумя моментами: во-первых, здесь есть ассоциация между музыкой, эмоциями и возрастами жизни (возраст могущества и возраст немощи); во-вторых, памятью о тексте об Энки и устройстве мира, в котором некоторые из этих эмоциональных состояний названы в качестве МЕ Инанны. После № 64 составитель хочет приписать Инанне также и такую власть, какой она никогда не имела в традиционных шумерских представлениях. Он приписывает богине интеллект и господство над сферами интеллектуальной деятельности (65—74). Материал берется из гимнов, приписанных Энхедуанне, но дошедших только от Старовавилонского периода. Здесь Инанна названа владычицей всех МЕ, поэтому неудивительна принадлежность ей также и предметов из сферы разума. Следующая группа МЕ связана с храмовой службой и состояниями, которые должен испытывать верующий человек; два термина в этом списке одинаково начинаются со знака NI₃ (75—80). От благоговейной тишины мысль легко переходит к миролюбию, от миролюбия — к состояниям войны и мира, а от войны и мира — к правовым решениям возникающих споров (81—95). Следующая ассоциация не вполне понятна, поскольку слова группы разбиты (96—99). Далее перечисляются музыкальные инструменты, участвующие в прославлении божества (100—104). Завершается список шестью предметами, имеющими статус священных и соотносимыми с Анom (Небом) (105—110).

Характеризуя данный список в целом, следует отметить большие знания ее составителя в области шумерской гимнографии. Несомненно (и это следует из данных нашей сравнительной таблицы), что при работе со списком были задействованы тексты всех гимнов, прославляющих Инанну, включая даже текст о нисхождении Инанны в Под-

земный мир. Не исключено, что составитель в какой-то мере учитывал и те перечни обожествленных предметов, которые сохранились в архивах шумерских городов с досаргоновского времени. Г. Зельц провел большую работу по выявлению совпадений в досаргоновских перечнях и списке МЕ, и вот конечный вывод его исследования: совпадают № 1—10, 35, 51—52, 65—72, 83—84, 87, 93, 100—104. В досаргоновских перечнях перед этими терминами стоит детерминатив DINGIR (Selz, 1997, 191—192, fn 90).

Итак, теперь мы можем обобщить наши данные в небольшую теорию списков МЕ. На первом этапе создавались перечни предметов, соотносимых с земной и небесной сферами мироздания. Вероятно, источником представлений о «небесных» предметах стали представления ремесленников об «образе Ана» как идеальной модели изделия, живущей в сердце мастера. На втором этапе возникла идея сосуществования небесного и земного начала в каждой вещи, вследствие чего наделение какой-то вещью может обозначать наделение силой или функцией, которая таится внутри вещи и управляет ею. Таков список МЕ из текста об Энки и устройстве мира. Здесь происходит рассредоточение МЕ по непосредственным их исполнителям, каждый из которых контролирует небольшую часть коллективной деятельности. На третьем этапе возникает потребность в сосредоточении МЕ в руках одного божества и создается список, состоящий не столько из вещей, сколько из категорий (с которыми, впрочем, оказываются возможны те же операции, что и с вещами). Эти вещи и категории в своем единстве образуют городскую жизнь как производную от храмового культа главного городского божества. Таков список из текста об Инанне и Энки.

Следующим этапом абстрагирования МЕ стали представления о Таблице судеб, на которой записаны все МЕ и судьбы мироздания.

МЕ и Таблица судеб

В эпических и календарных текстах древнего Двуречья встречается термин *iuršimātu* (DUB.NAM^{mes}, DUB.NAM.TAR.RA) 'Таблица судеб', обозначающий важнейший атрибут власти богов, за который происходит борьба накануне Нового года (АНw, 1396; Емельянов, 2000б). В новоассирийском пояснительном тексте Таблица судеб определяется как *rikis Enlilūti* 'принцип верховной власти' (George, 1986, 133—134; Annus, 2002, 151). По мнению Дж. Кастеллино, Таблицу судеб нельзя воспринимать отдельно от *me* — божественных потенций мира, и в шумерском мироощущении они соотносятся как содержание мирового порядка (*me*) и его форма (таблица) (Castellino, 1959, 31). Напротив, Г. Фарбер-Флюгге полагает, что Таблица судеб представляет собой

отдельную субстанцию и с *me* не коррелирует (Farber, 1990, 610—612; также личное сообщение). Представляется необходимым рассмотреть вопрос о Таблице судеб в двух основных аспектах. Во-первых, нужно понять историческое происхождение этой мифологемы, во-вторых, установить истинность или ложность корреляции между Таблицей судеб и *me*.

В старошумерских и саргоновских текстах Таблица судеб не упоминается. В более позднее время единственный намек на мотив судьбоносной таблички содержится в эпизоде сна Гудеа в тексте Цилиндра А (XXII в.). Там правитель видит во сне богиню грамоты Нисабу, которая держит на коленях сияющую небесную табличку (*dub-mul-an*), с которой советуется, а также бога Нинурду, набрасывающего план (*giš-hur*) храма на лазуритовой пластинке (Gudea Zyl. A IV 26, V 4; V 23, VI 5).

История Таблицы судеб, по-видимому, начинается только с эпохи III династии Ура. В гимне Ур-Намму сообщается о начертании МЕ на священном кирпиче Экура (Urnammu B, 7). В гимне Шулги сказано, что Ануннаки судили царю судьбу изобилия и вручили ему Таблицу изобилия (Šulgi F, 248). В эпосе о Нинурте и Асаге говорится, что Нинурта начертал свои МЕ на теле камня *эльель* (Lugale, 410). Однако идея Таблицы судеб здесь еще отчетливо не сформулирована. Понятно только то, что МЕ и судьбу можно начертать на твердой поверхности камня или на глиняной табличке.

В начале Старовавилонского периода Таблица судеб, если верить реконструкции Б. Альстера, впервые встречаются в шумероязычном тексте, известном в науке под названием «Нинурта и черепаха». Текст этот явно пародийный, причем пародируется в нем самое святое для шумера — воинская мощь и жизненная сила Нинурты. Нинурта после своего подвига — захвата зловредной птицы Анзу вместе с *me*, «предначертаниями» и Таблицей судеб — не захотел отдавать все *me* богу Энки в Абзу. Птица Анзу заподозрила это и обвинила его в злом умысле, а хитроумный Энки подслушал их разговор.

- 1 du₁₁-ga-ni-ta^{gis} tukul-zu hul-a mu-ni-in-ŠUM
- 2 me šu-ġa₂ šu ba-ba-mu-de₃ me-bi Abzu-še₃ ba-an-gi₄
- 3 ġiš-hur šu-ġa₂ šu ba-ba-mu-de₃ ġiš-hur-bi Abzu-še₃ ba-an-gi₄
- 4 dub-[nam-tar-ra-b]i Abzu-še₃ ba-an-gi₄ me ab-la₂-e-en
- 5 [inim-an]zu_x^{mušen}-še₃^d Nin-urta lul-aš ba-an-si

«По слову его ты пронзил меня своим злым оружием.
Если МЕ из рук своих я обронил, МЕ эти в Абзу должны вернуться.
Если предначертания из рук своих я обронил, предначертания эти в Абзу должны вернуться.
Эта Таблица судеб в Абзу должна вернуться, (но) МЕ ты уменьшил».
Слова Анзу Нинурта молчанием встретил.

Для нас интересно здесь то, что Таблица судеб выступает в одной группе с *me* и «предначертаниями» — субстанциями божественных замыслов и потенций.

Миф об орле Анзу, обманом захватившем атрибуты божеской власти у отца богов Энлиля, подробно изложен в старовавилонском эпосе «Нинурта и Анзу». В тексте эпоса орел похищает Таблицу судеб с целью обладать божеским статусом Энлиля:

- I B 10 An-zu-u₂ it-ta-a₁-tal-ma a-bi ilāni^{meš} il DUR.AN.KI
- 11 uk-kuš^d en-lil₂-u₂-ti i₃-ša-bat ina lib₃-bi-šu₂
- 12 lul-qī₂-ma ūpšimāte^{meš} ilāni^{meš} a-na-ku
- 13 u₃ te-re-e-ti ša₂ ilāni^{meš} ka-li-šu₂-un lu-uh-mu-um
- 14 lu-ug¹-mur¹-ma^{gis} kussā^a lu-be-li par-ši

Анзу за отцом богов, богом Дуранки постоянно наблюдал,
Похитить «энлильство» в сердце своем он задумал:
«Таблицу судеб богов взять я хочу,
И оракулы всех богов собрать я хочу!
На троне воссесть я хочу, МЕ владеть я хочу!»

Текст недвусмысленно говорит о том, что, завладев Таблицей судеб, божество одновременно получало власть и над всеми решениями богов, и над МЕ, и над царским престолом. Кроме того, Таблица обладала магической силой, берегущей жизнь владельца на войне. Завладев ею, Анзу стал практически неуязвим в бою. Держа над головой Таблицу, он заклинал оружие, обращенное против него Нинуртой, и обрекал на неудачу все попытки физической расправы (II 68—69; 80—84). Однако в конце текста Анзу все-таки побежден и убит Нинуртой, к которому и переходит Таблица судеб.

В вавилонском эпосе о сотворении мира роль зловредного Анзу выполняет божество Кингу, поставленное богиней хаоса Тиамат во главе ее войска. Тиамат дает Кингу неподобающий ему статус царя, сажает на престол и вручает Таблицу судеб.

- I 157 id-din-šum-ma DUB.NAM.MEŠ i-ra-tuš u₂-šat-mi-ih
- 158 DU₁₁.TA DU₁₁.GA-ka la in-nin-na-a li-kun ši-it pi-i-ka

Отдала ему Таблицу судеб, на грудь его возложила:
«Слово, тобой прореченное, неизменно;
все выходящее из уст твоих пусть нерушимо!»

После победы над Тиамат царь-юноша Мардук (выступающий в функции Нинурты) отбирает у Кингу Таблицу судеб.

- IV 121 i-kim-šu-ma DUB.NAM.MEŠ la si-ma-ti-šu
- 122 i-na ki-šib-bi ik-nu-kam-ma ir-tuš it-muh

Отобрал Таблицу судеб, ему неподобающую,
Запечатал, на грудь свою возложил.

Нужно обратить внимание на сам обряд присвоения Таблицы: сперва на ней ставится личная печать бога⁵⁴, а затем она прячется на груди. Есть предположение, что работникам трудовых отрядов эпохи III династии Ура тоже выдавалась на руки (или вешалась на грудь) табличка с записью их рационов⁵⁵. Не отсюда ли эта деталь?

После сотворения Небес и Земли Мардук торжественно передает Таблицу судеб старейшине богов Ану, который традиционно хранит на своем седьмом небе все предопределения и предначертания страны (Ее V 69—70).

Последним в истории Месопотамии владельцем Таблицы судеб был бог Набу — сын Эа и покровитель школьного образования во второй половине I тыс. до н. э. В гимнах, обращенных к нему, Набу называется *āhiz* DUB.NAM.MEŠ «держателем Таблицы судеб». Такая роль связана не только с грамотой, но и с перенесением на Набу функции Нинурты/Мардука в «мифах конфликта» VI—IV вв. до н. э. Здесь Набу доблестно сражается за Таблицу судеб и за Новый год с семерыми демонами, в числе которых, между прочим, упоминается и орел Анзу (Livingstone, 1986, 151—153). Сам орел к этому времени уже окончательно перешел в разряд болезнетворных демонов *asakku*, с которыми необходимо бороться посредством заклинаний (Hruška, 1975, 101—107).

Эпическое время древнего текста есть одновременно и ритуально-календарное время. Поэтому необходимо обратить внимание на упоминания Таблицы судеб в комментариях на календарные праздники. В календарных текстах I тыс. до н. э. из Ниппура и Вавилона сюжет возвращения Таблицы судеб и расправы над Анзу встречается в описаниях новогодних торжеств I—II месяцев ниппурско-вавилонского календаря (с марта по май):

⁵⁴ Наряду с Таблицей судеб жители Месопотамии верили и в существование Печати судеб, запечатывающей эту Таблицу. В частности, ассирийские цари приписывали хранение Печати судеб главному богу страны Ашшуру. В своих молитвах они обращались к Ашшуру с просьбой навсегда сохранить порядок, установленный по его воле. Вот что написано на печати, изготовленной для Ашшура по приказу Синаххериба (705—681 гг.): «(Вот) Печать судеб, которой Ашшур, царь богов, запечатывает судьбы Игигов и Ануннаков Неба и Земли и всего человечества. Что он запечатал, то неизменно. Если кто-то захочет изменить это — пусть Ашшур, царь богов, и Муллиссу, вместе с их детьми, истребят его своим страшным оружием! Я Синаххериб, царь Ассирии, князь, тебя почитающий! Кто сотрет мое написанное имя или эту твою Печать судеб изменит — имя его, семя его с (лица) земли сотри!» (George, 1986, 140—141).

⁵⁵ Во всяком случае, имеются сведения о «гонцах» различных рангов, возивших с собой крошечные глиняные продовольственные аттестаты с записью полагавшегося им пайка в хлебе, масле, зелени и т. п. (ИДВ I, 269—270).

^d*Zu-u im-hur kap-pa-šu₂ iš-bir...* / ^d*Kin-gu u* ⁱⁱⁱ*Nisannu ša₂* ^d*Anu u* ^d*Ellil* (50) *ūmu* I ... / ^{mul}*LU.HUN.GA* = ^d*Dumu-zi* = ^d*Kin-gu* '(Орла) Анзу он взял, крыло ему сломал ... / Кингу и (месяц) нисан Ана и Энлиля, первый день... / (звезда) Наемный Работник = Думузи = Кингу' (King, 1902 I, 217: 6, 8, 9).

DIŠ i-na ITI.GU₄ U₄.24.KAM₂ *ša₂ a₂-ki-it a-na* ^d*Nin-urta* GAR MU ^d*MAŠ a-na* IGI ^d*EN.LIL₂* / DINGIR.MEŠ *lem-nu-ti it-ru-ur-ma* [x] ^d*EN.LIL₂* *ih-du-šum-ma / bu-su-rat šul-mi a-na* ^d*LUGAL.DU₆.KU₃.GA a-na* AN-e *qab-lu<-ti> iš-pur* 'Если на 24-й день месяца гу новогодье Нинурты устраивается — (это) потому, что Нинурта простер злых богов перед Энлилем, Энлиль ему обрадовался и направил приветствие Лугальдукугу в Середину Неба' (ОЕСТ XI 69+70, 32'—34'); [*DIŠ i-na*] ITI.GU₄ U₄.25.KAM₂ U₄.26.KAM₂ *ša₂ INIM.EBUR.KU₃ GAR-nu* MU *it-ti* / [^d*Nin*]-urta ^d*Nuska kul-lu-lu₄* ^d*Nuska* DUB *ši-ma-a-ti / im-hur-ma a-na* ^d*EN.LIL₂* SUM-in 'Если на 25-й (и) 26-й день месяца гу «слово (о) священном урожае» установлено — (это) потому, что Нуску вместе с Нинуртой коронован, Нуску Таблицу судеб взял и Энлилю отдал' (35'—37').

Итак, мы знаем календарное время битвы за «таблицы судеб» и их возвращения. А когда судьбы записываются на таблицы? Этот, на первый взгляд, нелепый вопрос находит разрешение во фрагменте одного среднеавилонского календарного текста, относящегося к событиям седьмого месяца ниппурско-вавилонского календаря (сентябрь—октябрь, время осеннего равноденствия). Среди событий, происходящих в седьмой день седьмого месяца, находим следующее:

- 3 [...] x *i-nu-ma se-bu-um se-bi-im sa-al-ma-at* SAG.D[U] *i-te-el-li-la*
- 4 x [...] ^d*Lama nu₂-a-še₃ im-sig₇-sig₇-ge-na*
- 5 *nig₂-gīg nig₂ x x x [x x]-ra-am₃ si-ma še₂-nam di-a mu-ur-ša-am*
- 6 *kuš nam-lu₂-ulu₃ nu-te-ge₂₆-dam ni₂ kar₂-kar₂-dam*
a-na zu-um-ri a-wi-lu-tim la te₄-hi-a-am ra-ma-an-ši-na u₂-x x
- 7 ^d*En-lil₂-la₂ saḡ-kal an-ki-bi-da NIN sipa-saḡ-gi₆-ga*
- 8 *nam-me-imin-imin sar-ra iti-12-še₃ ga₂-bi tar-re-dam*
- 9 *en-Nu-dim₂-mu-ud-ra ša ma-an-kuš₂-u₃ a₂-bi mu-da-an-aḡ₂*

'Когда (наступает) седьмой день седьмого месяца — черноголовые омываются. Ламассу рядом со спящим человеком стоит... Безобразная болезнь *симму*, болезнь *диу* к телу человека не приблизятся... Энлиль, первый в Небе и на Земле, владыка, пастырь черноголовых, чтобы начертанные судьбы (и) МЕ седьмого дня седьмого месяца (акк. *sebûm sebim*) по двенадцати месяцам торжественно (*ra-bi-iš*) распределить, с владыкой Нудиммудом посоветовался (и следующее ему сказал)' (далее разбито) (СТ 42, 36 + СТ 58, 45, 7—8; Cavigneaux, Al-Rawi, 1993, 96).

После лакуны находим продолжение этой истории: Энки *dub-za-gin-na-ra saġ-še₃ mu-ša-ra-ke₄ [...mi₂]-zi du₁₁-ga lu₂ mu-ši-in-gig-gig 'k* (владычице) лазуритовой таблички, заботящейся о писцовом искусстве, человека послал' (СТ 42, 36, 3 f.; Cavigneaux, Al-Rawi, 1993, 96). По-видимому, для записи судебных и МЕ на табличку вершителю судеб Энлилю и их хранителю Энки понадобилась помощь Нисабы.

Интересно, что записываются в это время и судьбы, и МЕ, существующие отдельно, хотя и рядом друг с другом. Можно заметить, что процедура записи судебных и МЕ в пору осеннего равноденствия коррелирует с темой суда в названии седьмого ниппурского месяца *du₆-ku₃ 'Священный Холм (место определения судеб)', седьмого зодиакального знака Весы (zi-ba-ni-tum)* и еврейского праздника «Новый год судеб», приходящихся на это же время.

Связь записи судебных с судом и миром мертвых просматривается в VII табличке аккадского эпоса о Гильгамеше, сюжет которого представляет собой трансформацию ниппурско-вавилонского календарного ритуала (каждая табличка связана с определенным месяцем). В конце VII таблички Энкиду пересказывает своему другу Гильгамешу виденный ночью сон. В этом сне он по решению богов попадает в Подземный мир и в числе прочих божеств видит женщину-писца, склонившуюся перед госпожой мертвых Эрешкигаль (GE VII 203—206):

203 [*Be-let*]-EDEN *tup-šar-ra-at KI-tim ma-har-ša₂ kam₂-sa-at*

204 [*tup-pa*] *na-šat-ma il-ta-na-as-si ina mah-ri-ša₂*

205 [*iš-ši*] *re-ši-ša₂ i-mu-ra-an-ni ia-a-ši*

206 [*mu-tum*]-*ma il-qa-a an-na-a LU₂*

[Белет]-цери, женщина-писец Земли, перед ней склонилась,

[Табличку] держит, перед ней читает.

[Подняла она] голову, на меня посмотрела:

«[Смерть] взяла того человека!»

Теперь история Таблицы судебных в сакральном хронотопе представляется довольно понятной. В период осеннего равноденствия все существующие в мире богов судьбы и МЕ заносятся на таблицы Энлилем или Нисабой и распределяются по 12 месяцам года. Однако зимой таблицы ускользают из рук истинных хозяев и ненадолго переходят к силам хаоса и старого мира. Происходит весенняя новогодняя битва, враги попадают в плен к молодому царственному герою, который отбирает у них Таблицу судебных и сперва присваивает себе как военный трофей, а затем торжественно возвращает своему отцу (или старейшине Ану), тем самым подтверждая свой царский статус и неизбежность мирового порядка.

В заключение можно сделать некоторые выводы относительно исторического происхождения мифологемы Таблицы судебных. До III дина-

стии Ура она в шумероязычных текстах не встречается. Цари Ура, а затем Исины и Ларсы учились в писцовой школе, поощряли образование и, как всякие неофиты, поклонялись больше фетишу, чем духу своего божества. Они обожествили глиняную табличку, видя в ней и нанесенной на нее информации источник сверхъестественной силы, являющийся наравне с другими полноценным атрибутом государственности. Кроме того, перед глазами тех же правителей был тысячелетний опыт шумерской бюрократии, подвергнувшей учету все феномены социальной жизни. В шумерскую эпоху табличка с учетом рациона работников действительно определяла жизнь и смерть человека, от хранящейся на ней информации зависел распорядок жизни общества на весь год. Не удивительно, что такая социальная практика через столетия дала глубокую рефлексию, результатом которой стала мифологема глиняной таблички, определяющей жизнь и власть верховных богов. Что же касается второго вопроса — о соотношении МЕ и Таблицы судебных, — то источники позволяют сказать следующее: *me*, *pat*, *ġiš-hur* — идеальные потенции и нормы бытия, записанные на Таблице судебных. Прав оказывается Кастеллино, понявший *me* как идею, а Таблицу как форму мирового порядка, в которую эта идея заключена. Нужно только помнить, что так было не всегда и Таблица судебных является довольно поздней идеологической конструкцией.

Семантическое поле МЕ

Итак, мы провели систематизацию всех известных употреблений категории МЕ в шумерских текстах, расписав их по хронологии и по текстовым родам. В результате получилось сложное семантическое поле, которое устанавливается из трех видов источников: а) из грамматических форм; б) из аккадских соответствий в силлабариях; в) из контекстов.

В шумерском языке глагольная основа *me* означает «быть-являться», т. е. пребывать в некоем облике, качестве или статусе. Это пребывание заметно, но пребывающий предмет неизвестен наблюдателю. Отсюда употребление *me* в качестве первого элемента вопросительных словосочетаний. В качестве местоимения *me* может быть показателем 1 л. ед. ч. личного или 1 л. мн. ч. притяжательного местоимения.

В шумеро-аккадских силлабариях эквивалентами шумер. МЕ выступают аккадские слова со значениями «ритуал», «власть», «должность», «слово», «благоговейное молчание», «потенция», «жизненная сила», «мужчина», «состояние радостного возбуждения, подскоки в танце». В шумерской пословице МЕ выступает в значении «огонь, свет пламени».

Анализ случаев употребления термина МЕ в шумерских текстах III—начала II тыс. до н. э. и его соответствий в силлабариях II—I тыс.

до н. э. позволяет прийти к следующим выводам. Аккадские эквиваленты шумерского МЕ, представленные в силлабариях, дают возможность определить общий смысл этой полисемантической категории как «воля к бытию, потенциал самораскрытия вещи, ее самовыражения, переход из аморфности в состояние оформленности». Основные значения МЕ в шумерских текстах показывают, что оно выражает характеристику, которой данный предмет отличается от всех других, т. е. то, что придает ему определенный статус, обеспечивает его нормальное функционирование и обуславливает его устройство.

Слово МЕ не является частотным в старошумерских царских надписях, встречаясь в них всего лишь дважды и на достаточно позднем этапе (в том числе в надписи Лугальзагеси, т. е. в XXIV в. до н. э.; ранее оно встречается в некоторых текстах из Фары и Абу-Сальябиха только в шифрованном виде — очевидно, ввиду сакральности выражаемого им понятия). Достаточно редко оно и в надписях Саргонидов (конец XXIV—XXIII в. до н. э.), что, несомненно, свидетельствует о небольшой ангажированности этой категории в идеологии семитов. Активное внедрение МЕ в письменность начинается только при Гудеа (XXII в. до н. э.): так, идея МЕ, существовавших в промысле Нингирсу и воплощенных Гудеа в воздвигнутом им храме, является основной для цилиндровой поэмы-гимна этого правителя. На статуях Гудеа слово МЕ встречается только один раз; оно не переходит в надписи его преемников и не встречается у его предшественников. В эпоху III династии Ура слово МЕ также встречается довольно редко в царских надписях и часто — в поэмах-гимнах, прославляющих обожествленных царей. Наибольшая частотность существительного МЕ характерна для текстов, записанных в начале II тыс.: в гимнах богам, храмам и обожествленным царям Шумера, в плачах по разрушенным городам. В цикле сказаний о Гильгамеше МЕ почти не упоминается; напротив, в эпосе об Энмеркаре и владыке Аратты МЕ упоминается больше пятнадцати раз. В то же время мы практически не встретим этой категории в любовных песнях цикла «Инанна-Думузи», в заговорах и в письмах.

Как видно из проведенного анализа, категория МЕ попадает на письмо преимущественно только в одной ситуации — когда нужно в панегирической форме отразить успехи царской власти или власти энси; кроме того, МЕ воспеваются как принадлежность храма или бога-хозяина храма, т. е. как ценности *места сего*. При этом упоминание МЕ — это в большинстве случаев риторический оборот, обращенный к людям как средство убедить их в истинности существующего порядка.

В контексте идеологии царской власти МЕ оказываются доступны только праведному царю, который воплощает их, однако не может ими владеть и управлять. Совершенно неслучайно упоминание их отсутствует в большинстве песен о Гильгамеше: он обладает священным

сиянием *меламму*, но МЕ ему не даны, поскольку он нарушает существующий порядок и становится царем незаконно, без утверждения своей кандидатуры всем народным собранием и без подтверждения своего статуса в Ниппуре. «Праведный пастырь» Гудеа заставляет сиять МЕ храма Эннину, но сам не может обладать ими; аналогичным образом МЕ оказываются в отдалении от царей Ура, которые, даже будучи богами, могут распоряжаться делами храмов, но не их МЕ (впрочем, в гимнах как будто упоминаются личные МЕ Шульги). Напротив, в гимнах царям Исына последние откровенно воспеваются как обладатели подаренных им МЕ.

МЕ — это право на власть, которая подпитывается жертвами. Это мужественность в смысле возможности нечто создать или восстановить, но это переходящая мужественность. К тому же МЕ могут обладать и женщины, у которых есть амбиции или желание создавать (Инанна, Аруру, Нисаба). Основание для получения МЕ — божественное родство, т. е. МЕ в абсолютном большинстве случаев передаются по наследству. Местом, где хранятся МЕ, могут быть и Абзу, и Небо, но только не срединный мир, не мир смертных.

Основные группы значений МЕ:

I группа. Отличительная черта внешнего вида (то, что выделяет предмет из числа других).

Высокий рост,
ужасный блеск,
прекрасное сияние (как частный случай — лунный свет),
одеяния-обереги,
пояс вокруг гениталий,
пестрая одежда.

II группа. Сила, власть (то, что делает предмет самим собой, обеспечивает его воздействие на других и определяет последовательность его действий).

Храмовая должность,
функция бога,
функция календарного месяца,
авторитет,
знаки и атрибуты правления,
строительство и восстановление храмов и престолов,
обряды и правила,
судьбы (предназначения и предначертания),
приказание богов,
размножение людей и скота.

III группа. Жертва (то, что дает предмету энергию и позволяет проявлять себя в мире).

Доли, которые делят меж собой боги,

рационы храмовых богов,
рационы богов Подземного мира.

То есть внешним источником проявления предмета выступает его вид и одежда, внутренним — энергия, возникшая из полученных им продуктов, и оба эти источника дают ему возможность результативно-го воздействия на другие предметы. Это результативное воздействие имеет свои особые знаки; оно состоит из формального статуса, правильных слов и действий, которые должны обеспечить присвоение чужого и увеличение своего.

МЕ — это такой внешний вид, который резко отличает предмет от других и заставляет в него всмотреться и им восхититься (или ему ужаснуться). Это такая власть, которая получена легитимно, т. е. унаследована от старшего или от предка и предписана им либо обретена по жребию. Это такая жертва, которая должна совершаться постоянно и в одно и то же время.

Рассмотренные списки МЕ позволяют прийти к заключению, что в послешумерское время была предпринята попытка максимально абстрагировать МЕ (однако в рамках представления о храмовом культе). В результате возникла IV группа значений:

IV группа. Мировой порядок (совокупность функций, предметов и атрибутов, обеспечивающих правильное функционирование мироздания).

Городская жизнь,
атрибуты человеческого возраста,
семейная жизнь,
виды деятельности,
виды эмоций,
Таблица судеб.

Мы заканчиваем контекстный анализ категории МЕ в шумерских текстах таблицей, в которой подсчитаны все случаи употребления существительного МЕ по эпохам и текстовым родам.

Таблица 12

Эпоха	Род текста	Частотность
Досаргоновский период	Ономастика	65
	По всем родам	11
Саргониды Кутии (Гудеа)	Царские и правительские надписи	3
	Надписи на статуях	1
	Надписи на цилиндрах	37
III династия Ура	Ономастика	34
	Царские надписи	2
	Царские гимны	83
	Космогонический фрагмент	1

Окончание табл. 12

Эпоха	Род текста	Частотность
Исин-Ларса	Гимны-нарративы	101
	Гимны-панегирики	177
	Гимны храмам	36
	Царские гимны	138
	Плачи	37
	Тексты эдубы	15
	Пословицы	27
	Письма	4
	«Энки и устройство мира»	15
	«Инанна и Энки»	11
Всего:		783

§5. МЕ и МЕ-LAM₂

Божественная аура *меламму* (шумер. *me-lam₂*, аккад. *melammu*) — одна из фундаментальных категорий месопотамской религии и наиболее часто встречающееся сложное слово с существительным *me*. Несмотря на это, изучению данной категории было посвящено всего одно монографическое исследование. Около сорока лет назад вышла в свет монография Э. Кассен «Божественное сияние. Введение в изучение месопотамского менталитета» (Cassin, 1968). В этой книге автор основательно изучает категорию *меламму* (преимущественно на аккадских источниках). Исследование выполняет несколько задач. Во-первых, в нем рассматриваются все оттенки употребления существительного *меламму* (а также его предполагаемых синонимов⁵⁶). Во-вторых, проводится убедительная критика гипотезы А.Л. Оппенгейма, который полагал, что *меламму* не что иное, как маска, которая надевается и снимается жрецом-*маимашшу* (Oppenheim, 1943, 31—34)⁵⁷. В-третьих,

⁵⁶ $NI_2 = puluhtu$, $NI_2.GAL = namrîrû$, $NI_2.HUŠ = rašubbatu$, $SU.ZI = šalum-matu$ (Cassin, 1968, 3-8). Связь между *me-lam₂* и *ni₂* («тело», «ужас») требует отдельного исследования (пока см.: Black, Green, 2004, 130—131). Ср. также написания *ne-la₂-am-mu*, *ni₂-lam₂-ma* (MNS 1, 95; Römer, 1975, 146, 156). Для мифопоэтического сознания такая связь самоочевидна. Например, А. С. Пушкин пишет о Медном всаднике: «Ужасен он в окрестной мгле!.. / Какая сила в нем сокрыта, / А в сем коне какой огонь!..» («Медный всадник»). Ужас здесь соответствует *ni₂*, сила — *me*, огонь — *me-lam₂*.

⁵⁷ Вторично А.Л.Оппенгейм возвращается к теме *меламму* в 1960-е гг. в своем фундаментальном исследовании месопотамской цивилизации. Здесь он встает на точку зрения своего оппонента: «Святость царя подчеркивается

формулируются основные атрибуты божественного сияния (или харизмы) как такового, в применении ко всем религиям древнего мира (греч. *харизма*, др.-перс. *хварна*, др.-евр. *кабод*). Автор блестяще справляется со своей задачей. Из работы Э. Кассен становится ясно, что категория харизмы неразрывно связана с представлениями о близине, свете, чистоте, силе, сексуальной привлекательности и сексуальной мощи, молодости, радости, красоте, воле, независимости, политической активности. Из всех этих оттенков наиболее фундаментальный характер имеет связь харизмы с фертильностью ее носителя (Cassin 1968, 132—133).

Не меньшее значение, чем монография Э. Кассен, имеет лексикографическая статья В. Рёмера, в которой собраны все шумерские контексты употребления существительного *me-lam₂*. Статья снабжена каталогом имен и глаголов, что помогает выделить наиболее частотные контексты и сочетания слов с *me-lam₂* (Römer, 1975).

По прошествии лет нельзя не заметить, что в исследованиях Э. Кассен и В. Рёмера не рассмотрены два очень важных вопроса, а именно: 1) этимология шумерского *me-lam₂*; 2) первоначальное значение *me-lam₂* на базе раннешумерских контекстов. Следует полнее осветить эти проблемы, не рассчитывая, однако, на окончательный ответ.

Сложное слово *me-lam₂* состоит из двух частей: *me* («жизненная сила», «воля к бытию», «возможность») и *lam₂*⁵⁸. Основные оттенки значения первого члена имени разобраны нами выше. Второй член написан знаком NE («огонь, пламя») ⁵⁹. При помощи этого же знака пишутся слова *izi* 'огонь', *kum₂* 'горячий', *bil₂* 'поджигать', также связанные семантически с образом огня. Следовательно, нужно предполагать, что и слово *lam₂* тоже имеет отношение к огню и процессу горения. Однако ни в одном шумеро-аккадском силлабаре не удалось найти аккадский эквивалент к слову *lam₂*. Аналогичным образом в од-

(особенно в ассирийских текстах) сверхъестественным и внушающим страх сиянием (аурой), которое, по данным религиозной литературы, характерно для всех божеств и всех вещей божественного происхождения. Существует ряд терминов, относящихся к такому „сиянию“; среди них, по-моему, еще дошумерский — *melammu*. Его следует переводить примерно так: „ужас вызывающее свечение“. Термин этот употребляется чаще всего, в то время как другие подчеркивают свойство этого явления повергать людей в трепет (*tremendum*)... Это *melammu* отпугивает и подавляет врагов царя» (Оппенгейм, 1990, 78—79). В примечании к этому абзацу сам исследователь называет свою статью 1943 г. «частично устаревшим изложением» проблемы (Оппенгейм, 1990, 275, примеч. 29).

⁵⁸ *me^{lam}-lam₂* = *me-lam-mu* (MSL 12, 107, 101), также *melemmu* (АНw, 643). Й. Бауэр читает *li₉-m* (Bauer, 1987), ETCSL — *lem₄*, Э. Флюкигер-Хокер транслитерирует этот же знак как *lim_x* (Flückiger-Hawker, 1999, 337).

⁵⁹ А. Даймел понимает образ знака NE как «brennende Fackel» (ŠL II, 172).

ноязычных шумерских текстах отсутствует имя или глагол *lam₂* (ePSD, Distribution Profile for *lam₂*).

До сих пор не было серьезных попыток установить значение этой шумерской основы. Все научные переводы термина *me-lam₂* условны. Так, Э. Кассен переводит его абстрактным словом «splendeur». Объясняя свой перевод, она исходит из основного значения знака NE и рассматривает *lam₂* как свойство или функцию пламени либо того, что горит (Cassin, 1968, 6). О. Шеберг полагает, что *lam₂* означает «горячий», сопоставляя его со знаком NE в значении *kum₂*, и переводит «awe-inspiring radiance» (TCS 3, 59). В. Рёмер безо всяких объяснений понимает *me-lam₂* как «glühende Me's» (Römer, 1975, 146). Этот же перевод повторяет М. Креберник в словарной статье «Melammu» (Krebernik, 1990, 35), ставя после *glühende* вопросительный знак. Мы видим, что исследователи даже не пытались всерьез разобраться в этом сложном вопросе.

Единственное сложное слово, которое содержит *lam₂* в качестве последнего члена, — название ритуального одеяния ⁶⁰*lug₂ni₃-lam₂*, аккад. *lamahuššu*, *lubuštu*, *raqqatum I* (АНw, 532, 561, 958; CDA, 299). Это одеяние многократно упоминается в хозяйственных текстах, где оно перечисляется среди жертв богам⁶⁰, а также в 6 литературных текстах (при этом 2 контекста разбиты). Из литературных текстов известно, что это одеяние надевал Думузи перед свиданием с Инанной и что в него мог облачаться царь (Dumuzi-Inanna B, 17). В частности, в гимне Šulgi A царь Ура Шульги облачается в малое одеяние *tug₂ni₃-lam₂* и говорит, что оно прикрывает ему бедра, т.е. является набедренной повязкой⁶¹. Больше об этом предмете ничего не известно. Интерес представляет первый из его аккадских эквивалентов. Слово *lamahuššu* явно имеет шумерское происхождение, причем первый его член образован от *lam₂*, а второй — от *huš* 'яростный, красный'⁶². Второй эквивалент *lubuštu* означает просто «одеяние, покрытие». *raqqatum I* имеет в качестве основного шумерского эквивалента *TUG₂.SAL.LA* 'тонкое одеяние'. Если перевести дословно шумерское название, получится «(одежда) нечто...». Третий, неизвестный, член имени логичнее всего понять

⁶⁰ Например, в сочетаниях ⁶⁰*lug₂ni₃-lam₂* *ensi₂* 'одеяние энси' (RTC 276, rev. I 11; MVN 6, 327 obv. 1), ⁶⁰*lug₂ni₃-lam₂* *lugal* 'одеяние царя' (MVN 22, 255 obv. 1). Из этих скудных данных мы все же можем сделать вывод, что одеяние-*ламахушшу* было предназначено для градоначальников и царей.

⁶¹*lug₂ni₃-lam₂-ban₃-da ib₂-ga₂ ba-du₃* 'Малым одеянием *ламахушшу* бедра я прикрыв' (Šulgi A, 43).

⁶² В вавилонских заклинаниях встречается *nahlaptu santu ša puluhti* 'красное одеяние ужаса', *šubātu sāmu šubat namrirri* 'красная одежда, одежда сияния' (Cassin, 1968, 103—104).

как «покрывающая, прикрывающая»⁶³. Если дать именно такую интерпретацию lam₂, то получим значение «покрытие, прикрытие». В этом случае существительное me-lam₂ можно понять как «облачение МЕ», «одеяние МЕ».

Тот факт, что слово, маркирующее облачение, покрытие, пишется знаком, обозначающим горение и огонь, хорошо демонстрирует известную по многим месопотамским текстам метафору огня и света как одеяния богов (Cassin, 1968, 20—21)⁶⁴. Нелишним будет заметить, что в каталоге В. Рёмера me-lam₂ в сочетании с глаголом *dul* 'покрывать' встречается в абсолютном большинстве контекстов (24 случая по всем эпохам; Römer, 1975, 147—149). Следовательно, можно считать именно это значение термина основным и определяющим. Но откуда, в таком случае, берется сама огненно-световая основа lam₂?

Отсутствие отдельно взятой шумерской основы lam₂ в силлабариях остается странным и непонятным. Так может происходить в тех случаях, когда слово заимствовано из другого языка. В этой связи заметим, что в аккадском языке есть слово *lāmu* (вар. *la'mu*, *lahmu*) 'горящие/сверкающие головешки, угли, зола'⁶⁵. Его шумерским эквивалентом в силлабариях как раз является знак NE (Proto-Izi I 3; Antagal H, 27; MSL 9, 118). Можно предположить, что этот знак мог читаться в данном случае как lam₂. Тогда получилось бы чистое фонетическое соответствие lam₂ = *lāmu*. В этом случае сочетание me-lam₂ уже обоснованно можно переводить как «горящие МЕ». Однако против этой гипотезы имеется весьма существенный аргумент: в некоторых силлабариях к знаку NE добавляются DA.AL либо RI в значении *dal*, и тогда все сочетание знаков нужно читать *de₃-da-al* (Izi I 172; CAD, L, 69).

Возможно и другое происхождение lam₂, уже изнутри шумерского языка. Не исключено, что это слово является не отдельной основой, а «огненным» написанием хорошо известной основы *lam* = *ešēbu*, *uššubu* 'расцветать, распускаться, покрываться листвой' (ср. также аккад. *lamtu* 'дерево', *lamū* 'ветвь' (CAD, L, 69; CDA, 177)). В этом случае возможно предположить существование единой основы «одевать, покрывать», имевшей два семантических оттенка, отделяемых друг от друга письменностью: оттенок «покрываться листвой, цветами» обозначается знаком «миндальное дерево», а оттенок «покрываться пламенем, сиянием» выписывается знаком «огонь».

⁶³ Это одеяние может обозначаться и другой группой знаков — ZI&ZI.LAGAB (ePSD), но оно никогда не пишется через LAM («миндальное дерево»).

⁶⁴ (*Ištar*) *Girru litbušat melamme našāta* 'Иштар, одетая пламенем, носящая сияние' (Asb. IX 80); (*Nergal*) *Girru labiš melamme* 'Нергал — пламя, одетое сиянием' (CAD, M 2, 9—12).

⁶⁵ «Embers» (CAD, L, 69), «glowing ashes» (CDA, 177). Вспоминается также араб. *lama'a* 'пламенеть, сверкать'.

Таким образом, если исходить из начертания знака и из контекстов, шумерское слово me-lam₂ может быть понято как «яркая одежда из пламени и света, покрывающая того, кто в нее облачен, либо того, на кого она набрасывается ее обладателем»⁶⁶.

Определив *меламму* прежде всего как одежду из пламени и света, рассмотрим теперь вопрос о первых носителях этой одежды. Для этого нужно обратиться к раннешумерским контекстам, а также к данным урукского эпоса, хранящего немало старых религиозных построений.

Впервые me-lam₂ упоминается в старошумерских списках богов из Фары, где перед этим словом стоит детерминатив DINGIR 'бог' (SF 1 IX 13; SF 5, obv. III 5, rev. II 2; Krebernik, 1990, 35). Богу Меламму в Фаре приносили жертвы (TSŠ 629 ii 4). Таким образом, мы видим, что уже в XXVI—XXV вв. *меламму* почиталось в качестве самостоятельного божественного существа, жизнь которого нужно подпитывать жертвами. Это восприятие божественного сияния как персоны совершенно исчезает из позднейших шумерских текстов и воскресает уже в новоассирийских списках богов (^d*Me-lam-mi*; ^d*Lugal-me-lam₂-ma*; Pant. Bab. 179, 2113; 169, 1981).

Первый из известных нам текстов, упоминающих me-lam₂, дошел из Фары. Согласно гипотезе К. В. Цанда, интересующая нас строка должна читаться *e₂ me-lam₂ u₅* 'Храм, оседлавший сияние' (NTSŠ 168+269+300+328+978+979+980, VII 16; см. также IX, 25 *e₂-ša₃ me-lam₂ u₂* (вместо *u₅*) 'Храм-сердце, сияние оседлавший'). Как мы уже знаем, «оседлать» МЕ означает их присвоить, овладеть ими. Аналогичным образом можно овладеть и божественным сиянием.

Известны также несколько упоминаний me-lam₂ в текстах из Эблы. Это строки из плохо сохранившегося гимна Шамашу, дублированного в Абу-Сальях: PA.E₃ ^dME.LAM = *ti-bi₂-u₃*⁶⁷ <*me*->*i-la-me* 'Божественное сияние освящает (город Шамаша)', '(Город AL.NIM^{ki} освящает страны), вспыхивает божественное сияние' (OIP 99, 326 3.7, 4.4 = ARET V 6 4.6, 6.1); ^{a₃}-šum *me-i-li-me* DUMU.NITA₂ ^dEN.ZU 'Огненное сияние сына Зуэна' (ARET V 6 8.5); *me-i-la-me* ^dUTU *gu₂-ra-dim₂* 'Сияние героя-Шамаша' (ARET V 6 10.4) (BFE, 155; Krebernik, 1992, 83—85, 128). Здесь явно имеется в виду сияние солнечного диска⁶⁸.

⁶⁶ Аналогичным образом обстоит дело еще с двумя шумерскими словами для обозначения ужасного сияния *su-lim* (= аккад. *šalummatum*) < *su* 'тело' + *la'mu* 'воспламененное тело'; *i-lim* < *ni₂* 'самость' + *la'mu* (Jaques, 2006, 201). В данном случае это свет, покрывающий тело.

⁶⁷ П. Штейнкеллер понимает семитский глагол как *tippi'û*, 3rd person pl. от *wuppû* 'сиять' (Steinkeller, 1992, 266, fn 69).

⁶⁸ Ср. ^dUtu *me-lam₂-an-na kur-kur-ra bi₂-dul: šamaš melamme šamê mātāti taktum* 'Шамаш! Небесным сиянием страны ты покрыл!' (OECT 6, p. 52: 9f.; CAD, M 2, 9).

Далее идут старошумерские контексты. Их всего два: An-ta-sur-ra e₂-me-lam₂-bi-kur-kur-ra-a-dul₅ 'Антасурра – храм, сияние которого все страны покрывает' (Ent. 8, 6: 1—2; Ent. 23: 39—40); e₂-^{gi}gigir-ra e₂-me-lam₂-bi-kur-kur-ra-dul₅ (Ug. 10, 2: 3—4) 'Э-Гигирра – храм, сияние которого все страны покрывает' (GABW, 85). Мы видим, что, как и во фрагменте из Фары, речь идет о религиозно-политической силе храма, подчиняющего своей власти соседние земли.

Надписи аккадского периода не дают ни одного случая употребления существительного me-lam₂ (либо аккадского *melammu*)⁶⁹. Рассмотрим теперь контексты из Цилиндров Гудеа.

- 234 A IX 13 e₂ lugal-bi igi sud il₂-il₂
 235 A IX 14 anzu^{mušen}-gim šeg₁₂ gi₄-a-bi-še₃
 236 A IX 15 an im-ši-dub₂-dub₂
 237 A IX 16 me-lam₂-huš-bi an-ne₂ im-us₂
 238 A IX 17 e₂-g₂ ni₂-gal-bi kur-kur-ra mu-ri
 239 A IX 18 mu-bi-e an-za₃-ta kur-kur-re gu₂ im-ma-si-si

Храм, хозяин которого зоркий глаз поднял,
 Подобно Анзу, криком своим
 Небо расколол,
 Его яростное сияние Неба достигло,
 Его Великий Ужас обуял чужие страны,
 К имени его от края небес чужие страны собрались!

- 471 A XVII 18 e₂ me-lam₂-bi an-ne₂ us₂-sa
 472 A XVII 19 me-bi an-ki-da gu₂ la₂-a

Сияние храма Неба достигает,
 ME его с Небом и Землей обнимаются!

- 703 A XXVI 1 šu-ga-lam ka₂ me-lam₂-ba
 704 A XXVI 2 ušum gišimmar-bi im-ma-ab-dab₃-be₂

В Шугаламе — воротах его сияния —
 Его Дракона и Пальму он установил.

- 1182 B XVI 3 /e₂\-e me-gal-la /sa\ mi-ni-ib₂-il₂
 1183 B XVI 4 ni₂-me-lam₂-ma šu mi-ni-ib₂-du₇

Храм в великих ME голову поднял,
 Ужасного сияния он был исполнен.

⁶⁹ Несмотря на это, в поздних текстах Omina Саргону приписывают обладание сиянием: *šalummatu eli mātāti irbuk* 'Свое сияние над странами он разлил' (контексты см.: Cassin, 1968, 66). Впрочем, нельзя сказать, что речь идет о *меламму*.

- 1355 B XXIV 9 /e₂\ kur-gal-gim an-ne₂ us₂-sa
 1356 B XXIV 10 ni₂-me-lam₂-bi kalam-ma ru-a
 1357 B XXIV 11 an-ne₂ ^dEn-lil₂-e nam Lagaš^{ki} tar-ra

Храм, подобно Великой Горе, Неба достигает,
 Ужас его сияния над страной простерся,
 Ан, Энлилль судьбу Лагаша определяют.

Все упоминания *меламму* связаны только с сиянием храма Эннинну. Однако это не пассивное, а агрессивное сияние, достигающее Неба и подчиняющее воле храма окрестные земли. Кроме того, при помощи этого сияния осуществляется сакральная функция храма как посредника между Небом и Землей.

К эпохе Гудеа относится и формирование эпического цикла о подвигах Нинурты. Это божество неоднократно называется здесь обладателем me-lam₂ (Lugale, 1, 194, 274, 293, 442; Angim, 70, 82, 124, 147). Но особое значение имеет факт дарения ему сияния небесным богом Аном: ni₂-me-lam₂-ma an-na an-ša₃-ta saḡ-g₂-eš mu-un-rig₇-ga = *pu-luh-ti me-lam-me* ^dA-nu-um ina qe-reb šamē^e a-na ši-rik-ti iš-ruk-šu₂ 'Ужас сияния Ан из середины неба в качестве подарка ему вручил' (Angim, 70). Таким образом, мы убеждаемся в том, что *меламму* не присущи земным богам изначально, а могут быть получены только в дар от Неба⁷⁰.

Обратимся теперь к данным урукского эпоса.

Enmerkar and Ensuhkeshdanna

- 11 Unug^{ki}-ga ka-tar-ra-bi kur-ra ba-teḡ₃
 12 me-lam₂-bi ku₃-me-a zid-da-am₃
 13 Aratta^{ki}-a tug₂-gim ba-e-dul

Урук, слава которого достигла стран,
 Сияние которого, подобно цельному очищенному серебру,
 Как одеяние, Аратту покрывало!

Lugalbanda and Hurrum

- 176 ^dInana dumu-^dSuen-na-ke₄
 177 gu₄-gim kalam-ma saḡ mu-na-il₂
 178 me-lam₂-ma-ni ku₃ ^dSara₂-gim
 179 muš₃-a-ni hur-ru-um kur-ra-kam ud mu-un-na-g₂-g₂

⁷⁰ me-lam₂ наделен также и новогодний соперник Нинурты — злодей Асаг (Lugale, 43). Этот факт может быть объяснен только тем, что Асаг родился от брака Неба и Земли (Lugale, 26). Следовательно, он имеет право на небесное сияние.

Инанна, дочь Суэна,

Быку подобно, в стране голову подняла,

Своим сиянием, подобно светлomu Шару⁷¹,

Своим свечением пещеру горы для него осветила.

208 ^dSuen dumu-ki-a₂-g₂-g₂-^dEn-lil₂-la₂

209 dingir si-un₃-na me-te-aš bi₂-ib-gal₂

210 me-lam₂-ma-ni [me]-/lam₂ \^{na}₄/za-gin₃\-gim)

211 muš₃-a-ni hur-ru-um kur-ra-ka ud mu-na-g₂-g₂

Суэн, любимый сын Энлиля,

Бог, достигающий зенита лучами,

Своим сиянием, сиянием, лазуриту подобным,

Своим свечением пещеру горы для него осветил.

232 /sul\^dUtu si muš₃-ku₃-ga-na an-ta mu-ta-la₂

232 ^B[me-lam₂-a-ni hur-ru-um] /kur\-ra-ka ud /mu\-[na-g₂-g₂la₂)

233 ku₃-^dLugal-ban₃-da hur-ru-um kur-ra-ka\ mu-na-šum₂

234 [^d]udug\-sag₉-ga-ni an-ta im-ta-la₂

235 ^dlama-sag₉-ga-ni eger-a-na ba-e-ge_n

Юноша Уту свои святые лучи с Неба свесил,

Своим сиянием пещеру горную для него осветил,

Светлomu Лугальбанде в пещере горной их даровал.

Его добрый Удуг с небес сошел,

Его добрый Лама позади него пошел.

Данные раннего урукского эпоса показывают, что *меламму* обладал только небесные тела (Уту, Нанна⁷², Инанна) и город Урук, хозяевами которого были небесные боги. В эпосе об Энмеркаре и Энсукешданне *меламму* Урука покрывает враждебную Аратту. В эпосе о Лугальбанде говорится о даровании герою солнечных лучей во время его бдения в пещере. После дарования лучей Лугальбанда назван светлым, а около него появляются духи-хранители. Так происходит в заклинаниях консекрации, когда после освящения объекта место злых демонов занимают добрый *шеду* и добрый *ламассу*⁷³. Следовательно, можно предположить, что и в этом случае произошел аналогичный

⁷¹ Сравнение не вполне понятно. Шара – бог Уммы, носивший титул ug-sag-an-na ‘герой Ана’ (Black, Green, 2004, 173). То есть он связан с небесной сферой и, возможно, обладал особым сиянием.

⁷² Ср. в ассирийском тексте *Sin bēl melamme* ‘Син — владыка сияния’ (KAR 69: 22).

⁷³ Udug-hul a-la₂-hul bar-še₃ he₂-em-ta-gub / ^dAlad-sig₅-ga ^dLama-sig₅-ga he₂-en-da-su₈-su₈-ge-eš ‘Злой демон, злой дух пусть в стороне стоит! Добрый шеду, добрый ламассу пусть приблизятся!’ (VAT 8348, 13—14; Емельянов, 1998, 54).

обряд: Лугальбанда стал святым вследствие схождения на него солнечных лучей.

Совершенно иная картина рисуется в эпической песни о Гильгамеше и Агге. Здесь слово *me-lam₂* упоминается в двух контекстах.

43 ne-eš₂ ^{gis}šu-ka₂ a₂-me₃ sa he₂-em-mi-gi₄

44 ^{gis}tukul-me₃ a₂-zu-še₃ he₂-em-mi-gi₄

45 ni₂-gal me-lam₂-ma he₂-em-dim₂-dim₂-e

46 e-ne du-a-ni-ta ni₂-gal-gu₁₀ he₂-eb-šu₂

Ныне булава — сила битвы — пусть будет готова,

Дубина битвы к бедру твоему да вернется,

Великий ужас сияния пусть они вызовут!

Когда они придут — мой великий ужас их (врагов. — В. Е.) покроет!

84 eger zabar-dab₅-Unug^{ki}-ga-ke₄ ^dGilgameš₂ bad₃-še₃ im-me-ed₃-de₃

85 ab-ba di₄-di₄-la₂ Kul-aba^{ki}-a-ke₄ me-lam₂ bi₂-ib-šu₂-šu₂

За офицером Урука Гильгамеш на стену поднялся,

Старых и малых Кулаба покрывало (его) сияние.

Во-первых, это сияние боевого оружия, сопровождаемое ужасным блеском (*ni₂-gal*) Гильгамеша. Во-вторых, это сияние самого героя Гильгамеша, покрывающее старых и малых жителей Урука. В первом случае Гильгамеш демонстрирует свою воинственность и агрессивность, во втором случае заражает своих подданных воинским энтузиазмом.

Особняком стоит контекст из песни «Гильгамеш и Хуава». Семь лучей *меламму* являются атрибутом только Хуавы (192—199), а все попытки Гильгамеша захватить их оканчиваются неудачей: Энлиль раздает лучи различным богам и природным объектам. Однако лучи Хуавы называются в тексте двояко (*ni₂-te*, *me-lam₂*) и имеют строго определенное число. Поэтому можно считать этот контекст уникальным и рассматривать его отдельно.

Таким образом, только в тексте «Гильгамеш и Агга» впервые сказано о том, что *меламму* может принадлежать правителю. Таковы данные эпической песни. Что же касается исторических документов, то первый случай *меламму* правителя встречается в царском гимне Ур-Намму. Здесь сказано: *Ur-Namma* ^dSu'en ša₃-ge ba-ni-in-pa₃ / lugal hi-li gur₃-ru me-lam₂ kalam-ma dul-la ‘Суэн Ур-Намму сердцем избрал, — царь, прелесть несущий, сиянием Страну покрыв’ (Urn. EF, 24—25; Flückiger-Hawker, 1999, 272). Здесь интересна связь между лунным сиянием и сексуальной привлекательностью урского царя. Интересно и то, что его имя выписано с божественным детерминативом (хотя известно, что Ур-Намму при жизни не был обожествлен).

Представление о том, что урский царь имеет *меламму*, может быть связано с фактом божественного родства Ур-Намму и его потомков с Гильгамешем, а также и с идеей дарования царственности самим Небом. В одном из гимнов Ур-Намму прямо сказано: *šeš-Bilgames gu-lame-en / [dumu-d]u₂-da^d Nin-sumun₂-ka-me-en numun-nam-en-na-me-en / [an-t]a nam-lugal ma-ra-e₁₁!* (SI DU) 'Старший из братьев Гильгамеша — я! Истинный сын Нинсумун — я! Семя власти — я! С Неба царственность ко мне сошла!' (Uramma C 114). Небесная царственность, дарованная Энлилем и Суэном, обеспечивает право Ур-Намму на обладание *меламму*, что вполне объяснимо из приведенных выше текстов. Но каким образом небесная царственность связана с героем Гильгамешем, который ее не имел, хотя почему-то имел божественное сияние? И почему две песни о Гильгамеше так плохо согласуются между собой (в одной Гильгамеш утрачивает лучи сияния, а в другой они принадлежат ему как бы имманентно)? Мне представляется, что связь тут обратная. Идеологи эпохи Ур-Намму могли приписать Гильгамешу наличие *меламму* уже после того, как состоялось породнение с ним урской династии. В этом случае, вполне возможном, следует предположить, что строки о сиянии Гильгамеша были внесены в текст песни «Гильгамеш и Агга» во время записи этого текста (отстоявшее от времени событий на восемь—девять веков).

С этих пор упоминание о *меламму* правителя становится одной из самых распространенных формул царских гимнов. В послешумерский период *меламму* правителя постепенно вытесняет из религиозных текстов *меламму* храма и *меламму* города, существенно потеснив и *меламму* небесных светил⁷⁴. Из гимнов эта формула переходит в царские надписи и анналы ассирийского и нововавилонского времени. Но рассмотрение этих контекстов выходит за рамки данного исследования.

Подведем итоги. В раннешумерских текстах *меламму* предстает как огненное одеяние небесных светил и их богов. Это одеяние может передаваться Небом городам и храмам, а также облакаемым святостью людям. В эпоху III династии Ура *меламму* начинают считать атрибутом царя, породнившегося с обожествленным героем, и одновременно приписывают этому герою наличие сияния⁷⁵. *Меламму* выполняет

⁷⁴ В астрологическом тексте новоассирийского времени единожды упоминается сияние Юпитера: DIŠ MUL SAG.ME.GAR *melammu šakin* 'Если (звезда) Юпитер сияние имеет' (Thompson, Rep., 145 г. 1; CAD, M 2, 12).

⁷⁵ В шумерских текстах слово *me-lam₂* выступает также в качестве имени собственного и названия поля, а также в качестве части имен собственных Аппа-*me-lam₂-šud_x* (BU) 'пронизывающее небесное сияние', Лу₂-E₂-*me-lam₂-su₃* 'человек храма пронизывающего сияния', Лугал-*me-lam₂-ma* 'хозяин сияния', Ме-*lam₂-an-na* 'небесное сияние', Ме-*lam₂-kur-ra* 'сияние горы', Ме-*lam₂-Kiš^k* 'сияние Киша', Ур-*me-lam₂-an-na* 'раб небесного сияния', Уту-*me-lam₂* 'сия-

функцию экспансии: при его помощи устанавливается контроль над пространством или власть над врагом. Это сияние становится заметным в моменты напряженности, конфликта между его носителем и окружающим миром.

§ 6. МЕ в сравнительно-типологическом освещении

МЕ среди категорий шумерской религии

От феноменологии МЕ перейдем к сравнительному анализу, который будет состоять из двух частей. В первой части мы рассмотрим связи между МЕ и сходными религиозными категориями в самой шумерской религии. Во второй части мы обратимся к сопоставлению МЕ с похожими категориями других культур.

При чтении шумерских текстов, становится заметно, что шумерские слова, заимствованные из аккадского языка, можно разделить на две группы: а) слова, имеющие одинаковое значение со своим аккадским прототипом, и б) слова, смысл которых расходится со смыслом аккадского прототипа или отражает только одно из его значений. Слова группы а) наиболее многочисленны. Это обозначения жреческих и хозяйственно-храмовых должностей, предметов быта, обозначения войны, народного собрания, страны и т. д. Например, шум. *ma-da* 'страна' в точности соответствует своему аккадскому прототипу *mātu*; то же самое относительно *ma-al-ga* = *milku* 'совет', *dam-ha-ra* = *tamhāru* 'битва', *maš-ga-na* = *maškānu* 'военное становище, лагерь', *buzur₅* = *puzru* 'тайна, секрет', *da-ri₂* = *darātu* 'вечность', *dam-gar₃* = *tamkāru* 'торговый агент храма', *pa₄-šeš* = *pašīšu* 'жрец-умаститель', *u₂-dul* = *utullū* 'пастух', *na-kid₉* = *nāqidu* 'пастух-козопас' (GABW). В понимании этих аккадских слов шумерами невозможно уловить никакого отличия. Однако есть в шумерском и такие семитские слова, которые по неясным пока причинам стали значить совсем не то же самое, что их прототипы. Таких слов немного, и все они попали у шумеров в сферу сакрального. К их числу относятся категории, ставшие в шумерской религии частичными синонимами МЕ.

Слово *biluda* пишется в шумерской клинописи четырьмя способами: BI (*pi₂*)-*lu-da*, *bi₃-lu₅-da*, PA.AN, *bil-lu-du*. В силлабариях у него следующие эквиваленты: *pelludū*, *paršu*, *upšašū*. При этом *pelludū* — калька с шумерского, *paršu* — стандартный эквивалент для шум. МЕ,

ние солнца' (Römer, 1975, 154—156). Здесь также преобладают контексты, подтверждающие связь сияния с небесной сферой. Входит оно и в состав датировочной формулы *mu me-lam₂-a-ni kur-kur-ra bi₂-in-dul₉* 'год, (когда) его сияние все страны покрыло' (UET 3, 260 rev. 3).

uršašû — стандартный эквивалент для шум. *ni₃-dim₂-dim₂-ma* 'колдовство, чара', а идеографическое написание PA.AN употребляется также и в отношении *garza*. Таким образом, ни одного собственного эквивалента, за исключением аккадской кальки, у шумерского слова *biluda* в силлабарах нет (PSD B, 155—156). Это слово впервые зафиксировано в конусах Урукагины и существовало до конца клинописной традиции. Вместе с тем в одноязычных шумерских текстах и билингвах оно употреблялось крайне редко (всего 15 раз). Основные значения — «ритуал» и «ритуальный порядок вещей». Так, Урукагина в своих знаменитых конусах говорит о «прежнем порядке», который был заведен неправедными властителями Лагаша и отменен им самим⁷⁶. Гудеа в надписях на нескольких статуях заявляет о себе как о человеке, следящем за соблюдением ритуального порядка⁷⁷. В гимнах Шульги упоминается о *bi₃-lu₅-da-nam-lugal-la* 'порядке царственности', под которым имеются в виду обязательные праздники и жертвы в честь верховных богов Шумера⁷⁸.

Странное слово *biluda* происходит из аккадского *bēlūtu* 'власть, господство, правление' (Selz, 1998, 324). Все доказательства налицо: а) в шумерском невозможны оригинальные слова из трех слогов; б) семитское /t/ переходит в шумерском в /d/ (ср. *mada* < *mātu*); в) окончание -u превращается в шумерском в -a (тот же пример). Обычный силлабарный эквивалент этого семитского слова в шумерском *nam-en*. Слово *bēlūtu* обозначает и власть, и саму харизму власти, но никогда не обозначает ритуал и тем более ритуальный порядок вещей, т. е. мировой порядок⁷⁹. Так что относительно *biluda* можно сделать следующие выводы: 1) это слово было заимствовано из семитского так давно, что составители силлабара не знали о его соотношении с *bēlūtu*; 2) по той же причине появилась вторичная семитская калька с семитско-шумерского *pelludû*; 3) сакральный статус семитского *bēlūtu* был существенно повышен шумерами, вследствие чего основной смысл —

⁷⁶ *bi₃-lu₅-da u₄-bi-ta e-me-am₆* 'прежний порядок был таков' (Ugk. 4—5 VII 28).

⁷⁷ *bi₃-lu₅-da⁴ Ba-U₂ nin-a-na-še₃ en₃ im-ma-ši-tar* 'к ритуалам своей госпожи Бау почтительно он отнесся' (Gud. St. E II 5); *lu₂ bi₃-lu₅-da-dingir-re-ne-ke₄ si bi₂-sa₂-sa₂-a* 'тот, кто приводит в порядок ритуалы богов' (St. R I 6—7).

⁷⁸ *dingir-me-en₃ bi₃-lu₅-da-nam-lugal-la₂ mu-ša₂-ra-a šu hu-mu-ra-ab-du₇-du₇* 'Ты — богиня! Обряды, установленные для царственности, совершенно я для тебя исполню!' (Šulgi P b 6).

⁷⁹ Среди значений этого слова в Чикагском словаре аккадского языка: 1) власть, преобладание, положение верховного властителя (применительно к богам и царям); 2) положение собственника, хозяина (в хозяйственных документах); 3) (особые социальные или правовые отношения) (CAD, B). Здесь же указаны шумерские эквиваленты в силлабарах: *nam-en* 'должность жреца-эна', *nam-lugal* 'должность царя'. Ни одного ритуального контекста или упоминания об отношении термина к мировому порядку мы не находим.

харизматическая власть правителя или бога — был редуцирован до власти бога, проявленной в ритуале. Совершаемые во имя божества действия и являются здесь проявлением божественной власти. Более того, в двух случаях (конусы Урукагины и гимн Šulgi P) власть явно имеет черты божественного порядка.

Шумерское слово *garza* пишется идеографически PA.AN (𒀭𒀭), PA.LUGAL («скипетр Неба», «скипетр власти») ⁸⁰ и имеет в женском шумерском языке форму *mar-za*. Впервые оно встречается в цилиндрах Гудеа ⁸¹. Его шумерское происхождение проблематично, что опять доказывается силлабарами. Здесь *garza* имеет следующие аккадские эквиваленты: *paršu*, *uršašû*, *pelludû*. Мы уже видели, что два последних эквивалента применяются также для *biluda*. Остается эквивалент *paršu*, который употребляется для перевода шум. МЕ. В шумерском термины *me* и *garza* употребляются для обозначения сходных, но не идентичных понятий. Категория МЕ многозначна и в общем смысле означает «внутренняя сила, энергия», «потенция», «идея», «ритуал», «инсигнии ритуала», «должность». Такие значения хорошо согласуются с аккадским *paršu*, для которого известны следующие основные значения: 1) ритуал; 2) храмовая должность и доход с нее; 3) божественная власть; 4) инсигнии божественной власти; 5) авторитетное решение, указ, декрет; 6) традиция, практика, обычай; 7) (вид платы или налога). Слово *garza* обозначало в одноязычных шумерских текстах только ритуалы и инсигнии власти (CAD, P, 195).

Есть основания предполагать, что *garza* — калька с аккадского *paršu* < *prš* 'прорастать, пробиваться, стать ярким, видимым' ⁸². В древнееврейском языке находим основу *prš* со значениями 'разбивать, прокладывать путь, распространяться'; в арабском есть основа *frd* 'делать зарубку; быть огненным, красным; быть видимым, заметным; упорядочивать, определять, предопределять'. Аналогично в языке геэз, где

⁸⁰ Однако силлабарии понимают это сочетание знаков иначе: ^{ga-ar-za} PA.AN = *pa-ar-šum ša i-lim* / ^{gi-ir-za} PA.LUGAL = *pa-ar-šum ša šar-ri* 'ритуал бога, ритуал царя' (Proto-Diri = OECT IV 152 V 46 f.; цит. по: Farber-Flügge, 1973, 166). Почему знак PA («ветвь с распутившимися листьями») здесь читается как *paršu*, остается непонятным.

⁸¹ *garza-ga₂ mul-an-ku₃-ba gu₃ ga-mu-ra-a-de₂* 'Мой ритуал через яркую небесную звезду я тебе выскажу!' (Cyl. A IX 10); *nin-garza-kal-la-ke₄* ⁴ *Nanše šir₃-ku₃-dug₄ zu e₂-e ba-an-dug₄* 'Госпожа драгоценных обрядов Нанше, известная (своими) священными песнями, ко храму обратилась' (B IV 6).

⁸² В ассириологии этимология и происхождение *garza* до сих пор является предметом оживленной дискуссии. Г. Фарбер-Флюгге уже в первой работе выводила его из аккадского *paršu* (S. 167). С ней не согласен П. Штейнкеллер, считающий *marza* исконно шумерским словом и выводящий его из реконструируемого им [^mbarza] (Steinkeller, 1984, 141—142, fn 34).

есть *br̥š* 'сверкать, ярко светить'⁸³. Всюду мы видим семантику перехода из потенциального в актуальное, из незаметного в яркое, распространяющее себя в мире и определяющее свою судьбу⁸⁴. Такова основа для аккадского слова *par̥šu* 'явление (отдельное от других)', откуда затем и «ритуал», и «должность», и «инсигнии власти», и много чего еще. Как же *par̥šu* превратилось в *ġarza*? Это отдельный, серьезный вопрос. В настоящее время мы предполагаем следующие переходы. В староаккадском и эблаитском языках *par̥šu* дало *barzu*⁸⁵ (Pomponio, Xella, 1997, 367), откуда затем это слово могло прийти в женский шумерский, где есть форма *maḡ-za* (*b > m*, *-u > -a*), и только после этого женский звук *m* перешел в назализованный *g*. Слово возникло уже тогда, когда установилась прочная связь между эквивалентами *me = par̥šu*, и потому все значения исходного семитского термина были редуцированы в нем до единственного смысла: «ритуал, знак ритуала». Между прочим, реконструируя происхождение шумерских слов *biluda* и *ġarza*, мы понимаем, что из всех основных категорий шумерской религии собственно шумерской по лексическому происхождению оказывается только категория МЕ, невыводимая из семитского прототипа⁸⁶.

Можно предположить, что сперва в религии шумеров существовали только категория МЕ со своим аккадским эквивалентом *par̥šu* и категория *biluda*, в незапамятные времена возникшая из *bēlūtu*. Затем из *par̥šu* появилась категория *ġarza*, смешавшаяся с *biluda*, утратившей связь со своим прототипом. И наконец, единый эквивалент *par̥šu* объединил *ġarza* и *biluda* с исконно шумерской категорией МЕ. Тогда-то и возникла известная уже со времени Гудеа основа шумерского религиозного мироощущения.

⁸³ Использованы словари семитских языков (Баранов, 1985; Шапиро, 1963; CDG).

⁸⁴ Семантика «отделения—выделения—распространения» заключена уже в семитской биконсонантной основе *pr̥fr*. Например, в аккадском *par̥āsu* 'отрезать, отделять, принимать решения'. В арабском находим *frd* 'быть отделенным, быть единственным', *frq* 'делить, распространять', *frh* 'вить гнезда'. Подобное же явление наблюдаем в индоевропейских языках, где есть латин. *portio* 'часть, доля', *pars* 'часть', нем. *parzellieren* 'разбивать территорию на мелкие участки', англ. *part* 'часть', *party* 'партия', рус. заимств. «порция». В. Н. Топоров полагает, что сюда же можно отнести и слав. «переть» («выступать вперед, выдаваться, выделяться»), откуда «пора» в значении «весна» (время вегетации) (устное сообщение).

⁸⁵ В староаккадских и старовавилонских текстах встречаем формы *BAR.ZA* (ITT 2 5798+ iii 3; CAD, P, 202), *ba* (в тексте *WA*)-*ar-šu₂-um* (CAD, P, 197).

⁸⁶ О соотношении *me*, *biluda* и *ġarza* см: Farber-Flügge, 1973, 165—181; Farber, 1990. Автор этих работ понимает эти категории соответственно как «göttliche Kräfte», «Kultordnungen, Amt», «Kultbrauch, Sitte» (Farber-Flügge, 1973, 197—198).

Типология МЕ в истории религии и философии

Типология МЕ может проводиться как на основе сравнения слов, созвучных с шумерским существительным *me*, так и на основе анализа религиозных категорий, имеющих сходную с ним семантику.

Мы не можем игнорировать слишком бросающиеся в глаза формально-семантические параллели шумерского МЕ с некоторыми словами из самых разных языков мира⁸⁷. Привести их здесь не означает доказать родство шумерского с какой-либо языковой семьей. Скорее, эти данные свидетельствуют об общечеловеческом характере представлений, связанных с ностратической (?) основой **men*.

В предыдущем разделе мы показали, что шумер. существительное *me* точнее всего может интерпретироваться как «воля к бытию», стремление формы к самопроявлению, что оно связано с жизнью, силой, мужским началом, словом, образом. Подобные же значения прослеживаются у слов с основой **men*- в индоевропейских языках. Словарь индоевропейской этимологии Ю. Покорного (Pokorny, 1959, 702, 704, 726—728) приводит примеры нескольких общих форм, образованных от корня *me*- во всех языках этой семьи:

me- косвенная форма личного местоимения 1 л. ед. ч. «я»
me-, *mo*- 'быть большим, видным, заметным'
me-, *mo*-, *md*- 'быть человеком сильной воли, сильно стремиться' (к ч.-л.)
 др.-греч. *maiomai* 'стремлюсь, желаю', слав. *съ-mejo*, *-meti* 'сметь'

Отсюда затем *men*- 'быть одержимым духом, мыслить'. Приведем примеры.

Так, в древнегреческом находим:
ménoç 'сила, мощь (человека, вещей и животных)'; 'жизнь';
 'желание, стремление, страсть'; 'сила духа'⁸⁸
μενοίᾱω 'сильно желать; замышлять, обдумывать'
μενεαῖνω 'сильно желать; быть яростным'

⁸⁷ Консультантами этого раздела выступили акад. РАН В. Н. Топоров и Н. Н. Казанский, к. ф. н. И. А. Грунтов и к. ф. н. Г. С. Старостин. Чл.-корр. РАН С. А. Старостин отказался комментировать замеченные сходства, высказав сомнения в том, что шумерская клинопись адекватно передавала фонетику шумерского языка. Согласно его мнению, основа *me* может относиться к числу т. н. «глобальных этимологий», происхождение которых неизвестно.

⁸⁸ См. также оттенки значения данного слова в этимологическом словаре греческого языка П. Шантрена: «se dit de l'esprit qui anime le corps, mais toujours comme principe actif, peut signifier l'intention, la volonté, la passion, l'ardeur au combat, la force qui anime les membres; se dit d'animaux et finalement d'une javeline, du feu, de fleuves, etc.» (DELG III, 685).

μενεοίχης 'соответствующее желанию, удовлетворяющее вкусу (о мясе и питье)'
 μανία 'одержимость страстью, энтузиазм, помешательство'.

В латинском:

memento 'помни'

monumentum 'знак памяти'

В санскрите очень похоже, но с акцентом на мышлении:

man, manyate/ti, manute 'появляться; желать чего-то; помнить что-то; представлять образ, думать, верить; наблюдать, понимать, знать'
 mānas 'желание, побуждение, влечение, надежда; рассудок, душа, сердце; представление; определение'

В древнеиранском авестийском аналогично:

man- 'думать, представлять'
 meṅhi 'обращать внимание'
 manaḡha 'мысль, рассудок, размышление, представление'
 maṅta 'то, что спроектировано, представлено, задумано; то, чего страстно желают'
 mainyava 'дух'

В немецком meinen 'иметь мнение'. В албанском mund 'мочь'. В славянских языках также находятся соответствия:

*mēniti 'определять отношение к объекту на основе видимого, внешнего; запоминать внешний вид; думать'

*po-mъpeti 'воспроизводить в памяти внешний вид предмета'
 мнение 'определение свойств объекта на основе его образа, запомненного некогда субъектом'

В статье о значениях индоевропейского корня *men- В. Н. Топоров обнаруживает связь между вторым членом косвенной формы личного местоимения 1 л. ед. ч. *eg'h-om & *men- и глаголом men-. Исследователь понимает семантическую основу корня следующим образом: «*men — специфический вид „тонкого“ возбуждения, некоего состояния вибрирования, позволяющего открыться и реализоваться особым творческим способностям — дару слова, памяти о прошлом, предвидению будущего, прорыву к сути, к ноуменальному и т. п.» (Топоров, 1992, 140). Характерным примером имени, образованного от данного корня, является др.-инд. mānas: «Манас понимался как... интеллект, способность к пониманию (т. е. к осмысливанию впечатлений, полученных через органы чувств, и к ответу на эти впечатления); как восприятие, чувство, сознание, воля; как внутренний орган восприятия и познания, инструмент, с помощью которого возникают мысли, а объекты восприятия воздействуют на душу; как мысль, размышление — рефлексия, воображение, интенция, аффект, желание, настроение, воля и т. п.» (Топоров, 1992, 140—141). Топоров сравнивает mānas с др.-греч.

μενος, устанавливая общую область значений двух слов: ярость, гнев, злоба, стремительность, неукротимость, сила, мощь, жизненная сила, жизнь, намерения, мысль, душа, суть, сущность (Там же, 151). В общем и целом В. Н. Топоров понимает конструкцию *eg'h-om & *men- как сочетание дейксиса и предиката, т. е. буквально «*тот-кто-здесь-и-сейчас & *говорит (действует, мыслит)», а по существу — «здесь-и-сейчас проявленное Я» (Там же, 145).

В самом деле, набор значений для индоевропейского *men- фактически аналогичен семантическому полю шумерского me (исключая аспект мышления как внутренней речи). Но возникает вопрос о связи между ME и местоимением «я». Выше мы уже убедились в существовании аналогий между шумерскими конструкциями с tu- и направленностью речи к говорящему («мне, для меня»). Теперь приведем еще примеры из силлабариев:

ḡa₂-a-me-en (=anāku)

me-en ME (=anāku)

i₃-me-en (=anāku)

a-a, me-e A (=anāku)

me или men₂ (=anāku)

MSL 4, 133, 103; AHw 49

Ea I 242; CAD A₂, 106

MSL 4, 133, 105; AHw 49

MSL 4, 192, 127; AHw 49

ŠL 532, 12, 72b; AHw 49

Всюду в этих примерах me(-en) означает по-аккадски anāku 'я', а первый пример даже напоминает индоевропейскую форму *eg'h-om & *men-. Значит, и в самом деле обнаруживается прямая связь и me во всех случаях означает только «я»? На этот вопрос следует ответить отрицательно. Те же силлабарии, которые только что утверждали одно, могут говорить и совершенно другое. Например, me-en может иметь здесь значения *atta* 'ты мужчина', *atti* 'ты женщина', *-ni* 'мой', *-kunu* 'вы мужчины', а также, как мы убедились выше, *nīnu* 'мы' (ŠL IV, 532, 12), 72). Все дело в том, что силлабарии не отличают формы глагола-связки me от глагола бытия me и от существительного me, и потому все соответствия в аккадском даются сплошняком. Но для нас безусловно важен сам факт вхождения значения «Я» в число значений me, указанных силлабариями.

От индоевропейских параллелей перейдем к ностратическим. В словаре ностратических языков В. М. Иллич-Свитыч приводит формы личных местоимений 1 л. ед. и мн. ч. для уральских, алтайских, дравидских, индоевропейских и картвельских языков (Иллич-Свитыч, 1971, 6):

1 Sg. Pron. Pers.

урал. mi (косв. пад. mīna-)

и.-е. me (косв. mene)

картв. me/mi (*men-)

алт. *bi* (*mina*-)

1 Pl. Pron. Pers. Inclusiv («мы с вами»)

урал. *Ma/me*

алт. *ba* (*ma-n*)

дравид. *Ma*

и.-е. *Me-s*

картв. *m-*

Мы видим, сколь минимальны расхождения в формах 1 л. ед. и мн.ч. Потому нас и не должно удивлять одновременное значение *me* 'я' и 'мы' в аккадских силлабариях.

Можно посмотреть примеры с *me(n)*- по отдельным языкам. В финно-угорских и алтайских языках протоформа **maп* означает «быть мужчиной; обладать мужскими половыми органами; говорить; понимать сказанное» (Chong, 1998). В эламском языке (одном из дравидских) основа *me-en* означает «сила, власть, руководство», *me-en-ri-ir* 'тот, кто чем-либо овладел', *me-er-gi-ik* 'я могуч' (Hinz, Koch, 1987, 909—911). Интересен также материал по афразийским языкам. Хотя существуют серьезные сомнения в принадлежности афразийских к ностратической макросемье, доверимся первоисточнику: В. М. Иллич-Свитыч указывает на семитский глагол *tnj* 'желать, понимать, думать, считать' (Иллич-Свитыч, 1971, 29). Например, в арабском языке от этого корня образованы слова *imniyuatun* 'желание, мечта', *tamannin* 'желание, пожелание', *tanap* 'судьба, смерть', *tinuatiun* 'пожелание, желание, цель', но также и *tanawiyuun* 'семенной, сперматозоид', *imnā'un* 'выливание семени, эякуляция' (Баранов, 1985, 770). А в аккадском со староаккадского времени был глагол *menū(m)* 'любить', от которого происходит существительное *tēnūt* 'любовь' (CDA, 207).

Покинем пределы ностратической макросемьи и обратимся теперь к совсем удаленным от Двуречья языкам. В китайском языке и филологии хорошо известна категория *мин*. Ее основные значения – «предопределение, судьба, жизнь, жизненность, веление, приказ, мандат». Пишется это слово иероглифом, включающим знаки «рот» и «приказ». А. И. Кобзев показал, что *мин* понимается в китайской идеологии как даруемый правителю мандат Неба. Несоблюдение велений Неба могло привести к передаче мандата другому лицу, что влекло за собой *гэ мин* («смена предопределения», в совр. языке термин для революции). В философском учении Ван Чуна *мин* толкуется как воздействие природных задатков на продолжительность жизни и возможность достичь благосостояния. В китайском буддизме и в средневековом даосизме термин *мин* стал выражать идею жизненного начала, отличаемого от сознательно-рациональной природы и духовно-психического начала (Кобзев, 2001, 415—418).

Теперь вспомним гипотезу И. М. Дьяконова о родстве шумерского и языков мунда (аустроазиатская семья). Если заглянуть в словарь сантальского языка, отыщутся любопытные примеры с *me(n)*. Так, *me* в сантальском является показателем личного местоимения 2 л. ед. ч., а также выступает в функции притяжательного местоимения (ты, твой, твое): *engame* 'твоя мать'. Глагол *meпа* в сантальском имеет значения «быть, существовать»: *meпа на* 'я здесь'. Есть в сантальском и глагол *meп* со значениями «желать, стремиться, думать, говорить, иметь мнение» (Bodding, 1935 IV, 268—278; отчасти Diakonoff, 1997, 61).

В заключение этого списка соответствий позволим себе совершенно запрещенный прием, обусловленный этнографической конъюнктурой. Как мы уже писали в предыдущем разделе, исследователи шумерологи часто сопоставляют МЕ с полинезийской религиозной категорией *мана*. Нам интересно, какие слова будут однокоренными с этим словом в австронезийском языке маори, откуда оно и пришло в этнографию. Вот этот список: *mei* 'мочь', *mea* 'действовать, говорить, отдавать приказы, думать; вещь, причина, событие; неназываемая персона; быть красного цвета', *me* 'долженствовать, прибавляться, включать в себя; и, вместе с, если', *mana* 'сила, власть, авторитет, контроль, влияние, эффект, юрисдикция, слава, престиж' (Williams, 1957, 172; Maori-English Translator, M). В соседнем языке самоа также есть *manaia* 'притягательная внешность', *mana'o* 'желать, стремиться, хотеть, любить', *manatu* 'думать; мысль', *mea* 'мысль; место' (Samoa-English Translator, M).

Причина такого сходства может крыться вовсе не в родстве языков, а в общечеловеческом характере фоносемантики – именно, в характерности звукосочетания **mVn* для выражения собственного внутреннего побуждения к действию с объектом (на первых порах особенно к совокуплению), высказыванию или размышлению (также предполагающему образ объекта).

Можно привести и другие примеры формально-семантического сходства, но предварительно необходимо сказать следующее:

1. Основа **me(n)* в шумерском языке, в ностратических языках и в языках мунда может маркировать личные местоимения 1 л. ед. и мн. ч. и 2 л. ед. ч.
2. Сперва она имела значение «то, что исходит от моего/нашего тела» (страстное желание, потенция, семя), затем появилось более опосредованное значение «представление (того, что желанно)», что в санскрите и авестийском впоследствии дало «запечатление, размышление, представление (по образу запечатленного)», а в славянских (в частности, в русском) — «суждение по впечатлению от внешнего вида».
3. Можно предположить генетическое родство между шумерским *me* и основой **me(n)* в различных языках мира, однако доказать по-

следнее довольно трудно, поскольку нет свидетельств существования у те окончания -n(g). Впрочем, известны ведь общие формы индоевроп. те- без -n. Кроме того, знак МЕ может читаться как *теп₂*.

4. Скорее всего, в данном случае нужно вести речь не о генетическом родстве языков⁸⁹, а о психофоносемантическом коде, общем для большинства народов человечества. В этом коде сочетание *mVn может читаться как «мое/твое/наше устремление навстречу объекту». Устремление это связано со страстным желанием физического обладания, которое впоследствии перерастает в не меньшую страсть интеллектуального познания.

В заключительной части этой главы нам предстоит рассмотреть категорию МЕ в сравнении с теми категориями, при помощи которых она наиболее часто определяется современными учеными. Когда ван Дейк говорит, что МЕ — это *мана*, а Кастеллино считает МЕ платоновской идеей, эти исследователи не ставят себе задачу доказать свое априорное суждение или хотя бы обосновать его. Имеется в виду, что МЕ очень похожа на *мана* и идею или в чем-то подобна им. Однако, скорее всего востоковеды просто пытаются приблизить МЕ к восприятию европейского читателя, отождествив ее с уже привычными ему категориями. Но исследователь проблемы МЕ не может позволить себе роскошь произвольного отождествления нескольких категорий, и поэтому он должен, предварительно обобщив данные по значениям МЕ, последовательно провести сравнение этой категории с *мана* и идеей.

Что такое полинезийская *мана*?⁹⁰ На этот вопрос отвечает крупнейший знаток проблемы М. Мосс:

⁸⁹ Прочитав этот раздел, Г. С. Старостин сообщил автору следующее: «Корень типа *теп- с условным значением „мыслить“, несомненно, имеет праиндоевропейский статус, равно как и, скорее всего, ностратический и — не исключено — мировой. Однако сваливать в одну кучу все мировые основы с консонантным костяком MN и пытаться выискать в них нечто общее (сюда же и местоимение 1-го л., и „мужчина“, и „быть, существовать“ и т. п.) — на мой взгляд, дело достаточно малопродуктивное... Что касается проверки выводов, то, увы, полноценная проверка на текущий момент недостижима, ибо для того, чтобы на сто процентов обосновать даже гипотетическую мировую основу *теп- в узком значении „мыслить“, необходима детальная реконструкция всех мировых праязыков и подробное обоснование фонетических соответствий, что позволило бы нам утверждать достоверно, что речь идет не о случайном совпадении, а о реальном отражении единого слова. Если же мы будем расширяться до включения в MN всех остальных значений, то здесь, действительно, нужно добавлять очень серьезные типологические аргументы» (письма от 09—10.09.2006).

⁹⁰ Строго говоря, *мана* является этнологическим и религиоведческим концептом. *Мана* никогда не была центром какой-либо туземной идеологии или

Мана представляет собой не просто некую силу или сущность, но это и действие, и свойство, и состояние. Другими словами, это одновременно существительное, прилагательное и глагол. Когда о предмете говорят, что он есть *мана*, имеют в виду, что он обладает свойством *маны*... О существе, духе, человеке, камне или обряде говорят, что у него есть *мана*, «мана делать то-то и то-то»... Социальное положение индивидов напрямую зависит от их *маны*; сила и нерушимость различных запретов — табу, касающихся собственности, зависит от *маны* человека, который их наложил. Богатство рассматривается как результат действия *маны*; на некоторых островах слово *мана* даже имеет значение «деньги». Понятие *мана* включает в себя ряд неустойчивых представлений, накладывающихся друг на друга. Оно представляет собой то поочередно, то одновременно качество, субстанцию и действие. На первом месте стоит качество. *Мана* — это то, что присуще вещи, но не сама вещь. Описывая ее, говорят, что *мана* — это сила и тяжесть; на о. Саа — что это теплота, на о. Танна — странность, неустранимость, сопротивляемость, неординарность. Во-вторых, *мана* — это вещь, субстанция, сущность — управляемая, но независимая. Вот почему ею может управлять только человек, обладающий *маной*, и только при совершении акта, имеющего свойства *маны*, то есть квалифицированный человек, и только во время исполнения обряда. По своей природе *мана* может быть передана, обладает свойством переходить через контакт; *ману*, заключенную в камне плодородия, передают другим камням, приводя их во взаимодействие. Она представляется материальной: ее слышат, видят высвобождающейся из предметов, где она находилась; *мана* шумит листвою, она выходит наружу в форме облака или пламени. Она поддается специализации: существует *мана* богатства или *мана* убийства... В-третьих, *мана* — это некая сила, главным образом сила сверхъестественных существ, то есть сила духов предков и духов природы. Именно она превращает их в существа, обладающие магическими свойствами... *Мана* далека от обычной жизни. Она является объек-

философии. После выхода в свет книги миссионера Р. Кодрингтона «Меланезийцы» (1891), в которой она была отмечена как обозначение чудодейственной силы, ученик Э. Тэйлора Р. Маретт использовал эту категорию как аргумент в пользу существования преанимистических верований. По мысли Р. Маретта, универсальную природу сверхъестественного можно раскрыть при помощи понятий «табу» и «мана». Если первое из них выражает отрицательный аспект отношения человека к сверхъестественному, то второе дает исчерпывающую характеристику положительного аспекта этих отношений. Маретт предложил считать формулу «табу-мана» минимумом определения религии. С этого времени (1909 г.) *мана* стала аргументом богословов, провозгласивших веру в сверхъестественную силу начальным этапом развития любой религии. При этом приводились слова псалмопевца о том, что «Сила принадлежит Богу» (подробнее см.: Красников, 2004, 68—72). После богословов и религиоведов понятием *мана* стали интересоваться и этнографы. Так, В. М. Крюков в работе о ритуальной коммуникации в Древнем Китае пытается сопоставить *мана* и благодатную силу *дэ* (Крюков, 1997, 214—216).

том почитания, вплоть до превращения в объект табу... Короче говоря, мана является, прежде всего, особым родом действием, то есть нематериальным взаимодействием на расстоянии между объектами, объединенными симпатической связью. Это одновременно в некотором роде эфир — невесомый, всепроникающий, распространяющийся сам по себе. (Мосс, 2000, 195—196)

Комментируя исследование М. Мосса с точки зрения истории мышления, К. Леви-Строс замечает, что понятие *маниту* у алгонкинов «обозначает всякое незнакомое существо, для которого еще нет названия: женщина испугалась саламандры и сказала, что это маниту... Мы делаем то же самое, хотя и более сдержанно, когда описываем предмет, который нам незнаком, или применение которого нам не слишком хорошо понятно, или работа которого нас поражает. Мы говорим штуковина, штука. А за штукой стоит машина, а еще дальше — идея силы или мощи... Всегда и повсюду эти понятия, в чем-то подобные алгебраическим символам, служат для представления величины неопределенного значения, лишенной внутреннего смысла, а потому способной принять любой смысл, единственная функция которого состоит в устранении зазора между означающим и означаемым... Какими бы ни были обстоятельства появления языка среди животной жизни и когда бы это ни произошло, появление языка могло быть только одномоментным в его целостности. Ибо вещи не способны означиваться постепенно. Вслед за трансформацией, изучение которой пристало скорее биологии и психологии, чем социологии, произошел переход от стадии, когда ничто не имело смысла, к периоду, когда все обладало им... Иными словами, став значащим, мир не стал оттого более познанным... Мы полагаем, что понятия типа маны, как бы разнообразны они ни были, представляют, если принять во внимание их самую общую функцию... как раз это текучее неустойчивое означающее, являющееся тяжким бременем для любой законченной мысли... Схематически повторяя изложенную здесь концепцию, можно сказать, что функция понятий типа маны состоит в противопоставленности отсутствию смысла при том, что сами они не содержат никакого конкретного специфического знания» (цит. по: Мосс, 2000, 429—434).

Сходства и различия МЕ и мана очень хорошо видны из приведенных описаний. Как и мана, МЕ выражает нечто существующее, но не определенное и не познанное; как и мана, МЕ обозначает магическую силу и может транслироваться от одного субъекта к другому; как и мана, МЕ может быть заключена в вещи; как и мана, МЕ выражает неизменность судьбы, являясь основой предопределения. Дальше начинаются различия. МЕ не могут заключаться в растениях, животных и духах. МЕ никогда не фигурируют в качестве денег (хотя известны в качестве жертв; кроме того, их обменивают на жертвы отцовскому храму в текстах путешествий, о чем см. гл. IV). МЕ не содержатся в

человеке и не могут ему принадлежать. МЕ непосредственно не связаны с жизнью общины и регулируют только храмовую жизнь. Однако в целом придется согласиться с весьма значительным сходством обеих категорий.

Несколько иначе обстоит дело с платоновской идеей. Обратимся к тому месту «Тимея», где описывается создание органов чувств (Tim. 45b-d):

Дело в том, что внутри нас обитает особенно чистый огонь, родственный свету дня: его-то они заставили гладкими и плотными частями изливаться через глаза; при этом они уплотнили как следует глазную ткань, но особенно в середине, чтобы она не пропускала ничего более грубого, а только этот чистый огонь. И вот когда этот полуденный свет обволакивает это зрительное истечение и подобное устремляется к подобному, они сливаются, образуя единое и однородное тело в прямом направлении от глаз, и притом в месте, где огонь, устремляющийся изнутри, сталкивается с внешним потоком света. А поскольку это тело благодаря своей однородности претерпевает все, что с ним ни случится, однородно, то стоит ему коснуться чего-либо или, наоборот, испытать какое-либо прикосновение, и движения эти передаются уже всему телу, доходя до души: отсюда возникает тот вид ошущения, который мы называем зрением.

Зрением у Платона, таким образом, называется эффект, полученный при соприкосновении двух подобных веществ — человеческого «внутреннего огня» и лучей полуденного света. При этом образуется одно тело, т. е. возвращается исходное подобие веществ.

С этого определения хорошо начинать разговор об эйдосе и идее. И *eidos*, и *idea* имеют общий корень **vid*, и А. Ф. Лосев так именно и объясняет их значения — «вид» и «то, что видно» (Лосев, 1994а, 150). Тем не менее следует признать, что в языке на один глагольный корень никогда не приходится по одному значению. В данном случае индоевропейский корень **vid* оказывается общим для выражения трех различных действий, означая «резать», «смотреть» и «знать». Так, др.-инд. *vidhayati* 'сверлить', умбр. *vetu* 'нечто разрезанное' соотносится с лит. *vidus* 'внутренняя часть', *vidurus* 'середина', а то — с др.-инд. *vetti* 'знать', лат. *video* 'видеть', рус. 'ведати' (Маковский, 1989, 104). Следовательно, «видеть» и «ведать» — «сверлить до проникновения в сердцевину», «разрезать до обнаружения внутренней части». Но это ведь и означает «выпускать свой „внутренний огонь“ навстречу внешнему световому потоку», чтобы при встрече образовалось единое тело. Внутренней частью, сердцевинной здесь является платоновский подобный объект.

В диалоге «Евтифрон» (Euth. 6e) в момент спора о благочестивом и нечестивом Сократ говорит: «Так припомни же, что я просил тебя не о том, чтобы ты назвал мне одно или два из благочестивых деяний, но

чтобы определил идею как таковую, в силу которой все благочестивое является благочестивым. Ведь ты подтвердил, что в силу единой идеи нечестивое является нечестивым, а благочестивое благочестивым». Сократ призывает Евтифрона «разъяснить... относительно этой идеи, что именно она собой представляет, дабы, взирая на нее и пользуясь ею как образцом, я называл бы что-либо одно, совершаемое тобою либо кем другим и подобное этому образцу, благочестивым, другое же, не подобное этому, таковым бы не назвал» (Платон I, 295). Благочестие и нечестие, таким образом, имеют одну идею, идею как таковую, и являются сами собой в силу единой идеи. В диалоге «Парменид» (Parm. 132d): «...идеи (eide)... пребывают в природе как бы в виде образцов (paradeigma), прочие же вещи сходятся с ними и являются их подобиями, и самая причастность их идеям заключается не в чем ином, как только в уподоблении последним».

Этих примеров оказывается достаточно, чтобы подтвердить лосевскую характеристику теории идей как диалектики сущности и явления («когда внутреннее выражает себя целиком во внешнем, а внешнее оказывается всецелым выражением внутреннего» (Лосев, 1994а, 549)). Идея находится на стыке внешнего и внутреннего, и оттого она символична, как Эмпедоклова «природа членов». Осталось узнать, в чем разница между эйдосом и идеей, и в этом нам опять помогает Лосев: «Эйдос наглядно значит, идея наглядно выражает. Эйдос и идея есть световое излучение предмета, его строго оформленный и умственно осязаемый вид» (Лосев, 1993, 271); «...подчеркивается определенная единичность эйдоса, в то время как то, что отлично от него, множественно и многообразно»; «...идея употребляется больше всего в тех самых значениях, которые говорят о спекулятивном слиянии многого в единое, будь то феноменологическое взаимоотношение целого или диалектически-ноуменальное воссоединение расчлененного. Как раз эйдос больше употребляется в своих созерцательно-статических значениях...» (Лосев, 1993, 277).

В своем статистически-точном исследовании терминов *eidos* и *idea* у Платона Лосев выделяет следующие основные значения этих категорий (Лосев, 1993, 249, 268—269):

Видение и зрение.

Целостная множественность, данная как нечто индивидуально-единичное.

Внутреннее качество, свойство, состояние, действие, организация.

Самотождественность смысла во множестве его текучих проявлений.

Функционирование в качестве образца, правила, закона.

Фиксация в слове.

Смысловая сущность и своеобразие.

По мнению А. Ф. Лосева, платоновская идея есть «миф на стадии абстрактной всеобщности, причем в наиболее развернутом виде. Это значит, что у Платона он остается главным образом все же предметом логического конструирования... Платон возвращается к старой урановешенной космологии (на то он и реставратор и в философии и в жизни), но понимает он ее уже как проблему сознания» (Лосев, 1994а, 151—152). В этом определении позднего Лосева содержится очень важная предпосылка, которая позволит нам впоследствии назвать коренное отличие идеи от МЕ.

Дополняя лосевское исследование учения Платона об идеях, В. Ф. Асмус указывает на следующие характерные черты идеи: бесформенность, объективность, безотносительность, независимость от всех чувственных определений, от всех условий и ограничений пространства, времени и т. д. Местопребывание идей находится в наднебесных мирах. Идея связана с представлениями о прекрасном и благе, причем Благо — это уже сверхидея, которая превышает всех сущностей (Асмус, 1965, 187—188).

Теперь сравним платоновскую идею с МЕ. Сходство обнаруживается в: а) месте пребывания (небо); б) связи со зрением и внешним видом предмета; в) оттенках значения, выделенных Лосевым; г) объективным характере категории. Дальше начинаются различия. Платоновская идея: а) нигде не имеет значения жертвы, силы и власти; б) она выше пространства и времени и свободна от восприятия органами чувств (в то время как МЕ могут иметь предметное выражение и быть связаны с пространством-временем ритуала); в) она обеспечивает правильное созерцание и познание мира (МЕ не имеет гносеологического назначения); г) она связана с благом и прекрасным (МЕ связана только с благом, но благо само по себе не имеет значения абсолютного МЕ или сверх-МЕ, как идея Блага у Платона). То есть идея — сугубо абстрактная, созерцательная категория, акцентирующая вечное пребывание прообразов, из которых формируются предметы, свойства и действия. Она не используется в храмовом ритуале и гимнических песнопениях, ее нельзя получить в результате жертвоприношений и магических процедур. Ею можно только овладеть в процессе интуитивного созерцания или рационального осмысления объектов внешнего мира. Самое главное, указанное Лосевым, свойство идеи — соотношение в ней мифологии космоса с проблемой только сознания.

Итак, подведем итоги. Нет никакого сомнения в том, что онтологические категории типа *мана*, МЕ и идеи существенно сходны между собой в основных чертах. Им в одинаковой степени присущи: а) имперсональность; б) множественность; в) неопределенность; г) свойство объективности и неизменности; д) соотношение с силой, законом, порядком, судьбой; е) соотношение со словом, речью, приказом; ж) соотношение с истоком, первоначалом бытия. Можно сказать, что они представляют собой три этапа в развитии одной и той же философской

категории. На этапе *мана* это магическая сила, потенциально присущая предметам живой и неживой природы и переходящая от одного предмета к другому по воле колдуна. На этапе *МЕ* это сила власти, получаемая через жертву и переходящая от предка к потомку в результате обмена дарами. *МЕ* удалены от людей и мира природы и связаны только с храмом и культом богов. На этапе *idea* это сила умственного созерцания свойств предмета, получаемая через напряженное вглядывание в него, наблюдение его свойств и сопоставление их со свойствами других предметов. Идеи удалены от всего мироздания и связаны только с миром бесформенных существ, постигаемых философам в процессе мышления. Мы видим, что меняется социально-историческое содержание категории, но ее природа и логическая форма остаются неизменными.

В таком случае можно дополнительно сравнить *МЕ* и с Логосом. Но здесь совпадение будет очень небольшим. Первоначальное значение этого термина в древнегреческом языке связано только с областью слова и словесного выражения. В качестве смысловых оттенков *logos* находим: слово, предложение, высказывание, изложение, речь; смысл, понятие, категория, определение, суждение, мысль, умозаключение; отношение, основание, принцип, причина; аргументация, доказательство, исследование, предположение, теория, метод, закон, наука, разум. У Гераклита Логос — вечно живой огонь и закон существования мира, у Платона Логос — закон движения звезд. У стоиков и далее Логос не только энергичное, но и семенное порождение материи, а у Филона и далее в христианстве Логос становится Богом-создателем мира (Лосев, 1994б, 216—218). Нигде у греков Логос не связан с внешним видом, силой, властью или жертвой. Это только закон, возникающий из речи, притом закон, единый для всего мироздания. Энергичная и семенная природа явно вторична для Логоса. Он прежде всего выражает фоновую смысловую природу единого Бытия. И в конце своей истории Логос превращается из имперсонального принципа всеобщего бытия в личность Бога Сына как Слова Божия.

Так можно ли в таком случае считать категорию *МЕ* и представления, связанные с *МЕ*, предшественниками философского идеализма? Если мы рассматриваем *МЕ* только в историко-философском плане, не интересуясь мнением породителей этой категории, нам ничего не стоит соотнести ее с любой другой онтологической категорией древней религии или философии. В этом случае следует дать положительный ответ. Но если мы хотим понять тот большой контекст, в который попадает категория *МЕ* в самой породившей ее культуре, тогда не стоит прибегать к излишней формализации и абстрагированию *МЕ*, а следует внимательно отнестись к пространству и времени храмового культа, без которого и вне которого *МЕ* не существует.

Итак, от феноменологии и компаративистики *МЕ* мы переходим к рассмотрению ритуального хронотопа ее бытования в культуре.

Глава III

ПОТОП: «ПЛОХОЕ ВРЕМЯ» МИРОВОГО ПОРЯДКА

В этой части работы нашей основной задачей будет реконструкция идеологических представлений, связанных с тем образом великого потопа, который зафиксирован в шумерской версии мифа о потопе⁹¹. В формальном плане мы будем заниматься литературным окружением этого текста, в содержательном — исследовать динамический аспект шумерских представлений о потопе. Сравнение трех версий месопотамского мифа о потопе дано нами ранее (Емельянов, 1999, 218—229). Сравнительный анализ клинописных сведений о потопе в контексте Ветхого Завета или этнографических параллелей не является предметом нашего исследования⁹².

⁹¹ Это означает, что в задачу работы не входит выяснение историчности Всемирного потопа. О «слое потопа» в шумерских городах Уре, Кише и Шуррупаке писал в 1920-х гг. Л. Вулли (Вулли, 1961). Последние разработки на эту тему можно прочесть в книгах представителя социоестественной истории Д. Б. Прусакова (Прусаков, 1996; Прусаков, 2002). По мнению этого автора и других ученых данной группы (В. В. Клименко, Э. С. Кульпин), потоп был наводнением небывалой мощности, вызванным последлениковой эвстатической трансгрессией Мирового океана, достигшей своего максимума во второй половине IV тыс. до н. э. (Прусаков, 1996, 75—77, 177). Здесь же проводятся аналогии между царским списком Манефона, согласно которому династическая история началась после потопа, и шумерскими «Царскими списками», в которых сказано о правлении царей Киша сразу после потопа (Прусаков, 1996, 75). Следует заметить, что в шумерской литературе есть собрание плачей, обращенных к затопляющему города морю (a-ab-ba hu-luh-ha 'О море яростное!'), однако речь идет, как мы покажем ниже, о ежегодном затоплении берегов в середине зимы. Кроме того, список Манефона очень поздний (IV—III в. до н. э.) и дошел в еще более позднем средневековом изложении Африкана и Евсевия. Поэтому в его композицию могли попасть данные каких-либо ближневосточных текстов, заимствованных эллинистической культурой (например, переложения текстов Бероса, который также начинает историю династий с потопа). В древнеегипетской же мифологии и религии истории о потопе нет (хотя и присутствует легенда об истреблении людей).

⁹² Впервые текстологические и этнографические параллели к библейскому и древнегреческому мифам о потопе систематически рассмотрели Г. Узе-

В шумерологии до появления наших работ (Емельянов, 1994; Емельянов, 1997; Emelianov, 1999) не было обстоятельного анализа текстов, посвященных потопу⁹³. В настоящее время и сами эти работы в определенной мере устарели⁹⁴, поэтому они нуждаются в переработке и пополнении новыми сведениями. Из предшественников можно назвать только двоих — Ванстипхоута и Якобсена. Доклад Х. Л. Й. Ванстипхоута, сделанный на XXVI Международном конгрессе ассириологов «Мифология смерти в Месопотамии», назывался «Гибель эры: Великий Мор в шумерских плачах по городам» и был посвящен анализу текстовых фрагментов, в которых описаны великие бедствия, послужившие причиной гибели тысяч людей в период между падением Ура и началом исинской династии (Vanstiphout, 1980). Приведем основные тезисы этого доклада.

1. Причинами гибели Ура, помимо нашествия двух вражеских армий, явились эпидемия бубонной чумы, засуха и наступивший вследствие этого голод.

2. Все эти бедствия были сведены в плачах по городам к метафоре потопы, сметающего всё на своем пути.

3. В шумерских плачах потоп означает высокую смертность, а в историческом плане знаменует собой гибель большого временного пе-

нер и Дж. Дж. Фрэнгер (Фрэнгер, 1990, 67—170; Usener, 1899). Из современных материалов см. статью В. Н. Топорова «Потоп» (МНМ II, 324—326), а также раздел Deluge в указателе сюжетов С. Томпсона (Thompson, 1955, I 184—189). Заслуживает внимания также работа М. И. Стеблин-Каменского о мифе, где время потопы названо «периферийным временем» в сознании общества (время от сотворения первых людей до завета между богами и спасенным праведником, от которого ведет свой род новое человечество) (Стеблин-Каменский, 1976).

⁹³ В предисловии к изданию вавилонского эпоса о потопе В. Дж. Лэмберт дал очень обстоятельное описание всех известных на то время шумерских, вавилонских и древнегреческих источников, имеющих отношение к месопотамским сказаниям о потопе (Lambert and Millard, 1969). До выхода нашей работы этот текст оставался единственным собранием текстологических сведений по данной проблематике. Нельзя также обойти вниманием лекцию Лэмберта «Потоп по шумерским, вавилонским и библейским источникам», прочитанную в Обществе по изучению древней Месопотамии в Торонто (Lambert, 1983). Здесь он сводит воедино не только текстологические, но и археологические сведения о потопе.

⁹⁴ Концепции, изложенные в этих работах, оказались близки исследователю культа Нинурты А. Аннусу, неоднократно цитировавшему их в своей кандидатской диссертации и в предисловии к изданию эпоса о Нинурте и Анзу (Annus, 2001, xvii; Annus, 2002, 11, 15—17, 21, 129—132). Однако, следуя за нашими рассуждениями, он неосознанно смешал мифологему потопы, идущую от культа Нинурты, с мифологемой иного происхождения, о которой мы в ту пору еще не догадывались.

риода, который в известном смысле и оплакивается в шумерских текстах о разрушении городов.

Можно подвергнуть сомнению утверждение докладчика о бубонной чуме, поскольку строки, приводимые в качестве аргументов, позволяют различные толкования конкретных событий. Но выводы, сделанные в двух последних тезисах, достойны внимания именно в силу своей глубокой историчности. В самом деле, на всем протяжении шумерской истории каждый большой период этой истории был связан с городом-гегемоном, хранящим ритуально данную богами царственность (Урук, Лагаш, Ур, Исин, Ларса). Разрушение города или иное бедствие, постигшее его, неизменно воспринималось как знак божьей немилости, за которой следовало лишение власти. И совершенно естественно, что плач по такому городу является одновременно и плачем по утраченной великой эпохе.

Год спустя после доклада Ванстипхоута вышла в свет статья Т. Якобсена «The Eridu Genesis» (что можно перевести и как «Происхождение (города) Эреду», и как «Книга Бытия (из города) Эреду»), продолжившая тему (Jacobsen, 1981). В этой статье известный американский шумеролог анализирует тексты, связанные с происхождением древнейшего шумерского города, и на основании этого анализа делает следующие выводы (Jacobsen, 1981, 526—527):

1. Мотив потопы существует в контексте мифа о сотворении людей и вполне укладывается в формулу *nature versus culture*. Поскольку человек в его изначальном природном виде представляет собой жалкое зрелище, то богиня-мать дает ему из жалости город и правление, которое может обеспечить процветание. Миф подчеркивает зависимость успешных ирригационных работ от сильной власти, которая может их организовать. Потоп в таком контексте — испытание и для людей (экзамен на выживание), и для богов (наказание за собственную недальновидность в планировании).

2. В переводе с греческого слово «катаклизм» буквально значит «потоп». С древнейших времен потопом называют не только любое стихийное бедствие, но и любое социальное потрясение, которое переживается коллективно. Главная задача человека в том, чтобы выжить в этих условиях.

3. В гимне царю Исына Ишме-Дагану, равно как и в «Царском списке», формула потопы отделяет период первых людей и городов от времени исторически достоверных правителей, замыкаемого царями Исына. Возвращение общества после катаклизма к нормальному состоянию не что иное, как начало жизни при стабильной (или претендующей на таковую) государственной системе.

Таким образом, наши предшественники показали, что на определенном этапе шумерской истории образ потопы превращается в разграничительную черту больших периодов и постепенно перерастает в

мифологему, связанную с представлениями о характере царской власти. Теперь нам необходимо последовательно проследить весь путь этого перехода от мифа к идеологии⁹⁵. В контексте нашего исследования это вопрос о том, что есть «плохое время» шумерского календаря.

§ 1. КАЛЕНДАРНОЕ ВРЕМЯ ПОТОПА

Имеются достаточные фактические основания для утверждения, что потоп был событием зимнего сезона. В вавилонском календаре десятый месяц назывался *tebētu* 'потопление', одиннадцатый — *šabātu* 'побивание ветром'. Сами эти месяцы входили в состав сезона Эа (аккадский эквивалент Энки), в свою очередь включенного в полугодие Энтен (Холод). Климатически это пик сезона дождей, время, когда с моря дуют сильные ветры и усиливается холод (бывают даже заморозки с инеем). В это же время нередко происходил сверхнормальный разлив каналов. И тогда воды небесные мешались с водами земными, что создавало в восприятии древних жителей Месопотамии образ всемирного потопа (El-Samarraie, 1972; Hruška, 1990; Дьяконов, 1990а, 296; Емельянов, 1999, 118—129).

Название десятого месяца, скорее всего, основано на тонкой игре смыслами. Дело в том, что десятый ниппурский месяц, бывший эталоном для вавилонского, со времени III династии Ура носил название *ab-ba-ez*, а слово *ab-ba* может значить в шумерском и «отец», и «море». В комментарии Астролябии В название месяца расшифровывается как «выход отцов». Обрядовая сторона этой интерпретации уже была нами рассмотрена (Емельянов, 1999, 118—126). Но тогда мы не заметили, что сочетание знаков может переводиться и как «выход моря»⁹⁶. В таком случае, шумерское название месяца (декабрь-январь) может сим-

⁹⁵ Поскольку в период ранней древности ритуальная структура пронизывает все сферы общественного сознания, отношение к профанному времени выражается через образы времени сакрального. В историческом сознании народа период потопа разделяет две большие эпохи — догосударственный этап (или племенная раздробленность этноса) и начало государства (или консолидация племен в один народ). В вопросе об отношении мифа к истории нам близко мнение В. Л. Цымбурского: «Возможность мифологического осмысления некой последовательности событий определяется протеканием этих событий... в заданном „здесь и сейчас“... соотносением их с судьбами исторически единичных персонажей. Иными словами, чтобы мифологема стала мифом, она должна быть распознана в конфигурации отсылок к истории» (Цымбурский, 1990, 246).

⁹⁶ И. М. Дьяконов переводит «выход (рыбаков) в море?» (Дьяконов, 1990а, 296).

волически передавать информацию сразу о двух событиях — о выходе предков из Подземного мира и о затоплении (морем?) некоторой части прибрежной территории. Вавилонское же название месяца передает информацию только об одном из этих событий. Что же касается одиннадцатого месяца (январь-февраль), то связь его названия с потопом недвусмысленно указана нам клинописным силлабарием: [x].UR₃ = MIN (=šabātu) ša a-bu-bi 'сметать = шабату (о потопе)' (Nabnitu XXIII 59; ANw, 1119)⁹⁷. В комментариях этот месяц назван любимцем Энлиля, а принадлежит он богу дождей и ветров Ишкуру (акк. Адад) (Емельянов, 1999, 129—130)⁹⁸.

Некоторые шумерские тексты донесли до нас невинные отголоски событий этого периода. Так, из урского архива Шульгисимтум дошло сообщение о выдаче муки и пива плакальщикам на день «оплакивания жертв в Ниппуре». Тем же самым днем — 11-м днем одиннадцатого месяца — датированы винные жертвы к празднику Энлиля и Нинлиль (Sallaberger, 1993 I, 149; Емельянов, 1999, 130). Особого внимания заслуживает также текст плачей a-ab-ba hu-luh-ha 'О море яростное!', обращенных к Энлилю с просьбой остановить разрушение жизни на земле. Там упоминаются залитый водой город Ниппур и особый статус Энлиля, держащего в своих руках «дождь небесный и воды земные». В Ашшуре исполнение этого цикла плачей приходилось на 22—25-й дни одиннадцатого и двенадцатого месяцев года (февраль-март) (a-ab-ba hu-luh-ha, 273—274, 221; Aššur, 140; Емельянов, 1999, 130—131).

Следует также учесть интересные данные по некоторым шумерским и семитским календарям. Так, одиннадцатый месяц города Ура назывался *iti-ezen*⁹⁹ Me-ki-ḡal₂ 'месяц праздника в честь Мекигала' и переводился на аккадский как *arah isinni*¹⁰⁰ Adad 'месяц праздника в честь Адада'. А в староассирийском календаре десятый месяц (эквива-

⁹⁷ См. также ассирийское предсказание: *ina šabāṭi IMIN-šu₂ bi-bil* A.MEŠ KUR ub-bal 'В месяц шабату наводнение своих Семерых (демонов) Стране принесет' (Iq.-ip., 81, 13).

⁹⁸ Связь потопа с одиннадцатым месяцем календаря косвенно подтверждается расположением рассказа о потопе в одиннадцатой таблице аккадского эпоса о Гильгамеше. Дж. Дж. Фрэзер замечает по этому поводу: «По остроумной догадке Генри Раулинсона, двенадцать песен поэмы о Гильгамеше соответствуют двенадцати знакам зодиака, так что движение рассказа в поэме как бы следует за движением солнца в течение всех двенадцати месяцев года. Эта теория до некоторой степени оправдывается местом, какое занимает в поэме легенда о потопе, изложенная в одиннадцатой песне, потому что вавилонский одиннадцатый месяц в году приходился как раз на дождливый сезон, был посвящен богу Рамману (старое чтение имени Адад. — В. Е.) и, как говорят, назывался «проклятый месяц дождей» (Фрэзер, 1990, 72). К сожалению, Фрэзеру осталась неведома разработка идеи Раулинсона, предпринятая Ф. Ленорманом (Lenormant, 1874 II, 78—79; Емельянов, 1999, 199—200).

лентный ниппурскому) назывался *ab šarrāni* 'щель царей'. Вполне вероятно, что его название отражает ту же обрядовую символику, что и ниппурская встреча божественных отцов-правителей, выходящих из-под земли через некую щель⁹⁹. Но если о десятом месяце мы можем только гадать, то название для одиннадцатого совершенно прозрачно — *arah hi-bur* 'месяц реки Хибур (или Хубур)'. Хубур (от семитского **hbr* 'переходить') — река смерти и мертвых, которую еженощно проходит Солнце и которую пересек отважный Гильгамеш в поисках праведника, спасенного богами от потопа (Langdon, 1934, 37—38; Selz, 1995b). Владычицей реки Хубур и десятого (sic!) месяца названа в нововавилонском астрологическом комментарии Тиамат (King, 1902 II 67—71; Langdon, 1934, 12)¹⁰⁰. Одним словом, середина зимы в шумерском, вавилонском и староассирийском календарях соотносится с временным погружением в вихрь шторма или в реку смерти, которую нужно преодолеть, чтобы обрести новое бытие¹⁰¹.

⁹⁹ Название десятого ассирийского месяца породило большую дискуссию. С. Лэнгдон прочитал *abu šarrāni* как «month of the father of kings», имея в виду праздник в честь отца богов Ана, устраивавшийся в это время в Ниппуре. Одновременно он вспомнил и о лагашском празднике десятого месяца *ab-e₃* 'выход (из) щели', но перевел название не вполне точно: «festival of the ascent of the elders» (Langdon, 1934, 37). Й. Леви оставил перевод *abu* 'отец', но предположил, что слово *šarrāni* восходит к семитскому корню *šrn* 'быть плодородным', и перевел как «отец плодородия» (Lewy, 1939). Чикагский словарь аккадского языка выразил несогласие с пониманием *abu* как «отец»: «Since the first element is consistently written ab in the O[ld] A[ssyrian refs.], it is unlikely that the month name is composed with *abu*, „father“; the fact that no writings with AD are found in the M[iddle] A[ssyrian] texts supports our interpretation» (CAD A 1/1, *ab šarrāni*). М. Коэн привел убедительные текстовые свидетельства, позволяющие перевести название этого месяца как «щель царей» и рассматривать его в контексте погребального культа (Cohen, 1993, 243—244, 259—261). Имеется в виду отверстие в могиле, через которое мертвые правители выходят из Подземного мира в мир живых (ср. с лагашским праздником *ab-e₃*). Следует также напомнить высказывание Порфирия из трактата «О пещере нимф», где говорится о созвездии Козерога, у которого находится вход, через который души поднимаются наверх (полностью см.: Лосев, 1988 I, 390; Емельянов, 1999, 127).

¹⁰⁰ *ina qaq-qa-ri l mul₂ maš₂ ti-amat pu-uh-ri ana šal-tu₄* 'В области (созвездия) Коза-Рыба Тиамат, (глава воинского) собрания, для битвы (расположилась)' (King, 1902 II, Pl. LXX rev. 3—4).

¹⁰¹ Ассоциация зимы со временем потопа характерна и для европейской культуры. Можно вспомнить тот отрывок из февральской части «Фастов» Овидия, где рассказывается о спасении от потопа Ариона (4 февраля) и Ромула и Рема (в ковчеге, 15 февраля). Вспоминается и картина Никола Пуссена «Зима» (из цикла «Времена года»), на которой изображен удаляющийся от земли ковчег Ноя.

Тем не менее, несмотря на все приведенные выше сведения, мы не будем настаивать на том, что описанный в шумерских текстах потоп был исключительно циклическим, из года в год повторяющимся климатическим событием.

§ 2. ДРЕВНЕЙШИЕ УПОМИНАНИЯ ПОТОПА

В шумерском языке для обозначения потопа употребляются два слова: *u₂* и *a-ta-gu*. Древнейшим засвидетельствованным знаком, выражающим именно значение «потоп», является знак URU×UD «община × буря» (ŠL 43). До периода Фары (современное название Шуруппака) этот знак не встречается¹⁰². Его не фиксируют ни список архаических знаков из Урука (ZATU), ни список знаков из Джемдет-Насра (PI), ни список из архаического Ура (UET 2). Мы можем видеть его только в именах богов и именах собственных из Шуруппака: ⁴LUGAL.URU×UD 'Хозяин Потопа' (VAT 12626, 4; 12644, 4; 12756, 5), ⁴EN.URU×UD 'Господин Потопа' (VAT 12760, 20), URU×UD. ⁴EN.LIL₂ 'Потоп Энлиля' (VAT 12497, 12), ⁴ŠURUPPAK.HUR.TU. URU×UD 'Шуруппак-Урту, Потоп' (VAT 12486, 1). В списке архаических знаков из Фары, составленном А. Даймелем, знак URU×UD значится под грифом LAK 598. Однако, после Фары знак внезапно исчезает и не фигурирует ни в текстах из Абу-Салябиха, ни в старошумерских строительных надписях (GABW). В следующий раз мы видим его только в гимне Ur-Nammu B 58 (уничтожение злодеев потопом) и в гимне Ishme-Dagan V b 7 (URU×UD MAH 'Высокий Потоп' — имя-эпитет Энлиля). Чтение знака выясняется только из силлабариев I тыс. до н. э., где находим: URU×UD = U-RU = *a-bu-bu* «потоп» (Syllabary B II 260; MSL 3)¹⁰³.

Приведенные факты подводят исследователя к выводу, что знак для обозначения потопа появился только в городе Шуруппаке архаического периода и имел только местное употребление. В других горо-

¹⁰² Тем не менее следует отметить один любопытный факт: в Уруке два раза встречается знак URU × AMAR (община × теленок), напоминающий по конфигурации URU × UD (ATU 624, фигурирует в разбитых текстах 550 II 3; 550 rev.). Никаких следов этого знака в позднейшие времена обнаружить не удалось. Можно предположить, что вторая часть урукской идеограммы, скорее всего, изображает не теленка, а солнце (сходство этих двух знаков особенно заметно в ранний период развития клинописи, см. MEA 381 и 437, секции 1, 2). Впрочем, это ничего не доказывает, и появление знака URU × UD в отчетливой форме действительно датируется только временем Фары.

¹⁰³ Основные чтения этого знака: *u₂*, *er₁*, *er₁g₂* (?), *urutamga* (SG I, 1 Nr. 43). С употреблением знака *u₂* часто происходила путаница. Уже в гимне Ур-Намму он заменял *u₂* 'город' (Urnamma F 1).

дах такого знака не знали, а второе свое рождение он по какой-то причине получил только в эпоху царей Исына. Во всех версиях мифа о потопе, кроме шумерской (где множество лакун), праведник происходит из города Шуруппака. Царем Шуруппака назван Зиусудра и в «Царском списке» (см. ниже). Объединив две эти группы сведений, можно предположить, что в Шуруппаке произошла некогда столь исключительная по своим масштабам катастрофа, что для ее обозначения понадобилось создать отдельный клинописный знак. И впоследствии все жители шумерских городов связывали образ потопы именно с тем конкретным событием, которое произошло в Шуруппаке при его последнем правителе. Косвенным подтверждением такой гипотезы являются и фрагменты текста из Фары, процитированные Б. Альстером: *uru^{sa}2sag2 DI nu-du₁₁ e2 Šuruppak^{sa}2sag2 DI nu-du₁₁* 'не уничтожай город, не уничтожай дом Шуруппака!' (Fara 2, no. 40 II 4—5 = Alster, 1976, 21—22); *e2 Šuruppak nam-ma-ti da-ri2 da-ri2* 'Да живет дом Шуруппака вечно!' (VII 7—8). Есть в этом тексте и упоминания о деятельности Энки, энсигалы Абзу (VII 10—11). Альстер полагает, что речь может идти именно о событиях потопы, произошедших в Шуруппаке, и о восстановлении города после этих событий (Alster, 1976, 13—24).

В эпических песнях о царях-героях Урука упоминание потопы встречается дважды. В песне «Гильгамеш и Хувава» есть пословица, смысл которой можно понять так, что безвыходных ситуаций не бывает: *ba-su-a-ba ba-su-a-ba / u4 ma2-Ma-gan ba-su-a-ba / ma2-gur8 Ma2-gi4-lum ba-su-a-ba / ^{gis}ma2^{gis} ma2-zī-ša3-ġal2-la-ka ša3-ġal2-la i3-in-dab5* 'Когда затоплена, когда затоплена, когда ладья Магана была затоплена, когда ладья Магилум была затоплена, то в ладью «Жизнь несущая» все живое было погружено' (Gilgamesh and Huwawa, 111—114). В шумеро-язычных текстах отсутствует название корабля Зиусудры, но в вавилонском эпосе об Атрахасисе мы читаем: [...]*šī-i lu^{gis} maqurqurru* (MA.GUR.GUR)-*ma šum-ša lu na-ši-rat na-pi-š-tim* 'Пусть оно ладьей будет, имя его пусть «Хранящая жизнь»' (CBS 13532 rev. 8). Фрагмент текста с именем судна дошел от среднеавилонской эпохи, в ранних версиях его нет. Возможно, имя взято из процитированной выше пословицы. В эпической песне «Энмеркар и владыка Аратты» находим другой контекст: *Aratta^{ki} zid-da gub3-bu-ba / ^dInanna nin kur-kur-ra-ke4 / a-mah-ed2-a-gim mu-un-na-niġin / lu2-bi-ne lu2 lu2-ta dar-a / lu2 ^dDumu-zid-de3 lu2-ta ed2-a-me-eš / inim-ku3-^dInanna ki-bi-še3 ġar-ġar-me-eš / ... / [igi] a-ma-ru-ka gub-ba-me-eš / eger a-ma-ru ba-ur3-ra-ta / ^dInanna nin kur-kur-ra-ke4 / nam-gal ki-aġ2 ^dDumu-zid-da-ke4 / a-nam-ti3-la-ka mu-un-ne-sud-sud / gu2-kalam-ma-ka ġiš mu-un-ne-en-ġal2* 'Инанна, госпожа стран, окружила Аратту справа и слева подобно выходящей большой воде. Людей этих от людей она отделила — это люди, которых Думузи отвел от других людей, те, кто священные слова Инанны на свое место установил... После того как потоп всё смёл, Инанна, госпожа стран,

полная великой любви к Думузи, окропила водой жизни тех, кто стоял перед потопом и подчинил Страну им' (ЕЕА, 563—568, 571—576). Смысл этого контекста установить очень трудно. Речь идет о некоем наводнении, которое госпожа Урука Инанна наслала на Аратту, и о спасении той части людей Аратты, которые были верны словам Инанны (или своим словам, данным Инанне). Эти люди названы подчинившими Страну (букв. «склонившими шею Страны») Инанне и Думузи. Сперва Думузи увел часть этих людей из эпицентра потопы, а затем Инанна оживила тех из них, кто погиб, сражаясь с его водами. Это чрезвычайно важное свидетельство, распространяющее события потопы также и на территорию, сопредельную с Шумером (предположительно, Аратта находилась на севере полуострова Индостан). Для обозначения потопы здесь впервые употреблено слово *a-ma-ru*¹⁰⁴.

Итак, древнейшие письменные источники и свидетельства урукского эпоса показывают, что некие события разрушительного характера происходили, во-первых, на территории города Шуруппака (где их инициатором был сочтен Энлиль), во-вторых, затронули регион восточнее Шумера, и здесь их устроение приписано богине Инанне. Память о катаклизме древности сохранилась в пословице и в именах собственных. Уже в ту далекую пору люди, спасшиеся от потопы, считались праведниками, которых оживили сами боги за верность этих людей их культам.

§ 3. ПОТОП В НАДПИСЯХ ИЗ ЛАГАША

В старошумерских царских надписях из Лагаша слово *a-ma-ru* встречается всего один раз, и то в странном неполном написании *a-MAR*¹⁰⁵:

¹⁰⁴ Пенсильванский словарь шумерского языка считает абу-саябихский фрагмент OIP 99, 174 I 5—6 древнейшим контекстом на *a-ma-ru*. Вот его чтение и перевод: *a-MAR mu_x (NUN) -na-šub* 'he sent down upon him a heavy flood[ing]' (PSD A 1, 115). Однако данный фрагмент относится к группе текстов, написанных в «UD.GAL.NUN-орфографии», и прочесть его можно благодаря публикации глоссария UD.GAL.NUN в приложении к изданию заговоров из Фары и Эблы М. Креберника (BFE, 267—286). На с. 278 этого издания М. Креберник приводит и транслитерацию данного фрагмента: [ne] NUN (= mu)-ni-MUNSUB_x (= sub₅) ki-na₂ NUN (= mu)-GAL (=da)-ak UŠ₂ (= miš₃) NUN (= mu)-ŠID (= du₁₁).du₁₀ a MAR (= ša₃) NUN (= mu)-[Š]A (= [n]a₅)-ru 'ее он (там) поцеловал, на ложе с ней устроился, плоть в нее ввел, семя в утробу влил'. Так история о насланном кем-то на кого-то потопе превратилась в традиционную формулу священного соития. К сожалению, работа Креберника не была учтена авторами словаря.

¹⁰⁵ Здесь единственный раз в истории шумерской клинописи слово *a-ma-ru* написано без окончания -и, скорее всего бывшего семитским. Этимология

E₂-an-na-tum₂-me Umma^{ki}-a im-hul-im-ma-gim a-MAR mu-ni-tak₄ 'Эанатум, подобно злему ветру ветров, потоп на Умму напустил' (Ean. I X 2—4). Это фрагмент знаменитой «Стелы коршунов», посвященной войне Лагаша и Уммы за спорную территорию плодородной земли. В сражении за эту территорию лагашского лугалья Эанатума поддерживает главный бог Лагаша Нингирсу, передающий ему оружие Энлиля (VI—IX), а также большую сеть, тоже принадлежащую самому Энлилю (XIV—XVII). Это означает, что и потоп, бывший в функции Энлиля, Эанатум мог получить на время войны прямо из рук Нингирсу. Таким образом, в данном контексте царь Лагаша сам является злейшим из ветров, напускающим потоп на враждебную землю. И эта возможность дана ему свыше самими богами, которые хотят наказать Умму за незаконные претензии на земли, искони принадлежавшие Лагашу.

В следующий раз мы встречаем слово а-та-гу только в Цилиндрах Гудеа. Здесь оно употреблено в следующих контекстах:

Таблица 13

Транслитерация	Перевод	Контекст
A IV 18 sig-ba-ni-a-še ₃ a-ma-gu-kam	По низу своему он — потоп.	Гудеа видит во сне Нингирсу, который отдает ему приказ восстановить его храм Эннну. По короне на своей голове Нингирсу — бог, по крыльям — птица Анзу, по нижней части Нингирсу напоминает потоп.
A VIII 21 dumu ^d En-lil ₂ -la ₂ en ^d Nin-ġir ₂ -su	Сын Энлиля, владыка Нингирсу!	Гудеа не может понять волю Нингирсу и призывает его выразиться более осмысленно.
A VIII 22 ša ₃ -bi nu-mu-u ₃ -da-zu	Смысл ее (= речи) я не понял.	
A VIII 23 ša ₃ ab-gim zi-zi-zu	Ты бушуешь, как море,	
A VIII 24 iz-zi ₈ -gim ġa ₂ -ġa ₂ -zu	Гремишь, как половодье,	
A VIII 25 a ed ₂ -a-gim gu ₃ nun di-zu	Как волна потопа, горда сметаешь,	
A VIII 26 a-ma-uru ₁₆ -gim u ₂ -uru ₁₈ gul-gul-zu	Как ураган, бодаешь враждебные земли!	

слова а-та-гу до сих пор неясна. Можно вывести это слово из а-та-га 'вода установленная' (случаи замены а-ġа-га на а-та-га при аккадском эквиваленте *raḥāšu* 'поливать, наводнять, орошать' см.: ANw, 942).

Потоп. Окончание табл. 13

Транслитерация	Перевод	Контекст
A VIII 27 u ₄ -gim ki-bal-še ₃ du ₇ -du ₇ -zu	Царь мой! Сердце твое — вода половодья, никто ее не запрудит!	
A IX 1 lugal-ġu ₁₀ ša ₃ -zu a ed ₂ -a u ₂ nu-la ₂ -zu		
A X 2 lugal a-ma-gu ^d En-lil ₂ -la ₂	Царь, Потоп Энлиля,	Таким именем Энлиль назвал Нингирсу после его победы над горами.
A X 3 igi huš-a-ni kur-da nu-il ₂	Чьего яростного взгляда горы не выносят,	
A X 4 ^d Nin-ġir ₂ -su ur-saġ ^d En-lil ₂ -la ₂	Нингирсу, герой Энлиля.	
985 B VIII 2 ^{je} šar ₂ -ur ₃ a-ma-gu me ₃	Шарур — Потоп Битвы.	Шарур — оружие Нингирсу (Нинурты) и его советник в войне с горами.
B X 21 a-ma-gu-gim sa-ga du ₁₁ -<ga>-ni	Подобно потопу, уничтожающее.	Речь идет о сердце Нингирсу, которое подобно разливу моря (ab-gim zi-ga-ni) и половодью Евфрата, а также потопу и которое должен ублажать своей арфой бог Лугаль-игихуш.

Таким образом, слово а-та-гу употреблено здесь в связи с гневным характером Нингирсу, который назван так Энлилем после своей победы над враждебными горами. Нигде в данном тексте потоп не спутан с разливом рек или с морским штормом, — напротив, они сравниваются друг с другом, когда необходимо передать особенность характера Нингирсу (его шумливость и невнятность его приказаний). Оружие Нингирсу названо šar-ur₃ 'всё сметающий', вторая часть имени выражена тем же глаголом, который употребляется и в отношении действия потопа (ср. формулу eger a-ma-gu ba-ur₃-ga-ta 'после того как потоп (всё) смёл').

Контексты лагашских надписей вводят нас в проблематику идеологического соотнесения представлений о потопе с царским культом. Всюду, где проводится такое соотнесение, царь сравнивается с богом Нингирсу (Нинуртой), победившим злодеев в горах и отстоявшим свое право на престол в родном городе. К обсуждению деталей этого сравнения мы теперь и перейдем.

§ 4. НИНУРТА И ПОТОП

В шумерских гимнах-панегириках с потопом сравниваются боги Нинурта, Инанна, Ишкур, Нергал, Шульпаэ, Нинсун¹⁰⁶. Все они считаются потопом при сведении счетов со своими врагами. Однако решающее преимущество в этом контексте принадлежит богу земледелия и войны, которого в Ниппуре называли Нинурта, а в Лагаше — Нингирсу. О подвигах этого божества рассказывается в больших эпических текстах, относящихся к гимнам-нарративам: «Нинурта и Асаг» (по первой строчке Lugale) и «Возвращение Нинурты в Ниппур» (Angim). Упоминания о подвиге Нингирсу рассыпаны по тексту Цилиндров Гудеа. До нас дошли также многочисленные гимны-панегирики Нинурте и аккадский эпос «Нинурта и Анзу», составленный по мотивам шумерских сказаний. Содержание этих текстов мы рассмотрим в главе V. Здесь же нам будут интересны все случаи употребления слова a-ma-ru. И мы опять сведем их в таблицу.

Таблица 14

Транслитерация	Перевод	Контекст
Lugale 3 a-ma-ru miṛ-ša ₄ nu-kuš ₂ -u ₃ ki bal ḡa ₂ -ḡa ₂	Потоп, змей неутомимый, на враждебную страну бросающийся.	Прославление Нинурты как обладателя великой мощи, в одиночку победившего Горы.
229 a-ma-ru /uš ₇ -[...]-da\-ḡar-a lu ₂ -ra su ₃ -su ₃ -de ₃	Как только потоп, перед которым разлит яд (?), (атакует врага)...	Контекст неясен. Энлиль наставляет Шарура помочь Нинурте в битве с Асагом. Потопом назван Нинурта, ядом, возможно, сопротивление Асага.

¹⁰⁶ Ишкур был богом дождя и ветра и обеспечивал материальную сторону потопа, Нергал и Шульпаэ отождествлялись с Нинуртой, Нинсун была матерью Гильгамеша и, следовательно, источником великой мощи. Что же касается Инанны, то в гимнах Энхедуанны она владеет не только потопом, но и всеми МЕ, которыми в ниппурском цикле сказаний владеет Нинурта. Кроме того, нельзя забывать, что в урукских преданиях Инанна устраивает потоп в Аратте. К ней оказываются применимы хвалы, обращенные к Нинурте: su riḡig sa riḡig-ḡa₂ ni₂ im-ma-zi-zi-de₃-en 'телом льва, мышцами льва (во враждебной стране) ужас ты поднимаешь!' (Sjöberg, 1977, 39; Cooper-Bergmann, 1978, 119; Annus, 2002, 124). А. Аннус совершенно правильно считает, что Инанна была для шумеров женским воплощением потопа (Там же).

Окончание табл. 14

Транслитерация	Перевод	Контекст
Angim 73 lugal a-ma-ru /ba ² -[ur ₃ -ta] 74 ^d Nin-urta ud ki-bal-[a] a-/ma\-[ru ba-ur ₃ -ta]	Государь потопом сметя, Нинурта, шторм, враждебную страну потопом сметя,	Нинурта победил противников в горах.
75 u ₄ -dam an-ur ₂ -ra [dum]-/dam\ mu-/ni\-[ib ₂ -za] 117 a-ma-ru-gim [...] 140 a-ma-ru me ₃ -a šita ₂ saḡ 50-ḡu ₁₀ mu-da-an-ḡal ₂ -la-/am ₃ \ 205 kalag-ga a-ma-ru- ^d En-lil ₂ -la ₂	Как буря, взревел в основании Неба. Подобно потопу... Мою 50-головую булаву — потоп битвы — нес я. Могучий, Потоп Энлилия	Контекст идентичен. Нинурта похваляется своим оружием. Эпитеты Нинурты после возвращения в Ниппур.

К этим контекстам можно добавить еще строчку из гимна Нинурте: lugal u₄ an-ta ra-ra en gaba-ri nu-tuku-me-en 'Ты — государь-шторм, с неба бьющий, господин, соперника не имеющий!' (Ninurta G, 27—28; Annus, 2002, 123). Можно также припомнить аккадские эпитеты Нинурты *muzā'ir abūbu* 'вихрящийся потоп' (Lambert, 1967, 122 I 112), *rākib abūbi* 'оседлавший потоп' (Annus, 2002, 126, fn 338).

О чем говорят все эти данные? Потоп здесь фигурирует только в двух контекстах. Во-первых, потоп — это Нинурта, который является орудием своего отца Энлилия в борьбе с врагами, живущими в горах. Во-вторых, потопом называют оружие Нинурты, поскольку оно смертоносно. Нужно понять, что потоп в данных текстах не устраивается Нинуртой, а является им самим, поскольку Нинурта присваивает потоп и отождествляется с ним на время битвы с врагами. Из приведенных контекстов видно, что слово a-ma-ru никак не связано здесь с весенним половодьем или каким-либо еще видом воды. Оно обозначает только смертоносную силу, которую Нинурта обрушивает на враждебные горы. События эти происходят вдали от шумерских городов, и должно пройти еще много времени, прежде чем Нинурта вернется в свой город вместе с водой благодатного весеннего разлива¹⁰⁷.

¹⁰⁷ А. Аннус, идя за В. Дж. Лэмбертом, неверно считает, что потоп приходился на второй месяц ниппурско-вавилонского года. Обоих сбивает с толку свидетельство Бероса о наступлении потопа на 15-й день второго месяца, что совпадает с максимумом половодья и днем возвращения Нинурты в Ниппур

§ 5. ПОТОП В ГИМНАХ ИЗ УРА И ИСИНА

В идеологии царской власти, как она предстает из царских гимнов Ура и Исины, перемешались два представления о потопе, каждое из которых связано с определенной идеологемой. Во-первых, это представление о царе как обладателе потопа, уничтожающем с его помощью своих врагов в горах. Во-вторых, в царских гимнах царь нередко может быть назван правящим после потопа, и в этом случае он воспевается как слуга своего бога, восстанавливающий жизнь в стране по прямому приказу хозяина.

За каждой из этих идеологем стоит определенное мифопоэтическое представление о власти. В первом случае перед нами прямое сравнение царя с сыном Энлиля Нинуртой. Из эпических сказаний и гимнов, адресованных этому божеству, известно, что бог войны и земледелия Нинурта получает потоп от своего отца. С помощью потопа он поражает своих врагов, а затем превращает потоп в весеннее половодье. В этом контексте царь сам является носителем потопа как грозной силы, посредством которой он побеждает своих военных противников.

Во втором случае мы видим совершенно иную идеологему, источник которой, как нам сейчас представляется, совершенно не связан с преданиями о Нинурте. Впервые ростки этой идеологемы проступают в тексте «Проклятие Аккаду», составленном при III династии Ура. Здесь потоп является оружием Энлиля, которое он применяет с целью наказать неблагочестивого Нарам-Суэна за его посягательство на храм Экур: u_4 te-eš du₁₁-ga kalam teš₂ ġar-ra / a-ma-gu zi-ga gaba-šu-ġar nu-tuku / ^dEn-lil₂-le nam-E₂-kur-ki-aġ₂-ġa-ni ba-hul-a-še₃ a-na-am₃ im-gu-lu-a-ba / ^dEn-lil₂ uru uru-zu im-hul-a uru-zu-gim he₂-du₃ 'Ревущий шторм, всю Страну покоривший, потоп взвившийся, соперника не имеющий, Энлиль — что истребит он за уничтожение судьбы любимого Экура? О Энлиль! Пусть город, город твой истребивший, постигнет такая же участь!' (СА, 149—151). В роли потопа выступают дикие полчища кутиев, затопляющие территорию Аккада¹⁰⁸. Потопом назван и сам Эн-

(Lambert and Millard, 1969, 136—137; Annus, 2002, 126). Однако Нинурта-потоп никак не мог совершать свои подвиги во втором месяце, потому что в это время он уже возвращался с войны в свой город. На самом же деле во втором месяце происходил разлив благодатной воды Тигра и Евфрата (a-du₁₀-ga), спущенной Нинуртой с гор. Это стало возможно только после того, как воды, шедшие с гор беспорядочной массой, были заперты при помощи плотины (Lugale, 347—359). То есть сперва был смертоносный потоп, а затем он был организован в половодье. Начало разлива в Месопотамии приходится на середину зимы, а своего пика разлив достигает к началу мая.

¹⁰⁸ Аналогичным образом нашествие кутиев представлено и в более позднем плаче о разорении Ура: u_4 -ba ^dEn-lil₂-le Gu-ti-um^{ki} kur-ta im-ta-an-e₃ / DU-bi

лиль (a-ma-gu zi-ga gaba-šu-ġar nu-tuku 'потоп взвившийся, соперника не имеющий' (СА, 150)). Плач стариков по погибшим жителям Аккада продолжается семь дней и семь ночей, т. е. именно столько, сколько длится потоп в шумерском мифе. Причем интересно, что плач сопровождается игрой на музыкальных инструментах, имитирующих вой ветра и шум дождя: um -ma u_4 -ta ba-ra-ab-tag₄-a / ab-ba u_4 -ta ba-ra-ab-tag₄-a / gala-mah mu-ta ba-ra-ab-tag₄-a / u_4 -imin ġi₆-imin-še₃ / balaġ-imin-e an-ur₂-gub-ba-gim ki mu-un-ši-ib₂-us₂ / ub₂ me-ze₂ li-li-is ^dIškur-gim ša₃-ba mu-na-an-tuk 'Старухи, эти дни пережившие, старики, эти дни пережившие, главный певец, эту годину переживший, семь дней и семь ночей семью барабанами, как бы на горизонте стоящими, земли достигали, литаврами *уб*, *мезе* и *лилис*, подобно Ишкуру, внутри него (= города) ему (= Энлилю) играли' (СА, 196—201). То есть барабаны изображали грохот грома на горизонте, а литавры имитировали действия Ишкура (рев ветра и шум дождя).

Таким образом, основной идеей текста является идея наказания потопом неправого царя. Отсюда же должно с неизбежностью вытекать, что царь, который окажется на шумерском престоле после гибели Аккада, станет первым послепотопным правителем. И в самом деле, представление о власти, данной после потопа, мы находим уже в гимнах самого первого царя III династии Ура Ур-Намму¹⁰⁹. Здесь он назван получившим престол после того, как потоп всё смёл: [a]-ma-gu [g]₄-ba¹¹⁰ i-ti ma-gi₄ [x x]-a-ba / ^dEn-lil₂-le [u₄]-du₁₀-du₁₀-ga-na maš₂-e

a-ma-gu-^dEn-lil₂-la gaba-gi₄ nu-tuku-am₃ 'Когда Энлиль землю кутиев с гор свел, приход ее — потоп Энлиля — равных не имел' (LU, 75—76). Натиск толпы, с ее топотом, колыханием и шумом голосов, больше всего похож на бурление воды. Сравнение больших людских масс с потопом есть и в урукском эпосе о Лугальбанде и орле Анзу: Unuġ^{ki} zi-ga-bi a-ma-gu 'Поднявшийся Урук подобен потоку' (LA, I 28); ср.: Gu-ti-um^{ki} a-gin₇ i₃-da-min 'Земля кутиев, воде подобно, шла' (неизданный текст, восходящий ко времени последних Саргонидов: BM 140676: 6—7).

¹⁰⁹ А. Вестенхольц предполагает, что текст «Проклятие Аккаду» также был составлен при Ур-Намму с целью апологии его правления (Westenholz, 1979, 122—123; Якобсон, 1989, 27).

¹¹⁰ У Э. Флюкигер-Хокер почему-то [g]₄-ba. Эти трудные строчки она переводит так: «When the storm has receded¹, the moonlight returned to/for me, Enlil designated me on his very auspicious day through extispicy» (Flückiger-Hawker, 1999, 215). То есть она понимает глагол gi₄ в его обычном значении «возвращаться». Однако здесь совершенно иной случай: в силлабариях gi₄, gi₄-gi₄-ba — эквивалент аккадского šabāṭu 'сметать (сильным порывом ветра)', уже известного нам по названию одиннадцатого вавилонского месяца (АНw, 1119). Следовательно, перед нами — первый вариант той самой формулы, которая в последующих текстах будет звучать как eger a-ma-gu ba-ur₃-ra-ta и где на месте gi₄ появится глагол ur₃ с тем же значением «мести, сметать». Второй раз в строке 57 глагол gi₄ появляется уже в своем основном значении. Всю фразу

§ 5. Потоп в гимнах из Ура и Исины

В идеологии царской власти, как она предстает из царских гимнов Ура и Исины, перемешались два представления о потопе, каждое из которых связано с определенной идеологемой. Во-первых, это представление о царе как обладателе потопы, уничтожающем с его помощью своих врагов в горах. Во-вторых, в царских гимнах царь нередко может быть назван правящим после потопы, и в этом случае он воспеваеся как слуга своего бога, восстанавливающий жизнь в стране по прямому приказу хозяина.

За каждой из этих идеологем стоит определенное мифопоэтическое представление о власти. В первом случае перед нами прямое сравнение царя с сыном Энлиля Нинуртой. Из эпических сказаний и гимнов, адресованных этому божеству, известно, что бог войны и земледелия Нинурта получает потоп от своего отца. С помощью потопы он поражает своих врагов, а затем превращает потоп в весеннее половодье. В этом контексте царь сам является носителем потопы как грозной силы, посредством которой он побеждает своих военных противников.

Во втором случае мы видим совершенно иную идеологему, источник которой, как нам сейчас представляется, совершенно не связан с преданиями о Нинурте. Впервые ростки этой идеологемы проступают в тексте «Проклятие Аккаду», составленном при III династии Ура. Здесь потоп является оружием Энлиля, которое он применяет с целью наказать неблагочестивого Нарам-Суэна за его посягательство на храм Экур: u_4 te-eš du₁₁-ga kalam teš₂ ġar-ra / a-ma-ru zi-ga gaba-šu-ġar nu-tuku / ^dEn-lil₂-le nam-E₂-kur-ki-aġ₂-ġa-ni ba-hul-a-še₃ a-na-am₃ im-gu-lu-a-ba / ^dEn-lil₂ ugu ugu-zu im-hul-a ugu-zu-gim he₂-du₃ 'Ревущий шторм, всю Страну покоривший, потоп взвившийся, соперника не имеющий, Энлиль — что истребит он за уничтожение судьбы любимого Экура? О Энлиль! Пусть город, город твой истребивший, постигнет такая же участь!' (СА, 149—151). В роли потопы выступают дикие полчища кутиев, затопляющие территорию Аккада¹⁰⁸. Потопом назван и сам Эн-

(Lambert and Millard, 1969, 136—137; Annus, 2002, 126). Однако Нинурта-потоп никак не мог совершать свои подвиги во втором месяце, потому что в это время он уже возвращался с войны в свой город. На самом же деле во втором месяце происходил разлив благодатной воды Тигра и Евфрата (a-du₁₀-ga), спущенной Нинуртой с гор. Это стало возможно только после того, как воды, шедшие с гор беспорядочной массой, были заперты при помощи плотины (Lugale, 347—359). То есть сперва был смертоносный потоп, а затем он был организован в половодье. Начало разлива в Месопотамии приходится на середину зимы, а своего пика разлив достигает к началу мая.

¹⁰⁸ Аналогичным образом нашествие кутиев представлено и в более позднем плаче о разорении Ура: u_4 -ba ^dEn-lil₂-le Gu-ti-um^{ki} kur-ta im-ta-an-e₃ / DU-bi

лиль (a-ma-ru zi-ga gaba-šu-ġar nu-tuku 'потоп взвившийся, соперника не имеющий' (СА, 150)). Плач стариков по погибшим жителям Аккада продолжается семь дней и семь ночей, т. е. именно столько, сколько длится потоп в шумерском мифе. Причем интересно, что плач сопровождается игрой на музыкальных инструментах, имитирующих вой ветра и шум дождя: um -ma u_4 -ta ba-ra-ab-tag₄-a / ab-ba u_4 -ta ba-ra-ab-tag₄-a / gala-mah mu-ta ba-ra-ab-tag₄-a / u_4 -imin ġi₆-imin-še₃ / balaġ-imin-e an-ur₂-gub-ba-gim ki mu-un-ši-ib₂-us₂ / ub₂ me-ze₂ li-li-is ^dIškur-gim ša₃-ba mu-na-an-tuk 'Старухи, эти дни пережившие, старики, эти дни пережившие, главный певец, эту годину переживший, семь дней и семь ночей семью барабанами, как бы на горизонте стоящими, земли достигали, литаврами *уб*, *мезе* и *лилис*, подобно Ишкуру, внутри него (= города) ему (= Энлилю) играли' (СА, 196—201). То есть барабаны изображали грохот грома на горизонте, а литавры имитировали действия Ишкура (рев ветра и шум дождя).

Таким образом, основной идеей текста является идея наказания потопом несправедного царя. Отсюда же должно с неизбежностью вытекать, что царь, который окажется на шумерском престоле после гибели Аккада, станет первым послепотопным правителем. И в самом деле, представление о власти, данной после потопы, мы находим уже в гимнах самого первого царя III династии Ура Ур-Намму¹⁰⁹. Здесь он назван получившим престол после того, как потоп всё смёл: [a]-ma-ru [g]i₄-ba¹¹⁰ i-ti ma-gi₄ [x x]-a-ba / ^dEn-lil₂-le [u₄]-du₁₀-du₁₀-ga-na maš₂-e

a-ma-ru-^dEn-lil₂-la gaba-gi₄ nu-tuku-am₃ 'Когда Энлиль землю кутиев с гор свел, приход ее — потоп Энлиля — равных не имел' (LU, 75—76). Натиск толпы, с ее топотом, колыханием и шумом голосов, больше всего похож на бурление воды. Сравнение больших людских масс с потопом есть и в урукском эпосе о Лугальбанде и орле Анзу: Unu^{ki} zi-ga-bi a-ma-ru 'Поднявшийся Урук подобен потопу' (LA, I 28); ср.: Gu-ti-um^{ki} a-gin₇ i₃-da-min 'Земля кутиев, воде подобно, шла' (неизданный текст, восходящий ко времени последних Саргонидов: BM 140676: 6—7).

¹⁰⁹ А. Вестенхольц предполагает, что текст «Проклятие Аккаду» также был составлен при Ур-Намму с целью апологии его правления (Westenholz, 1979, 122—123; Якобсон, 1989, 27).

¹¹⁰ У Э. Флюкигер-Хокер почему-то [g]e₄-ba. Эти трудные строчки она переводит так: «When the storm has receded⁷, the moonlight returned to/for me, Enlil designated me on his very auspicious day through extispicy» (Flückiger-Hawker, 1999, 215). То есть она понимает глагол gi₄ в его обычном значении «возвращаться». Однако здесь совершенно иной случай: в силлабиках gi₄, gi₄-gi₄-ba — эквивалент аккадского šabātu 'сметать (сильным порывом ветра)', уже известного нам по названию одиннадцатого вавилонского месяца (АНW, 1119). Следовательно, перед нами — первый вариант той самой формулы, которая в последующих текстах будет звучать как eger a-ma-ru ba-ur₃-ra-ta и где на месте gi₄ появится глагол ur₃ с тем же значением «мести, сметать». Второй раз в строке 57 глагол gi₄ появляется уже в своем основном значении. Всю фразу

[bi₂-in]-pa₃-de₃-en 'После того как потоп всё смёл, месяц ко мне вернулся... Энлиль в благоприятный день избрал меня посредством оракула' (Urnamma C 57—58). Однако в другом гимне Ур-Намму мы находим и противоположное утверждение, а именно, что этот царь уничтожает врагов подобно потопу: hul-ġal₂-la ur₂ am₃-mi-in-gul-gul 'Он уничтожает злодеев потопом' (Urnamma B 58, также 59—63, 65).

В гимнах Шульги (Šulgi D, Šulgi praise-poem) мы находим только последовательное сравнение этого царя с Нинуртой, без упоминаний о его правлении после потопа. Здесь Шульги прославляется как великий воин, разгромивший кутиев подобно потопу. В ход идут старые заготовки из Angim:

Šul-gi a-e₃-a ki-bal-še₃ gu₃-nun-bi di-da

Шульги, вода выходящая, на враждебную страну зарычал.

(Šulgi D, 291)

lugal-e uru mu-gul-la-ta bad₃ mu-si-ga-ta

kur-lam₂-ma a-ġe₆ i₃-hu-luh-ha-ta

numun-gu-ti-um-ma še-sahar-ra-gim mu-bi-bi-re-a-ta

ša₃-ga-ni [URU₅.A.TIR] im-mi-in-su-a-ta

gil-sa-bi teš₂-e bi₂-in-tag-tag

ni₃-ga-kur-ra-ke₄ gu-aš im-mi-ra

После того как царь разрушил город, уничтожил крепость,

Пылающую страну волной напугал,

Семя кутиев, подобно семени ячменя, развеял,

Сердцем своим... потопил, —

Все сокровища он насыпал,

(Все) имущество гор собрал.

(Šulgi D, 344—347, 349—350)

В поэме-прославлении волна и большая вода используются Шульги для наказания лжецов. Здесь история Нинурты приобретает интеллектуальную окраску:

Šul-gi sipad-zid-ki-en-gi-ra-me-en₃ ni₃-zid ki-bi-še₃ hu-mu-ġar-ġa₂-ar

ni₃-erim₂ ġi₆ a-ed₂-a-gim uzug_x(KA.U₂)-ge he₂-mi-bu₃

mi₂ gal-gal ni₂-ġu₁₀ en-na bi₂-du₁₁-ga

mu 'En-lil₂-la₂ lul ba-ra-/na he₂-ġen₆

Я — Шульги, праведный пастырь Шумера! Праведность на место ее я возвратил!

Злобу, нечисть волной, половодью подобной, я разрушил!

вместе с выбитыми двумя знаками мы понимаем как сообщение о коронации Ур-Намму после потопа и в начале следующего года. То есть Энлиль избрал его после возвращения месяца к своему началу в день Нового года.

В песне хвалебной, что обо мне поется,
Клянусь Энлилем, неправды нет!

(Šulgi praise-poem, 9—12)

Наконец, не лишним будет упомянуть и о том, что в эпоху III династии Ура возникает имя собственное Lugal-a-ma-ru 'Царь-потоп' (AS, 456). Ранее такое имя не зарегистрировано.

Следует заметить, что появление при Ур-Намму версии получения власти после потопа положительно коррелирует с мифологемой дарования царственности Небом. Ни в старошумерских текстах, ни в аккадских надписях, ни у Гудеа власть правителя не приходит с Неба — она даруется богом при избрании правителя из большого числа свободных граждан. И только Ур-Намму первым заявляет, что власть получена им от Ана: šeš^d-Bilgames gu-la-me-en / [dumu-d]u₂-da 'Nin-sumun₂-ka-me-en numun-nam-en-na-me-en / [an-t]a nam-lugal ma-ra-e₁₁! (SI DU) 'Старший из братьев Гильгамеша — я! Истинный сын Нинсумун — я! Семя власти — я! С Неба царственность ко мне сошла!' (Urnamma C 114). Мы хорошо помним, что в «Царском списке» потоп и царственность находятся внутри одной идеологемы: царственность, ниспосланная Небом, возвращается туда после пришествия на землю потопа, а после потопа сходит на землю вторично¹¹¹. Поскольку же и представление о власти, данной Небом, и представление о потоке, после которого началась новая власть, впервые зафиксированы в гимнах Ур-Намму, мы можем сделать общий вывод о том, что основа концепции «Царских списков» была сформирована именно после победы над кутиями, в первые годы правления первого урского царя (Flückiger-Hawker, 1999, 41—42). С этой же поры ведет начало и представление о царе, спасшемся от потопа. Но если в эпоху Ура потоком были кутии, поглотившие Аккад, то во время Исина потоком были эламиты и амореи, одолевшие Ур. Царь, возведенный на трон сразу после потопа, имел статус праведника, поскольку выполнял миссию восстановителя порядка в стране.

В монографии о гимнах Ур-Намму Э. Флюкигер-Хокер посвящает отдельную главу сопоставлению формул из гимнов Ур-Намму и исинского царя Ишме-Дагана, жившего столетием позже. Она констатирует пять случаев прямого заимствования формул и делает вывод, что писцы эпохи Ишме-Дагана брали для прославления своего правителя старые риторические образцы урских гимнов и в основном это были гимны Ур-Намму (а не Шульги, как ранее полагал Я. Клейн) (см.:

¹¹¹ a-ma-ru ba-ur₃-ra-ta eger a-ma-ru ba-ur₃-ra-ta nam-lugal an-ta e₁₁-de₃-a-ba 'Потоп всё смёл. После того как потоп всё смёл, царственность спустилась с Неба' (SKL, I 40—41).

Flückiger-Hawker, 1999, 65—68 contra Klein, 1990b). Вполне возможно, что именно Urnamma C 57—58 стал источником для формулы после-потопного правления Ишме-Дагана: ^dEn-lil₂ lugal-kur-kur-ra-ke₄ / eger-a-ma-gu ur₃-ga-ta / u₄-du₁₀-du₁₀-ga-ni-še₃ maš₂-e he₂-bi₂-in-pa₃-de₃ 'Энлил, царь стран, после того как потоп всё смёл, в благоприятный день посредством оракула меня избрал' (IshD A 118—120). Аналогичную формулу мы находим и в надписи правившего позднее исинского царя Ур-Нинурты, который также прославляется как правитель, вззошедший на престол после потопа (контекст разбит; см.: Lambert and Millard, 1969, 25—26).

Теперь мы можем видеть, что мифологема потопа теснейшим образом связана с идеологией царской власти в той ее форме, которая господствовала только во времена Ура и Исины. Пока в Месопотамии не происходило серьезных социально-политических катаклизмов и власть передавалась по наследству, царственность вручалась богом посредством законного избрания одного из знатных горожан. Но как только прервалась династическая линия и к власти пришли чужие, этот момент обрыва традиции был сочтен потопом. То есть потопом были те, кто пришел на землю Шумера, не имея законных прав на власть. Тот же, кто правил после этих пришельцев, уже не мог рассчитывать на прямую наследственную передачу власти. В частности, Ур-Намму точно не мог рассчитывать на признание законным правителем, поскольку победителем кутиев был царь Урука и герой Шумера Уту-хенгал (Flückiger-Hawker, 1999, 4 f.; Steiner, 1992, 262—264). Поэтому понадобились оправдания в виде передачи власти самим Небом после потопа. Впоследствии эту формулу заимствуют и правители Исины — Ишме-Даган и Ур-Нинурта, которые считались восстановителями порядка после следующего потопа — нашествия амореев, некогда пора-зившего сам Ур.

В связи с изложенным важно отметить следующую особенность: в царских гимнах из Ура правитель предстает активным деятелем, искореняющим зло посредством потопа. В гимнах из Исины правитель чаще изображается благочестивым жрецом, нежели полководцем, и как следствие — сам он не является потопом Энлиля, а избирается Энлилем как праведник, выживший после потопа¹¹².

Теперь, когда мы поняли идеологическую подоплеку новошумерских представлений о потопах, нам следует обратиться к его описанию в плачах по городам.

¹¹² О чем-то подобном думал и С. Тинни, когда писал: «The memory of Shulgi was of a royal figure on a par with Gilgamesh in his exploits yet attentive to the needs of gods. The memory of Ishme-Dagan was that of a model of piety and diffidence towards the temples and gods of Nippur» (Tinney, 1996, 80).

§ 6. ПОТОП В ПЛАЧАХ ПО ГОРОДАМ

Обращает на себя внимание тот факт, что в древнейшем из дошедших до нас плачей по городам, а именно в плаче по разрушенному царем Лугальзаггеси Лагашу, совсем не упоминается о потопах. Это наводит на мысль, что с потопом ассоциировалось только внешнее вторжение, а войны между соседними городами описывались иным образом. Однако от подобного утверждения нас удерживает приведенный выше фрагмент «Стелы коршунов», в котором Эанатум относится к согрешившему против богов городу Умме именно как потоп. Значит, остается только одно объяснение: текст написан от лица жителей Лагаша, которые никогда не признались бы в том, что их царь Урукагина согрешил перед богами. А раз так — следовательно, разрушение Лагаша было всем чем угодно, но не потопом, и наказание, напротив, должно постигнуть нарушителя его границ. Как сказано в тексте: lu₂-Umma-ke₄ / eg[er]-Lagaša^{ki} / ba-hul-a-ta / nam-dag / ^dNin-ġir₂-su₂-da / e-da-ak-ka-am₃ / šu i[n]-ši-ġin-am₃ / e-ta-ku₃-ku₃ / nam-dag / Uru-KA-gi-na / lugal- / -Gir₂-su₂^{ki}-ka / nu-ġal₂ / Lugal-za₃-ge-si / ensi₂- / -Umma^{ki}-ka / dingir-ra-ni / ^dNidaba-ke₄ / nam-dag-bi / ġu₂-na he₂-il₂-il₂ 'Человек Уммы, разрушив Лагаш, проступок против Нингирсу совершил! Рука, на него (= бога) поднятая, отрезана (будет)! Вины на Урукагине, царе Гирсу, нет! Лугальзаггеси, энси Уммы, его богиня Нидаба вину эту на шею его пусть возложит!' (Ukg. 16, III 1—IV 3).

Напротив, в тексте «Проклятие Аккаду» нет никакого сожаления о разрушенном и исчезнувшем городе, поскольку основным настроением этого текста было злорадное чувство возмездия за нарушение Нарам-Суэном исконного порядка. Плачем этот текст можно считать лишь условно, постольку, поскольку его автору жалко погибших в Аккаде людей. Печальная судьба города объявляется царю Аккада в священном сне:

nam-lugal-A-ga-de₃^{ki} ki-tuš-gi-na-du₁₀ nu-tuš-u₃-de₃
 eger-bi ni₃-na-me nu-ša₆-ge-de₃
 e₂ tuk₄-e erim₃ sag₂-di-de₃
^dNa-ra-am-^dSin (EN.ZU) maš₂-ġi₆-ka igi ba-ni-in-du₈-a
 ša₃-ga-ni-še₃ mu-un-zu eme-na nu-um-ġa₂-ġa₂ lu₂-da nu-mu-un-dab₃-be₂

То, что царственность Аккада никогда не будет иметь благого (и) постоянного пристанища,

То, что будущность ее не блестяща,

То, что храмы (города) сотрясуются, амбары рассеются, —
 (Вот что) Нарам-Суэн во сне увидел.

В сердце своем он это знал, не произнес, никому не сказал.

(CA, 83—87)

После того как Нарам-Суэн решил разрушить храм Энлиля в Ниппуре, чтобы тем самым изменить неблагоприятную судьбу Аккада, разгневанный Энлиль спустил с гор дикое племя кутиев. Кутии стали для Шумера настоящим потопом. Автор текста сравнивает их с собаками (по разумению), обезьянами (по внешнему виду), с полчищами саранчи, покрывшими землю (СА, 154—156). Кутии угоняют стада, грабят прохожих на подступах к городу, разрушают городские ворота. В Ниппуре прекращается хозяйственная активность, причем ее прекращают не жители города, а сама его земля: поля не рожают зерно, сады не дают плодов, водоемы не приносят рыб. Граждане Ниппура начинают голодать, умирать от голода и есть друг друга: В Киуре — месте определения судеб — молча собирались голодные псы. Теперь именно они были судьями страны. Псы нападали на людей и безжалостно сжирали их. Разрушение жизни сопровождалось и нарушением ритуального порядка. Автор говорит, что в Ниппуре тела праведных перемешались с неправедными, герой повалился на героя, кровь лжеца истекает на кровь правдивого (СА, 160—192). Затем боги собираются на большой совет и проклинают Аккад как причину гибели Ниппура. Текст заканчивается славословием Инанне за то, что Аккад был разрушен.

Следующим по времени был составлен плач о разрушении Ура. Здесь причиной потопа является коллективный уход богов из своих храмов во всех городах Шумера. После их ухода в священные загоны, где совершается брак богов, входит ветер. По своим городам плачут священные кирпичи храмов и хозяйка Ура богиня Нингаль, супруга лунного бога Нанны. Она причитает о судьбе своего города и говорит о том, что Ур приговорен к смерти собранием богов во главе с Аном и Энлилем. Потоп описывается здесь как нападение злых ветров, небесной бури (возможно, смерча), ливней и пламени. Все эти злые силы собирает и направляет против Ура сам Энлиль (UL, 170—190). Последствия потопа печальны: на улице священных процессий лежат трупы (т. е. произошло осквернение святых мест), бедняков и богачей охватил голод, отец отвернулся от сына и супруги, на страну напали амореи и эламиты, разграбившие Ур (UL, 210—250). Однако самое трагичное в том, что все священные МЕ Ура отныне пребывают в руках врага (UL, 70—71). Это означает невозможность мирной и благополучной жизни в городе.

390 e u₄-de₃ u₄-de₃ kalam teš₂-a mi-ni-ib-ra

391 u₄-gal-an-na-ke₄ u₄ gu₃ dub₂-dub₂-be₂

392 u₄-gig-ga kalam-ma ba-e-zal-la-ri

393 u₄ uru₂ gul-gul-e u₄ e₂ gul-gul-e

394 u₄ tur₃ gul-gul-e u₄ amaš tab-tab-be₂

395 garza-ku₃-ga šu bi₂-ib-la₂-a-ri

396 galga ni₃-Aratta^{ki}-ka šu pe-el-la₂ im-mi-ib-du₁₁-ga-ri

397 u₄ kalam-ma ni₃-du₁₀ im-mi-ib-kud-da-ri

398 u₄ saḡ-gig-ga a₂ bi₂-ib-la₂-a-ri

Беда! Все бури разом Страну поразили:
Великая буря Неба, буря, ревушая грозно,
Черная буря, несущаяся над Страною,
Буря, что город разрушила, буря, что храм разрушила,
Буря, что загон разрушила, буря, что хлев разрушила,
На святые обряды наложила руку,
Решенья превосходные осквернила,
Буря, что благо Страны отрезала,
Буря, что черноголовых обессилила.

(UL, 390—398)

Текст плача по Уру заканчивается обращением к Нанне с просьбой восстановить разрушенный город и не допустить подобного разрушения вновь. В интонации автора чувствуется уверенность во временном характере произошедших разрушений и в возможности новой жизни города: ^dNanna uru₂ ki-bi gi₄-a-za me-teš₂ he₂-i-i 'Нанна! Твоему возвращению города на его место хвалу будут петь!' (UL, 437).

Подобным же образом устроен и «Плач о разрушении Шумера и Ура». Однако его пролог имеет более абстрактный характер, он чем-то даже напоминает философские размышления. Здесь говорится не просто о различных аспектах катаклизма, постигшего Шумер, а об изменении времен посредством изменения МЕ Шумера:

1 u₄ šu bal ak-de₃ ḡiṣ-hur ha-lam-e-de₃

2 u₄-de₃ mar-uru₅-gim teš₂-bi i₃-gu₇-e

3 me ki-en-gi-ra šu bal ak-de₃

4 bal sag₉-ga e₂-ba gi₄-gi₄-de₃

5 uru₂ gul-gul-lu-de₃ e₂ gul-gul-lu-de₃

6 tur₃ gul-gul-lu-de₃ amaš tab-tab-be₂-de₃

7 gu₄-bi tur₃-bi-a nu-gub-bu-de₃

8 udu-bi amaš-bi-a nu-daḡal-e-de₃

9 id₂-bi a mun₄-na tum₃-u₃-de₃

10 gan₂-ne₂ zid-de₃ ²hirin mu₂-mu₂-de₃

11 edin-e ²a-nir mu₂-mu₂-de₃

12 ama dumu-ni-ir ki nu-kiḡ₂-kiḡ₂-de₃

17 nam-lugal-la ki-tuš-bi kur₂-ru-de₃

18 eš-bar kiḡ₂-e šu la₂-e-de₃

19 nam-lugal kalam-ma kar-kar-re-de₃

20 igi-bi ki šar₂-ra ḡa₂-ḡa₂-de₃

21 inim du₁₁-ga-an ^dEn-lil₂-la₂-ta ḡiṣ-hur ha-lam-e-de₃

55 An ^dEn-lil₂ ^dEn-ki ^dNin-hur-saḡ-ḡa₂-ke₄ nam-bi ha-ba-an-tar-re-eš

Изменяются дни, уничтожаются предначертания,

Подобно потопу, всё пожирают бури.

Изменение МЕ Шумера,

Переверот его царственности,

Разрушение городов, разрушение храмов,

Разрушение загонов, истребление хлевов,

Чтобы быки в загонах не стояли,

Чтобы овцы в хлевах не множились,

Чтобы реки несли горькую (= морскую) воду,

Чтобы пшеничные поля поросли сорняком,

Чтобы степи плакун-травой порастали,

Чтобы матери о детях не заботились,

Перемещение жилища царственности,

Связывание оракулов,

Изъятие царственности у Страны,

Подчинение ее стране враждебной,

Погубление ее предначертаний приказом Ана и Энлиля... —

Вот что Ан, Энлиль, Энки и Нинхурсаг ему (= Шумеру) присудили.

(LSU, 1—11, 17—21, 55)

Боги действуют согласно принятому решению. Энлиль приводит в Шумер врагов, причем в тексте одновременно упомянуты и кутии, и сутии (амореи), и эламиты, уводящие закованного урского царя Иббисуэна в свою страну. Энки направляет Тигр и Евфрат по иному руслу, Нинту (эпитет Нинхурсаг) уничтожает свои творения (т. е. людей), Нанна отвращается от своего народа (LSU, 22—30). Описание страданий и бедствий практически идентично описанным выше. Кульминацией текста является беседа Нанны со своим отцом Энлилем и его ответ, суть которого сводится к тому, что никто не может править вечно, а потому Нанне придется смириться с участью своего города и своей страны. Этот монолог будет разобран нами далее в разделе «Шумерский миф о потопе». Текст плача заканчивается славословием в адрес Нанны и призывом ко всем богам-строителям потопы никогда не повторять своего поступка. То есть мы опять видим надежду граждан города на восстановление жизни в нем.

Перейдем теперь к вопросу, чем же мотивируется такая надежда. И ответ мы найдем в ассирийских предсказательных текстах I тыс. до н. э., где содержатся два любопытных упоминания о судьбах Аккада и Ура. Здесь сказано: DIŠ ina ŠE Sin lu UD.XIV.KAM₂ lu UD.XV.KAM₂ KI MAN NU IGI-ir NI₃.HA.LAM.MA URI₂.KI 'Если в 14-й или 15-й день месяца *addaru* Луна не видна в конъюнкции с Солнцем — разрушение Ура' (Iq-ip., 67, 13); DIŠ ina ŠE AN.GE₆ EN.NUN USAN₂ GAR-un HUL-tim KUR.URI.KI 'Если в месяце *addaru* затмение будет в вечер-

нюю стражу — несчастье для Аккада' (71, 12). Интерпретация этих строк весьма непростая. Прежде всего, мы здесь имеем дело с Аккадом как общим обозначением севера Месопотамии; город Ур выступает в своем прежнем качестве. Предсказание дается для современной ассирийскому автору ситуации. Однако хорошо известно, что все предсказания делались на основании древних прецедентов. Это означает, что при определенных обстоятельствах Ур и Аккад (не только город, но и все северные территории страны) погибли так же, как они уже погибали в древности. Далее, характерно, что предсказания о разрушении Аккада и Ура приходятся только на двенадцатый месяц ниппурско-вавилонского календаря *addaru*, название которого переводится и как «затмение», и как «страх» (CAD A 1, *adaṣu*; Емельянов, 1999, 135—140). Он соответствует февралю-марту григорианского календаря и приходится на конец зимы — начало весны. А в последней части цитированной выше серии предсказаний его хозяевами считаются ⁴IMIN-bi DINGIR.MEŠ GAL.MEŠ 'Семеро великих богов' (Iq-ip., 105, 12). Эти семеро — злобные демоны, хорошо известные из шумеро-аккадских заклинаний. Они создаются богом Аном в браке с пробуждающей Землей и несут людям различные болезни. В заговорной традиции этих демонов называют родовым именем *asakku*, т. е. это злодеи типа Асага, с которым боролся новогодний герой Нинурта (Jacobsen, 1988).

Таким образом, теперь становится понятно, что шумеры воспринимали событие потопы (середина зимы) и следовавших за ним разрушений (конец зимы) как временные явления, которым суждено повторяться каждый год. Отсюда же и их надежды на обновление жизни в разрушенных врагом городах. Люди Шумера верили в то, что неблагоприятным обстоятельствам суждено исчезнуть в свой срок, подобно тому как исчезают злые ветра и дожди, заполняющие Страну к началу весны. И совершенно неважно, когда на самом деле происходили описанные в плачах социальные катаклизмы. Традиция стабильно привязывала их именно к «плохому времени» календарного года, которое должно закончиться весной. Отсюда и упования на восстановление жизни в разрушенных городах.

Более печальная картина предстает взору читателя серии плачей *a-ab-ba hu-luh-ha* 'О море яростное!', обращенных к Энлилю. Текст начинается со славословия Энлилю, причем он наделяется двенадцатью эпитетами, многие из которых были прежде именами других богов (Энки, Нинурты, Набу и т. д.). Во время потопы Энлиль провозглашается единственным государем мира. Затем плакальщики вопрошают Энлиля: «Доколе города будут разрушены и затоплены?». Заканчивается текст описанием катастрофы, поражающим своей безысходностью (*a-ab-ba hu-luh-ha*, 273—296).

uru₂ a-du₁₁-ga a-gi₄-a-za
 Nibru^{ki} a-du₁₁-ga a-ta mar-ra-za
 uru₂ a-du₁₁-ga a-gi₄-a-za
 Zimbir^{ki} a-du₁₁-ga a-ta mar-ra-za
 uru₂ a-du₁₁-ga a-gi₄-a-za
 TIN.TIR.KI a-du₁₁-ga a-ta mar-ra-za
 uru₂ a-du₁₁-ga a-gi₄-a-za
 I₃-si-in^{ki} na a-du₁₁-ga a-ta mar-ra-za
 uru₂ še ku₅-da ki-la₂-la₂-a-zu
 em₃-ku₂ nu-ku₂-e u₄-zal-zal-la-ri
 dam-tur-ra-ke₄ dam-ġu₁₀ mu-ni-ib₂-be₂
 dumu-tur-ra-ke₄ dumu-ġu₁₀ mu-ni-ib₂-be₂
 ki-sikil-e šeš-ġu₁₀ mu-ni-ib₂-be₂
 uru₂-ta ama-gan-e dumu-ġu₁₀ mu-ni-ib₂-be₂
 dumu-ban₃-da a-a-ġu₁₀ mu-ni-ib₂-be₂
 tur-e al-e₃ mah-e al-e₃
 Nibru^{ki} tur-e al-e₃ mah-e al-e₃
 TIN.TIR.KI tur-e al-e₃ mah-e al-e₃
 I₃-si-in^{ki} tur-e al-e₃ mah-e al-e₃
 e-sir₂-e gub-ba mu-un-sar-re-e-de₃
 gal₄-la-bi ur-re an-da-ab-sur₅
 sag₂-bi mu-bar-ra an-da-ab-la₂
 ešemen-ba lil₂ ba-e-su₃
 e-sir₂ la-la-bi nu-gi₄-gi₄

В твоём разрушенном, затопленном городе,
 В твоём разрушенном Ниппуре, покрытом водой,
 В твоём разрушенном, затопленном городе,
 В твоём разрушенном Сиппаре, покрытом водой,
 В твоём разрушенном, затопленном городе,
 В твоём разрушенном Вавилоне, покрытом водой,
 В твоём разрушенном, затопленном городе,
 В твоём разрушенном Исине, покрытом водой,
 В твоём городе, где сжатый ячмень развевает,
 Желаящий есть день без еды проводит,
 Жена молодца кричит: «О мой муж!»,
 Сын молодца кричит: «О мой отец!»¹¹³,
 Девушка кричит: «О мой брат!»
 В городе мать, дающая жизнь, кричит: «О мое дитя!»,
 Девочка кричит: «О мой отец!»
 Стар и млад в неистовство впали,
 В Ниппуре стар и млад в неистовство впали,

¹¹³ В подлиннике «О мой сын!». Вероятно, описка писца.

В Вавилоне стар и млад в неистовство впали,
 В Исине стар и млад в неистовство впали,
 Те, кто стоит на улицах, изгнаны с улиц,
 Их гениталии торчат из собачьих пастей,
 Их рассеянные останки лишены погребения (?),
 Их игровые площадки наполнены бурей,
 Улицы (людьми) не насыщены.

Тем не менее, несмотря на весь ужас и безысходность открывшейся картины разрушений, текст плачей был литургическим и исполнялся в конце календарного года в Ашшуре, а в Уруке селевкидского времени его исполняли в начале первого и восьмого месяцев. То есть можно предположить, что и в этом случае катастрофа носила временный характер и жители затопленных городов надеялись на милость Энлиля, который позволит жизни возродиться. В противном случае был бы бессмысленным вопрос me-na-še₃ 'доколе?' (a-ab-ba hu-luh-ha, p. 5—6).

В плачах по Ниппуру и Уруку основным действующим лицом становится благочестивый Ишме-Даган — государь, правящий после потопа, восстанавливающий хозяйственный и ритуальный порядок в этих городах. Плач по Ниппуру отличается высокими художественными достоинствами. Это текст, составленный по канонам прошлого, но содержащий более яркие и красочные детали постигшего город бедствия, нежели предыдущие плачи.

- 26 Nibru^{ki} uru ġissu daġal-la-bi-še₃
- 27 uġ₃ saġ-ġig₂-ga ni₂ im-ši-ib₂-te-en-na
- 28 ki-tuš-ba gu₂-zal-a-gim ba-ra-an-šub
- 29 ab₂ sag₂-du₁₁-ga-gim e-ne sag₂ ba-ra-an-du₁₁
- 30 uru₂ ša₃-bi er₂-ġig dirig-ga
- 31 en-na-me-še₃ dingir ga-ša-an-bi en₃-bi nu-tar-re
- 32 e₂-gu-la za-pa-aġ₂ ib₂-zu-a-bi
- 33 e₂-ri-a sud-gim lu₂ nu-un-ku₄-ku₄
- 34 Nibru^{ki} iri^{ki} bara₂-bara₂-gal-gal-e-ne šu im-ma-an-peš₁₁-eš-a-aš
- a-na-aš u₂-gu i₃-ni-in-de₂-eš
- 35 kalam saġ-ġig₂-ga u₂ hi-a udu-gim bi₂-ib₂-gu₇-a
- 36 ud en-še₃ i₃-šub er₂ a-nir ša₃-sig₃ ur₅-ug₇-a
- 37 en-še₃ bar bi₂-ib-tab₂ ša₃ nu-ub-ši-huġ-e
- 38 kuš^{kuš} sem^{kuš} a-la₂ mu-un-du₁₂-a-ri
- 39 i-lu-ġig-ga-a a-na-še₃ ud mi-ni-ib₂-zal
- 40 balaġ di sig₄-ba e-ne ba-dur₂-ru-ne-eš
- 41 kuš₂-a ġar-ra-bi er₂-še₃ ba-ab-be₂-ne
- 42 lu₂ dam šub-ba dumu šub-ba-ne
- 43 a uru₂ hul-a-me šir₃-re-eš ba-ab-be₂-ne
- 44 uru₂-bi ed₂-a ki-tuš-bi kar-ra

- 45 sig₄-uru₂-ze₂-ba-še₃ im-ši-šir₃-šir₃-e-ne-eš
 53 e₂-zid-de₃ er₂ a-še-er ma-ra-ba
 54 šir₃-gig-ga im-me šu-luh zid ha-lam-[ma-še₃]
 55 še-eb e₂-kur-ra-ke₄ er₂ a-še-er ma-ra-ba
 56 šir₃-gig-ga im-me šu-luh zid ha-[lam-ma]-še₃
 57 ġarza-mah ġiš-hur-kal-kal šu hul du₁₁-ga er₂-gig i₃-še₂₂-še₂₂
 58 šuku šub-šub-ba ku₃-ku₃-ga-bi ki-sig₁₀-ga X-ba muš₂-am₃-bi im-me
 59 me-luh-luh-ha sikil šen-na-bi šu pel-la₂-ke₄-eš e₂-e ur₅ ib₂-ug₇
 62 e₂-a ni₃ ġar-ra ni₃ dirig-bi kišib-bi ib₂-du₈-a-aš gu₂ ki mu-ni-ib₂-ġal₂
 63 ni₃-gur₁₁ erim₃ saġ sig₁₀-ga-ba šu gi₄ ba-ab-du₁₁-a-aš a-na ma-la₂
 im-me
 64 lu₂ kur₂-ra sag₉ hul nu-zu-ne ni₃ du₁₀ bi₂-ib-ku₅-ru-uš-a-aš i-lu ġig
 im-me
 65 nam-lu₂-ulu₃-bi maš₂-anše-gim ša₃-ba mi-ni-ib-til-la-aš a
 ka-na-aġ₂-ġu₁₀ im-me
 66 ki-sikil ġuruš di₄-di₄-la₂-bi-ne zar-re-eš mi-ni-ib-sal-la-aš u₈-a-bi
 im-me
 67 urin-bi muru₉ šeġ₃-ġa₂-gim ki-e bi₂-ib-sud-a-aš er₂-še₃ nu-gul-e
 68 e₂-e ab₂ amar-bi ku₅-ra₂-gim ni₂-bi-še₃ ur₅ ġig-ga im-ša₄ SIG₇.SIG₇
 i₃-ġa₂-ġa₂
 69 balaġ di lu₂ ad du₁₀-ga-ke₄-ne um-me-da u₅-a di-gim mu-bi er₂-ra
 mi-ni-ib-bal-bal-e-ne

Ниппур! Город, под чьей широкой сенью
 Черноголовые освежаются, —
 В каком запустении жилища его пребывают!
 Как рассеянное коровье стадо, они развеяны!
 Город, по которому горький плач разносится, —
 Как долго госпожа-богиня его оставит его в небрежении?
 Во дворец его, узнавший ропот,
 Как в дом безлюдный, никто не войдет!
 Ниппур, город, где престолы богов процветали — почему же
 погибли они?
 Черноголовые, как овцы, траву жующие, —
 Надолго ль они покинуты? Стенание, плач, мучение, горе —
 Надолго ль они прилепятся к телу? Как несвободно сердце!
 Игравшие на *шем* и *ала* —
 Отчего же вы в горьком плаче весь день проводите?
 Арфисты, при кирпиче сидевшие,
 В печали оплакивают свое горе.
 Оставивший супругу, оставивший сына
 Исполняет песнь «О мой разрушенный город!».
 Покинувшие город, покинувшие жилища
 Воспевают кирпич «доброго города».

Праведный город, наделенный стоном и плачем,
 Горькую песню поет — истинные обряды омовения
 уничтожены!

Кирпич Экура, наделенный стоном и плачем,
 Горькую песню поет — истинные обряды омовения
 уничтожены!

Над высокими обрядами и драгоценными предначертаниями,
 на которые злая рука наложена, льет он горькие слезы!

Его покинутые священные хлебные рационы превратились
 в поминальные хлебы, произносят они свою песню
муш-ам!

Поскольку чистые, сияющие МЕ омовения уничтожены, дух
 в доме тяжел!

Обширное имущество города не умножается — шею на землю
 оно положило!

Поскольку рука мстительная на его пораженные кладовые
 наложена — произносит он: «Что же мне останется?»

Поскольку люди его, как скотина, мрут — произносит он:
 «О, моя Страна!»

Поскольку его девушки (и) парни, как осколки, рассыпаны —
 произносит он: «Ох!»

Поскольку их кровь, как мелкий дождь, пропитала почву — он
 плакать не прекращает!

Дом, подобно корове, чей теленок зарезан, в страхе своем
 горько рыдает — как бледен он!

Арфисты, люди сладких песен, как нянька певшие свое «уа»,
 строй своих песен на плач переделали!

(NL, 26—45, 53—59, 62—69)

Текст, воспевающий Ишме-Дагана как благочестивого государя,
 заканчивается очень своеобразно. Вместо прежней надежды на естественное
 восстановление хода жизни мы видим упование на долгое
 правление Ишме-Дагана, с которым Энлилль заключил нечто вроде за-
 вета:

- 313 ni₃-nam-ma-ni en-nu-un ak-da-ne₂-eš₂ ġa₂-la nu-dag-ge-da-ne₂-eš₂
 314 nam-nun-na mu-sud-su₃-ra₂-ni e-ne-er in-na-an-du₁₁-ga-am₃
 315 lu₂ nam-lugal¹-la saġ-bi-še₃ ed₂-a e-ne-er in-na-an-du₁₁-ga-am₃
 316 lugal bal sag₉-ga-ke₄ e-ne-er in-na-an-du₁₁-ga-am₃
 317 uġ₃ ki-tuš ne-ha bi₂-in-dur₂-ru-na e-ne-er in-na-an-du₁₁-ga-am₃
 319 ki-en-gi ki-uri a-na me-a ud nam tar-ra-še₃
 320 uġ₃ saġ-ġig₂-ga u₈-gim lu-a uġ₃ saġ-sig₁₀-ga-ba
 321 nam-mah-kur-gal¹ Nu-nam-nir-ra enkara-an-ki-ke₄
 322 du-ri₂-še₃ me-teš₂ am₃-i-i-ne a-ra₂ ni₂ ġal₂-la-ni-im

Поскольку он за всем следил и не был небрежен, —
 власть на долгие дни ему прорек он (= Энлиль),
 Царственность превосходную ему прорек он,
 Доброе правление ему прорек он,
 Безопасность жилищ его людей ему прорек он...
 Шумер и Аккад в день определения судеб
 Своими черноголовыми, размножившимися как овцы, покорными,
 Величию Нунамнира, Великой Горы, оружию Неба-Земли,
 Пусть вечную славу поют! Его путь — страх внушает!

(NL, 313—317, 319—322)

Энлиль жалуется Ишме-Дагану превосходную царственность, правление на долгие годы. Он обещает ему вновь поселить людей в их безопасных жилищах. Взамен жители Шумера должны возносить хвалы и мольбы Энлилю в день определения судеб, дабы не забыть, кому они обязаны дарованной им жизнью. Символика завета непосредственно сближает плач по Ниппуру с библейским сюжетом о потопе и заставляет пристальнее взглянуть в структуру шумерского мифа, из которого берет начало вся последующая месопотамская и библейская традиция.

§ 7. ШУМЕРСКИЙ МИФ О ПОТОПЕ

Мы не можем наверняка сказать, что табличка CBS 10673 (PBS V 1; транслитерация: Civil, 1969, 138—145) из собрания Пенсильванского музея, найденная в 1899 г. в развалинах Ниппура экспедицией Х. В. Хильпрехта, содержала только миф о потопе. Ее начало и конец не сохранились, а внутри сохранившихся частей такое количество битых мест и непонятных, нигде более не зафиксированных слов, что вопрос об истинном назначении текста остается и по сию пору открытым. После лакуны примерно в 36 строк следует первый фрагмент, представляющий собой монолог некоего бога-демиурга об устройстве жизни людей. Он хочет вернуть их к прежнему состоянию, которое они по какой-то причине утратили (38—46). Затем прямая речь бога заканчивается, и авторский текст сообщает о создании людей и животных четырьмя богами — Аном, Энлилем, Энки и Нинхурсаг (47—50). Далее снова следует лакуна в 34—35 строк, после которой начинается повествование о первых городах, которым была дарована царственность (87—100). После этого — снова лакуна в 35—40 строк, за которой следует рассказ о решении богов и о том, как Энки известил об этом царя Зиусудру (140—160). Снова 40 строк лакуны, затем — описание потопа (201—211). После еще 30 строк лакуны можно прочесть последнюю сохранившуюся часть текста, в которой Зиусудра удостаивается жизни,

равной жизни богов (251—261). Текст обрывается местоимением 2 л. ед. ч., обращенным непонятно к кому. Вот полный возможный на сегодняшний день перевод сохранившихся шести фрагментов¹¹⁴.

I

Разбито около 36 строк.

- 37 [...] im-ḡa₂-/ḡa₂\ [...]
 38 nam-lu₂-ulu₃-ḡu₁₀ ha-lam-ma-bi-a ga-ba-/ni-ib\ [...]
 39 ^dNin-tu-ra ni₃-dim₂-dim₂-ma-ḡu₁₀ sig₁₀-[sig₁₀]/bi\-[a] ga-ba-ni-ib-gi₄-gi₄
 40 uḡ₃ ki-ur₃-bi-ta ga-ba-ni-ib-gur-ru-ne
 41 iri^{ki}-me-a-bi he₂-em-mi-in-du₃ ḡissu-bi ni₂ ga-ba-ab-dub₂-bu
 42 iri-me-a sig₄-bi ki ku₃-ga he₂-em-mi-in-šub
 43 ki-eš-<bar>-me-a ki ku₃-ga he₂-em-mi-ni-ib-ri
 44 KU₃? A ni₃ izi te-na si mi-ni-in-si-sa₂
 45 ḡarza me mah šu mi-ni-ib-šu-du₇
 46 ki a im-ma-ab-du₁₁ silim ga-mu-ni-in-ḡar
 47 An ^dEn-lil₂ ^dEn-ki ^dNin-hur-saḡ-ḡa₂-ke₄
 48 saḡ-ḡig₂-ga mu-un-dim₂-eš-a-ba
 49 ni₃-gilim ki-ta ki-ta mu-lu-lu
 50 maš₂-anše ni₃-ur₂-4 edin-na me-te-a-aš bi₂-ib₂-ḡal₂

II

- 84 [...] /mu-un\ [...]
 85 [...] AM₃ [...]
 86 [...] X ri-/ga\ ga-ba-ni-in- [...]
 87 [du]/lum\-bi igi ga-ba-ni-ib-du₈-/du₈\-[X]
 88 X šitim kalam-ma-ke₄ uš gi /ha\-ba-ab-ba-[al]
 89 [ud X] X nam-lugal-la an-ta ed₃-de₃-a-ba
 90 men mah ^{giš}gu-za nam-lugal-la an-ta ed₃-a-ba
 91 [ḡarza me] /mah\ šu mi-ni-ib-šu-du₇
 92 [iri-bi-e]/ne\ [sig₄-bi ki ku₃-ga im]/-ma\-an-da-šub
 93 mu-bi ba-an-sa₄ kab du₁₁-/ga\ [ba-hal]/-ha\-la
 94 nesāḡ iri-bi-e-ne Eridug^{ki} maš₂-saḡ ^dNu-dim₂-mud mi-ni-in-šum₂
 95 2-kam-ma-še₃ nu-gig-ra Bad₃-tibira^{ki} mi-ni-in-šum₂

¹¹⁴ С момента издания текст переводили: А. Пёбель (PBS IV, 9—70), 1914; С. Н. Крамер (ANET 42—44), 1950; М. Сивиль (Atr, 138—145), 1969; Дж. Петтинато (Pettinato, 1971, II 37—50, 84—100); В. К. Афанасьева (Крамер, 1991, 156—158); Крамер (Kramer, 1983); Т. Якобсен (Jacobsen, 1981, 514—515; Jacobsen, 1987, 145—150); В. Рёмер (Römer, Edzard, 1993, 448—458); В. В. Емельянов (Емельянов, 1994, 283—286); Афанасьева (Афанасьева, 1997, 295—297); Емельянов (Емельянов, 2003а, 313—316). Реконструкция Т. Якобсена во многих случаях совершенно произвольна (Jacobsen, 1981, 514—515).

- 96 3-kam-ma La-ra-ag^dPa-bil₂-{hur}-saġ mi-ni-in-šum₂ ...
 97 4-kam-ma Zimbir^{ki} šul^dUtu mi-ni-in-šum₂ ...
 98 5-kam-ma Šuruppag^dSud₃^{ki}-ra mi-ni-in-šum₂ ...
 99 iri-bi-e-ne mu-bi ba-an-sa₄-a kab du₁₁-ga ba-hal-hal-la
 100 id₂ IM GUN₂[?] ma-an-š₄-am₃ im ma-al-la a im-ma-an-de₆
 101 id₂ tur-tur-re šu luh-bi GAR HUR HUR mi-ni-ib₂-ġar-ġar

III

- 135 ki-tuš an-na X [...]
 136 e- [...]
 137 a-ma-ru [...]
 138 nam-lu₂-[ulu₃ ...]
 139 /ur₅-gim\ bi₂-in-ak [...]
 140 u₄-bi-a^dNin-/tud\ [...] DIM₂ A [...]
 141 ku₃^dInanna-ke₄ uġ₃-bi-še₃ a-nir mu-[un-ġa₂-ġa₂]
 142^dEn-ki ša₃ ni₂-te-na-ke₄ ad i-ni-/in\-[gi₄-gi₄]
 143 An^dEn-lil₂^dEn-ki^dNin-hur-saġ-ġa₂-[ke₄]
 144 dingir an ki-ke₄ mu An^dEn-lil₂ mu-X-[pad₃]
 145 u₄-ba Zi-u₄-su₃-ra₂ lugal-am₃ gudu₄ X [...]
 146 an saġ NIGIN mu-un-dim₂-dim₂ EN [...]
 147 nam-dun₅-na inim sig₁₀-sig₁₀-ge ni₂ te-ġa₂ [...]
 148 u₄-š_u₂-uš-e saġ-uš gub-ba [...]
 149 ma-mu₂ nu-me-a ed₂-de₃ inim /ba\ [...]
 150 mu an ki-bi-ta pad₃-pad₃-de₃ [...]

IV

- 151 /ki\[?]-ur₃-še₃ dingir-re-e-ne e₂-ġar₈ [...]
 152 Zi-u₄-su₃-ra₂ da-bi gub-ba ġiš mu-[un-tuku]
 153 iz-zi-da a₂ gub₃-bu-gu₁₀ gub-ba [...]
 154 iz-zi-da inim ga-ra-ab-du₁₁ inim-[ġu₁₀ he₂-dab₅]
 155 na-ri-ga-ġu₁₀ ġizzal [he₂-em-ši-ak]
 156 DAG-me-a a-ma-ru ugu kab /du₁₁\-[ga ...] ba-/ur₃ [...] ...
 157 numun nam-lu₂-ulu₃ ha-lam-e-/de₃\ [nam-bi ba-tar]
 158 di-til-la inim pu-uh₂-ru-[um-ma-ka šu gi₄-gi₄ nu-ġa₂]
 159 inim du₁₁-ga An^dEn-[lil₂-la₂-ka] [šu bal-e nu-zu]
 160 nam-lugal-bi bal-bi nam-lugal-bi bal-bi ba-[gid₂-e-de₃ ša₃ kuš₂-u₃-de₃]
 161 /e\ne-še₃ [...]
 162 /a\na MU /MU\ [...]

V

- 201 im-hul-im-hul im-si-si-ig du₃-a-bi teš₂-bi i₃-sug₂-ge-eš
 202 a-ma-ru ugu kab du₁₁-ga ba-an-da-ab-ur₃-e

- 203 ud 7-am₃ ġi₆ 7-am₃ ...
 204 a-ma-ru kalam-ma ba-ur₃-ra-ta
 205^{giš}ma₂ gur₄-gur₄ a gal-la im-hul tuk₄-tuk₄-a-ta
 206^dutu i-im-ma-ra-ed₂ an ki-a ud ġa₂-ġa₂
 207 Zi-u₄-su₃-ra₂^{giš}ma₂ gur₄-gur₄ ab-bur₂ mu-un-da-buru₃
 208 šul^dUtu ġiš-nu₁₁-ni-da^{giš}ma₂ gur₄-gur₄-še₃ ba-an-kur₉-re-en
 209 Zi-u₄-su₃-ra₂ lugal-am₃
 210 igi^dUtu-še₃ kiri₃ ki su-ub ba-gub
 211 lugal-e gu₄ im-ma-ab-gaz-e udu im-ma-ab-šar₂-re
 212 [...] X si gal [3...] sikil-la-da ...
 213 [...] X mu-un-na-X-X-ba ...
 214 [...] ...
 215 [...] bi₂-in-si ...
 216 [...] X tab-ba ...
 217 [...] A X

VI

- 251 zi an-na zi ki-a i₃-pad₃-de₃-en-ze₂-en za-zu-da he₂-em-da-la₂
 252 An^dEn-lil₂ zi an-na zi ki-a i₃-pad₃-de₃-ze₂-en za-da-ne-ne im-da-la₂
 253 ni₃-gilim-ma ki-ta ed₃-de₃ im-ma-ra-ed₃-de₃
 254 Zi-u₄-su₃-ra₂ lugal-am₃
 255 igi An^dEn-lil₂-la₂-še₃ kiri₃ ki su-ub ba-gub₃
 255a An^dEn-lil₂ Zi-u₄-su₃-ra₂ mi₂-e-/eš₃\[?] [... du₁₁ ...]
 256 til₃ dingir-gim mu-un-na-šum₂-mu
 257 zi da-ri₂ dingir-gim mu-un-<na>-ab-ed₃-de₃
 258 u₄-ba Zi-u₄-su₃-ra₂ lugal-am₃
 259 mu ni₃-gilim-ma numun nam-lu₂-ulu₃ uri₃-ak
 260 kur-bal kur Dilmun-na ki^dUtu ed₂-še₃ mu-un-til₃-eš
 261 za-e[?] X [...] /ba\ X-bi til₃-eš X

Разбито примерно 38 строк.

I

- 38 «Уничтожение моего человечества [прекратить] я хочу!
 39 Ради Нинту¹¹⁵ истребление тварей моих [прекратить] я хочу,
 40 Людей из их землянок вернуть я хочу!¹¹⁶
 41 Пусть строятся города наши — под сенью их отдохнуть я хочу!
 42 Пусть кирпич городов наших на священном месте укладывается!

¹¹⁵ ^dNin-tu(r) 'госпожа пуповины' — богиня-мать, имевшая также имена Нинмах, Нинхурсаг, Дингирмах, Аруру. То есть герой, произносящий данный монолог, хочет прекратить уничтожение людей ради новых рождений.

¹¹⁶ Перевод условный. ki-ur₃-bi-ta можно перевести 'под кров их'.

- 43 Пусть святилища наши на священных местах возникают!
 44 Священную воду, огонь загашающую, там я провел,
 45 Ритуалы и МЕ высокие совершенными сделал,
 46 Землю я оросил — благополучие я хочу установить!»
 47 После того как Ан, Энлиль, Энки, Нинхурсаг
 48 Черноголовых создали,
 49 Грызуны¹¹⁷ на земле, на земле размножились,
 50 Четвероногие звери — подобие Степи — появились...

II

- 87 «За их работой надзирать я хочу!
 88 Пусть строитель Страны фундамент прочно укладывает!»
 89 [Когда скипетр (?) царственности был спущен с Неба,
 90 Корона высокая, трон ца[рстве]нности были спущены с Неба,
 91 [Обряды, МЕ высокие бы]ли совершенны,
 92 [Кирпичи] го[родов на священном месте] были заложены, —
 93 Имена им были даны, хозяйства¹¹⁸ определены¹¹⁹:
 94 Первый из городов этих — Эреду — вожаку Нудиммуду¹²⁰ дан,
 95 Второй — Бад-Тибира — иеродуле¹²¹ дан,
 96 Третий — Лараг — Пабильсагу дан,
 97 Четвертый — Сиппар — юноше Уту дан,
 98 Пятый — Шуруппак — (богине) Суд дан.
 99 Городам этим имена даны, хозяйства определены.
 100 Проточная вода не удерживалась, глину мотыгой копали, воду
 добывали,
 101 Малым каналам «омовение уст» — прочистку — установили.

III

- 140 Тогда Нинт[у по своим созда]ниям стенать начала,
 141 Светлая Инанна по народу этому плакать ст[ала],

¹¹⁷ В оригинале *ni₃-gilim(-ma)*. У Сивили «animals». Однако, см. указанный им же пример: *PEŠ.NI₃.GIL.MA = aštikissu* 'грызун небольших размеров' (Harris XIV, 196; XI, 165).

¹¹⁸ Перевод «хозяйства» условный. В оригинале слово *KAB.DUG₄*. Сивиль переводит его «capitals» (немотивированное мнение: *KAB-dug₄* 'to preside'). У Якобсена «half-bushel baskets» (см. аналогичное значение *kabrukku, kabduqu* в CAD, K). Он считал, что корзины вместимостью в 0,5 бушеля (= 18,1 л) были символами распределительной экономики. См. также: Hallo, 1996, 5.

¹¹⁹ *hal-hal* (букв. «раздавать», «распределять»). То есть города были наделены своими «хозяйствами» (?).

¹²⁰ Эпитет Энки, означающий что-то вроде «создатель образов из красной глины» (*nu* 'статуя', *dim₂* 'создавать', *mud* 'красная глина').

¹²¹ *Nu-gig* — эпитет Инанны.

- 142 Энки с сердцем своим советовался,
 143 Ан, Энлиль, Энки, Нинхурсаг [на Совет собрались],
 144 Земные и небесные боги именем Ана и Энлиля поклял[ись...]
 145 В те времена Зиусудра, царь, жрец-умаститель [Абзу]¹²²,
 146 [Статую] Саг-Нигина¹²³ создавал, [.....]
 147 С почтением слова ловил [.....],
 148 До захода Уту постоянно [.....] находился.
 149 Не сон то был — слово жив[ое.....],
 150 Клятву именем Неба и Земли [он услышал].

IV

- 151 К [Ки]уру¹²⁴ боги у сте[ны....],
 152 Зиусудра, в стороне стоящий, наострил ухо:
 153 «У стены с левой стороны встань! [.....]
 154 У стены слово я тебе скажу — слову [моему внимли]!
 155 К совету моему при[слушайся]!
 156 Все жилища, все хозяйства потоп сметет,
 157 Семя человеков уничтожено будет [.....]!
 158 Решение Собрания по делу жизни неизменно!
 159 Приговор, Аном и Энлилем вынесенный, необратим!
 160 Долгий срок прав[ления утомителен!]»

V

- 201 Все злые бури, злые ураганы сошлись вместе,
 202 Потоп хозяйства сметал,
 203 После того как семь дней, семь ночей
 204 Потоп Страну разметал,
 205 А злой ветер водою высокой колотил по огромному судну, —
 206 Уту вышел, Небо и Землю осветил.
 207 Зиусудра в барке щель проделал,
 208 (И) юноша Уту всеми лучами в барку вступил.
 209 Зиусудра-царь
 210 Перед Уту, землю целую, предстал.
 211 Царь быков заколол, много зарезал овец...

¹²² То есть жрец, умащающий статуи богов маслом и вследствие этого находящийся под покровительством бога Энки. Энки же является хозяином водной бездны (Абзу) и всех жреческих должностей, связанных с очищением.

¹²³ Некое божество, имя которого состоит из двух слов: «голова» и «круг». Якобсен считал его «богом головокружения, побуждающим к экстазу», что совершенно недоказуемо.

¹²⁴ *Ki-ur₃* — место в храме Нинлиль в Ниппуре, где боги собирались на Совет, чтобы определить судьбу какого-либо дела.

VI

- 251 «Жизнью Неба и Земли поклялись вы, что с вами он будет!
 252 Ан и Энлиль! Жизнью Неба, жизнью Земли и здесь
 поклянитесь, что с вами он будет!»
 253 Грызуны, из земли вышедшие, к нему направились.
 254 Зиусудра-царь
 255 Перед Аном и Энлилем, землю целую, предстал.
 255a Ан и Энлиль Зиусудру к жен[щине подвели...],
 256 Жизнь, подобную жизни богов, ему даровали,
 257 Дыхание вечное, подобное божьему, ему дали.
 258 В те времена Зиусудру-царя,
 259 Имя грызунов, семя человеков спасшего (?),
 260 В стране перехода, в стране Дильмун, в краю, где Уту
 восходит, они поселили.
 261 Ты...

Фрагмент I (Монолог демиурга). С. Н. Крамер считает, что этот монолог произносит Энки, известный своей созидательной и креативной деятельностью по другим шумерским мифам (Kramer, 1983). Напротив, Т. Якобсен полагает, что монолог об устройстве хозяйства людей принадлежит богине Нинту (она же Нинхурсаг), желающей приучить человечество к оседлости (Jacobsen, 1981, 514). Мы имеем иной ответ на этот вопрос. Он станет ясен из сопоставления первого фрагмента нашего текста с фрагментом из плача по Ниппуру, составленного при Ишме-Дагане.

- 214 a₂-še me-ri-zu-a ki-en-gi ki-uri ki-bi gi₄-gi₄-da
 215 uḡ₃ bir-a-bi gud₃-bi-še₃ gur-ru-dam e-ne-eš im-mi-in-eš-am₃
 216 Eredū^{ki} ša₃-bi ḡeštug₂ i-i umuš zid hal-ha-la-da
 217 ḡarza mah-bi nu-ha-lam-me-da inim-bi im-de₆-am₃

Они (Ан и Энлиль) приказали (Ишме-Дагану): «Пусть Шумер и Аккад „вернутся на свои места“ под твою стопу, Дабы рассеянный народ в гнезда свои воротился!»
 Что сердце Эреду ниспошлет мудрость, чтобы истинные смыслы были определены,
 Его высокие обряды не будут забыты — слово об этом они принесли!

Таким образом, становится понятно, что монолог демиурга, в котором говорится о возвращении людей под их кров и о восстановлении обрядов Шумера, формульно связан со строками плача по Ниппуру. В тексте плача боги Ан и Энлиль призывают царя Ишме-Дагана сделать аналогичные вещи. Следовательно, можно предположить, что монолог в мифе о потопе произносит не кто-то из старших богов-

демиургов, а царь Ишме-Даган, который декларирует свое желание восстановить страну, исполнив тем самым наказ устроителей потопы. Если верна эта гипотеза, то текст мифа начинается с конца событий, т. е. с того момента, когда потоп прошел и от царя, назначенного сразу после потопы, требуется повышенная хозяйственная активность.

В тексте мифа о потопе неоднократно упоминается квадриум верховных богов — Ан, Энлиль, Энки и Нинхурсаг. Подобный же квадриум мы видим в текстах плача о смерти Ур-Намму (U₂-namma A 8—11), плача по Ниппуру (в этих текстах Нинхурсаг названа Нинмах) (NL 237, 245) и в плаче о разорении Шумера и Ура (в различных копиях и Нинмах, и Нинхурсаг) (LSU 55, 497, 504, 511). Вполне возможно, что в этих текстах Нинхурсаг вошла в состав высшего совета богов на правах супруги Энки (как мы видим в мифе «Энки и Нинхурсаг»). Эта деталь весьма примечательна. В плаче о разорении Ура инициатором потопы был один только Энлиль. В названных выше текстах, один из которых (плач по Ниппуру) составлен для Ишме-Дагана, потоп был коллективным решением четырех богов. Стало быть, перед нами еще один довод в пользу интертекстовой и идеологической связи мифа о потопе, плача по Ниппуру и плача о разорении Шумера и Ура¹²⁵. Кроме того, стоит заметить, что все эти тексты еще как-то связаны с плачем по Ур-Намму.

Фрагмент II (Первые города). Царский список и миф о потопе содержат одинаковый перечень первых городов, которым была дарована царственность¹²⁶. Оба списка вводятся общей формулой: «После того, как Царственность спустилась с Неба». Заметим, что в этих абсолютно симметричных списках нет трех главных городов Шумера — Ниппура, Урука и Ура. Возможно, что они считались предвечными и рассматривались как носители царственности, соотносимые непосредственно с Аном. Посмотрим теперь, как этот список царственных го-

¹²⁵ В своем капитальном исследовании плача по Ниппуру С. Тинни привел все случаи интертекстуальных корреляций этого текста с плачами и гимнами эпохи Ура и Исины (Tinney, 1996, 47—80). Им и его предшественниками установлено, что все известные плачи по разрушенным городам были составлены в Старовавилонский период (около 2000—1722 гг.). Копии табличек с этими плачами обнаружены в Уре, Исине, Ларсе и Ниппуре (Tinney, 1996, 47). Единственный текст, формульная близость которого к NL не была им замечена, — миф о потопе.

¹²⁶ При этом отметим, что в различных копиях «Царского списка» последовательность (а в некоторых случаях и номенклатура) городов различна. Так, например, в списке из Ларсы WB 62 вместо Эреду назван Куара, затем идет сама Ларса, и только потом четыре остальных города (Бад-Тибра, Лараг, Сиппар, Шуруппак). Перечень городов в мифе о потопе соответствует порядку, принятому в большинстве копий (сравнительную таблицу см.: Finkelstein, 1963, 45; обобщение новых данных: Edzard, 1980—1983, 78—79).

родов соотносится с древнейшими списками главных городов Шумера. Такую возможность предоставляет нам статья П. Михаловского «Топонимия раннего Шумера». В ней приводятся списки городов, дошедшие от времени Uruk III — Abu Salabih (XXIX—XXVI вв.). Во всех этих списках фигурируют 8 городов: Ur (AB.ŠEŠ), Nippur (EN.E₂, ^dEN.LIL₂.KI), Larsam (UD.AB, UD.UNUG), Uruk (UNUG), Adab (UD.NUN.KI), Keš₃ (KEŠ₃.KI), Zabalam (MUŠ₃.AB, MUŠ₃.UNUG), Ereš₃ (Michalowski, 1993). Х. И. Ниссен добавляет к этому списку еще Эшнунну и Шуруппак, но никто не мог бы поручиться за окончательное чтение, когда речь идет о текстах из слоя Uruk IV. Мы видим, таким образом, что в древнейших списках не упомянуты города Эреду, Бад-Тибира, Лараг, Сиппар и Шуруппак. Если сделать из этого вывод, что эти города не играли существенной роли в архаическом Шумере, то такой вывод будет неверен. Напротив, следовало бы думать, что поселения типа Эреду играли большую роль в догосударственный период жизни шумеров, а древнейшие дошедшие до нас списки городов создавались уже в начальную эпоху государств, через 200—400 лет после основания первых поселений, указанных в «Царском списке».

Фрагмент III (Зиусудра). Имя ^dZi-u₄-sud-ra₂ имеет аккадский эквивалент *balāṭ ūmi ruqūti* и означает 'жизнь долгих дней'. Сведения о Зиусудре в клинописной литературе крайне немногочисленны, и все они происходят из текстов, датируемых не ранее III династии Ура. В двух версиях «Царского списка» (WB 62, La.) сообщается о царе Зиусудре, сыне Убар-Туту, последнем правителе Шуруппака до потопа (Зиусудра жил 36 000 лет, почти вдвое больше своего отца (18 600, по другой версии 28 800)) (Edzard, 1980—1983, 84). В нашем тексте он назван жрецом-умастителем (*gudu₄*) и царем, но сообщение о городе, где он правит, отсутствует (или эта часть текста не сохранилась). В старовавилонской версии «Поучений Шуруппака» некто Шуруппак, сын Убар-Туту, наставляет своего сына Зиусудру, призывая его прислушаться к его мудрым советам: *Šuruppak^{ki} dumu-Ubar-tu-tu-ke₄ / Zi-u₄-su₃-ra dumu-ni-ra na na-mu-un-ri-ri / Zi-u₄-su₃-ra inim ga-ra-ab-d[u₁₁] ḡizzal (?) he₂-em-ši-ak* 'Шуруппак, сын Убар-Туту, своему сыну Зиусудре совет дает: «Зиусудра! Слово я хочу тебе сказать! Ухо наставь!» (Instructions of Shuruppak, 7—8, 10). В тексте о правителях прошлого Зиусудра также упомянут, но, к сожалению, в разбитом контексте: *[Zi-u₄-sud]-ra-ra nam-ti i₃-kin-kin* '(Боги) дали Зиусудре жизнь' (B II 5, A IV 7; Alster and Jeyes, 1986, 4, 6). Наконец, существенно важно для нас упоминание Зиусудры в тексте «Смерть Гильгамеша».

В настоящее время мы полагаем, что царь Зиусудра является совершенно вымышленной, идеологической фигурой и такого человека никогда не существовало. Основания для этого суждения следующие:

1. Старошумерские списки «Поучений Шуруппака», сделанные в Абу-Сальябихе и Адабе (OIP 99, 256; OIP 14, 55—56), не приводят име-

ни сына Шуруппака. В обоих случаях перед *dumu-ni-ra* стоит UR₂.AŠ. Что это значит — непонятно, но в любом случае это сочетание знаков нельзя прочесть как *Ziusudra*.

2. В списке богов из Шуруппака есть обожествленные эны Урука Лугальбанда и Гильгамеш, однако нет лугаля Шуруппака Зиусудры (Krebernig, 1976).

3. Нам неизвестны какие-либо цари Шуруппака этого времени.

В различных версиях Царского списка Убар-Туту упоминается три раза (WB I 32; WB 62, 15'; La. II)¹²⁷, в то время как Зиусудра только два¹²⁸. Кроме того, в двух случаях из трех список царей Шуруппака заканчивается именно на Убар-Туту. Таким образом, можно сказать, что Зиусудра был добавлен только в позднейшие и немногие варианты списков (Finkelstein, 1963, 47—48).

Откуда же в таком случае взялся этот странный персонаж по имени Зиусудра? Мы считаем, что источник его происхождения довольно прост. В гимнах Ура и Исины часто мелькает формула наделения правителя долгими днями, что означает, по сути, пожизненное правление. Впервые выражение *ḡidri-u₄-sud-ra₂* 'скипетр долгих дней' встречается нам уже в Цилиндре В Гудеа (VI 16). А в эпоху III династии Ура долгие дни царя стали настолько привычным явлением, что известны даже имена собственные *Lugal-u₄-sud-ra₂* 'царь долгих дней', *Lugal-u₄-sud-še₃* 'царь на долгие дни' (AS, 476). Долгие дни царь получал в награду за свое благочестие. В частности, «послепотопные» цари Ур-Намму и Ишме-Даган получили их в награду за приведение в порядок хозяйства Страны. А в гимне *Siniddinam A*, воспевающем правителя Ларсы, Энлиль *zi-u₄-su₃-ra ḡal₂ nam-tar-[ra-zid] nam-e-eš he₂-en-[tar]* '(сделал Синиддинама) имеющим жизнь долгих дней, истинную судьбу судьбой ему определил' (*Siniddinam A*, 17). Обожествленный царь Ларсы фактически назван здесь Зиусудрой. Так постепенно складывался мифологизированный образ государя, сравнившегося с богами благодаря своей богобоязненности и способности внимать советам бессмертных. И Зиусудра стал квинтэссенцией этих представлений о бессмертном царе. Он стал воплощать образ вечной монархии, которая вместе с идеей власти (царственностью) убереглась от потопа, а затем продолжила свою жизнь в шумерских городах.

¹²⁷ В написании *Ubur-Tu₃-tu₃*, *Ubur-Tu-tu*, *Ubur-^d[...]*. Имя, возможно, переводится «(вскормленный) выменем (богини) Туту».

¹²⁸ Копия WB 62 составлена в Старовавилонский период в Ларсе, La. представляет собой обломок таблички новоассирийского времени из библиотеки Ашшурбанапала (Finkelstein, 1963, 46—47; Lambert, 1973, 274). Д. О. Эдцард не согласен с провенансом Финкельштейна и считает WB 62 происходящей из неизвестного места (Edzard, 1980—1983, 78). В любом случае перед нами послешумерские тексты.

Фрагмент IV (Решение богов). Последние строки этого фрагмента, где Энки говорит Зиусудре о принятом богами роковом решении, имеют две известные нам параллели. В плаче по Уру бог этого города Нанна спрашивает устроителя потопа и своего отца Энлиля, почему гибнет его город. Энлиль ссылается на судьбу, определенную городу богами, и говорит о неизменности божественных решений: *di-til-la inim pu-uh₂-ru-um-ma-ka šu gi₄-gi₄ nu-ḡal₂ / inim du₁₁-ga An ^dEn-lil₂-la₂-ka šu bal-e nu-zu / Urim₅^{ki}-ma nam-lugal ha-ba-šum₂ bal-da-ri₂ la-ba-an-šum₂ / ud ul kalam ki ḡar-ra-ta za₃ uḡ₃ lu-a-še₃ / bal-nam-lugal-la saḡ-bi-še₃ ed₂-a a-ba-a igi im-mi-in-du₈-a / nam-lugal-bi bal-bi ba-gid₂-e-de₃ ša₃ kuš₂-u₃-de₃* 'Решение Собрания по делу жизни неизменно, слово Ана и Энлиля необратимо! Уру (лишь) царственность дана, (а) вечное правление не дано. С начала дней, от сотворения земли до размножения людей, кто видел срок царственности (столе) превосходный? Долгий срок правления утомителен!' (LSU, 364—369). Еще одна параллель — в тексте «Смерть Гильгамеша». Там умирающий Гильгамеш просит продлить ему жизнь. Но бог Сисиг говорит, что Энлиль определил судьбой Гильгамеша царствование, а не вечную жизнь: *kur-gal ^dEn-lil₂-le a-a-dingir-re-e-ne-ke₄ / en-^dGilgameš₂ ma-mu₂-da [...] X DU bal-da-bi / ^dGilgameš₂ nam-zu nam-lugal-še₃ mu-de₆ [(X)] / til₃-da-ri₂-še₃ nu-mu-un-de₆* 'О владыка Гильгамеш, таково толкование... сна: Великая Гора Энлиль, отец богов, судьбу твою для царственности определил, для вечной жизни не определял' (GD Nippur, E 12—14). Перед нами три совершенно различные гибели, объясняемые одной причиной: живое и властное начало мира гибнет просто потому, что боги не судили ему вечную жизнь. Для того чтобы быть подобными богам, недостаточно одного только земного могущества, потому что и оно тоже определяется богами. Первые города, Гильгамеш и Ур уступили жизненное первенство праведному царю Зиусудре, который искал не власти, а милости богов.

Невозможно в этом контексте обойти стороной мотив похода Гильгамеша к Зиусудре. В эпоху Ура об этом походе никто не знает, иначе в гимне *Šulgi O*, наряду с победой над Аггой и Хумбабой, в число подвигов Гильгамеша обязательно вошло бы его путешествие к праведнику¹²⁹. Впервые Гильгамеш и Зиусудра встречаются именно в

¹²⁹ Малоубедительной представляется гипотеза С. Н. Крамера о том, что *kur-lu₂-ti-la* 'страна (или гора) человека жизни' из песни «Гильгамеш и Хувава» — место обитания Зиусудры (Kramer, 1944, 13, fn 48, цит. по: George, 2003 I, 96—98). Ср. также конъектуру А. Р. Джорджа для *Šulgi O* = Bilgames and Huwawa A: *ku[r.lu₂.ti.la] har.ra.an z[i.(u₄).sud₃.ra₂...]* (George, 2003 I, 111). В гимне *Šulgi O* среди побед Гильгамеша упоминаются только победа над Аггой (A, 53—60) и над Хувавой (A, 89—106), о путешествии к Зиусудре не сказано ничего. А в песни о Хуваве жизнь устойчиво связана только с кедрами и лугами, которыми обладает сам Хувава.

тексте «Смерть Гильгамеша», где боги перечисляют подвиги урукского властителя: *inim-zu har-ra-an di-id-bi-a a-na-am₃ me-a-bi ¹³⁰erin ḡi₃ dili kur-bi ga-an/-e-de₃ / ^dHu-wa-wa tir-bi-ta saḡ ḡi₃ ra-ra-za / na-ru₂-a ud ul-la₂-še₃ me-gub-bu-uš me-da u₄-še₃ / e₂ dingir-re-e-ne ki ḡar-ḡar-ra-a-ba / Zi-u₄-su₃-ta¹-aš ki-tuš-bi-a sag im-ma-ni-/tig₄ / me ki-en-gi-ra-ke₄ ki u₄-ba ha-la-me-eš ud ul-li-še₃ / a₂ aḡ₂-ḡa₂ bi-lu-da₁₀ kalam-ma-aš im-ta-/a²-ni₁ / šu /luh₁ ka /luh₁ X (X) /si mu-un-si-sa₂-e* 'После того как все пути ты извед, кедр, ценное дерево, с гор его вывел, Хуваву в лесу его убил, установив на вечные времена, на постоянные МЕ стелу, на (вечные) дни — храмы богов, Зиусудры в его жилище ты достиг, МЕ Шумера, которые были забыты навсегда, советы, обряды в Страну вернул (?), обряды омовения рук, омовения уст в порядок привел...' ¹³⁰ (GD, Tell-Haddad F, 10—18 ¹³¹) ¹³².

¹³⁰ Переводы первых издателей: «tu as dressé tant de stèles pour les générations futures, qui resteront à jamais... / Fondé tant de demeures pour les dieux, / Parvenu jusqu'au séjour de Ziusuda / Les Forces Secrètes de Sumer, qui allaient tomber dans un oubli éternel, / Les Commandements, les Règles, tu les as fait descendre dans le Pays; / Les rites de „lavage de mains“, de „lavage de la bouche“ il les fixe» (Cavigneaux, Al-Rawi, 2000, 56); «Having traveled each and every road, having fetched that cedar, that unique tree down from its mountain, after you smote Huwawa in his forest, having erected stelae for future days, for ever (?), having founded temples of the gods, you reached Ziusudra in his abode. You brought to the Land the me's of Sumer that were forgotten forever, the commandments and the rites. Hand washing and mouth washing you put in good order» (Veldhuis, 2001, 141). Основной проблемой отрывка является разрушенный глагол. На конце строки 17 первыми издателями восстановлена форма *im-ta-/a-ni₁* (< *im-ta-ta-NI*). Но глагол *ni* в шумерском языке неизвестен. А. Кавиньо понимает эту форму как «низвел, спустил, опустил вниз». При этом он, вероятно, руководствуется мифом Царского списка о нисхождении царственности с небес после потопа. Н. Фельдхвис переводит «принес». По смыслу речь идет о возвращении забытых МЕ (что и выражено глаголом *twr* в Прологе аккадского эпоса). По мнению Н. В. Козловой, *NI* может читаться как *i₃* и служить вариантом *e₃* 'выходить' (как в случае *numun-i₃-a-ta* < *numun-e₃-a-ta*) (устное сообщение). Тогда получилось бы **im-ta-ta-e₃*, но в этом случае непонятно, почему *e₃*, а не *e₁₁* (UD.DU₆). В царских надписях процесс импортирования вещей передавался именно глаголом *e₁₁* = (w)*arādu* («heraufbringen», «importieren» (GABW, 108)).

¹³¹ Строку 19 первые издатели тель-хаддадской копии восстанавливают как *[a-ta...a-ma]-ru gu₂-kin kur-kur-ra [x] [...]* [“Mais... quand le Déluge eut balayé tout ce qui existait dans les pays”] (Cavigneaux, Al-Rawi 2000, 56). По их мнению, храмы и обряды были разрушены во время потопа. Авторы ETCSL не поддерживают эту реконструкцию и оставляют стр. 19 без перевода. ¹³² А. Р. Джордж понимает сходство двух фрагментов весьма абстрактно и расплывчато, не пытаясь установить связь шумерского текста о смерти Гильгамеша с царскими гимнами: «Возвращаясь к отрывку из „Смерти Гильгамеша»

Всякому читателю шумерских гимнов сразу вспомнились бы строки из цитированного выше плача по Ниппуре (NL, 269—282).

- 268 ni₃ babbar-bi sag₂ ba-ab-du₁₁-ga-ba sug-ge₄ ba-ab-gu₇-a
 269 ^dEn-lil₂ lugal kur-kur-ra-ke₄ ki-bi-še₃ in-ġar-ra-am₃
 270 nam-lu₂-ulu₃ gud₃ us₂-sa-ta₇ ni₂ im-ši-ib-ten-na
 271 Nibru^{ki} kur-me gal-gal-la-ka ġiri₃ /kur₂ \ [ba-ra-an]-/dab₅ \-be₂-eš-a
 272 ^dA-nun-na inim-^dEn-lil₂-la₂-ta e₂ /bi₂ \-[in]- šub-bu-uš-a
 273 ġi₁₆-sa ul-ta ġar-ġar-ra-ba tumu-e ba-ab-de₆-a
 274 ki-bi-še₃ ku₄-ku₄-da bi₂-in-eš-am₃ en nam tar-re-ne
 275 ša₃-bi-a u₂ sug₄-sug₄ ša₃ hul₂-la ša₃-ba mi-ni-in-ġar-ra-am₃
 276 ^dIš-me-^dDa-gan šita u₄-da gub hul₂ ni₂uku-ni-ra
 277 u₂-[bi] ku₃-ge a-bi sikil-e in-na-an-du₁₁-ga-am₃
 278 me [šu] pel₂-la₂-bi sikil-e in-na-an-du₁₁-ga-am₃
 279 ġarza suh₃-a bir-a-bi si bi₂-in-sa₂
 280 ku₃-ku₃-ga šub-ba šu pel₂-la₂-a-ke₄ ki-bi-še₃ in-ġar-ra
 281 šuku ud šub-ba eša zid₂ dub-dub-bu na-aġ₂-še₃ bi₂-ib-tar-re
 282 ^{giš}banšur ninda lu ninda šar₂-re-da ša₃-ga-ni im-de₆-a

Его сияющее имущество, рассеянное, уничтоженное,

Энлиль, царь стран, на месте своем установил.

Там, где человеки, построив гнезда, (в тени) отдыхали,

В Ниппуре, на горе великих МЕ, откуда они направились
неведомым путем, —

По слову Энлиля Анунна — владыки, определяющие судьбы —

Приказали восстановить упавшие храмы, вернуть на место
скровища, положенные туда прежде, унесенные ветром!

С радостью их обеденную трапезу установил он!

(Энлиль) приказал Ишме-Дагану, своему радостному,
трепетному жрецу,

Служащему ежедневно, освятить его пищу, очистить его воду,

Он приказал ему очистить его оскверненные МЕ,

ша“, цитированному ранее, следует сказать, что поэт также приписывает Гильгамешу возвращение от Зиусудры истинного знания о допотопных культовых идеалах, очевидно, забытого после эпохи Потопа. Этот взгляд согласуется с поздним прологом Эпоса, в котором герой чествует как восстановитель храмов и возобновитель ритуалов, уничтоженных и прерванных великим катаклизмом (SB I 42—44). Традиция, которая здесь воспроизводится, согласуется с древним представлением, согласно которому после потопа период варварства, существовавший до царственности, вновь установился на земле; возобновилась эра отсутствия власти, губительная для человеческого общества. Даже после восстановления функций правителя только величайший из царей мог своевременно восстановить допотопный порядок, и то потому только, что он был посвящен в эти дела самим героем, спасшимся от потопа» (George, 2003 I, 98).

Обряды разбросанные, рассеянные в порядок он привел,
Все святое, брошенное и оскверненное, на месте своем он
установил.

Ежедневную жертву мелкой мукой и мукой крупного помола
он судьбой определил,

Сделать хлебы многочисленными на жертвенном столе в нем
(= Ниппуре) он определил.

Вспоминается в этой же связи и отрывок из пролога аккадского эпоса о Гильгамеше. Этот кусок содержит весьма неожиданное сообщение:

GE I 39—41

[ha]-a-a-iṭ kib-ra-a-ti muš-te-'u-u₂ ba-la₂-ṭi

ka-ši-id dan-nu-us-su a-na ^mUt-ZI ru-u-qi₂

[mu]-tir ma-ha-zi ana aš₂-ri-šu-nu ša₂ u₂-hal-li-qu a-bu-bu

Исходивший (все) страны света, искавший жизни,

Достигший своей мощью дальнего Утнапишти,

Вернувший на свои места святилища, погубленные потоком.

На основании этих фрагментов мы можем сделать два вывода. Во-первых, в тексте о смерти Гильгамеша его герой совершает те же самые поступки, которые совершает по приказу Энлиля Ишме-Даган. Он возвращает МЕ и обряды на их места и восстанавливает храмы. Во-вторых, поскольку в тексте о смерти Гильгамеша говорится, что Гильгамеш восстановил МЕ и храмы после похода к Зиусудре, то нам ясен реальный прототип основного сюжета XI таблицы аккадского эпоса о Гильгамеше: шумерский Гильгамеш идет к Зиусудре не за бессмертием, а за утраченными Шумером МЕ, позволяющими восстановить ритуальный порядок в государстве. Об этом же косвенно упоминают и строки пролога, объединяющие поиски жизни, поход к Утнапиштиму и восстановление Гильгамешем храмов, разрушенных потоком. Таким образом, с точки зрения исторического времени Гильгамеш уподоблен царю Исина Ишме-Дагану, восстанавливающему власть и хозяйство Шумера после политической катастрофы. А с точки зрения циклического или календарного времени Гильгамеш совершает типичное путешествие к предку за МЕ, во всем напоминающее сходные путешествия Нанны и Нинурты (см. гл. IV). Но к его личному бессмертию это путешествие не имеет никакого отношения. Как мы увидим далее, бессмертие он может теоретически получить только по факту своего происхождения от богини.

Стало быть, мы видим в этом фрагменте весьма четкое противопоставление власти и праведности. Власть может быть долгой, но не

может длиться вечно. Праведность связана с постоянным прислушиванием к воле богов и может быть удостоена бессмертия.

Фрагмент V (Потоп). Здесь событие потопов сводится к усилению Южного Ветра и еще каких-то ветров, а также к подъему воды. Срок потопов — семь дней и семь ночей — встречается в тексте «Проклятие Аккаду» как срок плача по разрушенному Аккаду, в течение которого арфы и барабаны изображали рев ветра и шум дождя. Судно, на котором Зиусудра спасается от потопов, названо просто «очень большая барка», его описания мы здесь не находим. Потоп заканчивается тем, что бог солнца Уту освещает Небо и Землю, и его свет падает в шель барки праведника. Текст не говорит нам, куда пристает барка. Мы знаем только, что Зиусудра падает ниц перед подателем света Уту и приносит ему жертву из числа животных, находившихся в барке.

Фрагмент VI (Вечная жизнь праведника). Первые слова этого фрагмента принадлежат Энки, который уговаривает богов оставить праведника в живых. Неясно, о какой клятве идет речь. Из контекста вроде бы следует, что еще до потопов боги поклялись оставить праведника в живых, а Энки только сообщил ему о решении Совета богов. Однако такое толкование существенно корректируется более внятыми строчками из текста «Смерть Гильгамеша», где Энки говорит Собранию, решающему участь Гильгамеша: ²⁷[ud re-ta] /ud\ sud-da re-ta / ²⁸[gi₆ re-ta] /gi₆\ sud-da\ re-ta / ²⁹[mu re-ta] mu sud-da re-ta / ³⁰[pu-uh-ru-um] a-ma-ru ba-ur₃-ra-ta / ³¹numun /nam-lu₂-ulu₃/ha-la³-me-de₃-e-ed-nam ³²murub₄-me-a [zi sa_g dili]-me³-en\ nam-til₃-am₃ / ³³Zi-u₄-<su₃>-ra₂/mu³ [nam]-lu₂-ulu₃ nam-til₃-am₃ ³⁴/ud\ bi-ta /zi\ [an]-na\ zi ki-a mu-un-pad₃-da-nam / ³⁵[u₄-bi-ta nam]-lu₂-ulu₃-ur₂ nu-mu-til₃-am₃ / (...) /KA³ BI-e-ed-nam / ³⁶e-ne-še₃ \ [d]/Gilgameš₂ \ igi-bi ba-ni-ib-tu / ³⁷/šu nam\ ama-a-[ni nu]-/mu-un\ da-kar-kar-re-ed-nam 'В те дни, в те давние дни, в те ночи, в те давние ночи, в те годы, в те давние годы, после того как Собрание решило смести потопом семя человечества, между собой «(пусть) одна душа жива, имя живого человека — Зиусудра» мы поклялись Небом и Землей. С тех пор ни один человек не жил вечно... Ныне же посмотрите на Гильгамеша: не может ли он избежать (смерти) из-за своей матери?» (GD, Tell-Haddad F, 27—37) ¹³³. То есть на Совете, принявшем решение о потопе, боги поклялись оставить Зиусудру в живых, но при этом постановили, что никто более из людей не

¹³³ «In yonder days, in far-off days, in yonder nights, in far-off nights, in yonder years, in far-off years, after the assembly had made the Deluge sweep over so that we could destroy the seed of mankind (we said): „in our midst, you are the only man living, Ziusudra is the name of humanity living“. From that day I swore by the life of heaven and earth, from that day I swore that mankind will not have eternal life. Now they (= An and Enlil) have set their eyes on Bilgames, but I cannot save him because of his mother» (Veldhuis, 2001, 141—142).

будет жить вечно. Эта интереснейшая подробность была совершенно утрачена аккадскими текстами о потопе, в которых Энки-Эа выступает хитроумным и вероломным божеством, нарушающим клятву, данную в Собрании богов (поскольку его помощь Атрахасису-Утнапиштиму как раз и была вопиющим нарушением коллективной клятвы; SBGE XI 19, 175—188). Шумерские тексты, напротив, показывают, что и Энки, и остальные боги действуют на основании заранее принятого решения.

Строки 255—260 очень подробно разобраны нами в предыдущей монографии (Емельянов, 1999, 220—227). Мы полагаем, что Ан и Энлиль подвели Зиусудру к женщине (или к жене, или к женщине, которая была ему дана), после чего даровали ему вечную жизнь и вечное дыхание (или вечную душу). Текст заканчивается поселением праведника на Дильмун, который назван «местом восхода Уту». Место это нельзя считать случайным: праведник был поселен там, где когда-то зародилась жизнь. В гимне-нарративе «Энки и Нинхурсаг» бог Уту по просьбе Энки выводит из соленых вод пресные, пресные воды орошают сухую землю острова, и на ней становится возможно насаждать сады (Enki and Ninhursaga, 49, 60). Кроме того, зарождение жизни из пресноводного источника, бьющего из-под земли, описано еще в двух шумерских космогонических текстах. Так, в надписи Ukg. 15 (Урук-гина, XXIV в.) рассказывается о первом акте бытия: ki-bur₃ ¹³⁴a še₃-ma-si / an en-nam šul-le-še₃ al-gub ¹³⁵/ an-ki teš₂-ba sig₄ an-gi₄-gi₄ / u₄-ba en-ki nun-ki ¹³⁶nu-si₁₂ / ^dEn-lil₂ nu-ti / ^dNin-lil₂ nu-ti... / u₄ nu-zal-[zal] / i₃-ti nu-e₃-e₃ /Скважина воду испустила, / Ан — владыка он — в молодечестве своем встал. / Ан и Ки друг на друга кричали (т. е. раскололись, отошли друг от друга. — В. Е.). / Тогда Энки-Нинки не было, / Энлиль не жил, / Нинлиль не жила, / (две непонятные строчки), / День не проходил, / Новый месяц не выходил' (Ukg. 15 I 5—II 5, III 3—4). Параллелью к тексту Ukg. 15 является загадочный фрагмент NBC 11108 из музея Йельского университета, записанный в эпоху III династии Ура и единственный раз изданный ван Дейком в сборнике к юбилею С. Н. Крамера. Издатель считает этот фрагмент небольшим заклинанием, однако в нем нет ни одной заговорной формулы, и в лучшем случае он может считаться космогоническим зачином утраченного заговора. В начале текста сказано: an en-ne₂ an mu-za[lag] ki mu-gi₆ kur-še₃ igi nu-g[al₂] / bur₃ a nu-bal ni₃ nu-gar ki-da_gal [a]bsin nu-ak 'Ан владыкой был. Ан сиял — Ки темна была, света в Подземном мире не было. Скважина

¹³⁴ Ki-bur₃ букв. «земля-углублять» (PSD B, 201).

¹³⁵ Конструкция с направительным падежом буквально переводится «ради молодости своей встал», хотя «молодость» было бы nam-šul, здесь же просто «юноша».

¹³⁶ Можно прочесть и Eredu (NUN)^{ki} тогда «Энки (из Эреду) не жил».

воду не несла, ничего не было создано, на широкой земле нива не обрабатывалась' (van Dijk, 1976, 119—120). Здесь перечислены жизнеустроительные акты, которых не было до сотворения мира, и первым из этих актов названо истечение воды из подземного источника. Место, из которого истекает такой источник, мог быть только Дильмун, поскольку городские космогонии начинаются с описания весеннего половодья¹³⁷.

¹³⁷ По представлениям шумеров, только два места в срединном мире обладали абсолютным сакральным статусом — это Дильмун и Аратта. Аратта находилась на восточном краю мира, Дильмун — на южном. Поэтому обе эти земли были связаны с началом мира, с божественными МЕ и в аккадском именовались эпитетом *kabtu* 'почтенный, значительный', которого удостоивались только старшие члены рода и богоизбранные государи. Приведем основные контексты: *dil-mu-un NI+TUKU^{ki} = kab-tu* 'почтенный' (Ea II 39; Diri VI C 121; Igituh I 258); *u-tai-la LAMxKUR.RU^{ki} = kab-tum* (Diri IV 88; Proto-Diri 547a); *Dilmun (MI₂.TUKU) ku₃-kur me-e sikil-la [...]* 'Дильмун — святая гора чистых МЕ...' (VS II, 5 ii 27); *kur-me-sikil-la* 'гора чистых МЕ' (об Аратте в BASOR 96, 21).

Дильмун и Аратта считаются у шумеров территориями, с которых начался обитаемый мир и которые хранят в себе потенции всех форм этого мира. Земли эти воспринимаются общинным сознанием как старшие и пользуются огромным уважением.

По давнему предположению ученых (как археологов, так и текстологов), именно Дильмун (совр. Бахрейн) был прообразом рая и для шумеров, и для ветхозаветной традиции (van Dijk, 1964, 40—43; Крамер, 1991, 151). Слово «Бахрейн» в переводе с арабского значит «два моря». Речь идет о пресноводных источниках, бьющих как из земли, так и из вод соленого моря. С этих источников, по представлениям шумеров, началась когда-то земная жизнь. «Райская» сущность Бахрейна хорошо выясняется из данных датской археологической экспедиции, копавшей бахрейские водоводы в 60-х гг. прошлого века. Один из участников экспедиции, Дж.Бибби, пишет: «Семи-десятиметровая стена огораживает обширный овальный участок длиной до двухсот метров. Внутри ограды вовсе нет песка. На известняковом ложе, где чередуются низкие бугры и гладкие округлые плиты, зеленеют пятячки травы и растут дватри десятка увиденных вами издали пальм. В углублениях бурлит кристально чистая родниковая вода; переливаясь через край, она питает ручейки с крохотными водопадками на неровностях породы. Спустившись по ступенькам вниз, мы... нередко садились перекусить в таком потаенном саду, где деревья защищали нас от солнца, а стены — от рыскающего по пустыне ветра. Родники в садах и были источниками, некогда питавшими водоводы» (Бибби, 1984, 50—51). Все в этом описании эквивалентно реалиям ранней древности, кроме пустыни. Дильмун шумерских времен, как и Аравия этого времени, был цветущим краем с густой растительностью, поскольку в те времена бесперебойно работала система подземных водоводов. Через каждые полсотни метров на поверхность выступала то на десятки сантиметров, а то на метр и более клад-

Таким образом, шумерский праведник был поселен в истоках са-мой жизни. Но совершенно неясно, каким образом после потопа нача-лась жизнь новая. Последовала ли за удалением праведника беремен-ность его жены? Пошло ли от праведника новое человечество? Или праведник остался жить на своем острове, а жизнь на материке нача-лась без него? Единственный шумерский источник, который может что-то прояснить — «Царский список». Здесь говорится, что после Зиусудры был потоп, а после потопа царственность спустилась с Неба и вошла в город Киш. Следовательно, новая государственность Шуме-ра образовалась без помощи Зиусудры. И впоследствии ни один госу-дарь Шумера не считал себя его потомком. Вопрос этот остается от-крытым. Текст обрывается обращением, адресат которого неизвестен. Можно предположить, что далее начинается чей-то монолог.

Общие выводы. Теперь мы можем сделать некоторые выводы общего характера относительно происхождения и содержания данного текста, условно называемого «мифом о потопе». Большое число сов-падений с текстами эпохи Ишме-Дагана (I, III, IV, V фрагменты) наво-дит на мысль, что наш текст тоже мог быть составлен в эпоху правле-ния царей Исына, и можно датировать его именно временем Ишме-Дагана. Однако вряд ли это в прямом смысле слова гимн Ишме-Дагану, воспевающий его деятельность по восстановлению разрушенного по-топом хозяйства. Дошедшие до нас фрагменты содержат повествова-ние мифологического характера, важным действующим лицом в них оказывается Зиусудра, поэтому мы не склонны считать их остатками царского гимна. При анализе текста о потопе мы многократно уста-навливали связь отдельных его формул с формулами текста «Смерть Гильгамеша», причем отмечали, что действия Гильгамеша весьма на-поминают действия Ишме-Дагана в тексте плача по Ниппуру. Кроме того, в сказании о смерти Гильгамеша нам попались два фрагмента, рассказывающих о спасении Зиусудры от потопа и о путешествии Гильгамеша к Зиусудре за МЕ с целью восстановления обрядов и хра-мов прошлого. Исходя из этих наблюдений, можно предположить, что табличка CBS 10673 содержала до своего разрушения рассказ о путе-шестве Гильгамеша к Зиусудре. Во вводной части рассказа Гильга-меш (= Ишме-Даган) декларировал свое желание восстановить хозяй-ство Шумера. Затем шел рассказ о сотворении живых существ и вла-сти. Далее следовала история потопа и спасения праведника. А в последней разбитой части текста, вероятно, содержалась история пу-тешествия Гильгамеша к спасенному праведнику и воспевалось его благополучное возвращение с МЕ. Вполне возможно, что колофон текста содержал хвалу Гильгамешу или Ишме-Дагану. История путе-

ка круглых каменных колодцев, ровной чередой уходивших вдаль (подробнее о Дильмуне см.: BBVO 2; Howard-Carter, 1987; Nashef, 1984, 1—33).

шествия Гильгамеша рассказана в третьем лице неизвестным автором, который время от времени дает высказаться самим героям повествования. Подобной истории не знала эпоха III династии Ура, хотя нельзя не обратить внимания на одинаковый срок потопа в тексте «Проклятие Аккаду» и в нашем тексте. По крайней мере, на сегодняшний день наш вывод таков: табличка CBS 10673 содержит историю, сюжетно и формульно связанную с путешествием Гильгамеша к Зиусудре, возникшую в эпоху исинского царя Ишме-Дагана и прославляющую этого царя как восстановителя обрядов и хозяйства в Шумере. Эта история имеет более раннее происхождение в сравнении с текстом «Смерть Гильгамеша», где она цитируется как давно известный рассказ.

§ 8. РЕЗУЛЬТАТЫ ИССЛЕДОВАНИЯ

Мы видим, что в шумерских текстах соединились и переплелись четыре совершенно разнородных представления о потопе. Первая история потопа — ежегодное затопление Месопотамии дождевой водой зимнего периода, смешавшейся с водами разлившихся каналов. Это повторяющееся бедствие, которое имеет благополучный исход в многолетнем разливе весеннего периода. Далее идет история затопления Шуруппака и близлежащих городов, а также части Аратты. Инициаторами потопа здесь являются Энлиль и Инанна, желающие сократить жизнь людей по неизвестной причине. От потопа спасаются праведники, т. е. люди, верные слову, некогда данному богам. Третья история — битва Нинурты с враждебными горами, основа городских новогодних ритуалов Ниппура и Лагаша. В этой истории Нинурта назван «Потопом Энлиля», его оружие также наречено потопом, и битва происходит незадолго до начала весеннего половодья. В этой версии ничего не сказано о спасении праведников, поскольку таковых не может быть во враждебных горах. Наконец, четвертая история — наказание Энлилем неблагочестивого царя посредством насылания горских дикий, которые воспринимаются здесь как потоп. В этом контексте потопом становятся не только сами дикари, но и все бесчинства, творимые ими в городе и приведшие к разрушению городской жизни. Царь, приведенный к власти после этого катаклизма, воспринимается как праведник, спасенный от потопа; на него возлагается миссия восстановителя МЕ как атрибутов мирового порядка, являющего себя в городском хозяйстве.

В старошумерский период и в эпоху правления кутиев мифологема потопа использовалась только в контексте битвы Нинурты или царя с врагом. Как разделитель эпох она понадобилась только Ур-Намму — первому правителю III династии Ура, который пришел к власти после столетнего перерыва в легитимном правлении и должен был как-то

обосновать свое право на власть. Он представил себя благочестивым царем, пришедшим к власти после потопа, который наслал на Аккад Энлиль с целью наказать неблагочестивого Нарам-Суэна. После разрушения Ура этой же идеологической практикой воспользовались цари первой династии Исына. Но теперь история Нарам-Суэна была от них далека, и они сконструировали свою идеологию правления, согласно которой потоп наступил вследствие решения богов прекратить долгое правление первых городов. В текстах эпохи Ишме-Дагана образ благочестивого царя, восстановившего хозяйство и религиозную жизнь Шумера после некоего тяжелого периода, причудливо соединяется с образом Гильгамеша, восстанавливающего храмы и обряды страны после похода к праведнику, спасшемуся от потопа. Повидимому, именно тогда и возникает история о встрече Гильгамеша и Зиусудры, от которой дошло лишь несколько фрагментов.

Глава IV

ВЕСНА И НОВЫЙ ГОД В ШУМЕРСКИХ ИСТОЧНИКАХ

§ 1. ВЫДЕЛЕНИЕ СЕЗОНОВ В ШУМЕРСКИХ ИСТОЧНИКАХ

Прежде чем говорить о весенних ритуалах шумеров, нужно убедиться в том, что шумеры знали деление года на сезоны. А это вопрос непростой, поскольку мы имеем очень мало материала, который мог бы подтвердить или опровергнуть наши предположения.

Жители древней Месопотамии с древнейших времен делили год на два полугодия — Эмеш (жара) и Энтен (холод). Первое свидетельство такого деления встречается нам в последних строчках текста о нисхождении Инанны в Подземный мир. Текст этот очень древний, его сюжет восходит ко временам архаического Урука. Инанна отдает демонам Подземного мира своего супруга Думузи в качестве замены за себя, но она понимает, что без Думузи жизнь может прекратиться. И тогда Инанна принимает следующее решение: полгода под землей будет оставаться Думузи, а другие полгода — его сестра Гештинанна («виноградная лоза Неба»), богиня виноделия.

ID, 407—410

407 /za-e\ mu sa₉-am₃ nin₉-zu mu sa₉-am₃408 ud za-e al di-di-e u₄-bi he₂-tuš-[e]409 ud nin₉-zu al di-di-e u₄-bi he₂-bur₂-[e]410 ku₃ ^dInanna-ke₄ ^dDumu-zid saḡ-bi-še₃ X X bi₂-in-šum₂-[mu]

«Ты — полгода, сестра твоя — полгода!

Когда ты потребуешься — тогда ты (там) пребудешь,

Когда сестра твоя потребуется — тогда ты будешь отпущен!»

(Так) светлая Инанна Думузи головой за себя выдала.

Из текста неясно, какие именно месяцы приходятся на время Думузи, а какими распоряжается Гештинанна. Т. Якобсен полагает, что урукский год делился на две половины по характеру напитков. Думузи

олицетворял ячменное зерно, из которого готовят пиво. А Гештинанна, как известно, была богиней вина. Таким образом, можно считать первое полугодие пивным, а второе — винным:

Тот факт, что здесь Думузи обнаруживают в пивоварне, «доме пива», показывает, что в этой части повествования мы имеем дело с аспектом божественности, согласно которому Думузи — это сила, заключенная в зерне и сваренном из него пиве... Соответственно смерть его наступает во время сбора урожая, когда из ячменя варят пиво и отправляют его на хранение под землю — иначе говоря, в подземный мир. Сама Гештинанна — это нуминозная сила, заключенная в виноградной лозе и изготовленном из нее вине... Зерно убирали весной, позднее варили из него пиво и помещали на хранение. Виноград собирали только осенью и тогда же давили из него вино.

(Якобсен, 1995, 79—80)¹³⁸

Эта гипотеза подтверждается свидетельствами семитских календарей¹³⁹. Однако, трудно обнаружить ее доказательства в самих шумерских текстах.

В тексте о нисхождении Инанны полугодия еще не названы своими именами. Их именование вводится и подробно растолковывается в диалоге-споре, который в современной науке называется «Эмеш и Энтен» («Лето и Зима»)¹⁴⁰. Этот диалог, популярный в шумерской школе, составлен не позднее III династии Ура. Здесь говорится о том, что Энлиль создал Лето и Зиму и каждому из героев определил круг обязанностей.

¹³⁸ Однако см. примечание И. М. Дьяконова к этому утверждению Якобсена: «Следует заметить, что... виноград в Шумере не рос (лишь на склоне окрестных гор). Скорее, чередование Думузи и Гештинанны в преисподней является метафорой смены времен года — сухого и влажного. Последующее объяснение мифа о сошествии Инанны представляется нам слишком рационалистичным» (Якобсен, 1995, 80). В ассирийских текстах I тыс. до н. э. можно найти подтверждение правильности этого мнения: лето изображается здесь знаком NE (kum₂ 'тепло'), в который вписан знак «солнце» (NE×UD), зима — тем же знаком, в который вписан знак «вода» (NE×A) (ŠL no. 174, 175). Получается «тепло-сухо» и «тепло-влажно».

¹³⁹ Например, в календарях западносемитских народов (угаритян, финикийцев, евреев) первый месяц года был посвящен сбору урожая ячменя, а седьмой считался посвященным вину (Cohen, 1993, 377—384).

¹⁴⁰ Этимология этих слов точно не выяснена. Название жаркого полугодия можно писать E₂.ME.EŠ, E₂.MEŠ («дома»), AMA.MEŠ («матери»). Вероятнее всего, это слово семитского происхождения и произведено от *umši* 'жара'. EN.TE.EN, EN.TE.NA имеет шумерское происхождение и образовано от *en-tep-na* 'господин отдыха'. То есть, осенне-зимний период связан с отдыхом от работ на земле (Landsberger, 1949, 249; Емельянов, 1999, 45—46).

DWS, 19—24 *Энлиль отвечает Эмешу с Энтенем:*

^dEn-lil₂-le E₂-me-eš En-te-en-bi-da nam am₃-mi-ib₂-tar-re

E₂-me-eš-ra iri a₂-dam ki ġa₂-ġa₂

kur gal ^dEn-lil₂-ra buru₁₄ he₂-ġal₂-la ku₄-ku₄

a-gar₃ gal-gal-e kiġ₂-gi₄-a-aš gi₄-gi₄ gu₄-de₃ gana₂ ġa₂-ġa₂

En-te-en-ra he₂-ġal₂ a eštub nam-he₂ zi kalam-ma

gan₂-ne₂ gana₂ zid-de₃ še ġa₂-ġa₂ ni₃-nam ġar-ġar-re

Энлиль судьбы Эмеша с Энтенем определил.

Эмешу — основание городов и деревень,

Принесение изобильного урожая Великой Горе Энлилю,

Отправление работников на великие пашни, обработка полей на
· волах.

Энтену — изобилие, половодье карпов, процветание, жизнь Страны,
Сев ячменя на истинных полях, собирание всех богатств.

Оба героя, как бодучие быки, изготовились сражаться друг с другом за превосходство. Они принесли в храм Энлиля жертвы из продуктов своего времени: Эмеш подарил богу овец и баранов, вскормленных лучшим ячменем, свиней, птиц вместе с их яйцами, новый урожай зерна, муку, солод, молоко и масло, лук и турнепс; Энтен преподнес Энлилю «воду жизни», волов, вскормленных ячменем овец, уток, карпов, несколько видов птиц, инжир, мед, виноград, особое пиво, огурцы, большие плоды гранатового дерева. Насытившись принесенными жертвами, Энлиль выступил в их споре третейским судьей.

304 ^dEn-lil₂-le E₂-me-eš En-te-en-bi-da mu-ne-ni-in-gi₄-gi₄

305 a zi-ša₃-ġal₂ kur-kur-ra-ka En-te-en ku₃-ġal₂-bi-im

306 engar dingir-re-e-ne-ke₄ ni₃-nam mu-un-na-ġar-ġar

307 E₂-me-eš dumu-ġu₁₀ En-te-en šeš-zu-da a-na mu-e-da-ab-sa₂-e-en

Энлиль отвечает Эмешу с Энтенем:

«Энтен заведует водой, жизнь дающей, во всех странах,

Он — земледelec богов, все богатства приносящий!

Эмеш, сын мой! Как ты можешь с братом своим Энтенем
равняться?»

Энлиль выбирает зимний период, потому что все богатство Шумера зависит от воды, приносимой дождями и половодьем в это время. Эмеш подчиняется словам Энлиля. Он простирается ниц перед Энтенем, жертвует ему пиво из полбы и вино, украшает его золотом, серебром и лазуритом. Братья возобновляют свою дружбу и добрые отношения (310—315).

Если ясно, что шумеры имели весьма четкое представление о делении года на полугодия, то остается под вопросом деление года на сезоны. Мы имеем одно-единственное свидетельство такого деления, и сохранилось оно в диалоге-споре «Медь и Серебро». Медь хвалится

тем, что в течение года люди должны использовать орудия труда, изготовленные из нее. Из Серебра нельзя изготовить такие орудия, поэтому оно значит для людей мало.

DSC, D, 24—35

24 ud ki-duru₅-u₃ u₃-ma-tiġ₄-a-ta

25 ^{urud}ha-bu₃-da ^uKI.KAL-ga šar₂ nu-u₃-da-ġal₂

26 ur₅-ta en₃-zu lu₂-u₃ nu-tar-re

27 ud numun-ne₂ u₃-ma-ti-a-ta

28 ^{urud}giġ₄ ^{giš}apin dim₂ nu-u₃-da-ġal₂

29 ur₅-ta en₃-zu lu₂-u₃ nu-tar-re

30 en-te-ne₂-e u₃-ma-ti-a-ta

31 ^{urud}ha-zi-in u₂ kud nu-u₃-da-ġal₂

32 ur₅-ta en₃-zu lu₂-u₃ nu-tar-re

33 ud buru₁₄-e u₃-ma-ti-a-ta

34 ^{urud}kiġ₂ še gur₁₀-gur₁₀ nu-u₃-da-ġal₂

35 ur₅-ta en₃-zu lu₂-u₃ nu-tar-re

Когда «дни влажной земли» для меня наступают —
Медной мотыги, срубающей сорняки, ты не имеешь,
И никому ты не нужен.

Когда «дни сева» для меня наступают —
Медные тёсла для плуга ты не имеешь,
И никому ты не нужен.

Когда «зима» для меня наступает —
Медных топоров, срубающих хворост, ты не имеешь,
И никому ты не нужен.

Когда «дни урожая» для меня наступают —
Медных серпов, жнущих ячмень, ты не имеешь,
И никому ты не нужен.

На первый взгляд, здесь мы видим попытку разделить год на четыре сезона: «дни влажной земли», «дни сева», «зима» и «дни урожая». При этом «дни влажной земли» — ранняя весна, сев приходится на осень (или ранний сев — на лето), урожай собирается и осенью, и в середине весны. Подгоняя под ответ, можно допустить, что влажная земля — весна, сев — лето, урожай — осень, зима — зима. Но стоит ли подгонять под ответ? Не лучше ли допустить, что в споре Меди и Серебра перечисляются периоды сельскохозяйственных работ, а зима является временем отдыха земли от этих работ? Поскольку никаких дополнительных свидетельств понимания этих периодов как сезонов года обнаружить не удастся, проще предположить, что и в данном случае речь идет не о сезонах как таковых, а о делении года на четыре периода в жизни самой работающей земли¹⁴¹.

¹⁴¹ Подобным же образом египетский год разделялся на время половодья, время засухи и время всходов. И вряд ли в данном случае также можно гово-

Но возникает следующий вопрос. Если в Шумере не были до конца сформированы представления о сезонах года¹⁴², можно ли говорить о весне и весенних праздниках? На этот вопрос следует ответить утвердительно. В шумерских религиозных текстах весна нигде не обозначается терминологически как отдельный сезон, но приметы весны присутствуют в большинстве гимнов-нарративов и царских гимнов. Это очень скудные приметы, связанные преимущественно с двумя наиболее яркими феноменами весеннего периода в Ираке: ранним половодьем и урожаем пестрого ячменя. Раннее половодье называлось у шумеров *a-eštub^{ku}* 'половодье карпов'. Нерест карпов начинался в конце зимы (неслучайно раннее половодье Энлиль вручает Энтену), и карпы всплывали на волнах половодья именно в это время. Половодье карпов олицетворяло изобилие и плодородие страны, его инициатором считали Энки, шум этого первого половодья сравнивали с голосами Энлиля и Энки¹⁴³. Пестрый ячмень *še-gu-nu* (*Hordeum rectum nigrum*) сеяли в конце зимы (в феврале или начале марта), а урожай собирали в апреле (т. е. он поспевал за 80 дней). Появление этого ячменя на полях также было одной из примет весны и начала года¹⁴⁴.

речь об абстрактном восприятии времен года. Скорее, это цикл активности самой земли.

¹⁴² В вавилоно-ассирийское время жителям Месопотамии удавалось отчетливо различать только три сезона: *daš'ū* 'весна' (от глагола *dš* 'раскрываться, распускаться, распухать, набухать, раздуваться'), *harpu* или *ebūru* 'лето' (букв. «ранний (сев)», «(ранний) урожай (фруктов)»), *kuššu* 'зима' (букв. «холод, мороз»). Осень особо не выделялась. Аналогично в ассирийских астрономических текстах весенние и осенние месяцы считались двумя периодами сезона звезд Ана, летние месяцы были посвящены Энлилю, а зимние — Эа (Landsberger, 1949, 252, 287; Ван дер Варден, 1991, 84; Емельянов, 1999, 46—47). Тем не менее, ритуальный сценарий года включает распределение сюжетов не по трем, а по четырем сезонам. Возможно, весенние и осенние сюжеты воспринимались как идентичные по своим мотивам, но противоположные по характеру действий своих героев. Точнее сказать пока трудно. Кстати говоря, в хеттских текстах из Богазкёя упомянуты все четыре сезона: *hamešh-* 'весна', *EBUR* 'лето', *zenati* 'осень', *ŠED₇ = gimant-* 'зима' (KUB XXXIII, 23 III 14; Landsberger, 1949, 293). Примечательно, что лето и зима обозначены здесь шумерограммами, а весна и осень названы по-хеттски (должно быть, потому, что их шумерские обозначения отсутствовали).

¹⁴³ См. PSD, A 2, *a-eštub^{ku}*, особенно: [inim-zu] *a-eštub zi-kur-ra-kam* 'Твое слово — половодье карпов, жизнь всех стран' (Enlil and the Ekur, 151); *a-eštub^{ku}* *a-ma₃-ra mi-ni-in-de₂-de₂ = mi-l/a har-pa ana u-ga-r/i im-ki-ir* 'Он (=Нинурта) затопил поля половодьем карпов' (Lugale, 359); *'En-ki-ke₄ mi₂-zi mu-un-du₁₁ a-eštub^{ku} ašna₃ še-gu-nu sa₇-e-eš mu-un-rig₇* 'Энки заботу проявил: половодье карпов, ячмень, пестрый ячмень даровал' (TCL XV 12 i 23 = ZA 53, 118).

¹⁴⁴ По-аккадски он назывался *še'u arkū* 'поздний ячмень'. Его появление непосредственно увязывается с ранним половодьем: *id₂-da a-eštub mu-na-an-*

Никаких развернутых описаний весны как времени года в шумерских текстах встретить нельзя. События весны воспринимаются как действия богов, участвующих в сложных ритуалах обмена, связанных с дарением и использованием МЕ.

§ 2. Идея вечного возвращения в шумерской религии

Начинать разговор о весенних праздниках Шумера следует не с изучения непосредственно самих новогодних текстов, а с обсуждения темы, чрезвычайно общей и актуальной для всей месопотамской культуры эпохи ранней древности. Идея вечного возвращения была обстоятельно рассмотрена М. Элиаде в монографии «Миф о вечном возвращении» (1949). Исследователь цитирует многочисленные свидетельства существования у разных народов мира представлений о вечном возвращении времени и делает следующие выводы:

Приведенные нами примеры можно было бы умножить, но мы не собираемся давать исчерпывающий анализ всех затронутых в нашем очерке тем, а всего лишь размещаем их согласно общей его направленности: выявлению необходимости периодического обновления путем отмены времени, существовавшего в архаическом обществе. Как коллективные, так и индивидуальные, как циклические, так и спорадические, все обряды возрождения всегда содержат в своей структуре и своем значении элемент возрождения посредством воспроизведения архетипического деяния, преимущественно космогонического действия. Мы же должны подчеркнуть, что эти архаические системы, отменяя конкретное время, пытаются таким образом избавиться от истории. Отказ хранить память о прошлом, даже о самом недавнем, кажется нам признаком особого устройства человеческого менталитета. Это, если говорить кратко, отказ архаического человека воспринимать свое бытие как историческое, отказ наделить значимостью «память» и, как следствие, нерегулярные события (то есть события, не имеющие архетипической модели), которые, в сущности, и составляют конкретное течение времени. В конечном счете мы полагаем, что глубинный смысл всех этих обрядов и установок состоит в *стремлении обесценить время*. Доведя эти обычаи и варианты установочного поведения, о которых мы упомянули выше, до их логических пределов, можно прийти к следующему заключению: если времени не придают никакого значения, стало быть, оно не существует; более того, как только время начинают ощу-

sum a-ša₃-ga še-gu-nu mu-na-an-sum 'На реке половодье карпов он (= Энлиль) ему (= Нанне) даровал, на полях пестрый ячмень он ему даровал' (Nanna in Nippur, 341—342); *a-pam-de₆ a-zal-le na-pam kurun₂-bi na-du₁₀-ge še-pam-de₆ še-gu-nu na-pam um₃-e na-ku₂-e* 'Воду он (= Энки) принес — эта вода прозрачна, на вкус приятна! Ячмень он принес — это пестрый ячмень, съедобен он для людей!' (EWO, 259—260; Landsberger, 1949, 281—282).

шать (из-за «прегрешений» человека, то есть тех случаев, когда человек удаляется от архетипа и попадает в течение времени), его беспрестанно аннулируют. В сущности, если представить себе подлинную перспективу жизни архаического человека (жизнь, сведенную к повторению архетипических деяний, то есть к *категориям*, а не к *событиям*, к беспрестанному воспроизведению одних и тех же первомифов и т. д.), то хотя она и протекает во времени, человек тем не менее не ощущает его бремени, не замечает необратимости событий, иными словами, совершенно не отдает себе отчета в том, что характеризует и определяет осознание времени. Подобно мистика или же человеку глубоко религиозному, первобытный человек всегда живет в настоящем. (Именно в этом смысле можно сказать, что религиозный человек является человеком «примитивным»; он *повторяет* деяния *некоего другого* и благодаря этому повторению постоянно живет во вневременном настоящем) <...>

Следует подчеркнуть, что доминирующим аспектом всех лунарных космомифологических теорий является циклическое возвращение того, что было раньше, иначе говоря, «вечное возвращение». Также в них прослеживается мотив *повторения* архетипического деяния, проецируемого на все уровни: космический, биологический, исторический, социальный и т. д. И в этом мы также усматриваем циклическую структуру времени, возрождающегося при каждом новом «рождении», на каком бы уровне оно ни происходило. Подобное «вечное возвращение» свидетельствует об онтологии, не затронутой проблемами времени и становления. Подобно тому, как греки мифом о вечном возвращении пытались удовлетворить свою метафизическую жажду «оптического» и «статичного» (ибо с точки зрения бесконечности становление вещей, постоянно возвращающихся в прежнее состояние, имплицитно аннулируется, и, таким образом, можно утверждать, что «мир остается на месте»), также и «примитивный» человек, наделяя время циклическостью, аннулирует его необратимость. Прошлое — это всего лишь предопределение будущего. Ни одно событие не является необратимым, и никакое изменение не является окончательным. В определенном смысле можно даже сказать, что в мире не происходит ничего нового, ибо все, что есть, — это всего лишь повторение прежних первичных архетипов; данное повторение, актуализируя мифическое время, в которое было совершено архетипическое деяние, постоянно поддерживает мир в одном и том же всеобщем изначальном времени. Время всего лишь делает возможным появление и существование вещей. Но никакого решающего влияния оно на их бытие не оказывает, ибо оно само постоянно возрождается».

(Элиаде, 1998, 131—132, 138—139)

Вряд ли можно усомниться в справедливости сказанного М. Элиаде относительно самого представления о возвращении времени в архаических культурах мира. Однако вызывает возражение стремление приписать древнему человеку исконную любовь к неким «первичным архетипам» и «архетипическим деяниям». Такая тенденция обнаружит

себя достаточно поздно, в конце II тыс. до н. э. (тогда будут созданы первые комментарии к древним ритуалам). И объясняется это тем, что для стремления к традиции нужна длительная рефлексия этой традиции, позиционирующая ее как совокупность не просто норм жизни, но вечных ценностей бытия. Ценности становятся вечными после того, как проходят осмысление в письменной культуре. Но письменная культура становится способна к интерпретации и сакрализации ранней древности только к концу II тыс. до н. э. Следовательно, не стоит думать об идее возвращения времени как об исторически неизменном желании древних людей вернуться к первичным образцам поведения и сознания.

«Возвращение» передается в шумерском языке следующими глаголами: *gi₄*, *gur*, *bal*, *niĝin*. Все они в различных контекстах могут иметь значения: «вращать», «возвращать», «брать назад, отнимать», «оборачиваться», «переворачиваться», «удалять, устранять» (АНw, 1332—1336; PSD, B, 48)¹⁴⁵. Однако интересующий нас процесс вечного возвращения выражается только глаголом *gi₄*.

В шумерском языке есть два словосочетания, передающих идею возвращения: *ki-bi-še₃ gi₄* «на место свое вернуть», *ama(-ga)-gi₄* «вернуть к матери». Тексты показывают, что оба эти термина связаны с идеей календарного возвращения времени. Но время воспринимается не как таковое, а в связи с совершаемым действием.

Enki and the World Order, 451—453

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

452 *ša₃ /En-lil₂-la₂ gu₂-bi nam-gi₄ kalam ki-bi he₂-em-gi₄*

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

«Ныне сердце к берегу своему вернулось — Страна на место свое вернулась,
Сердце Энлиля к берегу своему вернулось — Страна на место свое вернулась,
Возвращение сердца к своему берегу — судьба человечества!»

¹⁴⁵ Семантика глаголов возвращения в шумерском языке еще не изучена. На сегодня можно сказать, что *gi₄* часто может значить «поворачивать назад», «отходить, отступать», «передать назад» (т. е. он связан по преимуществу с попятным движением) (АНw, 1332; GABW, 138—140). Глагол *bal* устойчиво связан со значением перевоза, передачи, транспортировки, а также делегирования полномочий. В качестве второго значения, как видно из текстов, выступает вражда как «оборачивание кого-то против кого-то», на третьем месте — разрушение как деструктивное изменение материи (PSD, B, 48 f.). Глагол *niĝin* связан преимущественно с кругом и круговым движением (АНw, 1005, 1205, 1332). Исходное значение *gur* мне неизвестно, но чаще всего этот глагол встречается в значении «вернуться откуда-либо» (АНw, 1007, 1011, 1332, 1335; Šulgi A, 61).

Этим строкам вторят первые строки Цилиндра А Гудеа:

- 1 A I 1 ud /an ki\l-a nam tar-[re]-/da\
 2 A I 2 /Lagaš\^{ki}-e me-gal-la [saḡ] an-še₃ mi-ni-ib₂-il₂
 3 A I 3 ^dEn-lil₂-e en-^dNin-ḡir₂-su₂-še₃ igi-zid mu-ši-bar
 4 A I 4 iri-me-a ni₃-du₇ pa nam-ed₂
 5 A I 5 ša₃ gu₂-bi nam-gi₄
 6 A I 6 ša₃-^dEn-lil₂-la₂ gu₂-bi nam-gi₄
 7 A I 7 ša₃ gu₂-bi nam-gi₄
 8 A I 8 a-ḡi₆ uru₁₆ nam-mul ni₂ il₂-il₂
 9 A I 9 ša₃-^dEn-lil₂-la₂-ke₄ ^{id}Idigna-am₃ a-du₁₀-ga nam-de₆

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

Итак, возвращение Шумера «на свое место», а именно начало года, связано здесь с разливом реки Тигр (она разливается раньше Евфрата). Страна возвращается на место, когда к своему берегу возвращается «сердце Энлиля» и начинается половодье, несущее благодатную воду, дарующую изобилие. Заметим, что в Цилиндре А начало половодья непосредственно связано с определением судеб всего мироздания. То есть Страна возвращается на место сразу после того, как происходит определение судеб Неба и Земли и Земле посылается весенний разлив рек.

Если Страна возвращается на место, то новый месяц «входит в свой дом», т. е. возвращается из странствия по небу.

Цил. В

- 863 B III 5 mu ḡen-na-am₃ iti til-la-am₂
 864 B III 6 mu-gibil an-na im-ma-gub
 865 B III 7 iti e₂-ba ba-a-kur₉
 866 B III 8 iti-bi ud 3-am₃ im-ta-zal
 867 B III 9 ^dNin-ḡir₂-su Ered^{ki}-ta ḡen-am₃
 868 B III 10 i₃-ti sa-sa im-ed₂
 869 B III 11 kalam-ma ud mu-ḡal₂ e₂-nin^dnu ^dSuen u₃-tu-da
 870 B III 12 saḡ im-ma-da-ab-sa₂

Год прошел, месяц закончился,
 Новый год на Небе встал,
 Месяц в дом свой вошел,

Третий день этого месяца прошел.
 Нингирсу из Эреду прибыл —
 Месяц свет испустил,
 В Стране свет воссиял, Эннинну с новорожденным
 Зуэном
 Сравнялся.

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

Таким образом, «возвращение на свое место» прежде всего событие календарное, но не умно-философское, а переживаемое и эмпирически ощутимое. Каждый житель Шумера мог наблюдать весенний разлив рек и даже оказаться его жертвой, и точно так же каждый мог смотреть на вечернее небо, ожидая новой луны и Нового года.

Дальнейшие метаморфозы идеи возвращения относятся уже к области идеологии. В царских надписях и царских гимнах «возвращать на свое место» можно: а) город; б) храм или любое другое строение; в) посвященную стелу или пограничную стелу¹⁴⁶. Автор Цилиндра Гудеа говорит о храме Эннинну, возведенном этим правителем для бога Нингирсу, именно как о «возвращенном на свое место» (А XXX 13). Почему же идея возвращения применяется у шумеров к строительным объектам? Ответ на этот вопрос дают плачи по городам, где богов, устроивших потоп, призывают вернуть на место разрушенные храмы и жилища людей. Автор обращается к богине, оплакивающей свой погибший город:

Ur Lament, 382—384

- 382 ^dEn-lil₂ lugal-kur-kur-ra-ke₄ nam-zu he₂-eb-tar-re
 383 uru₂-zu ki-bi ha-ra-ab-gi₄-gi₄ nam-nin-bi ak-a
 384 Nibru^{ki} ki-bi ha-ra-ab-gi₄-gi₄ nam-nin-bi ak-a

¹⁴⁶ [^dNin-ḡir₂-su-ra Gir₂-su^{ki} [ki]-be₂ mu-na-gi 'Бог Нингирсу (город) Гирсу он на место его вернул' (Ean. 2, 3: 4—6; Ean. 3, 3: 3—5); u₄...^dNin-dar lugal-uru₁₆-ga e₂-ni ki-be₂ mu-ni-gi₄-a 'Когда он... Ниндару, могучему царю, храм его на место его вернул' (En. 1 20, 1: 9—2: 3); na-ru₂-a-Me-salim-ma ki-be₂ bi₂-gi₄ 'Стелу Месилима он на место ее вернул' (Ent. 28, 2: 6—8 = 29, 2: 23—25; GABW, 193).

«Энлиль, царь всех стран, судьбу твою пусть определит:
Город твой на место пусть для тебя вернет — правь в нем,
Ниппур на место пусть для тебя вернет — правь в нем!»

Отсюда ясно, что город, храм или Страна восстанавливаются после своего временного уничтожения, которое может иметь климатический или социальный характер. Аналогичным образом герой мифа о потопах говорит:

The Flood Story 3

^dnin-tu-ra ni₃-dim₂-dim₂-ma-ġu₁₀ sig₁₀-[sig₁₀]/bi₁-[a] ga-ba-ni-ib-gi₄-gi₄

«Ради Нинту уничтожение моих тварей вернуть (= прекратить) я хочу!»

Следовательно, «возвращение на свое место» означает прекращение неких деструктивных процессов, нарушающих мировой порядок, и восстановление этого порядка в пространственном и временном аспектах¹⁴⁷. Порядок утверждается высоким зданием или стелой, или совокупностью зданий (город), или появлением на небе новой луны, или приходом благодатной воды после разрушительного потопа¹⁴⁸.

Обратимся теперь к рассмотрению идеи ama-gi₄ 'возвращение (к) матери'. В известных нам шумерских текстах она связана с освобождением человека из состояния несвободы. Первоначальную суть этой идеи хорошо демонстрируют слова Гильгамеша, обращенные к Энкиду в эпической песни «Гильгамеш и Хувава». Победив Хуваву, Гильгамеш хочет отпустить пленника на свободу и говорит: mušen-dab₅-ba ki-bi-še₃ ha-ba-ġin / ġuruš-dab₅-ba ur₂-ama-na-še₃ he₂-gi₄-gi₄ 'Пусть пойманная птица на место свое вернется, пусть пойманный молодец к лону матери своей вернется!' (Gilgamesh and Huwawa A, 161—162). Сравнение освобождения пленника с отпуском птицы на свободу имеет отнюдь не случайный характер. Вспоминается весенний обряд выпуска на волю пленных птиц. В. К. Шилейко замечает, что этот обряд, проводимый у христиан во время весеннего праздника Благо-

¹⁴⁷ В этой связи характерно выражение из Цилиндра В Гудеа: ni₃-erim₂ e₂-ba im-ma-an-/gi₄ 'Вражду в ее дом он вернул' (В XVIII 3) (то есть Гудеа прекратил все распри в городе на время праздника освящения храма).

¹⁴⁸ В царских гимнах и плачах эпохи Исины и Ларсы вместо gi₄ возможен глагол ġar 'устанавливать' (здесь — в значении «восстанавливать»): ni₃ bab-bar-bi sag₂ ba-ab-dug₄-ga-ba sug-ge₄ ba-ab-ġu₇-a ^den-lil₂ lugal kur-kur-ra-ke₄ ki-bi-še₃ in-ġar-ra-am₃ 'Его (Ниппура. — В. Е.) сияющее имущество, рассеянное, уничтоженное, Энлиль, царь стран, на месте его поставил' (Nippur Lament, 268—269). См. также Siniddinam, E: ⁷³ġi₈-hur me mah-bi ⁷⁴ki-bi mi-ni-in-kiġ₂-kiġ₂ 'Он восстановил (букв. «на место свое вработал») предначертания и высокие ME (трона Ишкура)' (73—74).

вещения, впервые зафиксирован в вавилонском заклинании, которое мы приводим в его переводе:

Ты, небесная птица, порождение Ану!
Я — человек, порождение Эа,
западная птичелова есть у меня.
Я пленил твою душу, я явил тебе свет;
ты, о Шамаш, храни меня:
как этой птице жизнь подарил я,
мне мою жизнь ты подари.

В. К. Шилейко пишет:

Символику обряда, сопровождающегося вавилонским заклинанием, нетрудно разгадать. Жизнь и свобода возвращаются воздушной пленнице как выкуп за жизнь освободителя. Этот благостный выкуп противополжен жестокому обряду жертвы, при котором жизнь покупается ценой уничтожения и смерти.

(Шилейко, 1922, 80—81)

Стало быть, можно предположить, что идея «возвращения к матери» как освобождения ассоциировалась с неким весенним обрядом выпуска на волю птиц в качестве выкупа за жизнь освободителя¹⁴⁹. Такой же могла быть и логика Гильгамеша, желавшего отпустить Хуваву «к лону своей матери», дабы не прогневать своим поведением великих богов. Однако заметим, что освобождение здесь — не просто возврат на прежнее место, а именно возврат к исходному состоянию, изначально определенному богами¹⁵⁰.

Разумеется, творцы политической идеологии не преминули посвоему истолковать «возвращение к матери», связав эту идею с идея-

¹⁴⁹ Ср.: arnī MUŠEN ana šamē lišēli 'пусть птица унесет мой грех в небо' (JNES 15, 140:22; Lipšur). Напротив, в шумерском календаре из Ура четвертый месяц был назван в честь праздника eze_n-u₅-bi₂ ^{mušen}-ku₂ 'праздник поедания птицы уби' (UET 3, 342; YOS 4, 228; Cohen, 1993, 147—148). Эта же птица упоминается в школьном тексте о собирании всех птиц богиней Нанше (к сожалению, контекст разбит; Cohen, 1993, 148). Интересно, что И. М. Дьяконов переводит название месяца как «Праздник поедания птицы искупления» (Дьяконов, 1990а, 293), т. е. он полагает, что эту птицу (или этих птиц) убивали во искупление провинностей общинников перед богами. Вполне возможно, что в раннее время птиц приносили в жертву силам плодородия и только одной из них даровалось помилование. Позднее же жертвоприношение было заменено ритуалом искупительного выпуска всех птиц. Впрочем, это только гипотеза.

¹⁵⁰ Следует заметить, что представление о возвращении всего сущего к первоистоку в равной мере распространялось и на явления природы, ср. шумерское наименование ночи u₄-ama-bi-še₃-gi₄-a 'возвращение дня к своей матери' (аккад. *lilīātum*; AHw, 552).

ми амнистии и социальной справедливости. Так, в надписях Энметены и Урукагины, равно как и в шумерских юридических текстах, неоднократно встречаются утверждения о «возвращении к матери» как освобождении должников рабов, освобождении граждан от наказаний, повинностей или от уплаты налогов¹⁵¹. Уже в послешумерское время государи I династии Исины периодически объявляли *ama-gi₄* (аккад. *an-durārum*) или *mīšarum* 'справедливость' как полное очищение времени от должников обязательств, сделок о кабальном рабстве, как прощение недоимок по налогам и сборам, а иногда и отмену сделок купли-продажи полей и возвращение их первоначальным владельцам (см. ИДВ I, 326). Корни такого политического обновления времен, несомненно, лежат в шумерской традиции, из которой до нас дошел только один зафиксированный на письме пример очищения времени от событий — текст так называемых «реформ» Урукагины. В предпоследней части текста, завершая перечисление своих законодательных деяний, этот правитель пишет: *dumu-Lagaš^{ki} ur₅-ra ti-la gur-gub-ba še-si-ga ni₃-zuh-a saġ-ġiš-ra-a e₂-eš₂-bi e-luh ama-gi₄-bi e-ġar* 'Сыновей Лагаша от процентов (по долгу) жизни, «меры положенной», «насыпания зерна»¹⁵², воровства, убийства, заключения он очистил, их возвращение к матери установил' (Ukg. 4 XII 14—22 = 5 XI 12—29). Это означает, что были одновременно проведены амнистия преступников и освобождение граждан от долгов и повинностей.

Единственный раз в известных мне текстах религиозного характера идеи «возвращения на свое место» и «возвращения к матери» встретились в гимне Шульги:

¹⁵¹ Контексты собраны в PSD, A 3, *ama-ar-gi₄*. Самым ранним является контекст из надписи Энметены: *⁴Nanše E₂-engur-ra-zu₂-lum-ma mu-na-du₃ mu-ni-tum₂ ama-gi₄-Lagaš^{ki} [e]-ġar ama dumu i₃-ni-gi₄ dumu ama i₃-ni-gi₄ ama-gi₄-še-ur₅-ka e-ġar u₄-ba En-me:te-na-ke₄ ⁴Lugal-e₂-muš₃-ra E₂-muš₃-pa₅-ti-bir₅-ra^{ki}-ka...mu-na-du₃ ki-be₂ mu-na-gi₄ dumu-Unug^{ki} dumu-Larsa^{ki} dumu-Pa₅-ti-bir₅-ra-ka [ama]-gi₄-bi e-ġar ⁴Innin-ra Unug^{ki}-še₃ šu-na i₃-ni-gi₄ ⁴Utu-[ra] Larsa^{ki}-še₃ šu-na i₃-ni-gi₄ ⁴Lugal-e₂-muš₃-ra E₂-muš₃-še₃ šu-na i₃-ni-gi₄ 'Для Нанше Энгурра-зумма он построил, ей преподнес, возвращение к матери (для) Лагаша он установил: мать к сыну своему вернулась, сын к матери своей вернулся. Возвращение к матери для выплаты долгов по зерну в рост он установил. Когда Энметена для Лугальэмуша Эмуш в Бад-Тибире... построил, на место его вернул, — для сыновей Урука, Ларсы и Бад-Тибире возвращение к матери он установил: к Инанне в Урук вернул, к Уту в Ларсу вернул, к Лугальэмушу в Эмуш вернул' (Ent. 79, 3: 6—6: 6). Здесь не просто отождествляются, а ставятся в каузальную связь три разноплановых факта: восстановление старого храма, отмена должников обязательств по выплате ячменя с процентами, освобождение и возвращение домой граждан других городов. Вполне возможно, что все эти события происходили в начале года.*

¹⁵² Термины, обозначающие различные виды взяток, которые общинники давали чиновникам и жрецам.

Šulgi C, B 69'—70'

ki mi-ni-ib₂-dib-be₂-na-mu-u₃ ama-gi₄ he₂-mi-du₁₁
un-lu-a ki-tuš-ki-ġar-ra-bi-e šu-a he₂-im-mi-gi₄

«Где я ни прохожу — (всюду) возвращение к матери
провозглашаю,

Многочисленных людей на прочные места их проживания
я возвращаю!»

Что же можно теперь сказать по поводу идеи возвращения времени в шумерской культуре? Вопреки Элиаде, шумеры желали этого возвращения не ради отказа от исторического сознания, не ради целительного приобщения к религиозным архетипам, а по причине невозможности существования коллективного земледельческого хозяйства без весенних разливов Тигра и Евфрата. С весной были связаны надежды людей на новую жизнь, поэтому и политическая история приобретает в сознании шумеров черты календаря. Весенний разлив возвращается к своему берегу после длительного отсутствия благодатной воды, последний месяц года возвращается в свой дом после годовых небесных странствий, плененный человек возвращается к матери после пребывания в зависимости или в плену, разрушенный город восстанавливается после потопа. Между этими событиями установилась прочная ассоциация, они попали в единое семантическое поле под названием «возвращение/возрождение». Но никакой альтернативы такому мировосприятию шумерская культура не знала. Поэтому мы имеем дело не с традиционализмом, а с естественным включением человеческой деятельности и человеческого сознания в ритмы окружающей природы.

§ 3. ПУТЕШЕСТВИЕ БОГА И NESAG

Весеннее возвращение времен и событий на свое место возможно в Шумере только при условии воздаяния прошлому. Наступление Нового года должно быть оплачено жертвами, которые младшие боги доставляют в храмы своих родителей¹⁵³. Об этом свидетельствуют до-

¹⁵³ Можно определить такие дары-жертвы как развитие потлача в условиях раннего государства. Потлач (в переводе с нутка «дар») — в этнологии обозначение особого вида дарообмена, связанного с «обрядом перехода». Считалось, что человек не может воспользоваться привилегиями своего нового статуса, пока он не отдал потлач и не подтвердил своих притязаний на более высокое общественное положение способностью раздавать богатства. Центральным моментом потлача был акт публичной раздачи накопленных ценностей всем присутствующим на пире. Предметом дарений были медные пластины, шкуры животных, масло, рыба, шерстяные одеяла и рабы. Эффект,

шедшие до нас гимны путешествующим богам. Текстам путешествий посвящена неопубликованная диссертация А.-Х. А. ал-Фуади. Ее автор разделяет все известные науке тексты путешествий богов на две группы: а) *petitioning journeys*; б) *reporting journeys*. В первом случае божество идет в город своего отца с просьбой о даровании стране благополучия, а царю — долгого правления. Чтобы растрогать сердце предка, сын/дочь устраивает в его честь пир. Во втором случае путешествие предпринимается с целью сообщения богу-предку о завершении храмового строительства в своем городе. И здесь также упоминается о пире (Al-Fouadi, 1969, 4). Каковы же могут быть истинные цели такого путешествия? И в первом, и во втором случае речь идет об отделении сына от отца и о желании сына жить собственным домом. Прежде чем отделиться, в общине всегда испрашивают родительского благословения на самостоятельную жизнь (в том числе семейную), и в знак своей материальной состоятельности сытно кормят предков результатами своего труда. Стало быть, разделение текстов путешествия на две группы достаточно формально и условно, поскольку все известные нам хождения богов посвящены одной-единственной цели — легитимации своей самостоятельности посредством жертвенного ублажения предков. С точки зрения идеологии, путешествие бога к предку за новой жизнью обязательно связано с новогодним праздником и интронизацией царя. На примере трех путешествий Нанны в Ниппур мы знаем, что благоволение испрашивается Нанной для Шульги и Синидинама (Al-Fouadi, 1969, 30—35; Ferrara, 1973, 2—11). Это означает, что путешествие бога к отцу всегда предшествует обряду интронизации (хотя бы и символическому, поскольку в последние века Шумера цари правили очень долго и их статус был закреплен за ними пожизненно).

Все известные нам гимны путешествующим богам состоят из заповеки, прославляющей имя и миссию бога, перечня жертв, описания пира и перечня благ, которыми вознаграждают почтительного ребенка его предки. Чего же конкретно хочет добиться от своих родителей путешествующий бог? Во-первых, поддержания изобилия на прежнем уровне, а именно — воспроизводства скота, диких животных и рыбы, улучшения качества молочных продуктов, разлива рек, роста трав и тростников. Это уровень проявленной, оформленной жизни, которая предназначена для людей. Во-вторых, сохранения в неизменном виде МЕ и «предначертаний» — божественных субстанций, от наличия и целостности которых зависит изобилие в человеческом мире. И в-третьих,

производимый дарителем, был двояким. С одной стороны, даритель возвышал статус своего клана над приглашенными вождями и их группами, с другой — закреплял свое превосходство в пределах собственного клана (Mauss, 1950, 230—278, цит. по: Крюков, 1997, 6—7).

царской и жреческой власти над миром, дающей средства для достижения означенных выше целей. В конце большого текста о путешествии Нанны после ритуального кормления предков лунным богом начинается первая неделя Нового года. А в тексте о путешествии Нинурты в Эреду речь идет о даровании герою Нинурте таких МЕ, которые помогут ему одержать победу над врагом.

Данные текстов лучше всего свести в таблицу.

Таблица 15

Текст	Вид путешествия	Перечень жертв	Получатель жертв	Ответные дары получателя
Nanna in Nippur I	По воде	Быки для загонов, жирные овцы для хлебов, корм для коз храма, грызуны, птицы и рыбы для храма, яйца, молодые и старые тростники, потомство 600 овец, 600 коров и 600 коз	Энлиль и Нинлиль, храм Экур в Ниппуре	Хлеб, сладкий пирожок, мед, пиво, холодная вода, «половодье карпов» на реках, пестрый ячмень на полях, карпы на болотах, свежий и старый тростник в зарослях, антилопы и дикие бараны в лесах, дерево <i>машгурум</i> в горах, мед и вино в садах, долгая жизнь во дворце, первые семь дней года для царя
Nanna in Nippur II	Неизвестно	<i>Разбито</i>	Энлиль	Дарование воинских побед, царской власти и праведности царю Шульги
Siniddinam A	По воде	Первые жертвы нового года	Нанна, Энлиль	Жизнь долгих дней (<i>zi-u₄-su₃-ra₂</i>), отборный ячмень, годы преуспевания, дни жизни, месяцы благополучия, вечное правление, вечное подчинение чужих стран
Ninurta in Eredu	<i>Разбито</i>	<i>Разбито</i>	Энки, храм Абзу	50 МЕ вечерней трапезы, знаки царской власти, льняная одежда, обряд омовения рук, травы на земле, густое масло и сливки в хлебах и загонах, разлив рек, рыбы на болотах, тростники, животные в степи, неизменность предначертаний для

шедшие до нас гимны путешествующим богам. Текстам путешествий посвящена неопубликованная диссертация А.-Х. А. ал-Фуади. Ее автор разделяет все известные науке тексты путешествий богов на две группы: а) *petitioning journeys*; б) *reporting journeys*. В первом случае божество идет в город своего отца с просьбой о даровании стране благополучия, а царю — долгого правления. Чтобы растрогать сердце предка, сын/дочь устраивает в его честь пир. Во втором случае путешествие предпринимается с целью сообщения богу-предку о завершении храмового строительства в своем городе. И здесь также упоминается о пире (Al-Fouadi, 1969, 4). Каковы же могут быть истинные цели такого путешествия? И в первом, и во втором случае речь идет об отделении сына от отца и о желании сына жить собственным домом. Прежде чем отделиться, в общине всегда спрашивают родительского благословения на самостоятельную жизнь (в том числе семейную), и в знак своей материальной состоятельности сытно кормят предков результатами своего труда. Стало быть, разделение текстов путешествия на две группы достаточно формально и условно, поскольку все известные нам хождения богов посвящены одной-единственной цели — легитимации своей самостоятельности посредством жертвенного ублажения предков. С точки зрения идеологии, путешествие бога к предку за новой жизнью обязательно связано с новогодним праздником и интронизацией царя. На примере трех путешествий Нанны в Ниппур мы знаем, что благоволение спрашивается Нанной для Шульги и Синидинама (Al-Fouadi, 1969, 30—35; Ferrara, 1973, 2—11). Это означает, что путешествие бога к отцу всегда предшествует обряду интронизации (хотя бы и символическому, поскольку в последние века Шумера цари правили очень долго и их статус был закреплен за ними пожизненно).

Все известные нам гимны путешествующим богам состоят из запевки, прославляющей имя и миссию бога, перечня жертв, описания пира и перечня благ, которыми вознаграждают почтительного ребенка его предки. Чего же конкретно хочет добиться от своих родителей путешествующий бог? Во-первых, поддержания изобилия на прежнем уровне, а именно — воспроизводства скота, диких животных и рыбы, улучшения качества молочных продуктов, разлива рек, роста трав и тростников. Это уровень проявленной, оформленной жизни, которая предназначена для людей. Во-вторых, сохранения в неизменном виде МЕ и «предначертаний» — божественных субстанций, от наличия и целостности которых зависит изобилие в человеческом мире. И в-третьих,

производимый дарителем, был двояким. С одной стороны, даритель возвышал статус своего клана над приглашенными вождями и их группами, с другой — закреплял свое превосходство в пределах собственного клана (Mauss, 1950, 230—278, цит. по: Крюков, 1997, 6—7).

царской и жреческой власти над миром, дающей средства для достижения означенных выше целей. В конце большого текста о путешествии Нанны после ритуального кормления предков лунным богом начинается первая неделя Нового года. А в тексте о путешествии Нинурты в Эреду речь идет о даровании герою Нинурте таких МЕ, которые помогут ему одержать победу над врагом.

Данные текстов лучше всего свести в таблицу.

Таблица 15

Текст	Вид путешествия	Перечень жертв	Получатель жертв	Ответные дары получателя
Nanna in Nippur I	По воде	Быки для загонов, жирные овцы для хлебов, корм для коз храма, грызуны, птицы и рыбы для храма, яйца, молодые и старые тростники, потомство 600 овец, 600 коров и 600 коз	Энлиль и Нинлиль, храм Экур в Ниппуре	Хлеб, сладкий пирожок, мед, пиво, холодная вода, «половодье карпов» на реках, пестрый ячмень на полях, карпы на болотах, свежий и старый тростник в зарослях, антилопы и дикие бараны в лесах, дерево <i>машгурум</i> в горах, мед и вино в садах, долгая жизнь во дворце, первые семь дней года для царя
Nanna in Nippur II	Неизвестно	<i>Разбито</i>	Энлиль	Дарование воинских побед, царской власти и праведности царю Шульги
Siniddinam A	По воде	Первые жертвы нового года	Нанна, Энлиль	Жизнь долгих дней (<i>zi-u₄-su₃-ga₂</i>), отборный ячмень, годы преуспевания, дни жизни, месяцы благополучия, вечное правление, вечное подчинение чужих стран
Ninurta in Eredu	<i>Разбито</i>	<i>Разбито</i>	Энки, храм Абзу	50 МЕ вечерней трапезы, знаки царской власти, льняная одежда, обряд омовения рук, травы на земле, густое масло и сливки в хлебах и загонах, разлив рек, рыбы на болотах, тростники, животные в степи, неизменность предначертаний для

Окончание табл. 15

Текст	Вид путешествия	Перечень жертв	Получатель жертв	Ответные дары получателя
Enki in Nip-pur ¹⁵⁴	По воде	Быки, овцы, барабаны уб и ала, пиво, вино	Энлиль, Ан, Анун-наки	всех стран, справедливые решения Благословение храма Абзу в Эреду
Nininsina in Nippur	По территории города, затем по воде	Быки, овцы	Энлиль	Пир, благоприятная судьба, прочный трон, брак с воином Пабильсагом
Pabilsag in Nippur	По воде	Разбито	Энлиль	Благословение землекопных работ в Исине

Мы видим, что тексты путешествий не слишком разнятся между собой. Их отличия минимальны. Во-первых, различаются жертвы живыми животными, поставляемыми в храм, и умерщвленными животными, приносимыми в пищу богу. Во-вторых, различаются церемонии поставки жертв. В гимне Siniddinam А сперва царь приносит жертвы Нанне, а затем Нанна передает эти жертвы своему отцу Энлилю. В тексте о путешествии Нинурты также говорится об участии царя в ритуале передачи жертв Энки. В остальных текстах прямое участие царя в церемонии не оговаривается. В-третьих, в ряде текстов говорится не только о пире, устроенном младшим богом в честь старшего, но и об ответном пире, который является первым подарком родителей своему божественному чаду.

Хорошо заметна привязка божественного путешествия к весне и Новому году. Так, в первом тексте о путешествии Нанны в Ниппур Энлиль дарит своему сыну все атрибуты нового времени: «половодь карпов», пестрый ячмень и первые семь дней лунного месяца¹⁵⁴. А в путешествии Нининсины Энлиль дарит этой богине мужа Пабильсага и тем самым — возможность священного брака. Новогодний характер

¹⁵⁴ Издание гимна см.: Ferrara, 1973. Русский перевод выполнен нами в: Емельянов, 2003б, 248—259. К. Вильке полагает, что текст первого путешествия Нанны был приурочен к коронации Ур-Намму (Wilcke, 1971, 180; 194, Nr. 8; Klein, 2001, 282). Содержание гимна отчасти перекликается с гимном Nanna А: здесь Нанна разливает перед своими родителями молоко и приглашает их к трапезе. После этого Нинлиль подтверждает статус Нанны как своего сына в браке с Энлилем и дарует Нанне энство, папство и царскую власть (Nanna А, II 36—59; Klein, 2001, 287).

божественного путешествия подтверждается и строками из Цилиндра В Гудеа, где сказано:

Gudea, Cyl. В III 5—12

Год прошел, месяц закончился,
за3-му на Небе встал,
Месяц в дом свой вошел,
Третий день этого месяца прошел.
Нингирсу из Эреду прибыл —
Месяц свет испустил,
В Стране свет воссиял, Эннину с новорожденным Зуном
Сравнился.

Жертвы, которые доставляет ладья путешествующего бога в конце года, именуются *nesaḡ*, а сама ладья, соответственно, *ma2-nesaḡ* 'ладья (жертв) *nesaḡ*' (впервые в Эбле: MEE 3, 177 iv 5). Слово *nesaḡ* происходит из *ni3-saḡ* 'первая вещь'. Аналогичным образом именуется сосуд для жертвоприношений (Selz, 1996). В шумерских хозяйственных текстах к числу жертв *nesaḡ* относятся мелкий и крупный рогатый скот, рыба, птица, финики, молочные продукты, деревянные изделия ремесленных мастерских. Для приношений этого рода употреблялось выражение *nesaḡ-da ku4-ra* 'вхождение с первыми плодами' (Sallaberger, 1993, 154—155). Жертвы разряда *nesaḡ* объединяют лучшее, что есть в хозяйстве, и только что полученные продукты (в том числе приплод скота)¹⁵⁵. И все-таки главное не в этом.

Эблаитский силлабарий III тыс. до н.э. дает отождествление NE.SAG = *ba-ka-lu[-um]* (MEE 4, 226: 243; Selz, 1996, 5, fn 8). Эблаитская форма *ba-ka-lu-um* считается эквивалентной общесемит. *bkr* 'первородный сын' (возможна также форма *bu-ga-ru*₁₂, см. Selz, 1996, 5). Следовательно, речь идет о первенце (*dumu-saḡ*) как основной жертве этого времени. На западносемитском материале такое понимание *nesaḡ* может быть подтверждено многократно. В частности, можно вспомнить фрагменты Пятикнижия, в которых речь идет о жертвоприношении мальчиков-первенцев: это и жертвоприношение Авраама (Быт. 22: 9—13), и пасхальный агнец как замена за еврейских первенцев (Исх. 12: 7—16), и в особенности следующий текст:

¹⁵⁵ В Умме *iti-nesaḡ* был четвертым месяцем и приходился на летнее время. Известны административные тексты III династии Ура, в которых упомянуты водные процессии царских статуй к храмам Шары, Нинурты, Шульги, Инанны и Гулы, а также принесение первых жертв Энлилю. Среди жертв разряда *nesaḡ* названы рыба, мед, овцы, козы, коровы, тростники, ячмень, масло, молоко и молочные продукты, свежие фрукты и финики (Cohen, 1993, 167—173). Остается неясным вопрос, почему эта процессия проходила летом, а не весной. М. Козн предполагает, что в Умме начало года приходилось на первый месяц лета, однако доказательств не приводит (Cohen, 1993, 168).

Всё, разверзающее ложесна, Мне, как и весь скот твой мужеского пола, разверзающий ложесна, из волов и овец; первородное из ослов заменяй агнцем, а если не заменишь, то выкупи его; всех первенцев из сынов твоих выкупай; пусть не являются пред лицо Мое с пустыми руками.

(Исх. 34: 19—20)

Этот же обычай видим в Евангелии от Луки, когда за младенца Христа в Иерусалиме приносят в жертву Богу двух горлиц или двух птенцов голубя (Лк. 2: 22—24). Можно вспомнить, что в финикийском и угаритском календарях первый месяц был посвящен Баалу (Cohen, 1993, 378—379). Между тем из текстов Ветхого Завета хорошо известно, что именно Баал требовал от своих почитателей детских жертвоприношений, и до прихода евреев такие жертвы были для финикийцев обычным делом (см.: Тантлевский, 2000, 139—142). Итак, на библейском материале видно, что обычай выкупать первенцев-младенцев мужского пола, заменяя их первенцами скота, несомненно, упразднил более древний обычай приносить человеческих первенцев в жертву. И именно в таком обычае коренится суть весенней жертвы¹⁵⁶.

Наблюдаем ли мы что-нибудь подобное на месопотамском материале? Придется дать отрицательный ответ. Эквивалентами слова *nesaḡ* в шумеро-аккадских силлабариях выступают такие аккадские слова, как *nīqu* 'жертва' (АНw, 793), *rēšum* 'главный, первый' (АНw, 973), *ašarēdum* 'первый, главный' (АНw, 78), *kabtum* 'значительный, почтенный' (АНw, 418), *nisannum* 'нисан' (первый месяц вавилонского календаря) (АНw, 794). Нигде не удастся встретить эквивалент *bukrum*. Более того, само это слово в аккадском не означает «первенец, первородный сын», а считается синонимом обычного *māru* 'сын'¹⁵⁷ и часто

¹⁵⁶ По мнению М. Элиаде, «первенец часто считался ребенком бога — действительно, повсеместно на древнем Востоке девушки имели обыкновение проводить ночь в храме, где и начинали от бога... Жертвуя первенца, божеству отдавали принадлежащее ему. Юная кровь питала истощившуюся мощь бога» (Элиаде, 1998, 170). По логике Элиаде, божество пожирало собственного ребенка, как греческий Кронос. Такая интерпретация сомнительна во многих отношениях. Во-первых, у нас нет сведений о том, что все девушки древнего Востока повсеместно начинали первенцев в храмах (в этом случае следовало бы предполагать, что они все поголовно были жрицами, что абсурдно). Во-вторых, суть жертвы именно в передаче того, что принимающей стороне изначально не принадлежит. Для ранней древности жертва — дар, а не возмещение убытков. В-третьих, по воле божества могли рождаться только царские первенцы, но не все первенцы вообще. На древнем Востоке не было представлений о предопределенном рождении каждого человека, поскольку жизнь человека не считалась уникальной.

¹⁵⁷ *bu-uk-ru* = *ma-ru* (Malku I 148).

употребляется с определением *bukru rēštu* 'первородный сын' (в случае сохранения общесемитского значения «первенец» это словосочетание не имело бы смысла, поскольку воспринималось бы как «масло масляное»). Причем характерно, что слово *bukru* в аккадском употребляется только в поэтическом стиле, когда следует заменить бытовое и наиболее распространенное *māru* (CAD, B, 309—310). Придется признать, что у семитов Месопотамии отсутствовали (или не были ярко выражены) ассоциации между первой жертвой и первенцем мужского пола. Перечни жертв *nesaḡ* также не позволяют в этом усомниться. Это не только животные (прежде всего, ягнята и козлята), но и птицы, и плоды, и ремесленные изделия. Но весь вопрос в том, кто приносит их. В известных нам текстах путешествий богов жертвы *nesaḡ* приносит именно первородный сын старшего бога: Нанна везет *nesaḡ* Энлилю, Нинурта — Энки, Энки — Энлилю. Жертвы приносятся младшим богом ради процветания своего храмового хозяйства, а принимает эти жертвы бог-отец. Интересно, что шумеры соотносили первенцев и с отцом, и с матерью, причем учитывались и первенцы женского пола: «первородная дочь светлого Ана (Бау)» (TCS 3, 105), «первородная дочь Нанше (Нинмарки)» (Selz, 1995a, 261, fn 1258). Первенцы богов не только приносят своим родителям искупительные жертвы, но и отправляются на войну по первому их зову. Первенец Нинлиль Нинурта отправляется на войну с Асагом, первенец Эа Мардук в вавилонском эпосе избирается богами для войны с армией Тиамат. Это означает, что в Месопотамии боги выдвигают своих первенцев на первые места, но в то же время не означает, что они готовы всерьез пожертвовать своими первенцами. Возможная гибель божественных детей отвергается дважды. Сперва первенец приносит искупительную жертву, а затем, получив от родителей хранящие его в бою МЕ, он без угрозы для своей жизни воюет с противником.

Вот так, незаметно для себя, мы в процессе анализа источников получили ответ на вопрос о весенней жертве. В эпоху ранней древности на Ближнем Востоке в жертву ежегодно приносились не правящие цари, а первенцы мужского пола, среди которых мог быть и наследник престола. Но его следовало выкупить или он сам приносил за себя искупительную жертву. Фрэзер сопротивляется такому решению проблемы, настаивая на том, что принесение в жертву первенцев заменяет убийство царя (Фрэзер, 2003, 307). Однако он не приводит ни одного сильного довода в защиту своей идеи. Напротив, он цитирует Филона Библского, который сообщает о принесении финикийским царем своего первенца в жертву Баалу в связи с ухудшившимся положением страны (Фрэзер, 2003, 310). Но Филон нигде не пишет, что жертвовать должны были самим царем и что царь приносит эту жертву во

искупление самого себя. Текст недвусмысленно говорит, что первенец убивается ради сохранения города. Стало быть, доводы Фрэзера по этому вопросу не могут быть для нас убедительными¹⁵⁸.

§ 4. «ИНАННА И ЭНКИ» КАК ТЕКСТ ПУТЕШЕСТВИЯ

В диссертации ал-Фуади уже замечено, что текст о похищении МЕ Инанной должен быть причислен к текстам путешествий, причем он попадает в группу *petitioning journeys* (Al-Fouadi, 1969, 5—14). Однако после ознакомления с «каноническими» текстами путешествий мы должны будем признать, что перед нами весьма необычный и «неканонический» текст. Инанна, названная в нем дочерью Энки, по неведомой причине отчаливает на «небесной ладье» из своего города Урука, пристаёт к причалу отцовского города Эреду. Радужный отец устраивает для дочери пир, и, воспользовавшись его нетрезвым состоянием, она получает его разрешение на увоз всех МЕ Эреду в Урук. Энки пробует вернуть свои МЕ, но тщетно. Таким образом, здесь мы видим весьма нестандартный поворот в общепринятом ритуале: во-первых, отец кормит дочь, а не наоборот; во-вторых, дочь после ритуального пира получает необходимые ей МЕ, но не получает родительского благословения на пользование ими и, следовательно, не имеет легитимизации всей своей дальнейшей деятельности¹⁵⁹.

¹⁵⁸ Аналогичным образом и Христос, которого распинают как жертвенного агнца в месяце нисан, является не царствующим правителем, а сыном (= первенцем) Божьим, которого Бог отдает в жертву ради спасения дома Израиля. Крестная смерть Христа не означает, что он распят вместо самого Бога Отца. Но несомненно, что он распят во искупление человеческих грехов.

¹⁵⁹ Вопрос об Инанне и МЕ должен быть отнесен к числу самых сложных и рассмотрен отдельно. Согласно гипотезе К. Вильке, шумерские тексты об Инанне отражают изменение политической ситуации в Южном Двуречье. Тексты, в которых Инанна провозглашается «владычицей всех МЕ», имеют «проаккадскую» направленность. Те же тексты, где Инанна переживает некую утрату или в чем-то ущемлена, являются по идеологии «антиаккадскими» (Wilcke, 1973; Wilcke, 1993). Как справедливо заметил В. А. Якобсон, привязка мифологических и эпических текстов к злободневным политическим событиям «является недопустимой модернизацией» (Якобсон, 1989, 21). Гипотеза Вильке разрушается в настоящее время данными старошумерских текстов (приведены в гл. II), где Инанна уже со времени Фары и Абу-Салаябиха называется «владычицей 50 МЕ». Таков и ее эпитет в эпическом цикле урукской традиции. Стало быть, Инанна была хозяйкой МЕ еще задолго до прихода к власти Саргонидов, и гимны Энхедуанны только закрепили за ней права и эпитеты, известные еще с начала Раннединастического периода. Почему в эпоху Исына Инанна считается утратившей МЕ — это вопрос, который можно решить только путем историко-культурного исследования гимнов Инанне, со-

Колофон шумерского текста, условно называемого «Инанна и Энки» (Farber-Flügge, 1973; Афанасьева, 1997, 47—60), указывает только число строк (411), а о предназначении композиции ничего не говорит. Мы можем лишь констатировать тот факт, что по формальным признакам перед нами все тот же гимн, посвященный прославлению божества. Непонятен стоящий за этим гимном ритуал, и совершенно не выяснена его календарная привязка. Еще в 1974 г. в рецензии на издание текста «Инанна и Энки» Б. Альстер писал, что путешествие Инанны должно, скорее всего, имитировать небесное явление исчезновения и возвращения планеты Венера (Alster 1974, 28—29). Однако непонятно, какой цикл Венеры в этом случае должен имитировать ритуал. Вряд ли речь идет о суточном восхождении и заходе и еще менее вероятно, что ритуал мог имитировать цикл обращения Венеры вокруг Земли.

В настоящее время существует гипотеза календарной датировки текста, предложенная Я. Клейном и присоединившимся к нему М. Коэн. В статье 1990 г. Клейн обращает внимание на ряд административных текстов III династии Ура, в которых упоминаются жертвы *ezen-ma₂-an-na* 'празднику ладьи Ана' и *Inanna ža₃-ma₂-an-na* 'Инанне, (пребывающей в) ладье Ана'. Клейн замечает, что в тексте «Инанна и Энки» также упомянута «ладья Ана», на которой Инанна отправляется в город бога Энки Эреду. Следовательно, считает он, «праздник ладьи Ана» должен был включать в себя, кроме прочего, и путешествие Инанны в Эреду, где она похищает МЕ. Таково, по Клейну, первоначальное основание (*Sitz im Leben*) данного текста (Klein 1990a, 32). Через три года к гипотезе Клейна присоединяется Коэн, анализирующий название десятого урукского месяца *iti-ma₂-an-na* 'месяц ладьи Ана'. Коэн также ссылается на тексты III династии Ура, в которых фигурируют жертвы «ладье Ана» и Инанне, и добавляет к версии Клейна точную календарную привязку путешествия Инанны. Согласно списку календарей VR 43, десятый месяц урукского календаря соответствует десятому месяцу ниппурского, — следовательно, праздник в честь «ладьи Ана» справлялся урукцами в декабре-январе, в период зимнего солнцестояния (Cohen 1993, 215—220). Таково на сегодняшний день единственное обоснование календарной привязки текста об Инанне и Энки.

Обоснование это вызывает большие сомнения. Прежде всего, единственным основанием для гипотезы Клейна—Коэна служит факт

ставленных именно в это время. Однако такого рода исследование не входит в задачу данной работы, поскольку лежит в стороне от ее главной темы — рассмотрения МЕ в контексте весенних праздников. Инанна крайне редко упоминается как героиня весеннего периода (только в текстах II—I тыс.). Гораздо значительней роль Инанны в календарных обрядах лета и начала осени (IV—VI месяцы ниппурского календаря; Емельянов, 1999, 83—97).

обнаружения в хозяйственных текстах III династии Ура жертв «ладье Ана» и «Инанне, (пребывающей) в городе». Ни в одном таком тексте ничего не говорится об Энки, Эреду, путешествии Инанны в Эреду, о привозе ею МЕ. Далее, сам же Козн приводит тексты, посвященные «ладье Ана» и датированные совсем другим временем — седьмым месяцем урукского календаря. Стало быть, празднества в честь «ладьи Ана» и Инанны проводились в Уруке времен III династии Ура дважды. Козн также замечает, что в последний раз «праздник (в честь) ладьи Ана» фиксируется текстом 61 года Селевкидской эры (251 г. до н. э.), причем сама эта ладья используется для перевозки статуи Ана из ниши в его новогоднее жилище на 7-й день первого месяца *нисан* (Cohen 1993, 429). Тот же самый новогодний контекст упоминания «ладьи Ана» виден из списка жертвоприношений времени старовавилонской Ларсы, когда жертвы Иштар, Шамашу и *ma₂-an-na* приносятся на 26-й день первого месяца (Cohen 1993, 219—220). Наконец, сомнения вызывает сам поздний ассирийский текст VR 43, вполне произвольно подгоняющий порядок следования урукских и прочих месяцев к порядку ниппурско-вавилонского календаря. Какие у нас есть основания доверять этому списку соответствий, как мы можем проверить его данные — непонятно. Но если все же встать на позицию Козна и отождествить десятый урукский месяц с десятым ниппурским, получим отражение друг в друге не двух, а как минимум трех праздников: в Уре десятый месяц называется *iti-ezen-mah-an-na* 'месяц высокого праздника (в честь) Ана'. В этом случае придется обратиться к двум комментариям на календарные праздники. В Астролябии Б на X месяц сказано о «великом празднике Анума» и «сиянии Иштар», а в астрологическом своде Iqqur-īruš 105, 10 X месяц принадлежит «Ниншубуру (акк. Папсуккаль), визирю Анума и Иштар». Стало быть, речь идет о некоем празднике в честь богов небесного свода — Анума, Иштар и их мажордома Папсуккаля. В этом празднике вполне может принимать участие «ладья Ана», в которой Инанна путешествует по ночному зимнему небу (Емельянов 1999, 123—124). Та же самая ладья принимает участие в празднествах первого и седьмого урукского месяца, которые в сопоставлении с первым и седьмым ниппурским могут рассматриваться как периоды весеннего и осеннего равноденствия. Значит ли это, что и в период летнего солнцестояния приносятся жертвы Инанне и «ладье Ана»? Этого мы пока не знаем. Несомненно одно: если признать точность соответствия между десятиными месяцами Ниппура, Урука и Ура, то Инанна и «ладья Ана» никак не связаны в этот период с Энки, Эреду и путешествием за МЕ. Иначе эти имена, равно как и этот факт, были бы обязательно упомянуты в комментариях и в самих хозяйственных текстах. Таким образом, версия Клейна—Козна представляется недостаточно убедительной.

Издавая в 1995 г. фрагмент текста «Инанна и Энки» из женевского Музея искусств и истории, Г. Фарбер-Флюгге обратила внимание на строчку 5', которая в двух вариантах читается следующим образом:

A5': lu₂-ġiš₃-du₁₁-ga ki[?]-tak₄-a-ġu₁₀ muš₃ nam-ba-a[n-]

B5': [-d]u₁₁-ga i₃-tak₄-[x]-[ġ]u₁₀-še₃ muš₃ nam-ba-an-tum₂-m[u]

Эта строка служит финалом монолога Инанны перед отправлением в Эреду, и именно эти слова сразу после их произнесения слышит премудрый Энки, который приказывает своему слуге Исимуду радушно встретить и накормить дочь. Фарбер-Флюгге сравнивает приведенную строчку со строкой «Энки и устройство мира»: ki-sikil^d Inanna ġarza₂ tak₄-am₃ 'Дева Инанна, не получившая должности, (вошла к Эн-ки)' (386). С ее точки зрения, Инанна направляется к Энки в Эреду, заставив месть за то, что при раздаче МЕ ее обделили должностью. В этом якобы проявляется прямая связь между двумя текстами в плане фабулы. Перевод Фарбер-Флюгге, однако, гласит: «My having been neglected by the man who has had sex (= my begetter?) will always be present (on my mind)» («Отвержение меня человеком, совершившим половой акт (= моим предком?) всегда пребудет (в моем разуме)» (Farber 1995, 289—291). При этом lu₂-ġiš₃-du₁₁-ga 'человек соития' она понимает как «предок», полагая, что речь идет об Энки. Но это слово в шумерском буквально означает «сексуальный партнер». Что-то здесь не так.

В самом начале текста «Инанна и Энки» (I 2—9) сказано:

[^{lug}₂šu-gur-ra me]n-ed-en-na saġ-ġa₂ mi-ni-in-ġal₂

[] x sipa-ra ga₂-udu-še₃ an-na-ra-e₃

[ga]m-e-dam gal₄-la-ni u₆-di-dam

[z]i-de₃-eš gam-e-dam gal₄-la-ni (u₆-di-dam)

[ga]l₄-la-ni-še₃ hul₂-la-e ni₂-te-ni mi₂-zi iri-in-ga-am₃-me

[⁹Innin ga]l₄-la-ni-še₃ hul₂-la-e ni₂-te-ni (mi₂-zi iri-in-ga-am₃-me)

[] iġi nam-ši-in-bar

[iġ]i nam-da-ra-ši-in-bar

[Шугур, ве]нец Степи, на голову возложила,

[] к пастуху в овечий загон вошла, —

[Пусть перед нею он склон]ится, пусть лону ее подивится!

[Ис]тинно пусть перед нею он склонится, пусть лону ее (подивится)!

[Ло]ну своему сама радуясь, хвалу себе она возносит,

[Инанна, ло]ну своему сама радуясь, (хвалу себе она возносит).

[] взор свой она устремила,

[на] него взор она устремила.

Речь идет, несомненно, о священном браке, — вернее, о попытке священного брака, которая ничем не кончилась и до привоза МЕ в Урук не возобновлялась. Партнером Инанны был, как известно, ове-

чий пастух Думузи. В конце текста Инанна привозит МЕ в родной Урук и расставляет их в местах, связанных с тем же священным браком, — возле «колодца святых омовений», *гипара* и *энуна*. Ее слуга Ниншубур тогда же говорит: «Госпожа моя! Ныне ты привела ладью Ана к древним воротам Урука, Кулаба! Отныне изобилие придет в наш город!» (II 4 116—117). Инанна ей отвечает (II 4 121—122, 125—128):

[g̃]a₂-e u₄-da m[a₂-an-na]
ka₂-gal ni₃-ul-la Unu^{ki} Kul-aba^{ki}-še₃ x []
ab-ba-uru ša₃-kuš₂-u₃ []
bur-šu-ma ad-g[i₄-gi₄]
g̃uruš-e a₂-[g̃is tukul-la]
di₄-di₄[-la₂ ša₃-hul₂-la]

«Сегодня я ла[дью Ана]
К древним воротам Урука, Кулаба [привела!]
Старцам города покой [я пожалую!]
Старых женщин совета[ми я одарю!]
Юношам силу [оружия дам!]
Де[тям радость сердца подарю!»]

Стало быть, речь идет о том, что МЕ, привезенные Инанной из Эреду, способны обеспечить священный брак Инанны и Думузи, привести в город изобилие и наделить людей всех возрастов необходимыми для их возраста качествами. По сути, возвращение Инанны с МЕ обновляет жизнь Урука, и в честь этого обновления в городе устраивается праздник. Во время праздника царь закалывает для богини много быков и овец, поит народ пивом, в честь Инанны гремят литавры и звучат хвалебные песни (II 4 131—138).

Приведенные нами данные текста весьма недвусмысленно говорят об одном: поскольку священный брак и определение судеб срединного мира совершаются в Шумере весной и на Новый год, то и сам праздник в честь Инанны должен быть весенним новогодним праздником. В этом случае можно предположить, что неудавшийся брак с Думузи и визит в Эреду совершаются перед Новым годом (ориентировочно — в двенадцатом ниппурском месяце), а возвращение в Урук и чествование уже являются частями собственно новогоднего праздника, кульминацией которого должен быть священный брак с Думузи в гипаре Кулаба.

Как нам уже доводилось писать в статье о путешествиях богов, все без исключения известные тексты путешествий связаны с получением МЕ от предка, интронизацией царя и весенним новогодним праздником. Не должна составлять исключения и фабула нашего текста (Емельянов, 2000в, 74—75, 81). Если же это так, то возникает резонный вопрос: почему же Инанна не получила МЕ от своего отца, как все

остальные боги, — то есть через кормление предка и его последующее благословение? Ответ на этот вопрос, по нашему мнению, лежит в сфере представлений о характере этой богини. Во всех шумерских текстах Инанну отличает коварство, вероломство и непомерное тщеславие. В «Нисхождении Инанны» правители Подземного мира опасаются, как бы Инанна не захватила в нем власть. В «Энки и устройство мира» Инанна в резкой форме заявляет Энки свои права на МЕ. Во множестве других текстов Инанна добивается своего силой и нередко мстит за нанесенные ей обиды (например, «Инанна и Шукаллетуда», «Гильгамеш и Небесный Бык»). В характере этой богини поступать «не как все», требовать для себя больше положенного, добиваться своих целей, минуя законы. Вероятно, поэтому в замысле создателей текста «Инанна и Энки» она и должна была не получить МЕ по праву, а выкрасть их хитростью и впоследствии уже не отдавать (несмотря на все просьбы причалившего в ее город Энки).

Реконструируя первоначальный ритуал путешествия Инанны в Эреду, мы должны хорошо понимать, что перед нами только лишь аранжировка ритуала и реалии переплетены в тексте с фантазией составителей. В частности, вряд ли в подлинном ритуале Инанна могла погружать в ладью МЕ лжи, разрушения дома, тушения огня, нисхождения в Подземный мир и тому подобные невещественные сущности. Вполне возможно и то, что история о переносе МЕ из Эреду в Урук, записанная в шумерской школе, служила чем-то вроде исторического рассказа о том, как в Эреду прекратилась жизнь, и в таком случае на реалии городского ритуала накладываются идеологические конструкции времени записи текста. На эту же мысль наводит и странный колофон, из которого ничего нельзя узнать о функциональной роли этого текста (вполне возможно, бывшего искусной имитацией подлинных гимнов). Но как бы то ни было, представленные нами факты позволяют предположить, что самый ритуал путешествия «ладьи Ана» к Энки за МЕ происходил весной, накануне Нового года, и возвращение Инанны с МЕ в родной Урук обеспечивало новогодний праздник, кульминацией которого был священный брак Инанны и Думузи в гипаре Кулаба. Что же касается многочисленных упоминаний о жертвах «ладье Ана», то собранные сведения, если верить списку соответствий между городскими месяцами, указывают на связь между «ладьей Ана» и праздниками равноденствий и солнцестояний.

§ 5. Новый год и АКИТУ

Мы увидели, что весеннее путешествие бога с первыми жертвами и получаемое им благословение непосредственно предшествуют ритуальным событиям нового года. Однако в настоящее время существо-

вание Нового года и новогоднего праздника в Шумере является большой проблемой для исследователей. В ассириологии до недавнего времени было принято проецировать данные, известные из вавилоно-ассирийских текстов, на события более ранней истории. Так, если в Ниппуре II—I тыс. до н. э. год начинался в месяце $bara_2-za_3-\tilde{g}ar$ и шумерское слово za_3-mu однозначно интерпретируется для этой эпохи как аккад. $rēš \tilde{s}atti$ 'начало года' (Pongratz-Leisten, 1998, 294), то для текстов III тыс. эта интерпретация Нового года считалась a priori идентичной. Между тем шумерологам, изучающим хозяйственные тексты, известен тот факт, что жертвы разряда za_3-mu (т. е. «новогодние») могли приноситься в течение нескольких месяцев одного и того же года. Причем это могли быть месяцы самых разных сезонов года¹⁶⁰. Этот примечательный факт позволил В. Саллабергеру сделать вывод о том, что термин za_3-mu 'край года' в шумерских текстах должен пониматься не как «Новый год», а как «Nöherpunkt des Jahres» im Kult eines Gottheit» (Sallaberger, 1993, 142—143, 310). То есть Саллабергер понимает za_3-mu как кульминацию культовой активности, которая в разных городах приходилась на разные месяцы и времена года. Эту интерпретацию, предложенную на основе хозяйственных текстов, ее автор предлагает перенести и на все употребления слова za_3-mu в текстах религиозного характера (Sallaberger, 1993, 143, fn 669). Позднее В. Саллабергер предложил различать календарный, административный и культовый новый год (Sallaberger, 1998, 291). Если принять точку зрения Саллабергера, то Новый год как таковой вообще исчезает из шумерской религии. Было ли у года, в таком случае, фиксированное начало, и не был ли он блуждающим, как египетский? Необходимо разобраться в этом вопросе.

В хозяйственных текстах Новый год ($za_3-mu(k)$ 'край года') нигде не отмечен в качестве отдельного праздника (* $ezen-za_3-mu(k)$). Первый месяц календаря приходится в Шумере на время жатвы ячменя и совпадает с «*акиту* жатвы». В большинстве шумерских городских календарей год начинается с месяца $\tilde{s}e-gur_{10}-ku_5$ 'жатва ячменя'. Однако в Ниппуре этот месяц был двенадцатым. Первое же место занял нигде более не встречающийся $bara_2-za_3-\tilde{g}ar$ (о котором речь ниже). В Лагаше в разные эпохи первых месяцев было в общей сложности три: один назывался $buru_4-ma\tilde{s}$ 'половина (или «часть») урожая' и обозначал долю урожая, которая шла на жертвы; второй имел название $ezen-\tilde{s}e-ku_2-Nan\tilde{s}e$ 'месяц поедания ячменя (богиней) Нанше'; третий — $\tilde{s}e-gur_{10}-ku_5$. В Адабе первый месяц был временем измерения полей (Cohen,

¹⁶⁰ Например, в 47-й год правления Шульги жертвы разряда za_3-mu приносились в пятом, девятом, десятом и двенадцатом месяцах года, а в 1-й год правления Амар-Суэна это шестой, седьмой, десятый и одиннадцатый месяцы (ссылки см.: Sallaberger, 1993, 143, fn 669).

1993). Таким образом, всюду, кроме Ниппура, начало года привязано к конкретному событию сельскохозяйственного года. Никаких подробностей касательно обрядов хозяйственные тексты не сообщают.

Таблица 16

Названия старошумерских первых месяцев
(по Cohen, 1993, 37—201)

Город	Название первого месяца	Перевод
Ниппур Лагаш	$bara_2-za_3-\tilde{g}ar$ (Лугаланда) $\tilde{s}e-gur_{10}-ku_5-ra_2$ (Урукагина 1, 3, 6) $ezen-\tilde{s}e-ku_2-Nan\tilde{s}e$ (Урукагина 3, Саргониды, Гудеа, Ур III) $buru_4-ma\tilde{s}$	'престол святилища' 'жатва (ячменя)' 'поедание ячменя (богиней) Нанше' 'доля урожая'
Ур	$\tilde{s}e-gur_{10}-ku_5$	
Умма	(Шу-Суэн 2—3) $ma\tilde{s}_2-da-ku_2$ $\tilde{s}e-sa\tilde{g}-ku_5$	'поедание козленка (или газели)' 'жатва первого ячменя'
Адаб	$\tilde{s}e-gur_{10}-ku_5$ $E\tilde{s}_2-gana_2-ra$	'протягивание веревки над полем'

Для шумерских бюрократов важен тот факт, что первый месяц календаря совпадает с праздником «*акиту* жатвы». Поэтому, следуя их собственной шкале ценностей, сперва нужно уделить внимание этому празднеству.

Празднество $a_2-ki-ti$ ¹⁶¹ (аккад. *akitu*) было посвящено смене полугодий и справлялось дважды — весной и осенью. Слово, от которого пошло название праздника, до сих пор не имеет адекватного перевода; оно обозначает сооружение за территорией города, в котором некоторое время находится божество перед своим торжественным возвращением в город. В конце прежнего полугодия оно покидает свой город, потом водворяется в *акиту* и, наконец, возвращается назад, свидетельствуя своим появлением о начале нового полугодия.

Когда и где появляется этот знаменательный ритуал? Впервые мы встречаем упоминание о нем в тексте из Фары (XXVI в.), где в плох

¹⁶¹ Мы понимаем это сочетание слов как «дом обитания» (где $a_2 < e_2$ 'дом' (ср.: $a_2-mi_2 < e_2-mi_2$ 'женский дом'), $ti = tu\tilde{s}$ (аккад. *wašābu*) 'жить, обитать', $ki-ti = ki-tu\tilde{s}$ (*šubtu*) 'жилище, обитель'). Ср. топоним $a_2-ki-tu\tilde{s}$ (PSD, A₂, 78). Имеется в виду дом, предназначенный для пассивного обитания (содержания в заключении) бога или для хранения предмета. Сочетание $e_2-a_2-ki-ti$ могло появиться только вследствие забвения самими шумерами первоначальной этимологии этого слова.

сохранившейся строчке можно прочесть «*акиту* Экура». Имеется в виду праздник храма Энлиля в Ниппуре. В тексте этого же времени из Ура тоже многократно встречается упоминание об *акиту* (на сей раз в местном храме Нанны), причем по названию празднества обозначается даже один из старых урских месяцев. Из документов III династии Ура мы узнаем, во-первых, о том, что *акиту* бывает двух видов — «*акиту* жатвы» (a_2 -ki-ti-še-gur₁₀-ku₅) и «*акиту* сева» (a_2 -ki-ti-šu-numun). Так называются первый и седьмой месяцы новоурского календаря, связанные соответственно с весенним и осенним равноденствием. Во-вторых, празднество с таким названием справляется в это время и в Уре, и в Ниппуре, и в Умме, и в Адабе. То есть у каждого города есть свой *акиту*, в котором принимают участие местные божества. В-третьих, мы узнаём, что *акиту* представляет собой большой хозяйственно-культовый комплекс: это и склад, на котором хранятся связки тростника, битум, медные орудия труда; это и поле, с которого собирают приличные урожаи ячменя; это и двор, предназначенный для культовой деятельности. В-четвертых, в ниппурском тексте праздник *акиту* назван урским. В-пятых, из хозяйственных и административных текстов III династии Ура можно представить себе примерный сценарий урского празднества *акиту*.

Празднество первого месяца длилось в Уре от пяти до семи первых дней, а через полгода — в течение первых одиннадцати дней. Вечер первого дня урский бог Нанна, бог луны и времени, проводил в священном месте Ду-ур (du_6 -ur₂) своего храма Экишнугаль. Это место, по-видимому, аналогично ниппурскому Дукугу — месту определения судеб. Утром второго дня Нанна на своей барке отправлялся в дом-*акиту*, расположенный в местечке Гаэш, пригороде Ура. На третий и четвертый день приносились большие пищевые жертвы храму Экишнугаль и его хозяевам (Нанне и его супруге Нингаль), а также дому в Гаэш. На пятый день Нанна торжественно возвращался в свой город и восходил на престол своего храма, что означало начало нового полугодия. В общем и целом, становится ясно, что весь ритуал раскладывается на три части: а) определение судьбы бога; б) его уход из города в *акиту* и пребывание там; в) принесение богу больших жертв и возвращение его в город. В Бад-Тибире героем празднества становится Думузи, в Дрехеме, возможно, Ниназу. Про этих богов известно, что они часто выступают в роли жертвы Подземного мира, который на время поглощает их. В Старовавилонский период к великим жертвам на четвертый день добавился еще обряд великого плача, связанного с Нанной. Вероятно, Нанну оплакивали как пропавшего без вести хозяина и молили богов поскорее вернуть его. В более поздние времена *акиту* начинает быть домом заключения бога, т. е. попросту тюрьмой, куда его заключают и где ведут его допрос (текст «Ордалия Мардука») (PSD, A₂, 75—78; Pongratz-Leisten, 1994; Cohen, 1993, 400—453).

В монографии о календарных праздниках древнего Ближнего Востока М. Коэн предлагает свою версию возникновения *акиту*. По его мнению, праздник этот зародился в Уре в канун осеннего равноденствия, когда Луна (Нанна) одержала победу над Солнцем (Уту). Путешествие Нанны на барке не что иное, как образ месяца, плывущего по небосводу. Временное исчезновение Нанны — исчезновение лунного диска перед новолунием. Возвращение в свой город — новолуние и несколько дней за ним. Впоследствии урское празднество перекочевало в другие города, в том числе и в священный Ниппур. Плач по Нанне, появившийся в старовавилонскую эпоху, связан с поминовением граждан Ура, погибших при его захвате эламитами в конце III тыс. до н. э. (Cohen, 1993, 401—403).

Рискнем предложить свою версию *акиту*, во многом противоречащую взглядам и доводам Коэна. Если бы ритуал *акиту* был связан только с лунным культом и сменой фаз, он проводился бы каждое новолуние, т. е. был бы ежемесячным. Самый древний документ с упоминанием празднества — текст из Фары — говорит об *акиту* Экура, т. е. о том, что этот ритуал существовал в главном храме Ниппура. Следовательно, *акиту* Ниппура и *акиту* Ура справлялись с глубокой древности и одновременно. Оба праздника — весенний и осенний — связаны с сельскохозяйственными работами, а именно с севом и жатвой. Зерно, предназначенное для сева, и сжатые колосья могли храниться в *акиту*. Поэтому допустимо предположить, что поначалу празднество было целиком связано с жизнью ячменного зерна, с циклом его умирания и воскрешения, а когда стала очевидной связь между циклом жизни зерна и перемещениями небесных тел в течение полугодия, праздник стал астрально ориентированным. В Уре основным объектом поклонения был лунный бог, но в других городах почитались другие боги. Можно заметить, что Думузи и Ниназу — умирающие и воскресающие слабые божества, причем Думузи связан именно с севом зерновых. Значит, нужно отвлечься от имен и понять функцию обряда — временное исчезновение и новое появление божества (причем появление только после обильных жертв, увеличивших его жизненные силы). По этой логике, дом-*акиту* — место, где осуществляется прерывность в жизни бога-зерна перед началом следующего жизненного цикла, аналог Подземного мира. И каждое божество в момент пребывания в *акиту* должно считаться временно умершим. Отсюда и его оплакивание, возможно, существовавшее и раньше, но попавшее на письмо только после III династии Ура. Эти наши предположения подтверждает фрагмент Астролябии В, где сказано об «*акиту* пахоты», наступающем поздней осенью, т. е. о том, что плуг в это время убирается с поля на склад до следующей весны. Момент времени между уходом плуга с поля и его следующим появлением образно называется

здесь *акиту* (Емельянов, 1999, 108—110). Нетрудно догадаться, что этот промежуток времени занимает ровно полгода¹⁶².

В шумерских гимнах никаких следов *акиту* найти не удастся, а *за₃-му* устойчиво связан здесь с обрядом священного брака.

Gudea, St. E, V 1 — VI 4

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

В день *за₃-му*, праздник Бау, в качестве брачных даров приносили: 1 жирного быка, 1 белую овцу, 3 жирные овцы, 6 баранов-самцов, 2 ягнят, 7 гроздей фиников, 7 кувшинов лучшего масла, 7 плодов финиковой пальмы, 7 мер инжира... Таковы брачные дары Бау в прежнем храме с давних пор были.

Idin-Dagan A 169—186

169 e₂-gal e₂-na-ri-kalam-ma-ka ^{giš}rab-kur-kur-ra-kam
 170 e₂-^did₂-lu₂-ru-gu₂ sa^g-gi^gga u^g₃ gu₂ si-a-ba
 171 ^dnin-e₂-gal-la-ra bara₂ mu-na-an-ri
 172 lugal dingir-am₃ ša₃-bi-a mu-un-da-an-til₃
 173 nam-kur-kur-ra tar-re-da-ni
 174 ud sa^g zid-de₃ igi kar₂-kar₂-de₃
 175 ud nu₂-a me šu du₇-du₇-de₃
 176 za₃-mu u₄-garza-ka
 177 nin-^gu₁₀-ra ki-nu₂ ba-da-an-^gar
 178 ^unumun₂-bur₂ ^{sar}šim-^{giš}erin-na-da mu-un-sikil-e-ne
 179 nin-^gu₁₀ ki-nu₂-bi-še₃ mu-na-ab-^ga₂-^ga₂-ne
 180 bar-ba tug₂ ni₃-bara₂-ge si mu-di-ni-ib-sa₂
 181 tug₂ ni₃-bara₂ ša₃-hul₂-la ki-nu₂ du₁₀-du₁₀-ge-da
 182 nin-^gu₁₀ ur₂ ku₃-ge a mi-ni-in-tu₅-tu₅
 183 ur₂ lugal-la-še₃ a im-ma-tu₅-tu₅
 184 ur₂ ^dl-din-^dDa-gan-še₃ a im-ma-tu₅-tu₅
 185 ku₃ ^dInanna-ke₄ naga im-ma-an-su-ub-be₂
 186 i₃-šim-^{giš}erin-na ki am₃-sud-e

¹⁶² В этой связи вспоминается замечание М. Элиаде, высказанное им в книге «Миф о вечном возвращении»: «Там, где выращивают несколько сортов злаков или плодов, созревание которых приходится на разные сезоны, мы нередко встречаемся с неоднократным празднованием Нового года. Это означает, что „расчленение времени“ производится в зависимости от обрядов, на основании которых происходит обновление запасов пищи; то есть речь идет о ритуалах, обеспечивающих продолжение жизни всей общины» (Элиаде, 1998, 83—84).

Во дворце — Доме Советов Страны, Обруче¹⁶³ чужих стран,
 В Доме Ордалий — черноголовые собираются,
 Престол для Нинэгаллы¹⁶⁴ устанавливают,
 Божественный царь с ней там остается.
 Чтобы судьбы всех стран установить,
 Чтобы днем (?) верных слуг проверить,
 Чтобы в «день исчезновения луны»¹⁶⁵ МЕ совершенными сделать,
 В *за₃-му*, в день обрядов,
 Для моей госпожи постелено ложе,
 Трава *нумун* ароматом кедра очищена,
 На ложе моей госпожи разложена,
 Поверх одеяло постелено.
 Дабы на ложе под приятным одеялом радость обрести,
 Моя госпожа свое светлое лоно омыла,
 Для лона царя она его омыла,
 Для лона Идин-Дагана она его омыла,
 Светлая Инанна вымылась с содой,
 Натерлась благоуханным кедровым маслом.

Gudea, Cyl. B III 5—12

Год прошел, месяц закончился,
за₃-му на Небе встал,
 Месяц в дом свой вошел,
 Третий день его прошел.
 Нингирсу из Эреду прибыл —
 Месяц свет испустил,
 В Стране свет воссиял, Эннину с новорожденным Зуэном
 Сравнялся.

Tummal Hymn, 43—44

iti-za₃-mu ezen-^gal₂-la-za u₆-di tag-ga
 nin-gal-Ki-ur₃-ra ^dEn-lil₂-da za-DU-a

В месяц *за₃-му*, когда твой праздник справляется, ты чудесно
 украшен,
 Великая госпожа Киура с Энлилем соревнуется.

¹⁶³ Шумерское слово *gab* означает «шейная колодка». Здесь, вероятно, символ объединения и подчинения всех стран воле Инанны.

¹⁶⁴ Нинэгал (шум. «Госпожа Большого Дома (или Дворца)») — один из эпитетов Инанны, связанный с ее заточением в Подземном мире и прохождением через суд этого мира.

¹⁶⁵ То есть день исчезновения лунного диска перед новолунием.

Inanna D, 66—71

- 66 za₃-mu ezen-^dDumu-zid-da-ke₄
 67 nitalam-zu ^dAma-ušumgal-an-na
 68 en-^dDumu-zid ša¹-mu-e-ri-DU
 69 ^dInanna šu nu-gi₄-a er₂-ra nesaḡ ša-mu-ra-ab-tum₃
 70 a-pa₄ kur-ra-ke₄ ḡal₂ ša-mu-ra-ab-taka₄-X
 71 a mu pad₃-da ša-mu-ri-dub

Во время za₃-mu, в праздник Думузи,
 Супруг твой Амаушумгальанна,
 Владыка Думузи, пред тобой предстанет!
 Инанна... плачи жертвами тебе принесут!
 Трубочки Подземного мира для тебя открыты,
 Поминальные возлияния ради тебя совершены.

Hendursaga Hymn, 28—30

- 28 iti za₃-mu ud sa₂-du₁₁-ga-kam
 29 ^dNin-dar-a e₂-za ni₃-mi₂-us₂-sa₂
 30 in-nin ama ^dNanše ša-mu-ra-da-ab-ak-e

В месяц за₃-му, в день постоянных жертвоприношений,
 Ниндар в доме твоём брачный подарок
 Для матери Нанше-Инанны тебе делает,

Nanshe Hymn, 94—118

- 94 za₃-mu u₄-biluda-ka
 95 nin-e bar ku₃-ga a bi₂-in-de₂
 96 ud bur šuku-ra₂ igi kar₂-kar₂-de₃
 97 ^dNanše-e saḡ-e kurum₂-ma igi ba-ni-ib-kar₂-kar₂
 98 dub-sar mah-a-ni ^dNisaba-ke₄
 99 dub-kal-kal du₁₀-ba nam-mi-in-ḡar
 100 gi dub-ba ku₃-sig₁₇ šu ba-ši-in-ti
 101 ^dNanše-er saḡ-e gu AŠ-a si mu-na-ab-sa₂-e
 102 kuš-la₂ kuš-ni-ta mu-na-da-an-ku₄-ku₄
 103 gada-la₂ gada-ni-ta mu-na-da-an-dib-be₂
 104 kuš-la₂ kuš-ni-ta nu-mu-na-da-an-ku₄-ku₄
 105 gada-la₂ gada-ni-ta nu-mu-na-da-an-dib-be₂
 106 lu₂ dub gub-ba za₃ huḡ-ḡa₂-bi
 107 igi-du₈ lu₂-inim-ma-be₂-e-ne
 108 lu₂-inim-ma e₂ zah₃-a-na-ka gu₃ mu-ni-ib-de₂-a
 109 saḡ balaḡ-ḡa₂ ki gub-ba-ni-še₃ muš₃ ba-ši-in-tum₂-mu
 110 lugal saḡ-zid-da en₃ tar-tar ^dHa-ia₃ lu₂ dub-ba-ke₄
 111 saḡ-zid nin-a-na bi₂-in-du₁₁-ga im-ma bi₂-in-gub-be₂
 112 ḡeme₂ nin-a-na nu-um-mi-in-du₁₁-ga im-ma bi₂-in-kid₂-kid₂
 113 dug-dug a nu-de₂-e ḡiri₃ si nu-sa₂-e

- 114 ^{giš}buniḡ ni₃-sila₁₁-ga₂ nu-luh-ha
 115 e₂ ḡi₆-u₃-na-ka izi dib-ba
 116 e₂ an-bar₇-ka tu₆-tu₆ ḡar-ra
 117 šita-ab-a bal gub-ba-ni
 118 ki-gub-ba-ni-še₃ muš₃ ba-ši-in-tum₂-mu

В за₃-му, в день обрядов,
 Госпожа в священный сосуд (?) воду возливает,
 В день надзора за рационами бур
 Нанше за рабами назначенными надзирает.
 Нисаба, писец Нанше,
 Драгоценные таблички на коленях держит,
 Золотое стило в руке сжимает.
 Для Нанше рабов она вместе собирает.
 Без кожи своей одетый в кожаное к ней войдет,
 Без льна своего одетый в льняное перед ней пройдет.
 Без кожи своей одетый в кожаное к ней войдет,
 Без льна своего одетый в льняное перед ней пройдет.
 Тот, кто учтен...
 О ком наблюдатели и свидетели
 Под клятвой скажут, что он дом свой покинул,
 В начале срока будет смещен со своего места (?).
 Царь, к рабам праведным почтительный, Хайа, регистратор,
 Названного праведным рабом госпожи своей на табличку
 заносит,
 Неназванную праведной рабыней госпожи своей с глины
 стирает.
 Если в сосудах нет воды, дороги не в порядке,
 Желобки для стока воды (?) не вычищены,
 В домах всю ночь огонь горит,
 В домах весь день заговоры произносятся, —
 Жрец *шита-аба* по окончании срока
 С поста снимается.

Šulgi P (SLTN 80, obv. 6—8; van Dijk, 1953, 85)

- dingir-me-en pi-lu₅-da-nam-lugal-la mu-ḡa₂-ra-a šu hu-mu-ra-ab-du₇
 ḡi₈-hur-dingir-re-ne-ke₄ si hu-mu-ra-ab-sa₂-e
 ni₃-u₄-sakar-ra ni₃-za₃-mu-ka-ke₄ ḡi₈ hu-mu-ra-ab-tag-ge

«Ты — богиня! Обряды царственности совершенно для тебя
 я исполню!

Предписания богов в порядок для тебя приведу!
 Жертвы новой луне, жертвы новому году для тебя принесу!»

Во всех приведенных текстах за₃-му и священный брак, по сути,
 одно и то же событие. В цилиндрах Гудеа брак происходит в первой

половине первого месяца, в остальных (в том числе и на статуях Гудеа) брак следует непосредственно за новолунием za_3 - mu . В отрывке из гимна Шульги новолуние также связано с новым годом. В отрывке из гимна храму богини Нинлиль говорится о соревновании супругов, что также может означать брачные отношения. В гимнах Нанше и Идин-Дагану празднество za_3 - mu сопровождается проверкой слуг и определением судеб.

Единственный раз в контексте политической жизни za_3 - mu упоминается в надписи на статуе В Гудеа.

Gudea, St. B, VIII 1—25

¹ensi₂ ²Lagaš^{ki}-ka ³lu₂ E₂-ninnu ^{4d}Nin- $\tilde{g}$ ir₂-su-ka ⁵in-du₃-a ⁶lu₂ E₂-ninnu-ta ⁷im-ta-ab-e₃-e₃-a ⁸mu-sar-ra-bi ⁹šu ib₂-ta-ab-ur₃-a ¹⁰lu₂ ib₂-ze-re-a ¹¹za₃-mu-du₁₀-ka ¹²lu₂ dingir- $\tilde{g}$ u₁₀-gim ¹³dingir-ra-ni ¹⁴dNin- $\tilde{g}$ ir₂-su ¹⁵lugal- $\tilde{g}$ u₁₀ ¹⁶u $\tilde{g}$ ₃- $\tilde{g}$ a₂ gu₃ u₃-na-de₂-a ¹⁷di-ku₅-a- $\tilde{g}$ a₂ ¹⁸šu i₃-ib₂-bal-e-a ¹⁹ni₃-ba- $\tilde{g}$ a₂ ²⁰ba-a-gi₄-gi₄-da ²¹en₃-du ka-keš₂-ra₂- $\tilde{g}$ u₁₀ ²²mu- $\tilde{g}$ u₁₀ u₃-ta- $\tilde{g}$ ar ²³mu-ni ba- $\tilde{g}$ a₂- $\tilde{g}$ a₂ ²⁴kisal-^dNin- $\tilde{g}$ ir₂-su lugal- $\tilde{g}$ a₂-ka ²⁵eš₃- $\tilde{g}$ ar-ra-bi bi₂-ib₂-tak₄-tak₄-a

«(Если кто-нибудь статую Гудеа), энси Лагаша, построившего Эннинну для Нингирсу, из Эннинну вынесет, надпись с нее сотрет, статую разобьет, в благоприятный za_3 - mu в Собрании заявит, что его бог подобен моему хозяину Нингирсу, из моих решений что-либо изменит, из моих даров что-либо (себе) заберет, имя мое из моего собрания хвалебных песен удалит (и) свое имя туда вставит, во дворе Нингирсу, моего хозяина, праздник отменит...»

Здесь, несомненно, речь идет о соревновании претендентов на царскую власть. Гудеа опасается, что некий человек, не являющийся гражданином Лагаша и подданным Нингирсу, во время za_3 - mu заявит свои права на лидерство в Шумере (или в его родном городе). Такой правитель достоин осуждения среди людей и божьего проклятия.

Известные нам религиозные тексты с обозначением za_3 - mu позволяют интерпретировать этот термин как «Новый год». Прежде всего это следует из надписей Гудеа, в которых ясно сказано о наступлении za_3 - mu по прошествии года и окончании последнего лунного месяца. В гимне Хендурсагу говорится о постоянных жертвах, приносимых в месяц za_3 - mu во время священного брака Нанше и Ниндара. Значит, и здесь также речь идет о священном браке, совершаемом в начале года. Из гимна Инанне (Inanna D) однозначно следует привязка za_3 - mu к празднику в честь Думузи, известному в Умме как название последнего месяца года. Гимн Идин-Дагану указывает на время священного брака как на период между полным исчезновением и новым появлением луны. Этот факт провоцирует П. Лапинкиви на утверждение, что священный брак мог справляться каждый месяц перед новолунием

(Lapinkivi, 2004, 245). Однако мы не имеем ни прямых, ни косвенных данных клинописных источников, подтверждающих месячный характер священного брака. Таким образом, на материале религиозных текстов предположение В. Саллабергера может быть полностью отвергнуто, поскольку в большей их части мы видим недвусмысленное понимание za_3 - mu как «новый год» (в календарном и культовом смысле), с отнесением Нового года к событию священного брака. Однако мы не беремся проверять версию Саллабергера на материале хозяйственных текстов, поскольку для этого необходимо отдельное исследование контекстов с упоминанием жертв разряда za_3 - mu (что выходит за рамки нашей компетенции). Отметим только, что жертвы этого разряда могли приноситься не к празднеству определенного месяца, а накапливаться из месяца в месяц, чтобы быть использованными в начале следующего года. Сильным аргументом для такой интерпретации может быть старошумерский хозяйственный текст из Ниппура, где сказано: «210 niga ячменя, ежемесячно по 17,2 niga, Набалул; 90 niga ячменя, ежемесячно по 7,2 niga, Лугальгиргаль; от месяца ezen-gu₄-si-su до месяца bara₂-za₃- $\tilde{g}$ ar эти постоянные жертвоприношения к Новому году получены были» (ECTJ 138). Иными словами, речь может идти о резервном фонде жертв, собираемых в течение всего года для обеспечения новогодних ритуалов, и в первую очередь — священного брака главных городских божеств.

Итак, мы увидели, что Новый год не маркируется в шумерских текстах III тыс. до н. э. как отдельное празднество. Экономически он совпадает со временем жатвы ячменя, а ритуально обозначает время священного брака. С Новым годом также связаны выборы правителя страны или города (о чем сообщает единственный контекст). В известных нам шумерских текстах отсутствуют упоминания о связи Нового года с весенним равноденствием. Однако мы слишком буквально подошли к проблеме: рассмотрение контекстов слова za_3 - mu еще не исчерпывает всей новогодней проблематики. Необходимо выяснить, всегда ли культовый новый год совпадает с календарным, а если они различаются, то в чем состоит это различие. Прodelать эту работу можно только на ограниченном числе источников, дошедших из архивов Ниппура и Лагаша.

§ 6. Новый год в Ниппуре

Ниппурский календарь открывается месяцем, отеснившим традиционный «месяц ячменной жатвы» в конце года и безусловно уникальным для шумерской традиции. Он называется bara₂-za₃- $\tilde{g}$ ar и имеет множество переводов. Так, Т. Якобсен и В. Саллабергер понимают этот хрононим как «доставка налогов к престолам» (где bara₂ 'престол',

за₃ 'налог', ġar 'устанавливать') (Якобсен, 1995, 149, примеч. 195; Sal-laberger, 1993, 155); И. М. Дьяконов — как «установление окраинных часовен» (где bara₂ 'часовня' (?), за₃ 'край', ġar 'устанавливать') (Дьяконов, 1990а, 294); Б. Ландсбергер и все последующие исследователи календаря, сообразуясь с поздним аккадским пояснением (*āšib aširtum* 'сидящий в святилище'), понимают bara₂ и как «престол», и метонимически как «сидящий на престоле», а за₃-ġar как «святилище» (Landsberger, 1915, 24). В этом случае следует переводить «престол святилища»¹⁶⁶. Единственный комментарий к названию месяца находим в среднеавилонской Астролябии В, где сказано: «Месяц Бара: созвездие Площадь, жилище Ана; царь выдвигается, царь устанавливается; благое начало Ана и Энлиля; месяц Нанны, первородного сына Энлиля» (KAV 218, I 1—11; Емельянов, 1999, 50). И это единственное свидетельство того, что в первом месяце происходит интронизация правителя. Еще более поздний «Ниппурский компендиум» сообщает, что в первом месяце справляются *акиту* в честь Мардука, Нинурты, Иштар и Нанны. Но никаких дополнительных пояснений нет. Наконец, ассирийский пояснительный текст ОЕСТ XI 69+70 свидетельствует: [DIŠ i-naⁱⁱⁱ BA]RA₂ UD [5].KAM₂ ša₂ a₂-ki-it ša₂ dAMAR.UTU GAR-nu [-ma IZI] / [i-n]a KA₂ E₂.KUR in-nap-pa-hu MU dEN.LIL₂ ana AN.SAG KU₄-ub / u₃ [xxx i]t-hu-u₂ AGA dA-nim i-tap-ri / ina^{gi} GU.ZA NAM. LUGAL-ti u₂-šī-bu u₃ dNuska it-ti-šu₂ / u₂-tal-li-lu d[xx] xxxxx šul-mi ana dEN.LIL₂ BAL-qī₂ / GARZA dA-nu-ti dEN.LIL₂ ul-taš-šu₂ / DIŠ TA UD 8.KAM₂ ša₂ iiiBARA₂ EN UD 24.KAM₂ [ša₂] iiiGU₄ ša₂ x [xxx] / MU MAŠ.SU dMAŠKIM-ZU.AB x-nu-x-ma KUR^{mes} ša₂ xxx / a-na E₂-šu-me-šā₄ il-lik 'На 5-й день месяца бара «акиту Мардука» проводится и огни в воротах Экура зажигаются, потому что Энлиль в верхнюю часть Неба вошел и... корону Ана надел и на трон царственности воссел, и Нуску вместе с ним посвящен. Бог... ради благополучия Энлилю жертву принес. Энлиль до статуса Ана был возвышен. С 8-го дня месяца бара до 24-го дня месяца гу... потому что... смотритель Абзу, победитель (?) гор... вошел в Эшумеша' (ОЕСТ XI 69+70, I 3'—9'; частично Емельянов, 1999, 50—51). Речь идет о наделении Энлиля полномочиями Ана. Значит ли это, что в первом месяце Энлиля наделяют МЕ, ранее принадлежавшими Ану, — неизвестно. В текстах шумерского времени аналогий этому обряду мы не знаем. Что же касается последней строчки, то скорее всего речь идет о Нинурте, который возвращается с войны в свой храм Эшумеша.

В шумерских текстах III тыс. до н. э. месяц bara₂-za₃-ġar, казалось бы, такой значительный, упомянут всего несколько раз в датировоч-

ных формулах и только один раз — в контексте Нового года. Этот единственный контекст мы и приведем: «210 niga ячменя, ежемесячно по 17,2 niga, Набалул; 90 niga ячменя, ежемесячно по 7,2 niga, Лугаль-гиргаль; от месяца ezen-gu₄-si-su до месяца bara₂-za₃-ġar эти постоянные жертвоприношения к Новому году получены были» (ECTJ 138). По-видимому, речь идет о ячмене, полученном с граждан Ниппура в течение года и предназначенном для постоянных жертвоприношений к Новому году. Та же картина воспроизводится и в тексте III династии Ура, где говорится о новогодних приношениях храму Туммаль с месяца ezen-gu₄-si-su до месяца bara₂-za₃-ġar (BE 3/1 117). Возникают два вопроса: а) почему счет жертв ведется не с первого месяца к двенадцатому, а со второго к первому?; б) почему никакой информации о первом месяце ниппурского календаря, важнейшем в жизни страны, больше найти не удастся? Ответ на первый вопрос, вероятно, таков: счет жертв велся от прошлого Нового года к следующему, и собирать жертвы начинали сразу по прошествии первого месяца. На второй вопрос можно ответить следующим образом. С одной стороны, ниппурский архив старошумерского и саргоновского времени невелик по объему и не содержит текстов идеологического характера. К тому же, вполне вероятно, найдены не все тексты. С другой стороны, и в текстах III династии Ура нет никаких описаний празднеств, проводившихся в это время в Ниппуре. Какой же из этого следует общий вывод? Либо события этого месяца держали в строжайшей тайне и от школьных писцов, и от бюрократов, либо — и такая гипотеза неизбежна — его события происходили вне территории города.

В административных текстах III династии Ура есть сведения о принесении Энлилю двух видов жертв: nesag и du₆-ku₃ (DUL.KUG). Свидетельства эти в высшей степени примечательны, потому что, как можно догадаться, речь идет о жертвах к двум новогодним праздникам. Датированы они концом двенадцатого, первым и седьмым месяцами. Седьмой месяц, открывающий второе полугодие ниппурского года, так и называется du₆-ku₃ 'Священный холм'. А из шумерского nesag 'первая жертва; жертва первыми плодами' выйдет впоследствии аккадское название *nisanu* для первого месяца. И вспоминается перевод Т. Якобсена: bara₂-za₃-ġar 'доставка налогов к престолам'. Наверное, дело не столько в налогах, сколько в необходимых весенних жертвах новому году, доставляемых к престолу Энлиля. Но смысл данного месяца теперь проясняется: он нужен как материальная подготовка к празднествам следующего периода.

Как мы уже знаем, в шумерской словесности период жертв-nesag представлен гимнами о путешествиях богов («Путешествие Нинурты в Эреду», «Путешествие Нанны в Ниппур», «Путешествие Энки в Ниппур»). Все эти путешествия происходят незадолго до Нового года и имеют одинаковое назначение. Младший бог, желая добиться распо-

¹⁶⁶ Самый далекий от текста перевод принадлежит М. Коэну: «Месяц, в котором статуи богов или их эмблемы занимают (свои) места у трона или святилища (Энлиля?)». О мотивировке перевода см.: Cohen, 1993, 80—81.

ложения старшего бога, собирает лучшие продукты своего храмового хозяйства и садится в лодку, доставляющую его в отцовский город. Там он кормит-поит отца и дает ему продуктов впрок, а взамен получает благословение на начало следующего года и на самостоятельное владение городом. В «Путешествии Нанны» после возвращения этого бога из Ниппура в родной Ур начинается первая неделя нового года. А сюжет «Путешествия Нинурты», сопоставленный с эпосом «Нинурта и Асаг», показывает, что сразу после получения от Энки священных МЕ-Нинурта отправляется на войну с чудовищем Асагом (Емельянов, 2000в). Таким образом, получается, что в месяце $ba_2-z_3-g_4$ главный бог города вообще должен отсутствовать в городе: он находится или в путешествии, или на войне.

Истинное же начало года, зафиксированное источниками всех родов и эпох, приходилось в Ниппуре на следующий месяц. Событиями этого второго (или мнимо второго) месяца посвящено несколько произведений шумерской словесности, и кроме того — что является для древнейших текстов большой редкостью — его обряды очень подробно описаны в хозяйственных текстах. В текстах шумерской эпохи месяц назывался $ezen-gu_4-si-su/su_3$ 'праздник N', после гибели Ура описание конечного элемента изменилось, и получилось $gu_4-si-sa_2$. Перевод этого хрононима, совершенно уникального для шумерской календарной традиции, представляет большую проблему. Если gu_4 однозначно 'бык (вол)', а si 'рог', то древнее $-su/su_3$ можно интерпретировать как 'шагать, идти в процессии' (аккад. *šadāhu*) или 'отправлять, удалять' (*reqū*). Вместе получается «процессия рогатых волов». Поздний вариант однозначно прочитывается как «направление волов» ($si-sa_2 = ešēru$ 'направлять')¹⁶⁷. В пользу такого именно перевода хрононима говорит факт существования в Ниппуре $ka_2-Lugal-gu_4-si-su$ 'ворот бога Лугальгусису' и $e_2-gal-Lugal-gu_4-si-su$ 'дворца бога Лугальгусису'. Лугальгусису (шум. «царь, направляющий волов») — один из эпитетов бога Нинурты. О его воротах ничего не известно, кроме того, что через них, судя по эпитету, должны были прогонять волов за пределы города.

Впервые о жертвах к празднику $gu_4-si-su$ сообщает хозяйственный текст старошумерского времени. Но полное описание праздника с экономической стороны можно найти только в текстах III династии

¹⁶⁷ В. Саллабергер связывает название этого месяца с нерестом карпов, начинающимся во время разлива рек. Он понимает GU_4 как $gu_4-ud/eštub = ar-sirri$ 'карп' (Sallaberger, 1999, 382). Однако нам трудно согласиться с его интерпретацией: а) в известных нам текстах gu_4-ud никогда не сокращается до gu_4 ; б) дворец и ворота, упомянутые ниже, вряд ли могли быть посвящены выходу рыбаков или внесению рыбы, а Нинурта известен как покровитель пахарей, но нигде не связан с рыбной ловлей.

Ура. Из них мы узнаем, что праздник длился три дня — с 20-го по 22-й день данного месяца. В течение первых суток приносились ночные и дневные жертвы хозяевам города Энлилю и Нинлилю. На второй день в храмах Энлиля (Экур) и Нинлиль (Туммаль) жертвы приносились Энлилю, Нинлилю, Нинурте, Хурсаггаламе (искусственно насыпанный холм из эпоса «Нинурта и Асаг»), Нинхурсаг, Нуску, Инанне, Нинсун, Лугальбанде, Энки, Нинтинугге, привратнику Калькалю, оракулам, служителям и «сынам» Энлиля и Нинлиль, главным воротам города, престолу и «священному холму», колеснице, арфе, плугу, царской статуе. Жертвы третьего дня предназначались тем же божествам, к которым присоединились Нисаба, Нинурта в ипостаси Лугальгусису и жрец-эн города Нина Мемешага. Тогда же происходило ритуальное омовение Нинурты, завершавшее праздник (подробнее см.: Cohen, 1993, 83—92; Sallaberger, 1993, 114—122).

Совершенно очевидно, что героиней трехдневного праздника в конце месяца $gu_4-si-su$ является ниппурская семья богов — Энлиль, Нинлиль и Нинурта и относительно этой семьи все прочие боги занимают куда менее значительное положение. Но какого рода событие отмечается столь пышно — этого мы из хозяйственных текстов не выясним.

Празднику $gu_4-si-su$ посвящены два текста, созданных в начале II тыс. до н. э. по заказу царя Исына Липит-Иштара. Известно, что этот правитель с большим почтением относился к старым шумерским культам и праздникам. В гимне «Липит-Иштар и Плуг» царь выступает в функции Нинурты и докладывает Энлилю об удачно прошедшей первой пахоте (текст не издан):

В месяце *гусису* в «месте определения судеб»

Нар, главный певец Энлиля, поет «У него есть отец».

Герой... МЕ свои исполняет...

Нинурта с поднятой головой стоит у лазуритового Экура,

Отцу своему вещает, Великой Горе — Энлилю:

«Отец мой! МЕ месяца *гусису* совершенно исполнены:

Семя з(емли коснулось)!

МЕ твои изобилие в город, пестрый ячмень в Экур приносят!»

Энлиль владыке Нинурте отвечает:

«Герой, муж благородный! МЕ мои собери...»

(по транслитерации Sallaberger, 1993, 121;
с прибавлением Cohen, 1993, 90)

В «Песне пашущего вола» царь приходит к богине-толковательнице Нанше и просит разгадать его сон. Смысл сна в том, что нужно готовиться к пахоте: выбирать и запрягать волов, подготавливать к работе плуги, мотыги и сохи. Бог ирригации Энкимду выводит на поля воду, мотыги подравнивают поле, и Липит-Иштар на выбранных им

отменных волах делает пробную вспашку. Заканчивается текст сообщением о ликовании Инанны по поводу этого события и о пиршестве богов в честь удачной первой пахоты (Plowing Oxen).

Таким образом, смысл праздника — в открытии аграрного сезона, а одним из наиболее частотных эпитетов Нинурты был эпитет *engar-zid*-^d*En-lil₂-la* 'праведный земледелец Энлиля'. Известны и «Поучения земледельцу», составленные от имени Нинурты. Следовательно, на материале текстов III тыс. до н. э. мы можем реконструировать месяц *gu₄-si-su* как истинный Новый год — Новый год земли, которая только с этого времени вновь начинает работать. И героем этого времени является Нинурта, хорошо известный по эпическим песням как восставитель мирового порядка¹⁶⁸.

Обратимся теперь к комментариям на второй месяц, созданным в I тыс. до н. э. Они уделяют этому месяцу самое большое место:

На 10-й день месяца *gu* праведный праздник Иштар устраивается, потому что Шузианну, дочь Энмешарры, которую Энлиль схватил, в Экуригигале он познал, на троне ее великом воссел, скрепляющую печать ей подарил... процессию для дочерей Ниппура учредил. На 19-й день месяца *gu* нечистые изгоняются, потому что Нинурта в Эшумеша в гневе своем вошел. На 24-й день месяца *gu* акиту Нинурты устраивается, потому что Нинурта простер злых богов перед Энлилем, Энлиль ему обрадовался и направил приветствие Лугальдукугу в Середину Неба. На 25-й и 26-й день месяца *gu* «слово о священном урожае» установлено, потому что Нуску вместе с Нинуртой коронован, Нуску Таблицу судеб взял и Энлилю отдал.

(ОЕСТ XI 69+70, I 12'—16', 23'—24', 32'—37'; Емельянов, 1999, 60—61)

Здесь перед нами несколько событий: священный брак Энлиля и его второй жены Шузианны, изгнание нечистых перед входом Нинурты в город, победа над некими злыми богами и коронация Нинурты. Все эти события хорошо известны по другим источникам. В частности, возвращение Нинурты с трофеями в Ниппур, его последующая коронация и священный брак подробно описаны в эпической песне *Angim* («Подобно Ану созданный...»). О месяце *gu₄-si-su* как времени священного брака сообщают ассирийские тексты. В частности, временем брака Иштар и Таммуза (шум. Инанны и Думузи) там названы 7—17-й дни второго месяца, а брак Набу и Ташмету совершается со вто-

¹⁶⁸ Об этой функции второго ниппурского месяца читаем в позднем комментарии: «Месяц „гусиса-айару“ упорядочивает всё. Нужно взглянуть внутрь его имени: *iti* 'месяц', *gu₄* 'множество', *gu₄* 'всеобщность', *si-sa₂* 'направление множества'» (транслитерацию см.: Livingstone, 1993, 104—105; Емельянов, 1999, 40).

рого по шестое число этого же месяца, причем браки между людьми в этот период года запрещены (Емельянов, 1999, 60—65).

При совмещении хозяйственных документов и гимнов получается, что месяц *gu₄-si-su* не только время первой запашки, но и время возвращения Нинурты с войны, и время его коронации, и единственно известный в ранних текстах срок священного брака. И мы уже окончательно убеждаемся в том, что именно этот месяц был средоточием шумерской культовой практики. А поскольку в это время начиналась космическая власть, происходил космический брак и (метафорически) открывалась плугом женская плодородная сила земли, то следует признать именно этот период года истинным и постоянным для III тыс. до н. э. Новым годом.

События первых месяцев года, происходившие в Ниппуре, так описаны в эпилоге эпического текста «Нинурта и Асаг»:

Lugale, 698—706

698 *ur-sa₂-e A₂-sag₃ mu-un-ug₅-ga-aš*

699 *en-e gu-ru-um-bi mu-un-ak-aš*

700 *na₄ ha-ba-sa₂ im-mi-in-du₁₁-ga-aš*

701 *ušum'šeg₁₁ gi₄ mu-ni-UD-a-aš*

702 *ur-sa₂-e a-e sa₂ an-ta ġiri₃ im-ma-ġar-ra-aš*

703 *gan₂-ne₂ zid-de₃ šu in-gi₄-a-aš*

704 ^{gic}*apin he₂-ġal₂ pa bi₂-in-ed₂-a-aš*

705 *en-e ab-sin₂ gub-bu mu-un-ġar-ra-aš*

706 ^d*Nin-urta dumu-dEn-lil₂-la₂-ke₄ gur₇-dul gur₇-maš-a gu₂ bi₂-in-gur-gur-ra-aš*

Поскольку Герой Асага убил,

Поскольку владыка плотину насыпал,

Поскольку «Пусть он будет камнем» сказал,

Поскольку дракон...

Поскольку Герой водам сверху вниз путь открыл,

Поскольку на поля истинные их направил,

Поскольку плуг изобилия видимым сделал,

Поскольку владыка на нивах его поставил,

Поскольку Нинурта, сын Энлиля, кучи и груды зерна насыпал...

Из текста следует, что самыми значительными событиями этого периода названы победа над горцем-злодеем Асагом, создание плотины и начало пахотных работ. Путешествие к Энки, вероятно, предшествует расправе с Асагом, а последовавшие за победой интронизация и священный брак упомянуты в тексте «Возвращение Нинурты в Ниппур» (*Angim*).

Итак, мы видим, что в шумерское время первый месяц не был календарным началом ниппурского года, поскольку в это время бог Нинурта еще пребывал вне стен города. Ритуалы весеннего периода проходили в конце следующего месяца, и именно в это время в Ниппуре совершался обряд священного брака. Что же произошло в послешумерское время? Пустая клетка первого месяца была занята семитскими богами-героями типа Мардука и Ашшура, а герой Нинурта остался на своей старой второй позиции. Однако возникает вопрос: чем обусловлен перенос начала ритуального года со второго месяца на первый? Наиболее приемлемым с точки зрения логики ответом был бы такой: в послешумерское время из новогоднего ритуала исчезает обряд путешествия с жертвами-*nesaĝ*. Соответственно, нет больше необходимости ждать прихода божества в течение целого месяца. Битва со злодеями также разыгрывается вблизи города, что дополнительно сокращает время. Однако возможен и другой ответ. По мнению С. Лэнгдона, следует учитывать наблюдения жителей Месопотамии за перемещением созвездий. В IV—III тыс. до н. э. во время весеннего равноденствия гелиакически восходили созвездия Тельца и Плеяд. Между тем хорошо известно, что Нинурта отождествлялся с Тельцом, а второе зодиакальное созвездие впоследствии было названо так именно в связи с праздником в честь Нинурты¹⁶⁹. Во II—I тыс. до н. э. в это время восходило созвездие Доброволец (впоследствии Овен), поэтому начало ритуального года сдвинулось на один месяц назад (Langdon, 1934, 1—2; Емельянов, 1999, 59, примеч. 2). Возможно, следует думать о сдвиге начала календарного года в связи с учетом прецессии точки весеннего равноденствия, хотя доказать этот довод на шумерском материале нельзя (считается, что астрономические знания о прецессии появились только у греков, см.: Куртик, 1984). Вопрос остается открытым. Но в любом случае нам удалось зафиксировать сдвиг начала ритуального года на месяц назад, а это должно в дальнейшем послужить пищей для многих размышлений.

Осталось выяснить еще один вопрос. Если в гимне храму Туммаль «новым годом» называется время брака Энлиля и Нинлиль, то на какое время приходится этот брак и нельзя ли считать этот период года «культовым новым годом» по Саллабергеру? В тексте самого этого короткого гимна месяц не назван. Но в хозяйственных текстах III династии Ура из Ниппура существует *iti-Tum-ma-al* 'месяц Туммаль'. Так называют седьмой месяц Ниппурского календаря *du₆-ku₃*, открывавший второе полугодие и наступавший перед осенним равноденствием. Празднество этого времени действительно включало в себя большое количество животных жертв и пива, предназначенных для

¹⁶⁹ Генезис семантики второго зодиакального созвездия из семантики второго ниппурского месяца установлен нами в: Emelianov, 1998.

Энлиля и Нинлиль. Возможно, в это время проводилась и их свадьба (Sallaberger, 1993, 142—144; Cohen, 1993, 78—79). Но вряд ли можно считать это время «культовым новым годом», поскольку это второй в году священный брак и второе празднование Нового года. Ответ, как нам представляется, прост: подобно тому как в году существовали два праздника-*акиту*, проводившиеся раз в полгода — весной и осенью, также проводились и два новогодних празднества, приуроченных к началу двух полугодий. В Ниппуре первое новогодье приходилось на второй месяц, второе — на седьмой или восьмой. Теперь нужно изучить ситуацию в Лагаше.

§ 7. Новый год в ЛАГАШЕ

Самым древним ритуальным текстом Ближнего Востока является гимн строительной деятельности правителя Гудеа из шумерского города Лагаша. Гимн этот записан на двух больших глиняных цилиндрах во второй половине XXII в. до н. э. Цилиндр А содержит описание восстановления главного городского храма, бывшего домом бога Нингирсу. На Цилиндре В рассказано о процедуре освящения этого храма и о торжественном введении в него божественной семьи накануне ее священного брака¹⁷⁰.

¹⁷⁰ Строго говоря, весь текст Цилиндров можно разбить на пять основных частей: 1. Желание Нингирсу перестроить свой храм и склонение к этому Гудеа (A I 1—XII 20). 2. Приготовления к строительству и строительство храма (XII 21—XXIX 12). 3. Благословение храма Эннину (XXIX 13—XXX 14). 4. Освящение Эннину (B I 1—XX 12). 5. Благословение Эннину и Гудеа (B XX 13—XXIV 8). (8, 37—93). Не будет большим преувеличением, если мы скажем, что вся культовая поэма, размещенная на двух цилиндрах, посвящена МЕ — сакральной категории мироощущения шумеров. В первой ее части (соответственно Цил. А) бог Нингирсу высказывает желание осуществить перестройку и освящение своего храма со всеми сопутствующими этой церемонии жертвами и праздничными мероприятиями. На языке шумерской идеологии это означает, что бог хочет проявления своих МЕ, их воплощения в действительность. Орудием бога в этом процессе выступает правитель Гудеа, которому Нингирсу выражает свою волю в священном сне во время инкубации последнего в храме. Воля бога высказывается весной, в момент разлива рек. Осуществление высшей воли происходит через три дня после наступления нового года, и водворенный в обновленное жилище Нингирсу убеждается в том, что его МЕ, ранее существовавшие лишь внутри его воли, отныне проявлены и воплощены как в форме самого храма, так и в предметах и действиях ритуала. Следовательно, основная задача текста — показать путь МЕ от их возникновения в сознании и волевом порыве божества к оформлению во всем, что обеспечивает божеству жизненную энергию и хорошее настроение. В свою очередь, радостное и всем довольное божество обязательно осыплет

Текст Цилиндров Гудеа уникален во многих отношениях. Во-первых, он представляет собой синтез нескольких текстовых жанров: строительной надписи, посвятельной надписи, гимна храму и гимна богу. Во-вторых, как уже сказано, это первый дошедший с Ближнего Востока текст с подробным описанием ритуала (до него известны только египетские Тексты Пирамид)¹⁷¹. В-третьих, именно этот текст, хорошо известный писцам шумерских школ, стал предтечей нового жанра — царского гимна, посвящаемого обожествленному царю (о чем см.: Klein, 1989). Для историка, занимающегося исследованием социальной иерархии и властных структур, Цилиндры Гудеа важны в том отношении, что здесь впервые и очень подробно описаны различные способы символической легитимации правителя, главным из которых, безусловно, является восстановление городского храма. Здесь мы встретим и ритуальную процессию, совершающую водное путешествие с жертвами, и ритуальную инкубацию с последующим толкованием священных снов, и молитвы, и освящение, и храмовый праздник, длившийся в течение семи дней после окончания строительства (формальный анализ ритуала Цилиндров см.: Averbeck, 1987). Вне этих необходимых операций Гудеа никогда не смог бы подтвердить свое право на власть в Лагаше. Дело в том, что он не имел статус царя, поскольку территория Двуречья была в то время оккупирована кутиями. Титулом Гудеа был энси — градоначальник, распоряжающийся хозяйственной деятельностью на территории Лагаша и окрестных городов (Дьяконов, 1959). Тем более важными были в таком положении ритуалы легитимации, потому что они были призваны убедить богов доверять правителю, пусть и не имеющему царского титула.

Текст Цилиндров преподносит исследователю множество загадок. Прежде всего, остается неясным вопрос о календарном или окказиональном характере проводимого строительного ритуала. С одной стороны, главный храм городского бога не может строиться ежегодно, значит, логично предположить, что это было разовое событие. С другой стороны, хорошо известно, что храмы и святилища подновлялись в Месопотамии каждую весну и лето, поскольку непрочные сырцовые

своими милостями всех, кто принимал участие в оформлении его замыслов. И прежде всего это касается самого правителя Гудеа (Averbeck, 1997, 81—82; Averbeck, 2000, 418, fn 2).

¹⁷¹ Оба текстовых корпуса имеют определенную идеологическую функцию: если Тексты Пирамид предназначены для обеспечения умершему царю безопасного пути к воскрешению в загробном мире, то тексты Гудеа призваны помочь их составителю оправдаться перед божеством, предопределившим его судьбу, и заодно перед потомством, которое в награду за славные деяния Гудеа должно будет постоянно кормить его дух жертвами. Жертвы будут подноситься статуям Гудеа в месте поминовения — особом приделе храма, который назывался у шумеров «место напоения водой».

постройки каждую зиму размывались дождями и потоками речной воды. Отсюда логично предположить, что и восстановление храма в Лагаше могло быть ежегодным событием. Однако это слишком общий вопрос, и он не будет решен до тех пор, пока не будут исследованы микроритуалы текста Цилиндров, т. е. те обряды, из которых складывается единый строительный ритуал. С их изучением дело обстоит не вполне удовлетворительно.

Хронологическая сетка событий, воспеваемых в тексте Цилиндров, не построена до сих пор. По этому поводу имеются самые разнообразные мнения. Так, Д. ван Бурен полагает, что текст Цилиндров представляет собой запись обряда священного брака и, следовательно, его события нужно относить к весеннему сезону¹⁷². Первый постулат неверен, поскольку священный брак богов упоминается только в двух фрагментах Цилиндра В (В IV 22—V 18; XVI 19—XVII 5), но не имеет отношения ко всему тексту. Что касается весны, то, поскольку текст Цилиндра А начинается с описания половодья Тигра, вряд ли подлежит сомнению факт начала событий этого текста в весенний период. А. Саурен считает, что весь ритуал проходил в течение недели (Sauren, 1975, 95—100). Но это тоже неверно, поскольку только сам праздник освящения храма занимает семь дней¹⁷³. К. Сутер полагает, что на

¹⁷² «The accounts given by Gudea of his actions during the celebration of the festival at Lagash are not casual allusions, but a precise description of how he comported himself when enacting the part of the bridegroom of the goddess» (van Buren, 1944, 45). Позиция ван Бурена заемна и происходит из книги Г. Франкфорта «Kingship and the Gods». Р. Авербек в своей диссертации, посвященной формальному анализу ритуала Цилиндров Гудеа, дает убедительную критику Франкфорта и других источников ван Бурена: «Van Buren's article is severely flawed methodologically and linguistically. She did not treat the text systematically and relied on the untrustworthy works of Langdon and Witzel. More than that, she was attempting to make the Cylinders fit a presupposed pattern of ritual behaviour without allowing the composition to speak for itself... On the one hand, Frankfort was correct to see the entrance and cohabitation of Ningirsu and Baba as the divine couple, in the new Eninnu and not extend that to assume that Gudea performed the sacred marriage rite at the consecration of the new Eninnu (as Van Buren did). On the other hand, his reconstruction of the New Year's festival has not been confirmed, at least not back to Sumerian times» (Averbeck, 1987, 252).

¹⁷³ «As fascinating as it is, Sauren's proposal is not particularly convincing for several reasons. First, the seven day sequence is essentially imposed upon the text and does not fit with certain statements in the text itself. For example, B XVII 18 ff. suggests that the divine banquet alone lasted for seven days. Second, the seeming seven-fold parallels between Cylinders A and B are artificial... Third, as he himself seems to admit, Sauren's general proposal and theoretical standpoint are not susceptible to proof or disproof. One can only judge whether it is believable or not and, in this case, the present writer feels sympathy for Sauren's abstract notions about ritual time dimensions, but is unable to accept the use to which he puts those notions» (Averbeck, 1987, 255).

Цилиндре А воспеваются мифологическое время начала мироздания, но при этом никак не связывает мифологические представления с реально проводимым ритуалом, без которого миф о начале мира не мог быть актуализирован. Она отказывается соотносить процессию Гудеа с сезоном календарного года, хотя и не отрицает, что в первых строках текста описывается весна¹⁷⁴.

В нашу задачу входит установление точного времени начала строительного ритуала, описанного в Цилиндре А, на примере процессии Гудеа к богине Нанше.

Из текста Цилиндра А Гудеа мы хорошо знаем, что бог Нингирсу повелел правителю Лагаша восстановить свой храм во время разлива реки Тигр, т. е. весной. Приказа Нингирсу Гудеа не понял и решил обратиться к толковательнице снов богине Нанше — дочери премудрого Энки. Чтобы достичь храма Нанше, нужно было снарядить водную экспедицию и по пути заезжать во все крупные храмы, принося жертвы их хозяевам. В тексте Цилиндров процессии Гудеа уделено значительное место. Однако совершенно неясно, имеем ли мы дело с окказиональным ритуалом или с ежегодной весенней процессией к Нанше. Проблема состоит из двух частей. Во-первых, следует синхронизировать весеннюю процессию Гудеа по местному лагашскому календарю (до сих пор мы говорили только об эталонном ниппурском). Во-вторых, если перед нами постоянный ритуал, необходимо разобраться в его символической.

Процессия Гудеа к Нанше описывается в Цилиндре А следующим образом:

Gudea Cyl. A II 4—VII 8

На барку свою он ногу поставил,
По каналу И-нина-гена ладью направил,
В радости рассекая волны канала.
Храма Багара, что на канале, достигнув,
Хлеб он в жертву принес, холодную воду возлил,
К хозяину Багары пришел, ему взмолился:
«Витязь, лев разъяренный, соперника не имеющий!
Нингирсу, в Абзу великое говорящий,
В Ниппуре избранный!

¹⁷⁴ «Although Gudea is a historical figure, and his reconstruction of Eninnu is substantiated in the inscribed remains of the temple, the events recounted in the present text do not correlate to actual historical incidents. Rather, they are tied to a mythical event: the beginning of time, when destinies were determined (CA 1: 1). Eninnu is built to last forever (CA 1: 4, 18: 25, CB 17: 12). Time indications remain vague. For some events only the day is mentioned (u₄); other events are assigned a specific time of day. Only one event, Ningirsu's entry, is dated to a particular calendar date, i. e. the fourth day of a new year» (Suter, 2000, 117).

Витязь! Что ты приказал — я исполнить желаю!
Нингирсу! Твой храм хочу я тебе построить!
МЕ для тебя совершенными сделать желаю!
Сестра твоя — ребенок, рожденный в Эреду, —
Избранница, вещунья по самой сути,
Нанше, моя божественная сестра из Сирары,
Путь пусть мне укажет!»
Голос его был услышан,
Внял хозяин мольбе и жертве Гудеа.
В храме Багара празднество он устроил.
В храм Гатумдуг, к ее ложу направился энси,
Хлеб он в жертву принес, холодную воду возлил,
К светлой Гатумдуг пришел,
Ей взмолился:
«Моя госпожа! Дитя, рожденное светлым Аном!
Избранница по своей сути, богиня, глядящая гордо!
Дающая жизнь Стране,
Свящая город (?),
О ты, госпожа и мать, основавшая Лагаш!
Ты смотришь на свой народ — и дождь изобилия изливается!
Ты смотришь на праведного героя — и его жизнь продлевается!
Матушки нет у меня — ты моя мать!
Батюшки нет у меня — ты мой отец!
Семя мое ты в себя приняла, в святилище ты меня родила!
Гатумдуг — сладко светлое имя твое!
Этой ночью я возлягу здесь!
Ты — мой огромный чертополох, на моей стороне ты стоишь!
Ты — пшеница, растущая в большой воде, —
Ты жизнью меня питаешь!
Ты — мой широкий зонт! Под тенью твоей
Я хочу отдохнуть!
Пусть пальма твоих прекрасных рук,
О моя госпожа Гатумдуг, укроет меня!
Я в город пойду — пусть благоприятно знаменье мое!
К Нина — горе, что виднеется из воды, —
Твой прекрасный Утукку передо мной пусть пойдет,
Твой прекрасный Лама рядом со мной пусть пойдет!
Истинно я хочу ей сказать!
Истинно я хочу ей сказать!
Пусть в этом деле со мной она встанет!
Матушке моей сон мой хочу я поведать!
Ясноглазая вещунья по своей сути,
Нанше, моя божественная сестра из Сирары,
Смысл его пусть разъяснит мне!»

Голос его был услышан,
 Вняла госпожа Гатумдуг
 Мольбе и жертве Гудеа.
 На барку свою он ногу поставил,
 К городу Нина, к пристани Нина судно направил.
 Энси во дворе храма Сирара голову к Небу поднял.
 Хлеб он в жертву принес, холодную воду возлил,
 К Нанше подошел, взмолился:
 «Могущественная госпожа, владычица драгоценных МЕ,
 Подобно Энлилю, судьбы определяющая!
 Моя Нанше! Правдивы твои слова!
 Превосходящая всех,
 Ты — оракул богов!
 Мать-владычица стран, слово мое — о сне:
 Во сне человек мне явился: рост его — точно небо,
 Точно земля его рост.
 По голове своей он бог,
 По крыльям своим он птица Анзу,
 По низу своему — он потоп,
 Справа и слева от него львы лежат.
 Храм свой построить мне приказал он,
 Но замысел его — мне он неведом.
 Уту взошел над горизонтом,
 Женщина мне явилась: кто она такая?
 На голове ее тонзура сверкает,
 Серебряный стиль в руке она сжимает,
 При ней табличка со знаменем добрым,
 С этой табличкой совет она держит.
 Второй явился,
 Наделенный властью, лазуритовую дощечку в руке сжимал он,
 План храма набрасывал.
 Священная корзина передо мной стояла,
 Священная форма кирпичная была готова,
 Кирпич судьбы для меня был в священную форму положен.
 Тополь крепкий предстал предо мною,
 Из сосуда *тигид* люди-птицы постоянно его поливают¹⁷⁵,
 Осел-самец справа от моего хозяина
 Землю скребет копытом».
 Правителю его мать Нанше отвечает:
 «Пастырь мой! Твой сон я тебе растолкую!
 Человек, что ростом подобен небу, ростом земле подобен,

По голове бог,
 По крыльям Анзу, по низу потоп,
 Справа и слева львы лежат, —
 То брат мой Нингирсу воистину есть!
 Свое святилище Энинну построить тебе приказал он!
 Уту, над горизонтом взошедший, —
 Твой бог Нингишзида! Солнцу подобно, на горизонте взошел он!
 Дева, на голове которой тонзура,
 Что серебряный стиль в руке зажала,
 Что табличку имела со знаменем добрым,
 С этой табличкой совет держала, —
 То сестра моя Нисаба воистину есть!
 Сверкающей звездой о постройке храма
 Она тебе объявляет!
 Второй же герой, наделенный властью,
 Лазуритовую дощечку в руке зажавший, —
 То Нинурда! План храма он набрасывал.
 Священная корзина, перед тобой стоявшая,
 Священная форма, для тебя готовая,
 Кирпич судьбы, в священную форму положенный, —
 То священный кирпич Энинну воистину есть!
 Тополь крепкий, перед тобой представший,
 Что из сосуда *тигид* люди-птицы непрестанно поливают, —
 (Значит, что) при постройке храма сон не придет на твои глаза!
 Осел-самец, что от своего господина справа
 Землю скребет копытом, —
 Это ты! Как жеребец, для Энинну
 Землю ты будешь копытом скрести!
 Совет тебе дам — совету внимли:
 Когда Гирсу — главного храма округа лагашской — нога твоя
 достигнет,
 Если в сокровищнице своей печать ты сломаешь, дерево оттуда
 достанешь,
 Царю своему колесницу добротню сделаешь,
 Если впряжешь в нее осла резвого,
 Колесницу ту серебром-лазуритом украсишь,
 Стрелы из колчана, подобно буре, выведешь,
 Если о булаве — силе героя — ты позаботишься,
 Если для бога любимый штандарт изготовишь,
 Если имя свое напишешь,
 Если с его любимой арфой «Дракон Страны» —
 Громогласной, именитой его советчицей —
 К витязю, любящему подарки,
 Царю твоему, владыке Нингирсу,

¹⁷⁵ М. Сивиль переводит эту трудную строчку так: «Птица-*тигидлу* в пении весь день проводит» (Civil, 1987, 27).

В сверкающий храм Анзу-Энинну ты вступишь, —
 То твою малую просьбу, как большую, он примет!
 Сердце владыки, беспредельное словно Небо,
 Сердце Нингирсу, сына Энлиля, тебе отворится:
 План своего храма он тебе откроет,
 Витязь свои великие МЕ
 Для тебя умножит!»

Ритуал путешествия Гудеа к Нанше состоит, таким образом, из следующих моментов: а) жертвы хлебом и водой в храме Нингирсу Багара; б) аналогичные жертвы храму Гатумдуг — матери правителя в священном браке; в) аналогичная жертва Нанше и просьба растолковать его сон; г) толкование сна и совет принести большие жертвы Нингирсу. В этом случае Нингирсу откроет правителю свой замысел о построении храма и умножит для него свои великие МЕ, т. е. даст его стремлениям возможность осуществиться. Перечень жертв Нингирсу частично совпадает с перечнем подношений Нинурте к ниппурскому празднику gu₄-si-su (20—22-й день одноименного месяца), что косвенно указывает на время путешествия Гудеа: ритуал совершается после возвращения Нингирсу с битвы, в последней декаде второго ниппурского месяца.

Из архива старошумерского времени, хранившегося в храме супруги Нингирсу богини Бау, до нас дошло несколько примечательных текстов хозяйственного назначения. Это перечни жертв, приносимых весной во время процессии к Нанше. Они датируются временем Лугаланды и Урукагины (XXIV в. по средней хронологии). Один из них мы рассмотрим подробно.

RTC 47

I	1 1 sila ₄	1 ягненок
	2 e-Ki-sur ¹ -ra-ka	каналу Кисурра
	3 ba-ša ₆	пожертвован,
	4 1 udu E ₂ -PA-ka	1 овца храму Э-па
	5 ba-ša ₆	пожертвована.
	6 PAP.PAP	Женщина
	7 Gir ₂ -su ^{ki} -ta	из Гирсу
	8 Lagaša ^{ki} -še ₃	в Лагаш
	9 du-ni	во время процессии
II	1 ba-ku ₂	поднесла (это) в пищу.
	2 u ₄ -1-kam ₂	Первый день.
	3 1 maš id ₂ -Ambar-ra tur- ra ^{giš} g ^{gi} gir-re	1 коза на малом канале Амбар колес- нице
	4 ba-ša ₆	пожертвована.
	5 1 udu Ib-gal-Innin	1 овцу храму Ибгаль Инанны,

	6 1 udu ša ₃ -pad ₃ -da	1 овцу избранную,
	7 1 udu ki-a-naḡ-Lagaša ^h	1 овцу в «место напоения водой» Лагаша,
III	1 1 sila ₄	1 ягненка
	2 ^d Nanše	Нанше
	3 PAP.PAP	женщина
	4 Lagaš ^{ki} -ta	в Лагаше
	5 du-ni	во время процессии
	6 KA-E ₂ -PA-ka-ta	на входе в Э-па
	7 i ₃ -DU	принесла.
	8 u ₄ -2-kam ₂	Второй день.
	9 1 udu 1 sila ₄	1 овца, 1 ягненок
	10 ^d Nanše	Нанше
	11 ud še-il ₂ -la-a	в день поднесения ячменя
IV	1 ḡiš e-tag	в жертву принесены.
	2 u ₄ -3-kam ₂	Третий день.
	3 1 udu 1 maš bar-dul ₅ - babbar ₂	1 овца, 1 белая козья одежда
	4 ^d Nanše	Нанше,
	5 1 ud ₅ ^d En-ki gi-gu ₃ -na	1 козленок часовне Энки,
	6 1 udu ^d Nin-ḡir ₂ -su	1 овца Нингирсу-
	7 Nin-ne ₂ -ḡar-ra	Ниннегарра,
	8 1 udu ^d Nin-dar	1 овца Ниндару,
	9 1 maš ^d Nin-muš ₃ -bar	1 коза Нинмушбару
V	1 ^d Nin-mar-ki-bi	с Нинмарки,
	2 1 maš ^d Dumu-zi-Abzu	1 коза Думузи-Абзу,
	3 1 maš bar-dul ₅ -ḡe ₆	1 черная козья одежда
	4 ^d Hendur-saḡ	Хендурсагу,
	5 1 maš ^d HE ₂ -tur ₃	1 коза Хетуру,
	6 1 ud ₅ ^d Nin-ur ₃	1 козленок Нинур,
	7 1 maš ^d Nin-DUB	1 коза Ниндубу,
	8 1 udu gur-ra	1 откормленная овца
VI	1 ^d Šul-utul ₁₂ -E ₂ -mah	Шульутулю храма Э-мах,
	2 1 udu ^d Ašnan	1 овца Ашнан,
	3 1 udu ^d Innin	1 овца Инанне,
	4 1 maš ^d Ga ₂ -tum ₃ -du ₁₀	1 коза Гатумдуг,
	5 1 udu ^d Lugal-URU× KAR ₂	1 овца Лугальурукару,
	6 1 udu ki-a-naḡ-NINA ^{ki}	1 овца «месту напоения водой» Нины,
	7 1 maš ki- ^{giš} gigir	1 коза месту колесницы.
VII	1 u ₄ -4-kam ₂	Четвертый день.
	2 1 udu 1 maš bar-dul ₅ - babbar ₂	1 овца, 1 белое козье одеяние
	3 ^d Nanše	Нанше.

	4 u ₄ -5-kam ₂	Пятый день.
	5 1 sila ₄	1 ягненка
	6 ^d Nanše	Нанше
	7 PAP.PAP	женщина
	8 NINA ^{ki} -ta	в Нине
	9 du-ni	во время процессии
	10 i ₃ -DU	поднесла.
	11 1 maš ^d Ur-tur ₃	1 коза Уртуру,
	12 1 maš Ba-gara ₂	1 коза храму Багара.
VIII	1 u ₄ -6-kam ₂	Шестой день.
	2 1 sila ₄	1 ягненка
	3 ^d Ba-U ₂	Бау
	4 PAP.PAP	женщина
	5 Lagaša ^{ki} -ta	в Лагаше
	6 du-ni	во время процессии
	7 i ₃ -DU	поднесла.
	8 u ₄ -7-kam ₂	Седьмой день.
IX	1 šu-niġin ₂ 14 udu 5 sila ₄	Итог: 14 овец и 5 ягнят,
	2 2 ud ₅ 10-la ₂ -1 maš	2 козленка, 9 коз —
	3 udu-ku ₂ -a	рацион
	4 En-ku ₃ -kam ₂	Энкуга,
	5 3 maš bar-dul ₅	3 козьих одеяния —
	6 ku ₂ -a	рацион
	7 Ur-du ₆	Урду,
	8 kuš ₇ -kam	коровьего пастуха.
	9 Bara ₂ -nam-tar-ra	Баранамтарра,
X	1 dam-Lugal-an-da	супруга Лугаланды,
	2 ensi ₂	энси
	3 Lagaša ^{ki} -ka-ke ₄	Лагаша,
	4 ezen-še-ku ₂	на праздник поедания ячменя
	5 ^d Nanše-ka	Нанше
	6 ġiš bi-tag 3	в жертву (это) принесла. 3-й год (Лугаланды).

Табличка RTC 47 датирована 3-м годом правления Лугаланды. В ней перечисляются жертвы, принесенные супругой энси Лугаланды Баранамтаррой к семидневному празднику в честь Нанше, проходившему в месяце ezen-še-ku₂-^dNanše 'праздник поедания ячменя (богиней) Нанше'. Как видно из заключительной части текста, сумма жертв равна сумме рационов двух храмовых работников — писца Энкуга и коровьего пастуха Урду. Особое внимание нужно обратить на предпочтительность овец и ягнят в качестве весенней жертвы богине.

Этот месяц в эпоху Лугаланды был вторым или третьим и приходился примерно на апрель-май григорианского календаря, а при Уру-

кагине он был новогодним месяцем. Его основным действием была процессия свободных людей различного статуса из Гирсу через Лагаш в город Нанше Нина. Сведения об этой процессии сохранились, помимо даного текста, еще в DP 53, DP 47 и STN 1, 41. Процессия открывалась колесницами, на которых ехали статуи божеств. Во главе процессии шествовала супруга правителя Баранамтарра, сопровождаемая администратором главного храма и главным писцом главного храма. Сзади шли люди самых разных профессий: ремесленники, солдаты, надзиратели и даже пастухи. В первый день праздника на канале Кисурра в жертву приносили ягненка и совершали священное омовение. Покидая город, жертвовали овцу храму E₂-PA. После этого жертвы принимал канал Амбар, которому дарили козу, десять хлебов, два сорта пива, ячмень, масло и финики. Прибыв в Лагаш, участники процессии приносили жертвы Нингирсу в храме Багара, Инанне — в святилище Ибгаль, некоей Нанше из Шала и напоследок совершали поминальные пожертвования в «местах напояния водой» этих храмов. Следующий день назывался «день доставки ячменя», его ритуал проводился в храме Э-па неподалеку от Лагаша. Жертвы этого дня целиком предназначались для Нанше. Наконец, на третий день достигали города Нина — главной резиденции Нанше. Эта богиня, как следует из обращенного к ней гимна, была не только толковательницей снов и покровительницей предсказателей, но и милосердной заступницей за бедных и покровительницей рыбацкого промысла. От ее воли зависело благосостояние жителей Лагаша. Поэтому не удивительно, что именно Нанше первой ела весной сжатый ячмень. Процессия принесла ей и ее семье стандартный набор жертв (см. выше), но к нему было добавлено несколько сортов рыбы. Жертвы распределялись по всем святилищам Нанше и попали даже в помещение для стрижки овец (тоже посвященное ей). Хозяйственный текст DP 71 упоминает также посвященные жертвы Нанше: трон (?), серебряную тиару, бронзовый сосуд в форме «дильмунской ладьи», каменный сосуд для масла. Следующие два дня были посвящены какому-то действию в честь Нанше, о котором ничего неизвестно. Кульминацией этого события было принесение богине части ячменного урожая «бурумаш». На следующий день процессия покинула город Нина (Cohen, 1993, 44—46; Selz, 1995a, 189—199, Tab. VII).

В старошумерских текстах ритуал путешествия к Нанше почти идентичен маршруту Гудеа — не упомянуто только посещение храма Гатумдуг (которого, возможно, еще не было при Лугаланде), хотя сама она фигурирует в перечне божеств, получающих жертвы. Упоминание нескольких каналов свидетельствует о том, что экспедиция была водной, а колесницы со статуями богов или размещались на больших судах, или их тянули волоком по берегу канала. Характерно и то, что вслед за Нанше жертвы приносились Нингирсу, праздник которого в

следующем месяце как бы продолжал единую весеннюю трапезу главных богов Лагаша¹⁷⁶.

Со времени Лугаланды до Гудеа прошло два столетия. И в гимне Нанше, составленном после Гудеа, об отношениях богини с правителем Лагаша сказано так:

Nanshe Hymn

- 36 sipad-ra ġidru mah mu-na-an-šum₂
 37 Gu₃-de₂-a me kal-kal-la-na šu mu-na-ab-du₇-du₇
 38 sipad ša₃ ku₃-ge bi₂-in-pad₃-da-ni
 39 Gu₃-de₂-a ensi₂ Lagaš^{ki}-a-ke₄
 40 ab₂ he-nun tigi-a mu-ni-gub
 41 balaġ ku₃ da-ba mu-ni-gub
 42 šir₃ ku₃ šir₃ ha-mun-na mu-un-na-du₁₂-a
 43 ^{urud}kin-tur-re e₂ im-mi-i-i
 44 a₂ tarah nar gal-e šu mu-na-ab-tag-ge
 45 e₂ abzu-ta me nam-ta-ba
 46 e₂ sirara^{ki}-ka šir₃ ku₃-ba me nun-ba mu-un-du₁₂

Она даровала пастырю высокий скипетр,
 Она наградила Гудеа своими драгоценными МЕ.
 Пастырь, названный в ее сердце, Гудеа, энси Лагаша,
 Поставил лиру «Корова Изобилия» между барабанами,
 Священную арфу на ее сторону он поставил.
 Пока священные песни, сладкие песни ее воспевают,
 Кинтур храм благословляет.
 Главный певец на роге для нее играет,
 Песню «Храм, которому дарованы МЕ Абзу»,
 Священную песню храма Сирара, о царственных МЕ исполняет.

Совершенно очевидно, что Гудеа отправлялся к Нанше за священными МЕ для Лагаша, и столь же очевидно, что он получил их в ее храме Сирара (куда они попали от самого Энки). Следовательно, нужно рассматривать процессию Гудеа в Цилиндрах как один из видов путешествия к старшему богу за МЕ (см. далее, гл. VI). Интересно то, что такое путешествие совершает правитель, а не младший бог. И вдвойне интересно, что смертный правитель получает право пользоваться божественными МЕ (что ранее не допускалось).

¹⁷⁶ Бог Лагаша Нингирсу ел ячмень вторым — следующий месяц местного календаря назывался ezen-še-ku₂-Nin-ġir₂-su 'праздник поедания ячменя (богом) Нингирсу'. А жертвы богине Нанше совершались второй раз в году летом. Процессия и набор жертв были идентичны весенним, а месяц этого праздника назывался ezen-mu₁₁-ku₂-Nanše 'месяц поедания солода (богиней) Нанше'. Но длился праздник не семь, а только пять дней (Cohen, 1993, 51).

Из приведенных фактов можно сделать следующие выводы. Во-первых, древнейшие истоки весенней процессии Гудеа нужно видеть в ежегодном празднестве поедания ячменя богами Нанше и Нингирсу, проходившем в апреле-мае и включавшем в себя процессию из Гирсу в Нина. Здесь происходил обмен продуктов на жизненную силу (МЕ), которую давали эти божества. Во-вторых, во времена Гудеа этот обряд не изменился, но в надписях, посвященных деяниям этого правителя, он получил двойную интерпретацию: в гимне Гудеа получает от Нанше МЕ, а в Цилиндрах — разгадку священного сна с участием Нингирсу. Но оба эти события выражают в принципе одно и то же: задобривший богиню Гудеа получает в свои руки ключ от новогодних ритуалов, важнейшим из которых является для него восстановление храма Нингирсу и обеспечение жертв для его священного брака¹⁷⁷.

Однако, сами новогодние празднества приходились в Лагаше эпохи Гудеа на осенний период. Об этом свидетельствует уже приведенный выше текст статуи E V 1—3, где месяцем Нового года назван ezen-^dBa-U₂ 'праздник (в честь) Бау', дочери Ана и супруги Нингирсу. В календаре Лагаша этот месяц мог быть седьмым или восьмым, и приходился он приблизительно на время осеннего равноденствия. В старошумерское время на это время приходился сложный ритуал, длившийся четыре дня. В первый день устраивали ezen-kisal-la 'праздник Двора'; жертвы приносились Нингирсу, Бау, Шульшагану, Игалиму, Гангиру, Нинсару, Ниншубур, Ниназу, расположенному на канале святилищу и статуям царских жен Баранамтарры и Шаша. На второй день Нингирсу и Бау получали половину жертв первого дня. На третий день процессия жертвователей направлялась в святилище Бадтибиры или в храм Урука. Четвертый день посвящался погребальным местам, связанным с культом Гильгамеша. На протяжении первых трех дней ритуала жертвы приносились также ко всем местам поминовения и ритуального кормления умерших правителей. Бау приносили ячмень, полбу и овощи (DP 54, RTC 46, Fö. 74; Cohen, 1993, 53—54; Selz, 1995a, 70). Т. Кобаяси полагает, что весь четырехдневный ритуал этого времени связан с загробным кормлением предков (Kobayashi, 1985,

¹⁷⁷ В эпоху III династии Ура двенадцатым месяцем календаря Гирсу был iti-ezen-še-il₂-la 'праздник принесения ячменя'. Имя Нанше в связи с этим праздником не упоминалось, сам весенний культ Нанше переместился в Умму. В двух текстах двенадцатого месяца упоминаются перечни жертв (лучшее пиво, мука, ячмень), приносимых Gu₃-de₂-a ki-še-še₃ du-ni 'процессии Гудеа к «Месту ячменя»' или 'процессией (к статуе) Гудеа в «Месте ячменя»' (MVN 2, 141: 3—6 и MVN 5, 257; Sallaberger, 1993, 294—295). Следует признать этот факт неслучайным. По-видимому, в символике этого обряда отразилась историческая память о процессии самого Гудеа к Нанше и Нингирсу с первым урожаем ячменя.

11). В эпоху III династии Ура данный месяц упоминается редко и вне ритуального контекста (в датировочных формулах, см.: Cohen, 1993, 75).

Предположение о начале лагашского года эпохи Гудеа в осенний период первым выдвинул С. Оэ. Он анализировал данные по празднику Туммаль, проходившему в Ниппуре осенью. Оэ заметил, что максимум животных жертв храму Туммаль в эпоху III династии Ура приходится на осенние месяцы (VII—VIII). В гимне храму Туммаль сказано, что под новый год здесь устраивается праздник, на котором Энлиль соревнуется с Нинлиль (соревнование это, как мы предположили выше, может быть метафорой священного брака). Месяц жертвоприношений в храме Туммаль совпадает с лагашским месяцем *ezen^dBa-U₂*. По аналогии исследователь решил, что и в Лагаше священный брак Нингирсу и Бау должен был приходиться на осенний период (Oh'e, 1986).

Ему возразил М. Коэн, выдвинув три контраргумента: а) лагашские календари старошумерского периода начинаются весной; б) первым месяцем, согласно текстам III династии Ура, был весенний месяц *bugu_x-maš*. Поэтому праздник Бау, проводившийся в седьмом или восьмом месяце, не тождествен празднику Бау, который был весенним в эпоху Гудеа; в) лагашский месяц праздника Бау и его мероприятия соответствуют седьмому месяцу ниппурского календаря (Cohen, 1993, 67). Скажем сразу, что это очень слабые возражения. Мы не имеем ни одного свидетельства какой-либо эпохи шумерской истории, в котором первый весенний месяц лагашского календаря был бы назван новогодним. Напротив, у нас есть свидетельство надписи Гудеа, отождествляющей Новый год, праздник Бау и священный брак. Далее, процессия Гудеа, предпринятая сразу после начала половодья, также нигде не названа новогодней. Наконец, месяц праздника в честь Бау всегда приходился в лагашском календаре на осень и никогда — на весну. Таким образом, у нас есть все основания последовать за доводами С. Оэ и постулировать, что в Лагаше эпохи Гудеа Новый год был осенним праздником.

Но в таком случае сразу возникает два вопроса. Во-первых, в Цилиндре В говорится о путешествии Нингирсу в Эреду, которое заканчивается через месяц после наступления Нового года. Значит ли это, что предновогоднее путешествие бога Лагаша совершается не в конце весны (как в Уре или Ниппуре), а в шестом месяце, т. е. в начале осени? Во-вторых, если первым месяцем календаря был весенний месяц, значит ли это, что Новый год в Лагаше эпохи Гудеа мог не совпадать с календарным началом года? На оба эти вопроса существует один ответ, аналогичный данному нами для Ниппура. Так же, как в Месопотамии могли существовать два праздника *акиту* — весенний и осенний, — могли проводиться и два новогодних празднества, приходившихся на эти же периоды года. Поэтому, хотя хозяйственный год начинался

весной, сакральный год мог быть передвинут на середину осени, и под начало сакрального года подгонялись и все остальные ритуалы (включая путешествие бога). Возникает и третий вопрос. В гимне Нанше описывается новогоднее празднество, связанное с почитанием этой богини, а затем воспевается дарование ею МЕ правителю Гудеа. Как увязать эти два факта с предыдущими рассуждениями? Дело в том, что гимн Нанше составлен значительно позже эпохи Гудеа, и последний не является в нем главным действующим лицом: он всего лишь перечисляется в ряду лиц, облагодетельствованных в свое время богиней Нанше (до него упомянут Ур-Нанше). Поэтому данный текст не может быть серьезным аргументом в споре. Во время составления гимна Нанше главные новогодние празднества могли быть снова передвинуты на весну, в то время как при Гудеа они по какой-то причине приходились на осень¹⁷⁸. Для составителей гимна оказалась существенна память о давнем весеннем путешествии Гудеа к Нанше, что в эпоху III династии Ура отразилось и в культе второго лагашского месяца.

§ 8. ОБЩИЕ ВЫВОДЫ

Результаты нашего исследования в этой главе оказались неожиданными. Мы вынуждены были вступать в длительную полемику по самым, казалось бы, элементарным вопросам устройства шумерского календаря. Выяснилось, что: а) у шумеров были твердые представления о полугодиях, но совершенно отсутствовали четкие представления о се-

¹⁷⁸ В эпоху III династии Ура принесение брачных жертв Бау в восьмом месяце календаря Гирсу сопровождалось приношениями к статуям Гудеа и его супруги Ниналлы, установленным в «местах напоения водой» (MVN 13, 380, V 43—55; ASJ 9, 327 Nr. 3; TUT 128 IX 8—18; Sallaberger, 1993, 290—291). Значит ли это, что и в более позднее время священный брак проводился в Лагаше в середине осени или следует воспринимать поминание Гудеа и супруги как обычную процедуру поминания правителей, известную для восьмого месяца и в старошумерскую эпоху? И то, и другое.

Таким образом, становится ясно, что хронологическая реконструкция строительного ритуала Цилиндров Гудеа становится возможной только на основе пристального изучения календарных обрядов Лагаша, известных по материалам хозяйственных и религиозных текстов. Предварительно можно сказать, что в тексте Цилиндров найдется немало событий, имеющих отношение к ежегодно повторяемым церемониям. Однако на эти древние ритуальные схемы (связанные с воспроизводством земледельческой продукции при условии обмена продуктами между людьми и богами) наложились идеологические построения нового времени, в которых ведущая роль отдана политическому самоутверждению правителя в глазах городских богов. Результатом такого самоутверждения, как мы видим, стало обожествление Гудеа и организация жертв к его статуе во время весенних праздников.

зонах года. В качестве таковых в позднешумерском тексте названы различные периоды сельскохозяйственных работ; б) регулярное обновление мирового порядка наступало весной, с приходом половодья. Однако этот момент возвращения времени нигде не назван Новым годом; в) возвращение времени и обновление миропорядка обеспечивалось ритуальным путешествием городского бога к своему предку. Младший бог приносил искупительную жертву, а взамен получал МЕ как условия существования жизни в новом году; г) понятие нового года в III тыс. до н. э. вообще было довольно размытым. Начало года могло приходиться и на весну, и на осень, соответственно передвигался и обряд священного брака; д) ни в одном шумерском тексте новый год не закреплялся за определенным календарным месяцем; е) в ниппурских текстах шумерского времени месяц $ba_2a_2-za_3-\bar{g}a_2$ не был началом ритуального года, это начало сдвигалось на конец следующего месяца (церемония возвращения Нинурты с битвы и обряд первой пахоты); ж) следует говорить не о календарном и культовом новом годе, а о новогодьях жатвы (весна) и сева (осень). В Ниппуре первый Новый год (условно назовем его «новый год жатвы») приходился на второй месяц, «Новый год сева» — на седьмой или восьмой. Для Лагаша ситуация аналогична; з) наконец, сам термин za_3-mu 'край года, начало года', согласно данным хозяйственных текстов, может пониматься не как «новый год», а как «главное ритуальное событие (года или месяца)» (если прав автор этой гипотезы В. Саллабергер). Заметим здесь же, опережая выводы главы VI, что ни в одном шумерском тексте не указан месяц восхождения царя на престол (возможно, что эта процедура не была в то время строго привязана к весеннему сезону). Нечего и говорить, что такие результаты совершенно расходятся с данными II—I тыс. до н. э., когда в языке появились термины для обозначения сезонов, когда Новый год в Месопотамии был строго закреплен за весенним периодом и ритуальное избрание царя приходилось на первый месяц ниппурского календаря (бывший ритуальным началом года).

Рассмотрев объективно-формальную сторону шумерских представлений о весне, следует теперь обратиться к тем ритуально-мифологическим вариантам весеннего праздника, которые составляют его субъективно-психологическое содержание.

Глава V

БОГИ-ГЕРОИ ВЕСЕННИХ ПРАЗДНИКОВ

§ 1. «Энки и устройство мира»¹⁷⁹

Композиция и датировка

Самым известным богом-героем весеннего периода у шумеров был Нинурта, и представлениям о его подвигах мы уделим наибольшее внимание в этой главе. Однако, как мы уже выяснили в главах II и IV, Нинурта совершает свои подвиги на основе МЕ, которые он получает в Эреду от бога Энки. До нас дошел текст, в котором рассказано, каким образом получил МЕ сам Энки, поэтому естественно будет заняться его исследованием ранее текстов о Нинурте. Это тем более необходимо, что Энки предстает в этом тексте в образе весеннего новогоднего героя, возводимого на престол и совершающего обряд священного брака.

Шумерский текст, известный в науке под названием «Enki und die Weltordnung» («Энки и Мировой Порядок» или «Энки и устройство мира»), впервые был обнаружен среди табличек Ниппурской библиотеки экспедицией Х. В. Хильпрехта (Филадельфия) в 1900 г. Основной корпус текстов Ниппурской библиотеки составляют записи шумерских гимнов богам, сделанные в позднешумерскую эпоху (XIX—XVII вв.) писцами местной школы. Сами гимны отстоят от момента записи на сотни лет, а их сюжеты нередко касаются событий, происшедших на заре шумерской цивилизации (конец IV — начало III тыс.). Такая дистанция от возникновения до записи устного текста, разумеется, не может не сказаться на его содержании: в составе одного произведения порой находятся реалии различных эпох, а развитие сюжета, когда-то связанное со многими конкретными событиями, приводится к

¹⁷⁹ Полный комментированный перевод этого текста выполнен нами в: Емельянов, 2002.

общему знаменателю фольклорной композиции движением мысли писца-аранжировщика. В результате получается гимн-миф — еще не литературный текст, но уже и не вербальная часть ритуала. Таковы самые знаменитые тексты Ниппурской библиотеки — те, которые принято называть мифами о жизни богов, но которые по своей функциональной принадлежности относятся к гимническим песнопениям, исполняемым во время городских празднеств.

Первое издание текста «Энки и устройство мира» (467 строк старовавилонской клинописью) в составе текстов Ниппурской библиотеки осуществлено С. Н. Крамером (Kramer, Bernhardt, 1959; SLTN), впоследствии давшим литературоведческий экскурс в предисловии к переводу гимна (Kramer, 1963, 171—173). Филолого-лингвистический анализ всех сохранившихся в Филадельфии и Йене фрагментов текста дал в начале 60-х гг. А. Фалькенштейн (Falkenstein, 1964), надолго избавив текстологов и переводчиков от необходимости нового сводного комментария. Последняя на сегодня работа, выполненная по тексту, — диссертация К. А. Бенито, включающая список новых фрагментов гимна, его полный перевод и филологический комментарий, выполненный на основе комментария Фалькенштейна и картотеки научного руководителя диссертанта О. Шеберга (Benito, 1969, 77—160). Необходимо признать, что еще ни разу в шумерологии не проводился культурно-исторический анализ мифа. Поэтому мы намерены рассмотреть: 1) жанровую идентификацию текста; 2) вопрос о его хронотопе; 3) вопрос об исторической датировке текста; 4) вопрос о системе ценностей, отраженной в тексте; 5) вопрос о соотношении с гимном об Инанне и Энки.

В диссертации, посвященной двум шумерским мифам цикла Энки («Энки и Нинмах», «Энки и устройство мира»), К. А. Бенито выдвигает предположение о формальном родстве текста об устройстве мира с заклинаниями типа «Эа-Мардук» (Benito, 1969, 77). Доказательством своего утверждения он считает слова Энки, обращенные к Инанне в последней части текста: [a-na] a-ra-an-la₂ / [^dIn-ni]n a-na a-ra-an-la₂ [a-na a]ra-ab-dah-e-de₃-en 'Чего тебе не хватает? Инанна! Чего тебе не хватает? Что мы тебе добавим?' (424—425). Чтобы до конца представить читателю основания этой гипотезы, нужно обратиться к композиции шумерских заклинаний типа «Эа-Мардук». Заклинания эти состоят из трех основных частей. В I части представляется инцидент — частный случай нарушения чистоты в помещении или здоровья в теле человека. Инцидент оказывается в поле зрения сына Энки бога Асарлухи (впоследствии сращенного с Мардуком). Во II части он пересказывает инцидент отцу и просит у него помощи, на что отец отвечает: a-na nu-e-zu a-na a-ra-ab-dah-en / ni₃-ga₂-e i₃-zu-a-gu₁₀ u₃ za-e in-ga-e-zu 'Чего ты не знаешь? Чем тебе помочь? То, что я знаю, знаешь и ты!' (Falkenstein, 1931, 54 ff.). III часть заклинания состоит из рецепта, который

отец Энки дает своему сыну. Рассмотрим теперь композицию нашего текста.

- 1—60 Эпический зачин — восхваление Энки
- 61—81 Самопрославление Энки
- 82—85 Хвала Энки со стороны Ануннаков
- 86—131 Второе самопрославление Энки
- 132—138 Вторая хвала Ануннаков
- 140—191 Путешествие Энки. Ритуал ладьи Энки (начался в Эреду)
- 192—209 Благословение Шумера и Ниппура
- 210—218 Благословение Ура
- 219—237 Благословение Мелуххи
- 238—249 Дары Дильмуну, разрушение Элама (и Мархаши), дары Марту
- 251—385 Оплодотворение рек Тигра и Евфрата, интронизация в Ниппуре, распределение должностей в мире
- 385—432 Претензии Инанны на должности и МЕ. Ответ Энки Инанне, напоминающий ответ своему сыну Асарлухи.
- 432—466 Энки жалуется Инанне ряд полномочий. Конец текста разбит.

Мы видим, что композиция текста об устройстве мира радикально отличается от композиции заклинаний типа «Эа-Мардук», и наличие похожей формулы совершенно не доказывает формального родства. Мы не видим здесь ни инцидента, ни его исправления, ни даже утверждения о равном знании двух собеседников. Понятно только то, что Инанна еще раньше уже получила часть МЕ от какого-то другого божества (возможно, от своего отца Ана), и теперь число этих МЕ уменьшилось. Энки искренне хочет помочь ей. Мы видим, что ситуация, в которой здесь употреблена измененная формула заклинаний, не позволяет говорить о формальном родстве двух текстов. В то же время имеются многочисленные аргументы в пользу идентификации текста «Энки и устройство мира» как гимна храмовому божеству. Прежде всего это колофон текста [a-a ^dEn-ki za₃]-mi₂ '[Отцу Энки хва]ла!' (467). Колофон, состоящий из имени божества и формулы прославления, характерен только для гимнов в честь богов. Особенно важно еще и то, что Энки назван в колофоне «отцом», т. е. гимн составлен от имени его «детей» — граждан города Эреду¹⁸⁰. Далее это описание храмового ритуала Эреду, с которого начинается путешествие Энки. Затем это эпический зачин, включающий эпитеты, применимые только к господствующему божеству. Наконец, это общий строй текста, постоянно

¹⁸⁰ Впрочем, Энки может быть назван отцом и в силу того, что некогда он создал из глины первых людей и, таким образом, является предком всего человечества.

подтверждающий важность только одного ценного объекта, ритмически и интонационно подчеркивающий его нахождение в фокусе. Всего этого не бывает в заклинаниях типа «Эа-Мардук», где главный герой не существо, а ситуация.

Когда же происходит действие гимна? Это «когда» в шумерских текстах, как правило, двух видов: календарное «когда» и историческое «когда». С календарным разобраться проще, потому что это и есть реальное время ритуала, породившего гимн. Рассмотрим основания для календарной датировки, взяв за эталон Ниппурский календарь (что логично в применении к тексту Ниппурского канона). Первым таким основанием являются точные астрономические координаты построения храма Э-Энгура (главного храма Энки в Эреду): положение (ki-gub-ba) храма — звезда Площадь (^{mul}AŠ₂.GANA₂), верхняя часть — звезда Колесница (^{mul}gišGIGIR) (288—289). Хорошо известно, что обе названные звезды относились к звездам пути Ана, восходившим весной. Площадь (другой перевод «Поле»; = α Пегаса) считалась в Ниппуре «звездой начала года» и восходила в первом месяце, когда происходило избрание царя (март-апрель). Колесница — сочетание ξ Персея и одной из звезд созвездия Тельца, появлялась она на весенне-летнем небе в конце второго—начале третьего месяца (май-июнь) (ВРО 2, 8—11). Второе основание для календарной датировки — упоминание пестрого ячменя (še-gu-nu), который Энки приносит людям (260, 327). Известно, что этот сорт ячменя (*Hordeum rectum nigrum*) выращивали за 80 дней — сажали его в феврале, собирали в апреле-мае (Дьяконов, 1990а, 296). Третий аргумент датировки — интронизация Энки, происходящая в Ниппуре сразу после оплодотворения рек (262—267). Хорошо известно, что царь в Ниппуре выбирался только весной, в начале первого месяца. Если же он приходил к власти в другое время года, правление его отсчитывалось от первого дня первого месяца (Клочков, 1983, 17—18). Наконец, четвертый аргумент — формула, сходная с эпической формулой Цилиндра А Гудеа: «Сердце Энлиля к берегу своему поднялось — Страна на место свое возвратилась» (447) (у Гудеа: «Сердце Энлиля к берегу своему вернулось... — сердце Энлиля — Тигр — хорошую воду принесло» (Cyl. A I 7, 9)). Речь идет о начале половодья, несущего с собой хорошую, добрую воду для земледельца. Как известно, Тигр разливается в марте-апреле. Таким образом, все четыре приведенных нами текстовых свидетельства указывают одну и ту же дату — весна, март-апрель, время начала половодья, собирания пестрого ячменя и избрания царя в Ниппуре. Действие гимна могло растянуться на месяц-полтора. Об этом свидетельствует верхняя небесная координата храма Э-Энгура (звезда почти летнего неба), а также появление в конце текста Инанны, имеющей отношение к священному браку, происходящему во II месяце Ниппурского календаря (Емельянов, 1999, 47—71).

Сложнее обстоит дело с исторической датировкой гимна. Он посвящен божеству храмов Эреду, но идеологически привязан к культу Энлиля и Ниппуру. Ур в нем не очень выделен, упоминание Исина и Ларсы отсутствует, — следовательно, он едва ли мог использоваться для нужд новошумерской и позднешумерской идеологии. Весь путь Энки — путь сперва на север от Эреду (Ниппур), затем на юг от Эреду (Ур, Дильмун, Маган), затем на восток (Мелухха, Элам, Мархаши), под конец на запад (Марту). Охватывается весь мир, в центре которого Эреду. Маршрут движения Энки традиционен для шумерских экспедиций со времен Гудеа, но в нем нет таких важных пунктов, как Киш, Урук, Шуруппак, Умма, Лагаш, Адаб, Лараг — городов, упомянутых в «Царских списках». Приходит на ум список городов из поздней вставной части в гимн «Энки и Нинхурсаг», где встречаем Дильмун, Тукриш (Иранское нагорье), Мелухху, Маган, Мархаши, Элам, Ур. Г. Комороци показал, что вставка в гимн, известная только в копии из Ура, может датироваться последней третью XIX в. до н. э., временем правления Рим-Сина из Ларсы. В этот период Дильмун был перевалочным пунктом торговли, принимавшим «дани» и «подарки» от соседей (Комороци, 1976). В нашем тексте список мест, облагодетельствованных Энки, почти идентичен списку «Энки и Нинхурсаг», но датировать текст сходным образом нет никаких оснований. В статуях и Цилиндрах Гудеа и даже еще раньше — в царских надписях досаргоновского времени — уже упомянута большая часть перечисленных населенных пунктов. Это свидетельствует лишь об одном: все объекты, посещаемые Энки, находятся в геополитической сфере влияния Шумера. Чужеземные города и страны обязаны доставлять Энлилю в Ниппур все, чем они богаты, все, что необходимо и полезно шумерам. Поэтому список городов в нашем случае не является основанием для исторической датировки.

Гораздо интереснее два момента, указывающие на большую древность гимна. Во-первых, благославляя Шумер (ki-en-gi), Энки на самом деле ведет речь о Ниппуре, называя Шумер kur-gal 'Великая Гора' и ma-da-an-ki 'Союз Небес и Земли' (192). Далее говорится об интронизации правителя (196—199), и наконец правителем ki-en-gi назван Энлиль (200). По-видимому, гимн сохранил очень старые представления, согласно которым наименование ki-en-gi(-r) < kengir 'родная земля' было связано прежде всего с Ниппуром и властью Энлиля. В таком случае, когда-то на заре шумерской цивилизации Шумер и Ниппур воспринимались как смысловые эквиваленты, а «шумерское» понималось как относящееся к Энлилю и Ниппуру. Второй момент, отбрасывающий тень в глубокую древность — интронизация Энки в Ниппуре после оплодотворения Тигра и Евфрата (261—267). Из древних гимнов цикла Нинурты хорошо известно, что весной в Ниппуре коронуется первородный сын Энлиля Нинурта, получающий право на управле-

ние полевыми работами Шумера. Власть шумерского царя принимается из рук Энлиля и Нинурты, а Энки нигде не фигурирует как основная фигура коронации. С каким же реальным событием связана интронизация Энки в гимне об устройстве мира? Здесь возможны два ответа. Первый: аранжировщик текста намеренно «подарил» Энки царственность, чтобы сделать его абсолютным героем гимна и показать щедрость Энлиля к своему брату. И тогда к реальным событиям этот поворот сюжета отношения не имеет. Но возможен и другой ответ: когда-то давно, еще во время существования Эреду, решением Ниппура городу действительно была дана царственность и один из правителей Эреду на короткий срок стал правителем всего Шумера (т. е. всей Ниппурской области шумерского юга). Из одного текста, повествующего о времени Саргона, мы знаем о том, что в самом начале Шумера боги правили по очереди (bala) и срок их правления обязательно заканчивался вовремя (Jacobsen, 1970, 406, fn 60—61). Возможно, текст об устройстве мира отразил именно этот момент очередности правления. Впрочем, приведенные факты только подтверждают наше исходное предположение относительно текстов Ниппурского канона: на очень древний каркас городского предания, связанного с календарным ритуалом, писец-аранжировщик наложил столько современных ему представлений и вместе с тем столько старых гимно-эпических клише, что не приходится и говорить об окончательной датировке текста. Самый ранний слой приходится здесь на конец IV тыс. — время реальной жизни города Эреду. Самый поздний — на время записи текста (XIX—XVII вв.).

Как раз время записи текста, на наш взгляд, вполне поддается точному датированию. В этом легко убедиться, если сравнить наш текст с фрагментами гимна Энки, написанного для царя Исина Ур-Нинурты (1923—1896 гг.).

Таблица 17

Энки и устройство мира	Urninurta B
62 a-a-ĝu ₁₀ lugal an ki-ke ₄	6 a-a-zu an lugal en numun i-i u ₃ ki ĝar-ĝar-ra
63 an ki-a pa ed ₂ ma-ni-in-ak	7 me an ki saĝ-KEŠ ₂ -bi-še ₃ ma-ra-an-sig ₁₀ nun-bi-še ₃ mu-un-il ₂ -en
64 pa ₄ -ĝu ₁₀ lugal kur-kur-ra-ke ₄	8 ² Idigna ¹⁰ Buranun ka ku ₃ -bi du ₈ -u ₃
65 me mu-un-ur ₄ -ur ₄ me šu-ĝu ₁₀ -še ₃ mu-un-ĝar	ni ₃ -giri ₁₇ -zal si-si
66 E ₂ -kur-re e ₂ ⁴ En.lil ₂ -la ₂ -ta	12 an lugal dingir-re-e-ne-ke ₄ a ₂ -bi mu-e-da-a-aĝ ₂
67 Abzu Eredu-ĝu ₁₀ -še ₃ nam-galam mu-de ₆	Твой отец Ан, царь, владыка, устанавливающий семья людей,
Мой отец, царь Неба и Земли,	Для хранения МЕ Неба-Земли тебя
В Небе и на Земле все подобающее для меня вывел.	

Окончание табл. 17

Энки и устройство мира	Urninurta B
Мой старший брат, царь стран, МЕ собрал. МЕ в руку мою вложил. Из Экура, дома Энлиля, В мой Абзу, в Эреду совершенные МЕ я внес.	назначил, в ранг их повелителя тебя возвел, Светлые уста Тигра и Евфрата отомкнуть, сверканием их наполнить...
251 a-a ⁴ En-ki ¹⁰ Buranun-na nam-mi-in-il ₂ -a-ta	Ан, царь богов, тебя научил.
252 gud du ₇ -du ₇ -gim u ₃ -na mu-un-na-gub	13 ⁴ En-lil ₂ -le mu mah saĝ-ku ₃ -ĝal ₂ ni ₂ gal gur ₃ -ru-ni
253 ĝiš ₃ im-zi-zi du ₁₀ im-nir-/re\	14 šu ⁷ ma-ra-an-ba en ni ₃ -nam u ₃ -tud
254 ² Idigna a zal-le im-ma-/an\-[si]	⁴ En-lil ₂ ban ₃ -da-me-en
Подняв глаза на Евфрат, отец Энки, Подобно бодливому быку перед схваткой, встал он,	15 an ki-a dili-ni dingir-ra-am ₃ dub-us ₂ -a-ni za-e-me-en
Член свой поднял, излил семя, Прозрачной водой Евфрат наполнил.	Энлиль, всё порождающий, высокое имя, горделивое и устрашающее, Тебе даровал: ты — младший Энлиль.
	Ты — младший брат бога, единственного на Небе-Земле.
	25en mah an ki-a za ₃ bi ₂ -dib mu-zu pa bi ₂ -ed ₂
	26 ⁴ En-ki me a-na ĝal ₂ -la mu-u ₈ -ur ₄ -ur ₄ abzu-še ₃ mu-u ₈ -ĝar
	Владыка на Небе-Земле превосходит, имя его сияет!
	Энки все МЕ, сколько есть, собрал, в Абзу установил.

В обоих текстах Энки считается сыном Ана и младшим братом Энлиля, получает от Ана и Энлиля МЕ, хранит их в Абзу и оплодотворяет реки перед их разливом. Поэтому у нас есть основания датировать время окончательного сложения и записи текста эпохой правления Ур-Нинурты.

Хотя многие тексты Ниппурского канона называют этиологическими и приписывают им школьно-назидательный характер, к нашему гимну такая характеристика вряд ли имеет отношение. Энки в нем — не интеллектуал, не мудрец, а созидатель и производитель. Вспоминается новоассирийский комментарий на предсказания II месяца (апрель-май): ITI.GU₄ ša₂ ⁴E₂-a EN te-ni-še-e-ti 'Месяц гу принадлежит Эа — владыке человечества' (Iq.-ip., 105, 2). В ритуале весны Энки выполняет особую роль — он создает условия для непрерывного воспроизводства жизни и людей. В тексте нашего гимна основное достоинство Энки — умение словом построить загон, излить с небес «дождь

изобилия», вызвать половодье, умножить домашний скот, принести людям быстрорастущий ячмень и умножить человеческий род. Вся хлопотливая и разносторонняя деятельность бога Эреду, в том числе и раздача должностей, сводится к одному: все ремесла и виды деятельности, существующие на Земле и обеспеченные небесными МЕ, необходимы для поддержания непрерывного акта жизни — рождения, насыщения, размножения, нового рождения и т. д. Как мы уже выяснили, среди аккадских эквивалентов шумерского слова *me* встречаем *la-lu-u₂*, *du-u-tu*. Первое слово означает «расцвет, изобилие», второе — «мужественность, мужская потенция». Энки, оплодотворяющий реки и размножающий скот, также как и Энки, раздающий должности, выполняет одну и ту же функцию распространителя данных ему потенций бытия, каковыми, согласно силлабариям, могут быть МЕ (Емельянов, 2000а, 150—174). В этой связи интересно наблюдение И. С. Ключкова:

При «доличностном», родовом сознании индивид воспринимается как часть какой-либо общности и сам по себе ценности не имеет; важно сохранение целого — рода, племени и т. д. Пока существует это целое, обеспечено и существование его членов: уходящие (умирающие) члены рода возвращаются вновь, воплощаясь в новорожденных. Проблема конечности человеческого существования таким образом получает в подобном обществе достаточно приемлемое для его членов решение.

(Ключков, 1983, 136)

В нашем гимне есть все необходимые компоненты такого решения: забота о целостности города и страны, мотив начала года и возвращения к прежнему порядку вещей. Следовательно, нужно отметить, что здесь проявляется система ценностей, свойственная не государственному, а родовому сознанию, и это лишь подтверждает наше предположение об очень раннем происхождении текста. С точки зрения социально-экономической истории, в гимне об устройстве мира отражены ценности земледельческо-скотоводческой общины на стадии ее превращения в город-государство. Причем на первое место здесь поставлено скотоводство и размножение скота, и только потом говорится о земледелии. Перечисленные среди должностей ремесла — формовка кирпичей, строительство, ткачество — удовлетворяют достаточно примитивные нужды общины в одежде и жилище, так что по тексту гимна нельзя судить о разнообразии и тонкости ремесел.

Гимн «Энки и устройство мира» нередко сопоставляют с текстом «Инанна и Энки», правильно отмечая два общих мотива: а) МЕ находится у Энки в Эреду; б) Инанна хочет их получить. Однако в остальных текстах серьезно расходятся, и их расхождение принципиально. Во-первых, в гимне об устройстве мира Инанна с самого начала названа «владычицей великих МЕ» (*nin-me-gal-gal-la*) (363). Энки, зная

об этом, спрашивает, как восстановить утраченное ею в результате неких обстоятельств (или, по другой интерпретации, чем дополнить полученное от другого благодетеля) (425). Таким образом, к моменту диалога с Энки Инанна уже имеет в своем распоряжении часть МЕ. Во-вторых, текст об Инанне и Энки отражает реалии специфически урукской жизни: путешествие ладьи Инанны из Урука в Эреду для выражения почтения жрецам, храмовый праздник и ликование народа в Уруке. В центре всех событий только Инанна, Энки изображен склонным к выпивке и рассеянным богом — пафос текста явно не на его стороне. Это взгляд из Урука, а не из Эреду и не из Ниппура (который в тексте даже не упомянут). В-третьих, список МЕ, данный в тексте об Инанне и Энки, включает большое число ремесел и предметов интеллектуальной деятельности, которых нет в гимне об устройстве мира, и главное — в списке отсутствуют... атрибуты земледелия, столь важного в системе ценностей нашего гимна. Следовательно, можно говорить о позднем происхождении текста об Инанне и Энки по сравнению с «Энки и устройством мира». Текст о похищении МЕ, вероятно, основан на событиях реального городского (урукского) ритуала, но не исключено, что он мог быть аранжирован как школьное пособие, а список МЕ, повторяющийся в нем несколько раз, предназначался для заучивания наизусть. Так или иначе, но различный взгляд на Энки в обоих текстах, исходящий из разных городских традиций (Эреду, Урук) и ценностных приоритетов (там — материальное производство в целях сохранения человеческого рода, здесь — политика, ремесла и интеллектуальные занятия), не позволяет сюжетно и формально объединить оба мифа. А. Фалькенштейн предлагает два варианта решения проблемы: либо конец мифа об устройстве мира служит введением к более древнему мифу об Инанне и Энки, либо же он послужил литературным материалом для последующего создания мифа о похищении МЕ (Falkenstein, 1964, 46). Из этих двух возможностей сам Фалькенштейн предпочитает первую, поскольку она предполагает большую древность мифа об Инанне и Энки в сравнении с гимном об устройстве мира. Мы же не видим никаких аргументов в пользу первой возможности и выбираем вторую, основываясь на трех аргументах. Во-первых, это уже рассмотренный вопрос о различных ценностных приоритетах обоих текстов. Во-вторых, это данные царских надписей из Исины, в которых встречаются заявления царей о получении ими МЕ из Эреду, непосредственно из рук Энки. Идеологема получения источников жизни из рук бога мудрости, разумеется, поздняя, и возникнуть она могла только в то время, когда разум и писцовое ремесло стали почитаться наравне с могуществом и харизмой. Науке хорошо известны гимны урских и исинских царей начиная с Шульги, в которых превозносились именно интеллектуальные качества правителя, связанные с конкретными школьными навыками. Есть и еще один ар-

гумент в пользу позднешумерского происхождения текста об Инанне и Энки: в интронизационном гимне Ишме-Дагана перечисляются некоторые МЕ, упомянутые в мифе об Инанне и Энки (в том числе и не фигурирующие в гимне об устройстве мира; см. гл. II, § 4, «Списки МЕ»). Мы полагаем, что древний текст гимна об Энки и устройстве мира, переписанный со старого подлинника ниппурскими писцами, впоследствии мог послужить источником нового текста, как бы продолжающего фабулу предыдущего и связанного с ним несколькими общими мотивами. Однако ритуал получения МЕ, положенный в основу этого нового текста, несомненно должен быть очень древним.

Ритуал

Как уже сказано, гимн об Энки и устройстве мира представляет собой аранжировку вербальной части старого городского ритуала, возможно, связанного с культовой практикой древнейшего города шумеров Эреду. Ритуал этот уникален для месопотамских источников и нигде более не упомянут. Это круговой объезд царем своих владений накануне нового года, известный, в частности, из хеттских ритуальных текстов. Одним из самых значительных хеттских ритуалов был *антахиум* — 38-дневный весенний объезд территории Хеттского царства, предпринимаемый царской семьей накануне нового года. Царская семья путешествовала по стране на колеснице, и этот объезд символизировал путь Солнца в течение года. В. Г. Ардзинба пишет:

Отправным пунктом весенней ритуальной поездки царя обычно являлась столица Хаттуса, так как здесь царь чаще всего проводил зиму. Если же он был вынужден зазимовать в каком-нибудь хеттском городе, то мог начать маршрут антахшума и из этого города.

(Ардзинба, 1982, 9)

По дороге к царю присоединялось все его семейство, а также некоторые служители дворца. Объезжая города, царь приносил жертвы их божествам. Жертвоприношения совершались как в храмах, так и в священных рощах богов. Среди жертв упомянуты хлеб, напиток *вахи*, головной убор и одеяния из царского дворца. Некоторые обряды должен был проводить только царский сын. Так, во время ритуала *хатаури* «в присутствии царевича резали овец и клали перед божеством ритуально чистое мясо» (Ардзинба, 1982, 13). Мы предполагаем, что неслучайно именно царевич жертвует богу Грозы зарезанных от его имени и в его присутствии овец. Скорее всего, это заместительная жертва, с которой мы уже сталкивались на примере жертв разряда *песаг* (см. гл. IV), и приносится она не за царствующего монарха (как думал Фрэзер), а за его первенца и наследника. То есть это жертва за

будущее. Важное место занимали в ритуале *антахиум* жертвы умершим предкам: отцу царя и предкам его рода, родовым богам, символам дома и рода (очагу, деревянному засову, окну) (Ардзинба, 1982, 15). В некоторых случаях царская семья имела право разделять трапезу с богами (в особенности это касалось питья). Все большие обряды цикла *антахиум* завершались так называемым «большим сидением (или собранием)», т. е. неподвижным и благоговейным пребыванием процессии вблизи святыни. Весь же обряд в целом завершался на 38-й день празднеством в честь дождя (*цунни*) (Ардзинба, 1982, 16—18).

Нет никакого сомнения, что и в шумерском тексте перед нами — ритуал кругового объезда территории богом, совершаемый до божественного воцарения. Время действия текста — весна, начало года, период вегетации, начало нового жизненного цикла, связанного с полевыми и скотоводческими работами. Это время преисполнено для общины чрезвычайной сакральной значимости. Весна не просто начало, она — центр, из которого кругами расходятся все дальнейшие события года и человеческой жизни в году. Таинство весны заключается в переходе от полнейшего отсутствия жизненной активности к ее катастрофически сильному всплеску. Вместе с тем отсутствие активности не означает небытия, — напротив, боги есть всегда, и МЕ вечно пребывают у кого-нибудь из них. В тексте хорошо просматриваются действующие лица ритуала. Прежде всего это Хор, который должен был иметь здесь две функции — воспевание хвалы Энки в Прологе и исполнение роли Ауннаков. Из мистерий Нового времени (например, из «Страстей...» И. С. Баха) мы знаем, что славословие Богу в прологе оратории произносит именно хор, а не солист или ведущий. Поэтому прославление Энки в начале текста, скорее всего, должно было находиться в функции хора. Что до Ауннаков, то их было много (самое малое — 7 божеств), и потому совсем нет вероятности исполнения этой роли одним человеком. Помимо исполнителей ролей Энки и Инанны был еще Ведущий, в чьи обязанности входили фразы, вводящие прямую речь героев (как это было в аккадском эпосе о Гильгамеше или в тех же «Страстях...»). Помимо говорящих были и молчаливые персонажи, к которым относятся слуга Энки Нимгирсиг, лахамы, жрецы-абгали и «заклинатели Эреду». Вполне возможно, что жрецы не были молчаливы, просто текст утаил слова их заклинаний (это ведь не запись ритуала).

Итак, в городе Эреду, на берегу реки Евфрат стоит ладья Энки, готовая отчалить от берега. Ритуал начинает Хор, прославляющий Энки как исполнителя не вполне свойственных ему ролей.

1 Владыка, возвышенный на Небе и на Земле, сам себя почитающий!

2 Отец Энки, диким быком зачатый, туром рожденный!

- 3 Нежно возвращенный Великой Горой Энлилем, любимый светлым Аном!
- 4 [Ца]рь — дерево *мес*, в Абзу растущее, над всеми странами поднявшееся,
- 5 Великий Дра[кон], в Эреду стоящий, —
- 6 [Те]нь твоя Небо и Землю покрывает!
- 7 Плодоносный лес, над Страной простирающийся!
- 8 [Эн]ки — владыка изобилия Ануннаков!
- 9 [Нуди]ммуд, *киагаль* Экура, силач Ана и Ураш!
- 10 [Дом] твой высокий, основанный в Абзу, — причальный кол Небес и Земли!
- 11 [Эн]ки, чей единственный глаз глубины гор прозревает!
- 12 Породивший [буйвола], породивший оленя,
- 13 Породивший [дикого барана], породивший дикого онагра!
- 14 [.....], яма внутри лесистой горы!
- 15 [.....], место, куда никто не войдет!
- 16 Ты глаз свой, как тростник *халь-халь*, [внутри Страны] протягиваешь!
- 17 [.....] в храм входящий, чтобы имя усовершенствовать!
- 18 Чтобы даровать [слово] и решение,
- 19 Чтобы [.....] день привести в порядок!
- 20 Ты — царь их [храма.....]!
- 21 В [мире] и изобилии земли укрепляющий!
- Далее разбито.*
- 27 [По твоему слову] груды и кучи насыпаются,
- 28 [.....] воистину масло, воистину молоко, загоны и хлевы их приносят!
- 29 [Овечий пастух], приятно поющий свою песню *илулам*!
- 30 [Коровий пастух], молочный кувшин взболтавший!
- 31 В обеденной зале богов совершенно подающий ужин!
- 32 Твое слово укрепляет тело юноши!
- 33 Как бык с толстыми рогами, во дворе он бодается!
- 34 Твое слово венец *хили* на девушку надевает!
- 35 Страна радуется основанным (тобою) городам!
- Далее разбито.*
- 38 [Влады]ки, престолы —
- 39 Возвеселить [сердца их]
- 40 Великая Гора Энлиль [тебе] поручил.
- 41 [Энки] — владыка изобилия, владыка разума,
- 42 [Владыка], любимый Аном, украшение Эреду!
- 43 [Слова] (и) решения на место возвращающий, знающий определения судеб!
- 44 [.....] вернувший начало дня, впустивший месяц в дом его!
- Далее разбито.*

- 46 Людей на места их поселил!
- 47 [Подобно овцам], за пастухом научил их следовать!

Далее разбито.

- 51 Людей на месте их постоянно закрепил!
- 52 [Отец] Энки! Людей он к семени приводит, семя истинное пусть прорастет!
- 53 Нудиммуд, овцу он к родам приводит, ягненок истинный пусть родится!
- 54 Корову он к семени приводит, теленок истинный пусть родится!
- 55 Козу к родам он приводит, козленок истинный пусть родится!
- 56 Когда ты поле к родам приводишь —
- 57 Кучи и груды (зерна) Энлилю насыпаются!

Здесь Энки называется и породителем диких животных, и пастухом, и скотоводом, и земледельцем, и богом любви, и богом луны, и богом дождя, и владыкой паводка. Почему? Потому, что в начале ритуала он — единственный бог, владеющий всеми МЕ. Следовательно, у него в руках находятся и все виды деятельности. То, что Энки владеет всеми возможными в мироздании действиями, не означает отсутствия других богов. Например, Думузи существует, но он просто бог и жених Инанны, а не овечий пастух. Он еще ни с чем не связан, ни к чему не приставлен и ни за что не отвечает. Только после дарования ему МЕ пастырства Думузи будет выделен, отмечен и как следствие — пригоден для мира. В этом и состоит основная ценность шумерского бога: он имеет ценность, если имеет внешнее приложение, если максимально овнешнен и закрепощен какой-либо должностью. Но пока все действия и должности находятся в руках одного лишь Энки.

Услышав хвалу из уст Хора, Энки начинает славить самого себя. Он рассказывает историю своего обладания МЕ и обосновывает право на такое обладание собственными исключительными свойствами.

- 61 Энки, царь Абзу, свое величество истинно похвалил:
- 62 «Мой отец, царь Небес и Земли,
- 63 В Небесах и на Земле все подобающее для меня вывел.
- 64 Мой старший брат, царь всех стран,
- 65 МЕ собрал, МЕ в руку мою вложил.
- 66 Из Экура, дома Энлиля,
- 67 В мой Абзу в Эреду искусства я внес.
- 68 Благородное порождение Великого Тура — я! Первородный сын Ана — я!
- 69 Великий Свет, от Великой Земли исходящий — я! Великий Владыка Страны — я!
- 70 Благодетель престолов — я! Отец всех стран — я!
- 71 Великий Брат богов — я! Изобилие совершенное — я!
- 72 Хранитель Печати в Небесах и на Земле — я!

- 73 Разум, Мудрость всех стран — я!
 74 С царем Аном на престоле его изрекающий справедливое — я!
 75 С Энлилем-Горой, надзирающим, судьбы определяющий — я!
 76 Судьбы места, где Уту восходит — в моей руке!
 77 Заботливой Нинтур взращенный — я!
 78 Добрым именем Нинхурсагой нареченный — я!
 79 Предводитель Ануннаков — я!
 80 Первородный сын светлого Ана — я!»

Затем к Энки почтительно приближаются Ануннаки, которые восхваляют его в третий раз. Вдоволь наслушавшись восхвалений, бог изъявляет желание определить судьбы нескольким землям.

Заклинатели Эреду прочли заговоры, которые должны хранить Энки в пути. Статую внесли на судно. Наконец, ладья отходит от берега, и сидящие на ней певцы начинают воспевать деяния Энки, подобно небесным птицам. Начинается круговой объезд владений. Энки последовательно объезжает Ниппур (который здесь отождествлен с самим Шумером), Ур, Мелухху (часть Индостана), Дильмун (Бахрейн). Всем этим городам и странам Энки дарит вечно присущие им свойства и предметы. Так, Дильмун получает финики и рыбу, Мелухха — драгоценные камни, Ниппур — право определения судеб. Автор текста хочет показать, что тогда, во время оно, они получали эти дары в первый раз и с тех пор дары превратились в их свойства. В Эламе он останавливается для войны с этой страной и разорения ее храмов. Затем поездка прерывается. Добытые в Эламе сокровища (серебро и лазурит) Энки дарует ниппурскому храму Энлиля. Затем он одаряет скотом Марту (западноевропейских кочевников). После этого совершается брак Энки с реками Тигр и Евфрат, которые он оплодотворяет своим членом. Довольные реки с радостью приносят на землю прозрачную и сочную воду и пестрый ячмень. Так начинается весна.

В благодарность за военные трофеи Энлиль в Ниппуре объявляет Энки царем. Далее следует краткое описание обряда интронизации:

Эн диадему — знак энства — надел,
 Корону истинную — знак царственности — на себя возложил,
 Земли слева от себя коснулся —
 Изобилие от земли этой ему вышло!

После своей интронизации Энки основывает на болотах Абзу высокий престол храма Э-энгура, расположенный как раз под первым в то время весенним созвездием Площадь (см. ранее), и начинает раздавать должности младшим богам. А что такое должность, как не способ быть на виду, т. е. максимально овнешниться и выделяться из числа многих незаметных предметов? Энки выполняет работу по выделению и овнешнению мира, т. е. по приданию миру формы. Индивидуальное,

связанное с именем и должностью, вытесняет здесь размытые контуры безымянного и бездеятельного прошлого бытия. Царь укрепляется на престоле для формализации и стабилизации мира, и точно для того же приставляется к должности каждое божество. Энбилулу получает в ведение ирригационные работы, Нанше — море, рыболовство и должность оракула, Ишкур — дождевое орошение, Энкимду — земледелие, Ашнан — производство хлеба, Кулла — изготовление кирпичей, Мушдамма — строительство зданий из этих кирпичей, Сумукан — размножение диких зверей, Думузи — скотоводство и производство молочных продуктов, Уту — справедливость в Небе и на Земле, Утту — ткачество, Нинту — роды, Нининсина — священную проституцию, Нинмуг — ремесло медника, Нисаба — писцовое ремесло. Индивидуализация божества, таким образом, становится и актуализацией потенциального (в данном случае — предвечных МЕ). И мы, наконец, понимаем подлинное значение того устройства мира, которое осуществляет Энки: мир устроен как контур или форма, определенная для бесконечного повторения и умножения каждой своей части с целью замены, если произойдет износ. Каждый штрих контура подобен и заменяем, поэтому изменения формы в целом не заметит ничей глаз. В мире должна происходить непрерывная активная работа, бесконечное выделение феноменов-индивидуумов, готовых работать только с одной целью — сохранить неизменность формы мира. Такова в ритуале «тема Энки».

Но тут появляется Инанна. Как тринадцатая гостья из сказок, которую обделили тарелкой, она вопрошает: «Где моя должность?» Инанна приводит в пример других богинь, которые получили от Энки МЕ рождений, медного дела, писцового искусства, гаданий и священнодействий. Что же отвечает на ее требование Энки? Он говорит: [a-na] a-ra-an-la₂ / [^dIn-ni]n a-na a-ra-an-la₂ [a-na a]-ra-ab-dah-e-de₃-en 'Чего тебе не хватает? Инанна! Чего тебе не хватает? Что мы тебе добавим?' (424—425). Фраза вызывает затруднение из-за формы a-ra-an-la₂ и значения глагола la₂. Форму можно раскрыть как a-ra-an-la₂ < i-ega-n-la₂ (3 л. ед. ч., претерит: префикс пространственной ориентации со значением «от», «туда», «там», дат. п. 2 л. ед. ч., объектный показатель) «там-тебе-он-R». Значений la₂ довольно много: «отвешивать», «платить», «уменьшать», «простирать(ся), протягивать». Крамер и Фалькенштейн нигде не переводят a-na a-ra-an-la₂, поскольку в начале 1960-х еще не было полной колляции этой части текста. Фалькенштейн полагает, что Инанна требует у Энки хоть какие-нибудь МЕ, а Энки без причины не дает ей ничего (Falkenstein, 1964, 45). Крамер считает, что Энки знает об Инанне как хозяйке некоторых МЕ и именно поэтому не дает ей больше (Крамер, 1963, 174). И только Бенито, впервые прочитавший стрк. 423—426, дает перевод и свое объяснение этого места: «What did he offer to you? What more shall we add to you?» («Что он

предложил тебе? Что еще мы добавим тебе?» (Benito, 1969, 135). «Он», по мнению Бенито, — бог Ан, который в тексте гимна «Возвышение Инанны» вручает Инанне некоторые МЕ. Общий смысл интерпретации: «Что я добавлю тебе к тому, что уже дал Ан?» (Benito, 1969, 150). Мы полагаем, что la_2 не может иметь значения «давать, даровать», связанного с исходным «отвешивать» — в случае дарования стояло бы sum 'давать', $sa\dot{g}-\dot{r}ig_7$ 'дарить', $\dot{s}u-\dot{g}ar$ 'вручать'. Употребление глагола la_2 в контексте МЕ дает один-единственный случай: $ensi_2 \dots me-^dNin-\dot{g}ir_2-su-ka\ ba-ni-ib_2-la_2-a...$ 'Энси... который МЕ Нингирсу уменьшит...' (далее формула проклятия) (Gudea St. B I 13 f.; Farber-Flügge, 1973, 150). Следуя контексту, нужно буквально переводить: «Что он тебе уменьшил? Что мы добавим?» Но вполне возможно, что здесь может отсутствовать конкретный субъект, и тогда переведем в безличной форме: «Что у тебя уменьшилось? Что мы добавим?» Общий смысл интерпретации: «Чем восполнить утраченное?» В этом случае исчезает конкретный даритель МЕ и появляется внимательный и жалостливый Энки, который прослушал жалобы Инанны от начала до конца и теперь искренне хочет помочь ей.

Интерпретация ответа Энки представляет вторую филологическую проблему текста. Энки перечисляет некие свойства и привилегии Инанны, всякий раз завершая предложение глагольной конструкцией с употреблением префикса наклонения he_2- 'пусть!' Конструкции с этим префиксом можно перевести двумя способами: а) передавая однократное завершённое действие в будущем (с глаголами совершенного вида); б) в подтвердительно-м значении в прошлом (Канева, 1996, 93—94). Стало быть, есть большая разница в переводах «пусть он возьмет» и «воистину он взял». Фалькенштейн и Крамер выбрали способ б), не поясняя своих аргументов. Бенито выбрал также способ б), основываясь на логике интерпретации вопроса Энки: дескать, ты (Инанна) все уже получила в прошлом, и добавить к этому нечего. Мы следуем логике своей интерпретации, по которой Энки спрашивает Инанну, что из утраченного следует восстановить (что прибавить к уменьшенному, чтобы МЕ было ровно столько, сколько необходимо). Исходя из этой логики, последующие титулы и свойства, перечисляемые Энки, нужно понимать не как перечень ее прошлых наград, а как ту помощь, которая дается сейчас и должна быть полезной на будущее. Следовательно, мы выбрали способ а) и переводим слова Энки с оттенком пожелания на будущее. Это поможет, в чем-то действительно напоминающая рецепт, даваемый Асарлухи. Но в заклинаниях типа «Эа-Мардук» в формуле рецепта употребляется только конструкция с императивом (Емельянов, 1993).

- 386 Тогда она, должности не получившая,
- 387 Великая небожительница, дева Инанна, должности не получившая,

- 388 Инанна к [отцу своему] Энки
- 389 В жилище вошла, расплакалась, с жалобой к нему обратилась:
- 390 «Ануннаков, великих богов, решающих судьбы,
- 391 В [руку] твою Энлиль поместил!
- 392 Что я — женщина — на это скажу?
- 393 Я — светлая Инанна — где [моя дол]жность?
- 394 Аруру — сестра Энлиля,
- 395 Нинту, владычица родов,
- 396 Получила священный кирпич рождений — судьбу своей власти,
- 397 Тростник разрезания пуповины, камень *имман*, луковицы (?) она взяла себе,
- 398 Сосуд *силагарра* из свежего лазурита она получила,
- 399 Свой священный чистый *ала*-сосуд держит она в руках.
- 400 Лона всех жен Страны она знает!
- 401 Рождение царя, рождение жреца — в ее руках!
- 402 Сестра моя, светлая Нининсина,
- 403 Получила украшение из агата — иеродула Ана она!
- 404 Ану она предстала, криком наполнила Небо!
- 405 Сестра моя, светлая Нинмуг,
- 406 Резец из золота, сверло из серебра,
- 407 Сплав обсидиана и золота себе взяла —
- 408 Она медник Страны!
- 409 Рождение царя, наложение диадемы,
- 410 Рождение жреца, возложение тиары — в ее руках!
- 411 Сестра моя, светлая Нидаба,
- 412 Измерительный стержень она получила,
- 413 Лазуритовую веревку на руку повесила,
- 414 Воззвала к великим МЕ,
- 415 Землю расчертила, границу провела — писец Страны она!
- 416 Питье и пища богов — в ее руках!
- 417 Нанше, владычица владык, священного ворона у ног своих поместила!
- 418 Энкум моря она!
- 419 Хорошую, вкусную рыбу
- 420 Своему отцу Энлилю в Ниппур она доставляет!
- 421 Что я — женщина — на это скажу?
- 422 Я — светлая Инанна — где моя должность?»
- 423 Энки своей дочери Инанне отвечает:
- 424 «Чего тебе не хватает?
- 425 Инанна! [Чего] тебе не хватает? Что мы добавим?
- 426 Дева Инанна! Чего тебе не хватает? [Что] мы добавим?
- 427 [...] пусть ты скажешь!
- 428 Сияющий скипетр (???) пусть тебе вынесут (?),

- 429 В одеяние «сила молодой женщины» ты да оденешься,
 430 Слова молодой женщины ты установишь,
 431 Булава, стрекало, прут пастырства пусть тебе поручены!
 432 Дева Инанна, чего тебе не хватает? Что мы добавим?
 433 В сражениях и битвах ты пророческое животворящее слово произнесешь!
 434 В середине их — хоть ты не ворон, а слово злое произнесешь!
 435 Прямую нить ты скрутишь!
 436 Дева Инанна, прямую нить ты скрутишь!
 437 Ткани ты изготовишь, льняную одежду сошьешь!
 438 Одежду мукку ты спрядешь, прялку повращаешь!
 439 В своем [...] многоцветные нити ты изобразишь!
 440 Инанна! Головы ты взгромоздишь, как холмы земные!
 Как семена, головы ты посеешь!
 441 Инанна, неистребимое ты истребишь,
 442 Покров с барабана плачей ты снимешь!
 443 Дева Инанна! Ты возвратишь *тиги* и *адаб* в их дома!
 444 Ты — та, на кого поклонники будут глядеть неустанно!

Инанна ведет другую тему: есть нечто, не вложенное или не укладываемое в форму мира. Это нечто для мира ненужно и избыточно, но оно есть и требует для себя места. Все должности, связанные с позитивным действием, с активностью воспроизводства, уже розданы. Энки предлагает Инанне существенно иное — не созидательные, а деструктивные действия, а также эмоции по поводу действий. Инанна становится богиней любовной страсти и ужасов войны, владычицей исступленных пророчеств, погребальных плачей, заинтересованных мужских взглядов. Из всех символов власти ей отданы только булава, стрекало и прут пастырства — символы войны и скотоводства. Из всех дел ей поручено только одно: пряжение льняного одеяния (или одеяла) из многоцветных нитей. Для чего? Послужит ли ей это одеяло покрывалом на брачном ложе, или имеется в виду льняная одежда, бывшая одеянием первых лиц государства (а также жрецов)? Не вполне ясно. Зато ясно другое: миссия Инанны — преимущественно чувство, не вменяемое в размеры действия, но не нарушающее при этом целостность мировой формы. Таким образом, можно уловить психологическую подоплеку ритуально-эстетической модели гимна: 1) «тема Энки» — придание миру внешнего облика и обеспечение деятельности по сохранению этого облика в неизменном контуре (индивидуализация); 2) «тема Инанны» — эмоционально отрефлексированное действие, чувственно-материальное отрицание энергетических импульсов деятельности (эмотивизация).

Текст обрывается на полуслове, но это полуслово, дошедшее до нас, объясняет смысл всего ритуала.

- 464 [В те дни], когда сердце к берегу своему вернулось, Страна на место свое возвратилась!
 465 (Когда) [сер]дце Эн[лил]я к берегу своему вернулось, Страна на место свое возвратилась!
 466 Возвращение сердца к своему берегу — судьба человечества!

Приход весеннего разлива, означающий возвращение Страны на свое место, не состоялся бы без кругового объезда Энки, без его войны с Эламом и дарования трофеев Экуру, равно как и без последующего священного брака с реками и наделения должностями всех младших божеств. Наступил новый год.

Разумеется, возникает вопрос о сроках проведения кругового объезда в нашем тексте. Конечно, это вряд ли могли быть 38 дней (как в хеттском ритуале *антахиум*). Одно только расстояние от Шумера до восточных границ полуострова Индостан позволяет предположить, что на процедуру объезда должно было уйти полтора-два месяца. Кроме того, до Индостана нельзя добраться из Ирака по воде, поэтому часть пути ладью Энки должны были тянуть волоком вдоль берега реки (если не вовсе по суше). Однако никаких прямых свидетельств о проведении такого ритуала до нас не дошло, что, впрочем, и неудивительно: архивы Эреду до сих пор не обнаружены.

Возникает вопрос о корреляции между весенним путешествием Энки и восхождением уже упомянутого созвездия Площадь. В астрономических и астрологических текстах I тыс. до н. э. это созвездие считается новогодним, относится или к звездам Эа, или к звездам Ана и постоянно связывается с водами разлива. Например: ^{mul}AŠ.GANA₂ šu-ut ^dE₂-a 'Месяц нисану: Площадь (на пути) Эа (восходит)' (Astrolabe C i 1; параллель см.: BPO 2, III, catchline; IX, catchline; BPO 3 58—59 i 23; 191, D.T.274 A 6; Oppenheim, 1974, 199: 34); DIŠ ^{mul}IKU ša i-na ZI IM.KUR.RA GUB-zu a-na IM.ULU₃ ^{lu}GIB!-ma (в тексте: BAR) MUL šu-u₂ MUL SAG.MU / a-lik IGI MUL.MES šu-ut ^dE₂-a a-na TUKU! N[AM.DAM] 'Площадь, которая стоит там, где восходит восточный ветер, и лежит поперек при южном ветре, эта звезда — звезда Нового года, (она) идет впереди звезд Эа. (Благоприятно) для приобретения жены' (A. 1—2; B. 4—5; Oelsner-Horowitz, Ea 177); DIŠ ^{mul}AŠ.GANA₂ šu-bat ^dE₂-a a-lik IGI MUL.MES šu-ut ^dA-nim 'Площадь, жилище Эа, которое идет впереди звезд Ану' (MUL.APIN i i 40); *mit-hur-ti* SAG.MU ša₂ ^{mul}AŠ.GANA₂ '(Наблюдай) совпадение начала года с (появлением) созвездия Площадь' (Oppenheim, 1974, 200: 59; MCG 151—152); DIŠ ^{mul}AŠ.GANA₂ MUL.MEŠ-šu₂ un-nu-tu₄: A.KAL NU [DU-kam] 'Если созвездие Площадь стало тусклым, (высокая вода не придет)' (BPO 2, XV 21+ Parallels XV 21); [DIŠ] ^{mul}AŠ.GANA₂ MUL.MEŠ-

šu₂ it-ta-na-an-bi-tu: A.KAL [DU-kam] 'Если звезды созвездия Площадь мерцают, высокая вода [придет]' (BPO 2, XV 20; BPO 2, IV 3a)¹⁸¹.

Можно предположить, что дарование Аном всех МЕ Энки и последующий круговой объезд своих владений Энки находятся в определенной связи с восхождением созвездия Эа «Площадь» перед звездами Ана. На земле Шумера под этим созвездием расположен храм Энки Э-Энгура (или Э-абзу) в Эреду. В свою очередь, благополучное восхождение Площади дает начало весеннему разливу в месяце нисан. Как же в случае астрального толкования ритуала расценивать внезапное появление Инанны и ее требования поделиться с ней МЕ? Если быть верным схеме до конца, то можно заметить, что первое весеннее созвездие, расположенное на пути Ана, называлось Дильбат и обозначало имя Инанны как планеты Венера. Не исключено, что в роли Инанны и выступало на астральном плане посвященное ей созвездие, шедшее сразу за созвездием Энки «Площадь». Но каковы были точные корреляции между земным и небесным планами ритуала, этого текст не сообщает. Вообще это, кажется, единственный случай фиксации названия созвездия в шумерской гимнологии.

§ 2. НИНУРТА В ВЕСЕННИХ ПРАЗДНИКАХ ШУМЕРА

Нинурта и проблема NIN

Главными действующими лицами шумерского пантеона неизменно были боги внешнего мира, земной власти, любви и войны — Энлиль, Нинурта и Инанна. Литературная традиция знает немало произведений, посвященных их подвигам. Но есть среди них одна история, которая была необходима людям в течение жизни всей месопотамской цивилизации. Это история о битве бога Нинурты с грозными силами восточных гор, о его победе и возвращении в родной город с трофеями, пожалованными в храм Энлиля. События этого времени сакрально определяли сроки Нового года и следующих за ним обрядов — интронизации и священного брака. В начале II тыс. до н. э. записывается миф о битве Нинурты с чудовищем Асагом, на сторону которого встают все камни восточных гор (т. н. Lugale). Асаг запирает в горах воду паводка, необходимую для увеличения плодородия посевов. После победы над ним Нинурта создает из тел Асага и некоторых его сподвижников плотину и спускает воду на поля, тем самым обеспечивая Стране высокий урожай. В конце текста Нинурта возвращается в родной город Ниппур

¹⁸¹ Данные взяты из неопубликованного каталога вавилонских созвездий. Благодарю за предоставленные материалы автора каталога Г. Е. Куртика. Телерь см.: Куртик, 2007, 73—79.

с богатыми трофеями, которые он посвящает своему отцу Энлилю. Тогда же появляется еще одна версия мифа — текст о возвращении Нинурты в Ниппур (Angim). Отдельные моменты мифа о юном герое и горах получили отражение в записанных ранее «цилиндрических» текстах: в цилиндре, найденном близ храма Нинурты в Ниппуре (т. н. «Цилиндр Бэртона», ок. XXIII в. до н. э.), и в Цилиндрах Гудеа из Лагаша (XXII в.), только там речь идет о подвигах местного бога Нингирсу. В начале II тыс. появляется первая модификация шумерского текста — вавилонский миф о горном орле Анзу, отбирающем у Энлиля Таблицу судеб. Как и в шумерских текстах, победителем орла становится Нинурта. В I тыс. функции Нинурты перенимаются Мардуком, а в роли горных чудовищ выступают богиня водного хаоса Тиамат и ее приспешники — так появляется знаменитый эпос «Когда вверху...». В это же время Асаг начинает фигурировать в заклинаниях как злой демон, несущий людям различные болезни, — возникает серия заговоров «Болезнетворные асакку» (СТ XVI; Jacobsen, 1988, 225—232). На всем протяжении месопотамской истории ритуал встречи Нинурты/Мардука предвещал важнейшие для государства события, и благодаря этому записи «мифов конфликта» (термин А. Ливингстона) дошли даже от самых поздних эпох, в том числе и от времени Селевкидов (IV—III вв.).

Нинурта (^dNin-urta) — одно из главных божеств города Ниппура, бог земледельческих работ и военных действий, сын Энлиля. В текстах II—I тыс. с Нинуртой отождествляется главный бог Лагаша Нингирсу, также сын Энлиля и бог войны. Нинурта/Нингирсу — сугубо мирное существо, пахарь, закрепившийся на своем клочке земли и этот клочок защищающий. Нинурта не воюет на своей земле — он стремится упредить замеченного противника и дать ему бой на его собственной территории. Нинурта/Нингирсу любит справедливость и может вдохновить царя на войну с соседним городом ради ее торжества («Стела коршунов»). Из эпических текстов и молитв известно, что Нинурта/Нингирсу связан с весенним половодьем и вообще с созидательными силами весны. Супругой Нинурты является богиня Нин-Нибру, лагашский Нингирсу женат на дочери небесного бога Анна — Бабе (или, согласно другому чтению, Бау).

Изучение весенней мифологии Нинурты следует начать с интереса к его имени, буквально значащему «Владычица глубины» (Емельянов, 1999, 143; Appus, 2002, 10—11). Слово urta (IB) известно в силлабариях как эквивалент *tubqu* 'глубина (земли)' и вопросов не вызывает. Гораздо интереснее, что мужское божество, совершающее воинские подвиги и известное своей недюжинной силой, названо не En-urta 'владыка глубины', как следовало бы ожидать, а nin 'владычица, госпожа'. Пытаясь ответить на вопрос о женском имени мужского божества, мы

вынуждены углубиться в очень сложную и запутанную исследовательскими проблемами. Но сперва обозначим ее в общем виде.

Из шумерских текстов и вавилонских силлабариев известно, что по крайней мере со времени раннединастического Урука словом *en* обозначался титул верховного жреца храма Эанна, расположенного в священном квартале Кулаб. В функции *эна* входило участие в священном браке и руководство военными походами (GABW, 109—110). То есть это была типично мужская должность, которая исполнялась выбранным в народном собрании молодым человеком. Аккадский эквивалент титулу *en* = *bēlum* 'владыка, господин', т. е. тот, кто обладает или повелевает (чем-то и кем-то). Слово *nin* имеет эквивалент *bēltum* 'владычица, госпожа' и обозначает во всех текстах существа женского пола, говорящие на так называемом «женском шумерском» (EME.SAL). В женском шумерском слово *en* приобретало форму *unin*, *nin* менялось на *gašan* (Edzard, 2003, 172).

Так обстояло дело с людьми, но совершенно иначе получается с богами. Дело в том, что только менее десятка имен мужских божеств начинаются с *En*-. В старошумерских текстах это верховные боги ^dEn-lil₂ 'господин воздуха', ^dEn-ki 'господин земли', ^dNanna (< *en-an-na* 'господин неба', бог лунного серпа); в более поздних добавляются ^dEn-bi-lu-lu (возможно, 'господин преумножил', бог орошения и строительства каналов), ^dEn-nun ('господин власти', в паре с ^dNin-nun), ^dEn-me-ša₂-ga и тому подобные идеологические конструкты (Lambert, 1967). Большинство имен остальных божеств, включая и мужские, и женские, начинаются с *nin*. Их перечень огромен, вот основные: мужские — ^dNin-urta, ^dNin-ġir₂-su 'госпожа Гирсу', ^dNin-ġi₃-zi-da 'госпожа Гишзида', ^dNin-dar 'госпожа утешения', ^dNin-gub-laga 'госпожа Гублага'; женские — ^dInanna (< *nin-an-na* 'госпожа неба'), ^dNin-mah 'высокая госпожа', ^dNin-hur-saġ 'госпожа лесистой горы', ^dNin-ti 'госпожа жизни', ^dNin-šubur 'госпожа?' (Selz, 1995a, Indices).

За столетие существования шумерологии набралось значительное число мнений по этому вопросу. А. Иеремияс считал, что все божества, имена которых начинаются с *nin*, имели бисексуальную природу (цит. по: Heimpel, 2002, 155). Спустя десятилетия его поддержал В. Дж. Лэмберт (Lambert, 1976, 12; Heimpel, 2002, 155—156). А. Фалькенштейн категорически настаивал на лексическом различии *nin*, означающего «госпожа», и *nin* в именах мужских божеств, считая это за два разных слова, но не объяснил, в чем заключена эта разница (Falkenstein, 1954, 46). Д. О. Эдзард предложил считать божества типа *nin* гендерно нейтральными (Edzard, 1975, 336). Наконец, В. Хаймпель в статье о происхождении имени Нингирсу выдвинул весьма сложную гипотезу, притом имеющую частный характер. По его предположению, сперва титулом ^dNin-ġir₂-su 'госпожа Гирсу' именовали богиню Бау. Впоследствии же, по мере того как власть в городе перешла к мужскому божеству,

ее супругу, его стали называть прежним эпитетом Бау. Так появилось мужское божество с женским именем Нингирсу (Heimpel, 2002, 155—160). Сам автор гипотезы признаёт, что она никак не может объяснить, например, имя Нингишзида. Поэтому вряд ли стоит рассматривать это предположение всерьез. Впрочем, у него есть неоспоримое достоинство: оно пытается быть доказательным. Предыдущие мнения были высказаны совершенно без опоры на какие-либо источники. Задачей исследователей было ни в коем случае не допустить признания мужских божеств с именем *nin* имеющими какое-то отношение к женскому полу. С ней они справились, но в решении проблемы не продвинулись ни на шаг.

Единственным разумным решением этого вопроса является капитуляция перед очевидным фактом: мужские божества с именем *nin* когда-то имели отношение к женскому полу. Мужское начало повелительно, оно занимает господствующие позиции. Женское приспособляется и подчиняется¹⁸². Божества с *en* занимали в шумерском пантеоне верхние позиции, они владели сферами мироздания — воздухом (Энлиль), почвой и подпочвенными водами (Энки), подлунным миром и ходом времени (Нанна). Древнейший список богов из Фары открывается именами пяти божеств: Ан, Энлиль, Инанна, Энки, Нанна (Krebernik, 1976, FS 1 i 1—6; Klein, 2001, 290). Инанна претендует на главенство и мужество, она правит планетой Венера и главным городом дошумерской эпохи Уруком, поэтому она упомянута в перечне главных мужских божеств. Все остальные мужские божества являются младшими и подчиненными в отношении этих пятерых, и их положение основано на том, что они владеют не сферами мира, а небольшими уголками земли. В этом подчинении они вполне тождественны женским божествам. Следовательно, божества с *nin* — или женщины, или мужчины, подчиненные главным мужским божествам. Эти мужчины-подчиненные являются детьми главных богов, смотрителями их хозяйств и не имеют никакой власти, кроме той, которую они получают от отцов. То есть можно говорить об определенном вассалитете мужских божеств с *nin* относительно своих предков-сюзеренов. Кроме того, можно заметить, что эти божества по преимуществу являются владельцами маленьких местечек, как бы собственных усадеб, и не претендуют на обладание сферами мироздания.

Однако положение божеств Шумера было таковым только в период ранних государств. Т. Якобсен замечает, что имена богов с начальным элементом *en* впервые встречаются в текстах Раннединастического периода, но в период архаического Урука их еще нет. По его мнению, такое наименование божеств связано с идеологической метафо-

¹⁸² Можно заметить, что шумерские *en* и *nin* созвучны китайским *ян* и *инь*, означающим активное (солнечное) и пассивное (тенивое) начала мироздания.

рой бога-правителя: «Достаточно разработанная политическая мифология, связанная с этой метафорой, общий совет богов в Ниппуре, по-видимому, отражает историко-политические условия, сложившиеся никак не прежде Раннединастического периода» (Якобсен, 1995, 35). Точку зрения Т. Якобсена подтверждают и новейшие изыскания Г. Зельца, согласно которым имена Энлиля и Энки впервые встречаются в текстах из архивов Фары и Абу-Салябиха (Selz, 1995a, 118, 125). В то же время идеограмма Инанны известна уже из пиктограмм Протописьменного периода (Selz, 1995a, 146). Сам собой напрашивается вывод: в Протописьменный период в шумерской религии господствовали божества типа *pin*, т. е. женские божества. Впоследствии, с появлением богов-правителей типа *en*, часть этих женских божеств станет богами-слугами мужского пола, а часть сохранит свою принадлежность к женскому полу.

Этот вывод совершенно невозможно проверить на синхронных источниках по той причине, что документы из храма Инанны в Протописьменный период известны, а документы храмов Энки и Энлиля этой эпохи не сохранились или не существовали вообще. В источниках же более позднего времени чувствуется недовольство Инанны ущемлением ее прав со стороны мужских божеств. Известно и желание богини-матери Нинмах соревноваться с Энки в сотворении людей, и ее поражение в этом священном конкурсе (хотя прежде создание людей было ее естественной прерогативой). В то же время нельзя увидеть решительно никаких женских черт в божествах типа Нинурты. И вообще, трудно допустить возможность существования одних только женских божеств на протяжении всей предыстории Шумера. Однако, нельзя не заметить того факта, что в шумерской мифологии мужчина или мужское божество а) нарушает некие установившиеся правила в отношении женщины (Думузи, Шукаллетуда, Энлиль, Энки) и потому б) страдает от женской мести (Инанна, Нинхурсаг). В этом можно увидеть следы древней борьбы полов за самоутверждение и господство в социуме. Результатом такой борьбы вполне могло стать подчинение многочисленных и локальных женских божеств небольшому количеству универсальных мужских с последующим разделением первых на женские по полу и женские по функции.

Синкретизм Нингирсу-Нинурта

Рассматривая ритуально-мифологические представления о весеннем божественном герое Нинурте, мы анализируем исторически разнородные факты и документы. Ошибка предыдущих исследователей заключается в том, что мифопоэтический комплекс Нинурты рассматривался ими исключительно в сравнительном аспекте. Нинурту сравнивали

с Индрой и индоевропейскими богами-громовниками, со св. Георгием, с Баалом (Annus, 2002, 187—202). Между тем следует уделить большее внимание историко-культурной специфике этого божества, рассматривая факты в строго хронологической последовательности. Тем самым были бы установлены основные моменты религиозной эволюции образа Нинурты в календарном ритуале весеннего периода.

В известных нам мифологических текстах ниппурский бог-герой Нинурта сливается с лагашским богом-героем Нингирсу. Но так было не всегда. Слияние двух божеств стало результатом длительного процесса, происходившего на протяжении как минимум трех столетий. Впервые Нингирсу и Нинурта упоминаются в старошумерских списках богов из Фары и Абу-Салябиха в следующих вариантах: ^dNin-ġir₂-su / Ni₃-ġir₂-su (SF 1, V 19; OIP 99, 82+, Zami 117—119), ^dNin-ur_{ta} (SF 1 II 18; OIP 99, 82+), ^dNam₂-ur-ta (OIP 99, 82+; Mander, 1986, 113; Pongratz-Leisten, 1994, 225). Ничего интересного по этому поводу сказать нельзя, кроме того, что оба божества были известны по крайней мере в первой половине III тыс. до н. э. Второй вариант написания имени Нинурта больше нигде не зафиксирован и, скорее всего, является ошибкой писца.

Затем наступает время, когда оба божества фигурируют в текстах порознь. В надписях из Лагаша не встречается упоминание Нинурты, как и в ниппурских хозяйственных текстах не встречается имя Нингирсу. Зато в текстах Раннединастического периода III и эпохи Аккада хорошо выявляется специфика каждого из этих божеств. Лагашский Нингирсу был супругом Бау, дочери небесного бога Ана, и его основным эпитетом был *ur-saĝ*-^dEn-lil₂-la₂ “герой Энлиля”. Героическая функция Нингирсу заключалась в его помощи Эанатуму во время войны с Уммой (Selz, 1995a, 150—151). Ни в каких хозяйственных делах он в это время не замечен, но в то же время не сообщается и ни о каких его воинских подвигах, помимо помощи правителям Лагаша в войнах с соседями. Раннединастические тексты из Ниппура неизвестны. Но уже в самых ранних текстах саргоновского времени Нинурта предстает как управляющий хозяйством (*ensi₂-gal*) Энлиля и спаситель Страны от голода (ECTJ, no. 82, 145; Steinkeller, 1989, 241; Annus, 2002, 11). Дошедший до нас в сильно поврежденной форме «Цилиндр Бэртона» содержит историю подвига Нинурты. Здесь говорится о некоем происшествии, случившемся сразу после отделения Неба от Земли. В результате этого происшествия земля засыхает и становится бесплодной. Боги (среди которых Энлиль и Нинхурсаг) поручают Нинурте исправить положение. Далее в тексте упоминаются бог вод Ирхан, реки Тигр и Евфрат, а также Нинурта, облачившийся в львиную шкуру. В последнем фрагменте говорится, что после действий Нинурты в стране началось размножение скота (Alster and Westenholz, 1994, 15—39). По-видимому, перед нами прототип всех последующих мифов весеннего периода.

Ничего похожего мы не встретим в это время в Лагаше, да и сам эпигет *ensi₂-gal*, применяемый в ниппурских текстах к Нинурте, употреблялся в Лагаше только в отношении правителей. Управляющими хозяйством Нингирсу величали себя два Энанатума и Энметена, а управляющим хозяйством Энлиля титуловался Лугальзаггеси (GABW, 117).

Генеалогии обоих божеств в раннешумерских текстах еще не описаны. Мы узнаем о них начиная с эпохи Гудеа. В Цилиндре А Гудеа Нингирсу два раза называется *dumu^d-En-lil₂-la₂* 'сын Энлиля' (VIII 21; IX 3). Аналогично в тексте о возвращении в Ниппур (Angim) Нинурта назван *dumu^d-En-lil₂-la₂-ke₄* 'сын Энлиля' (27). В то же время многие тексты говорят о тесных и даже родственных отношениях между Нинуртой и богом Эреду Энки. Так, уже в текстах Урукагины супруга Нингирсу Бау именуется *e₂-gi₄-a-Eredu^{ki}-ga-ke₄* 'невестка Эреду' (Ug. 52), что означает ее брак с сыном (!) Энки. Однако в старовавилонском гимне Бау ее называют «невесткой Энлиля» (UMBS X 14, 15). Кроме того, в цилиндрах Гудеа сестра Нингирсу Нанше является дочерью Энки (A II 16). Это как будто бы дает основание для утверждения о первоначальном родстве Нинурты/Нингирсу с Энки, которое впоследствии (или еще при самом Гудеа, или в эпоху III династии Ура) было подправлено на родство с Энлилем (TCS 3, 10; Al-Fouadi, 1969, 15—17; Klein, 2001, 296). Однако все здесь не так просто, как хотелось бы. Одно и то же божество могло вступать в разных городах Шумера в различные родственные отношения. Хорошо известно, что Инанна в Уре была дочерью Нанны, в Уруке — дочерью Ана, а в текстах, связанных с Эреду, она дочь Энки. Также и Нингирсу/Нинурта мог быть в Эреду сыном Энки, а в Ниппуре — сыном Энлиля. О его связи с обоими городами достаточно наглядно свидетельствуют четыре примера: *^dNin-ĝir₂-su en Abzu-ta u₄-su₃-še₃ mah* 'Нингирсу — владыка, от Абзу на долгие дни высокий' (Ent. 30, 2: 4'—6'); *^dNin-ĝir₂-su en Nibru^{ki}-ta u₄-su₃-še₃ mah* 'Нингирсу — владыка, от Ниппура на долгие дни высокий' (Lug. 15, 2': 6'); *^dNin-ĝir₂-su Abzu-a gal-di / Nibru^{ki}-a nir-ĝal₂* 'Нингирсу в Абзу выносит решения (букв. «говорит великое»), в Ниппуре избирается (букв. «муж»)» (Gudea Cyl. A II 11—12); *me-E₂-kur-ga an-ĝim dugud-da-am₃ mu-e-il₂ / me-Eredu^{ki}-ga ki-gim mah-am₃ mu-e-il₂* 'МЕ Экура, тяжелые как Небо, ты держишь! МЕ Эреду, высокие как Земля, ты держишь!' (Angim, 11—12). Из этих контекстов неоспоримо следует связь Нингирсу/Нинурты одновременно с династиями богов Ниппура и Эреду. Нингирсу официально считался сыном Энлиля, несмотря на ритуал путешествия в Эреду в конце года. Впоследствии же, в Старовавилонский период, когда произошла гипертрофия ниппурского культа (Sallaberger, 1997, 147—168), родственные связи Нинурты с Энки были отсечены, и Нинурта стал сыном одного только Энлиля.

Если понятна общая двойная генеалогия Нингирсу и Нинурты, то место появления Нингирсу на свет неизвестно. Нинурта же, согласно



гимну времен Исины, появился на свет в горах (Ninurta C, II 55; Annus, 2002, 17). Его супругой, судя по тексту Angim, стала совершенно эфемерная богиня Нин-Нибру (что значит просто «госпожа Ниппура»). Она не играла в пантеоне самостоятельной роли, и ее основная функция сводилась к священному браку с победившим злодеев мужем. Однако в тексте Lugale супругой Нинурты является Бау, жена Нингирсу.

О подвигах Нингирсу косвенно упомянуто в Цилиндрах Гудеа, который ставит монумент в память об убитых этим богом существах. Те же самые существа фигурируют и в более поздних по записи эпических песнях о подвигах Нинурты в качестве его трофеев. Исключение составляет птица Анзу. В эпоху Гудеа она была одним из символов храма Нингирсу Эннину и потому рассматривалась как положительное существо, а в пору записи гимнов о Нинурте превратилась в одного из захваченных им злодеев. Впоследствии же, в эпоху создания аккадского эпоса о Нинурте, птица Анзу стала основным противником этого героя. В старовавилонской копии эпоса героем, одолевшим Анзу, назван Нингирсу. В более поздних копиях Нинурта, победивший Анзу в горах, получает титул Нингирсу, что означает должность управляющего сельскохозяйственными работами. В более раннее время, как мы помним, землепашцем и смотрителем хозяйства был как раз сам Нинурта, а Нингирсу почитался только как воин.

Приведенные факты заставляют думать, что синкретизм культов Нингирсу и Нинурты проходил в четыре этапа. На первом этапе (протописьменный период) произошел относительно синхронный переход двух женских божеств в мужские божества типа *nin*, т. е. в божества, подчиненные мужским богам типа *en* и выполняющие функции, этими богами установленные. На втором этапе (старошумерский период) произошло определение доминантной функции: Нингирсу стал преимущественно воином и защитником от нападения извне; Нинурта стал управленцем и смотрителем сельскохозяйственных работ, а его воинская функция непосредственно связана со спасением страны от засухи (т. е. все с теми же заботами земледельца об орошении посевов). Определились и брачные партнерши. На третьем этапе (эпоха Гудеа) произошло объединение функций воина и земледельца с передачей полномочий Нинурты лагашскому Нингирсу, а также (возможно) синкретизация брачных партнерш (Бау как супруга Нинурты в Lugale, предположительно связанном с Гудеа). На четвертом этапе (III династия Ура и Старовавилонский период) произошло угасание культа Нингирсу в связи с политическим упадком Лагаша, а вместе с этим — отделение птицы Анзу от Нингирсу с последующим противопоставлением ее Нинурте. Нинурта присваивает себе имя Нингирсу, но само это имя в сознании жречества связано с работами на земле (что ранее было прерогативой самого Нинурты). То есть происходит не просто умаление, но поглощение Нингирсу Нинуртой с выведением его основного символа — птицы Анзу — за рамки мирового порядка.

Разумеется, предложенная нами картина синкретизма двух культов не может быть полностью подтверждена источниками синхронных эпох. До нас не дошли ниппурские архивы старовавилонского времени и эпохи Гудеа, равно как и архивы Лагаша Старовавилонского периода. Поэтому кое в чем мы по-прежнему должны прибегнуть к реконструкции. Однако общее направление религиозного синкретизма вряд ли может быть подвергнуто сомнению. Следует говорить о постепенном переходе от культа божеств места к почитанию функционально определенных божеств власти.

Путешествие в Эреду

Шумерский текст, известный под условным названием «Путешествие Нинурты в Эреду»¹⁸³, дошел до нас в записи Старовавилонского периода из Ниппурской библиотеки, в очень поврежденном состоянии. Вместе с большинством табличек ниппурской коллекции он хранится в Пенсильванском музее в Филадельфии (CBS 13938, 9—10). В четырех колонках текста отсутствует, по крайней мере, 30 строк. Внутри сохранившихся частей текста большое число лакун, которые с трудом поддаются восстановлению, так что из вероятных 140 строк хорошо читаются и понимаются только около 90. Впервые текст был издан в начале 1930-х гг. Э. Кьерой (STVC, 34), спустя четверть века появился комментированный немецкий перевод А. Фалькенштейна (SGL I, 80 f.), а в 1972 г. было опубликовано последнее на сегодняшний день издание Д. Райзмана (JCS 24, 3—11) с транслитерацией, переводом и филологическим комментарием. Некоторые историко-культурные проблемы текста о путешествии Нинурты в Эреду рассматриваются в неопубликованной диссертации Абдул-Хади А. ал-Фуади, посвященной шумерским текстам о путешествиях богов (Al-Fouadi, 1969, 4 ff.). Ал-Фуади, в частности, полагает, что на табличке содержится два текста о Нинурте: колонки I—II — путешествие в Эреду, колонки III—IV — гимн Нинурте, сюжетно не связанный с текстом путешествия. Однако с этим трудно согласиться, поскольку в III и IV колонках встречаются формулы, фигурирующие в первых двух и подчеркивающие связь Нинурты с Эреду и Абзу (например, II 8, 10; III 16, 21—22). Вероятнее всего, перед нами цельная композиция, состоящая из следующих частей:

- I Выход Нинурты из Ниппура в Эреду с просьбой о поддержке и преумножении жизни в Шумере (что выражается в не-изменности МЕ и предначертаний).
- II Энки дарует Нинурте МЕ вместе с царскими и жреческими инсигниями.

¹⁸³ Перевод на русский язык см.: Емельянов, 2000в.

III Нинурта прославляется как носитель царственности, определитель судеб, герой и сын Энлиля, его превозносят над Анунаками и воспевают как победителя гор.

IV Нинурта прославляется как жрец священной трапезы Энлиля и бог, послушно исполняющий его волю.

Колофон текста — «шир-гид-да Нинурты» — идентичен колофону Angim, что указывает на связь обоих текстов в функциональном плане — это гимны, исполняемые под аккомпанемент духового инструмента и прославляющие царскую власть. Но тексты могут быть связаны и в плане содержания. Вспомним, что в Angim Нинурта назван «львом, получившим МЕ в Абзу» (69), в нашем же тексте Нинурта только идет в Абзу с целью получения МЕ. Следовательно, оба текста могут составлять части одного повествования: в первой части — путешествие — Нинурта получает в Эреду МЕ, во второй части — битва и возвращение — использует эти МЕ для одоления и устрашения противника. Датировка возвращения Нинурты в Ниппур известна — вторая половина второго ниппурского месяца (апрель-май). Из Цилиндров Гудеа мы знаем, что строительство храма Нингирсу Эннину начинается вскоре после начала полноводья (т. е. в марте-апреле) (A I 1—9), а заканчивается оно после наступления нового года, на третий день которого Нингирсу возвращается из Эреду в Лагаш: «Год прошел, месяц закончился, Новый год на Небе встал, месяц в дом свой вошел (и) 3-й день его прошел — Нингирсу из Эреду прибыл» (Cyl. B III 5—9). Поскольку после III династии Ура лагашский Нингирсу и ниппурский Нинурта не отличались друг от друга, то повествование о деяниях одного автоматически переносилось на другого. В функциональном же плане оба героя с ранней древности несли одинаковую нагрузку — и Нинурта, и Нингирсу считались победителями гор и любимыми воинами Энлиля. Эти обстоятельства позволяют нам датировать путешествие Нинурты в Эреду по времени путешествия туда Нингирсу. Итак, если Нингирсу возвращается из Эреду в Лагаш после начала нового года, то путешествие его должно проходить как минимум за месяц до этого времени. Однако довольно трудно определить календарный сезон путешествия Нингирсу, поскольку, как мы уже показали, Новый год и праздник Бау, скорее всего, проходили в Лагаше эпохи Гудеа в середине осени. Для Нинурты необходимо принять иную календарную датировку путешествия: битва обладателя МЕ проходит в первом месяце или в начале второго, возвращение датируется двадцатыми днями второго месяца, и значит, путешествие в Эреду за МЕ и получение МЕ от Энки должны предшествовать первому месяцу. Делая поправку на периодические подвижки в лунно-солнечном календаре из-за вставки тринадцатого месяца, можно сказать, что основные события ритуала Нинурты происходят в пределах марта—первой половины мая, т. е.

весной, и раньше всего совершается путешествие в Эреду с целью получения МЕ. Тот факт, что после получения МЕ от Энки Нинурта назван «владыкой-истребителем гор» (III 37), лучше всего свидетельствует об истинной последовательности событий.

Ритуал, отраженный в тексте, не может быть известен нам полностью, поскольку текст сильно поврежден. В первой колонке Нинурта направляется из родного Ниппура в Эреду, для того чтобы обеспечить процветание страны на следующий год. Во второй колонке упоминается некто, встретивший Нинурту в Абзу, а затем даровавший ему МЕ и символы царской власти — корону и повязку лазурного цвета. Этот некто может быть самим Энки, а может быть и царем, подготовившим визит ниппурского бога в Эреду. Содержанием третьей колонки является прославление Нинурты как определителя судеб, покровителя пахарей и воина, принесшего своему отцу трофеи горных стран. Здесь же Нинурта назван истребителем гор и героем Энлиля. Ему присвоен титул жреца очищения (ишиб) и вверен обряд омовения рук. В последней части текста прославленный герой Нинурта устает за свои подвиги 50 МЕ, подносимых к его жертвенному столу. Сообщение о 50 МЕ Нинурты здесь коррелирует с рассказом Нингирсу о даровании ему Энлилем 50 МЕ, а рассказ этот содержится в Цилиндре А Гудеа.

X

- 1 ja₁₀ gu₅-gū₁₀ nam-gal-ki-ağ₂-da
Отец, мой создатель, в великой любви (своей)
- 2 lugal-a-ma-ru-^dEn-lil₂-la₂
«Царь, потоп Энлиля,
- 3 iği-huš-a-ni kur-da nu-il₂
Чьего яростного взгляда горы не выносят,
- 4 ^dNin-ğir₂-su₂ ur-sağ-^dEn-lil₂-la₂
Нингирсу, герой Энлиля»
- 5 mu-še₃ mu-sa₄
Меня назвал,
- 6 me-ninnu-a za₃ mi-ni-keš₂
50 МЕ мне за концы связал.
- 7 ^gbanšur mu-il₂
Жертвенный стол я воздвиг,
- 8 šu-luh si bi₂-sa₂
Обряд омовения рук исполнил,
- 9 šu-si-sa₂-a-gū₁₀ an-ku₃-ge u₃-a ba-zi-ge
Моей правой рукой светлого Ана ото сна (?) поднял,
- 10 ninda šu-ge₂₆ du₁₀-ga-am₃
Пищи благой из руки моей

- 11 ja₁₀ gu₅-gū₁₀ du₁₀-ga-bi mu-ku₂
Отец, мой создатель, вкусил.
- 12 an lugal-dingir-re-ne-ke₄
Ан, царь богов,
- 13 ^dNin-[ğir₂-s]u lugal išib (ME)-an-na
«Нингирсу, царь МЕ Ана (вар. царь, жрец-консекратор Ана)»
- 14 mu-še₃ mu-sa₄
Меня назвал.

В цитированном тексте Нингирсу после получения МЕ кормит своего отца, предварительно исполняя обряд омовения рук, и после этого удостоивается от Ана титула «хозяин небесных МЕ». Здесь также упоминается об обряде омовения рук как священной миссии Нинурты, и скорее всего, как и в Цилиндре, это намек на предстоящую ему роль кормильца своего отца. Подтверждение этому находим в других текстах: sagi-zabar-ku₃ zalag₂-ga en-me-^gbanšur-ra 'чашник, который светлые бронзовые (сосуды) сияющими делает, владыка МЕ жертвенного стола' (эпитет Нинурты в SGL II 108: 21); en-^gbanš[ur]-ra-En-lil₂-la₂-me-en 'Владыка жертвенного стола Энлиля — я!' (также эпитет Нинурты; PSD B, banšur).

Итак, на протяжении нашего текста Нинурта дважды получает МЕ — от Энки в Эреду и от Энлиля в Ниппуре. Поскольку многие части текста утеряны, нельзя точно сказать, состоялось ли кормление Энки Нинуртой, но по канону путешествия оно обязательно должно было состояться. В таком случае МЕ Эреду Нинурта должен был получить в награду за жертвы. Что же касается ниппурских МЕ, то они были получены за военные трофеи, поднесенные Энлилю после похода на горы.

Битва с Асагом

Самым древним в мировой словесности письменно зафиксированным змееборческим мифом является шумерский гимн Lugal(-e) u₄-me-lam₂-bi niğ-ğal₂ 'О царь, ужасный блеск шторма избранный', условно названный в науке «Нинурта и Асаг»¹⁸⁴. Гимн, судя по колофону, относится к числу šir₃-gid₂-da 'длинных песен' или 'песен под аккомпанемент флейты шир'. Текст содержит 725 строк+1 строка колофона. Копии с этим гимном дошли от Старовавилонского, Среднеассирийского и Нововавилонского периодов, причем копии двух последних периодов переведены на аккадский язык. Большинство найденных табличек

¹⁸⁴ Текст фрагментарно переведен на русский язык в: Афанасьева, 1997, 85—93.

происходит из Ниппура, но недавно были обнаружены копии II тыс. до н. э. из Сиппара. Текст гимна сохранился хорошо. Все месопотамские версии были собраны и изданы Я. ван Дейком (van Dijk, 1983), копии из Сиппара издал Ф. ар-Рауи (Al-Rawi, 1995).

Композиция текста Lugale, реконструируемая из всех известных версий, на сегодняшний день выглядит следующим образом:

- 1—16 Восхваление Нинурты.
- 17—22 Нинурта на некоем празднике определяет судьбы царя и страны по молитве своей супруги Бау.
- 23—69 Оружие Нинурты по имени Шарур (шумер. «всё сметающий») извещает Нинурту о рождении Асага и бедствиях, исходящих от него. Он говорит, что Асаг претендует на МЕ, полученные Нинуртой в Абзу. Шарур спрашивает Нинурту, что делать.
- 70—118 Нинурта испускает мощный крик, от которого дрожит земля и прячется все живое. На своей ладье Макарнунтазда он отправляется в поход на горы, губит людей и города огнем и потопом, захватывает трофеи.
- 119—167 Шарур просит Нинурту омыть оружие после битвы и больше не торопиться с устроением таких смертоносных сражений. Он уговаривает Нинурту подождать и заявляет, что сейчас Нинурта еще не является соперником, равным Асагу по силе.
- 168—186 Асаг пытается погубить Нинурту засухой и огнем.
- 187—190 Энлиль, отец Нинурты, думает, что его сын погиб.
- 191—214 Шарур докладывает Энлилю о войнах Нинурты.
- 215—243 Энлиль дает Нинурте наставление не губить тварей, которым он (Энлиль) определил судьбу. Он также советует Нинурте верный способ погубить Асага: схватить его за плечо и пронзить ему печень. Труп Асага Энлиль хочет видеть у своего храма Экур в Ниппуре. В этом случае, по слову Энлиля, все народы до пределов земли будут восхвалять власть и силу Нинурты.
- 244—250 *Разбито.*
- 251—264 Вторая битва в горах. Нинурта насылает на Асага пыльную бурю и ураган.
- 265—280 Шарур восхваляет Нинурту.
- 281—299 Нинурта убивает Асага способом, который подсказал Энлиль.
- 300—309 Боги прославляют подвиг Нинурты и аплодируют ему.
- 310—330 Шарур восхваляет Нинурту. Асага нарекают камнем zalag.
- 331—333 Нинурта благословляет булаву.

- 334—367 Нинурта обнаруживает, что вода, которая должна идти с гор на землю, превратилась в лед и застыла, и плодородие на земле прекратилось. Он растапливает лед, строит дамбу и подает воду Тигра на поля. Боги благословляют Энлиля за подвиг его сына.
- 368—410 Богиня Нинмах беспокоится о сыне. Нинурта нарекает построенную им плотину в ее честь и дает ей МЕ власти над ней.
- 411—415 Нинурта определяет судьбу гор. Богиня рождений Аруру просит его определить судьбы пленных камней.
- 416—644 Нинурта определяет судьбы камней.
- 645—680 Нинурта на своей ладье возвращается домой. Корабельщики восхваляют его и просят его оказать благодеяние царю.
- 681—697 Энлиль благословляет Нинурту на царство. Он вручает ему небесную булаву, благополучное и неизменное правление, вечную жизнь, благоприятное знамение Энлиля и могущество Ана.
- 698—724 Хвала богине письма Нисабе, в чьих руках находится таблица, содержащая царственность и должность жреца-эна.
- 725—726 Хвала Нинурте и колофон.

Текст гимна представляет собой сложный палимпсест, поверхностная часть которого прославляет ниппурские культы Энлиля и Нинурты, а потаенная часть указывает на укорененность сюжета в культе лагашского Нингирсу. О несомненном происхождении текста из Лагаша говорят следующие детали:

1. Супругой Нинурты здесь названа Бау, бывшая супругой Нингирсу в Лагаше, а не ниппурская Нин-Нибру.
2. Упоминается только половодье Тигра, от которого отведен канал, питавший поля Лагаша. О половодье Евфрата, бывшего основным источником плодородия для большинства городов Шумера, ничего не сказано.
3. В последней части текста воздается хвала Нисабе, держащей в своих руках некую таблицу. Этот образ встречается также в Цилиндрах Гудеа (A IV 25—26).
4. Определяя судьбу камня диорита (^{na}desi), Нинурта предназначает его для изготовления статуи некоего правителя, которая будет помещена в месте его поминовения. Весьма высока возможность корреляции с диоритовыми статуями Гудеа (об этом см.: Selz, 2002).
5. В копиях стрк. 31 вместо ^dNin-urta читаем ^dNin-ġir₂-su.

Перечисленные особенности текста позволяют утверждать, что его основа была сформирована в Лагаше эпохи правления Гудеа¹⁸⁵. Впоследствии же, после политической опалы Лагаша, действие было перенесено в Ниппур. Произойти это могло уже в эпоху III династии Ура.

Несмотря на столь явное лагашское происхождение текста, в нем ни разу не упомянут сам город Лагаш. На всем протяжении этого огромного гимна встречаются только два населенных пункта, предельно мифологизированных, — Ниппур с его главными храмами Экур и Эшумеша и так называемая Гора (kur) (Hogowitz, 1998, 272). Текст мало населен: Нинурта, Энлиль, Нинмах, Шарур, Аруру, Асаг, его союзники-камни и гребцы, перевозящие Нинурту с войны и на войну, — вот и все персонажи. В тексте почти нет повторений, что исключительно для шумерской композиции гимно-эпического плана.

Текст о битве Нинурты и Асага во многом разрушает стереотип змеборческого мифа, укоренившийся в фольклористике и этнографии. Согласно этому мифу в его усредненном варианте, юный герой борется со своим предком, принявшим образ змея или дракона. Змей хочет похитить самую прекрасную девушку в Стране и погубить ее. Их столкновение происходит на территории селения или вблизи селения. Герой побеждает своего соперника силой и хитростью, которые приносят ему лично, или пользуется предметами, данными волшебным помощником. После победы герой выручает девушку и женится на ней, одновременно коронуясь в освобожденной им Стране (Пропп, 1946 = 1986).

Ничего похожего мы не видим в шумерском гимне о подвиге Нинурты. Прежде всего, в шумерских текстах и герой, и вредитель неоднократно сравниваются со змеем, но это именно сравнение, а не описание их внешнего вида. В тексте «Нинурта и Асаг» Асаг называется змеем *муш* в следующих случаях: Асаг, подобно змее, протянул голову по земле (*muš-gim saḡ ki-a im-mi-ib₂-be₂*; 170), подобно могучей змее, на страну закричал (*muš-saḡ-kal-gim kalam-ma ṣeg₁₁ bi₂-in-gi₄-gi₄*; 175). Нинурта назван змеем *мириша*: он — потоп, неустанный змей, покоряющий враждебную страну (*a-ma-gi mi₂-ša₄ nu-kuš-u₃ ki-bal ḡa₂-ḡa₂*; 3), он — владыка, небесный змей, омывающий топор и булаву (*en mi₂-ša₄ da₃-a^{g₁₈} tukul-e a tu₅-bi₂-ib₂*; 127). Кроме того, Нинурта назван драконом (*ушум*), обвившим самого себя во враждебных горах (*ušum ni₂-ba gur-gur*; 10). Слово *муш* (змей) встречается еще в двух контекстах: одним из горных трофеев Нинурты был семиголовый змей (*muš-saḡ-imin*; Angim, 40, 163; Lugale, 133); одно из орудий Нинурты называлось «семиустая великая змея-убийца» (*muš-mah-ka-imin saḡ-ḡi₈-ra-ra*; Angim,

138). Таким образом, терминологический анализ позволяет сделать совершенно определенные выводы. Герой и вредитель сопоставлены с разными видами змеев. Сравнение со змеем употребляется в отношении Асага для изображения его могучего голоса и гибкости; в отношении Нинурты — для описания его способности вызывать потоп и усмирять враждебные страны. При этом ни герой, ни вредитель не имеют постоянного змеиного облика. Более того, в гимне «Нинурта и Асаг» Асаг один раз сравнивается с хищной птицей: *ḡi₈-nu₁₁-gim kur-ra A₂-saḡ-ge igi-hu₈ ba-ši-in-il₂* 'Подобно хищной птице, Асаг в горах зло на него смотрел' (286). Для шумеров эти эпитеты — указание на ужас, который несут в одинаковой степени и Нинурта (названный также львом и сетью), и его противник. Асаг сравнивается со змеем, бешеной собакой, падающей стеной (168—175), но применительно к нему все сравнения передают только внезапность нападения Асага на Нинурту, а не подлинные черты его внешнего вида. Напротив, его лицо искажено и уродливо (букв. *igi sig₃-sig₃* 'лицо побито'), он лишен внешнего вида и формы (хотя имеет неприятный запах) и проявляется только в своих поступках (53—56, 265—268). Далее, Асаг не является предком Нинурты. Он — отродье Земли от брака с Небом, не знает ни родителей, ни городской жизни (28—29). Относительно его родственных связей с Нинуртой могут быть две версии:

1. Все верховные боги Шумера были детьми Ана. Если понимать происхождение Асага от Ана буквально, получится, что Нинурта — внук Ана и племянник Асага (поскольку Асаг хоть и младше Нинурты, но приходится сыном его деду). В таком случае он потомок Ана и по праву старшего может оспорить престол у сына своего брата Энлиля. Однако текст не дает никаких намеков на родство Нинурты и Асага.
2. Нужно воспринимать заявление о рождении Асага от брака Неба и Земли просто как высказывание «с неба свалился», в значении «появился ниоткуда». Это именно неожиданный претендент, незаконнорожденный, совершенно дикий и не имеющий права на власть. Таковым он и предстает в тексте гимна. Следует, однако, помнить о том, что и сам Нинурта тоже родился в горах¹⁸⁶. Если у них нет общего родства, то, по крайней мере, есть общее место происхождения¹⁸⁷.

¹⁸⁶ В гимне храму Эшумеша Нинурта назван *saḡ-kal pirig kur-gal-e tu-da* 'лидер, лев, в горах рожденный' (TCS 3, 21; Annus, 2002, 11).

¹⁸⁷ Можно усмотреть определенное влияние образа Асага на образ Энкиду в аккадском эпосе о Гильгамеше. В эпическом тексте «Нинурта и Асаг» наперник бога Шарур так говорит о происхождении Асага: *lugal-ḡu₁₀ an-e ki sig₇-ga ḡi₈ im-ma-dug₄ / "Nin-urta ur-saḡ ni₂ nu-zu A₂-saḡ mu-un-ši-ib-tu-ud / du-mu um-me ga nu-tu₈-a ne₃ ga gu₇-a / lugal-ḡu₁₀ buluḡ₃ a-a nu-zu gab₂-gaz kur-ra-ka*

¹⁸⁵ Издатель текста Я. ван Дейк считал, что Lugale составлен около 2100 г. (van Dijk, 1983, 2; Annus, 2002, 13). Напротив, В. В. Халло думает, что этот гимн был составлен при дворе Гудеа столетием раньше (Hallo, 1975, 185).

Столкновение Нинурты и Асага происходит в горах, вдали от Ниппура, за власть над которым они сражаются. Нинурта побеждает своего противника, воспользовавшись советом отца. До того, как Энлиль через Шарура передал свой совет Нинурте, тот не мог одолеть Асага. Война, проводимая без благословения Энлиля, приводила к большому числу невинных жертв и разрушений, но победы над главным противником не сулила. Стало быть, личная доблесть, могущество и ужас, внушаемый Нинуртой своим врагам, оказались недостаточны для достижения необходимого стране результата. Нинурта побеждает не сам, а только исполняя волю отца.

В отличие от позднейших сказочных сюжетов, война идет не за девушку, отданную змею в жертву, а за МЕ, полученные Нинуртой в Абзу и ставшие основой его власти в Ниппуре (54). Одолев Асага, Нинурта подтверждает свое право на владение этими МЕ и отдает небольшую их часть своей матери Нинмах, называя в честь нее возведенную им дамбу. Текст заканчивается не браком, а славословием в честь богини записанных судеб Нисабы. Впрочем, другой текст этого цикла, посвященный возвращению Нинурты в Ниппур, имеет своим финалом именно брак Нинурты и девы Нин-Нибру (см. далее).

Сюжет текста представляет собой напластование двух смысловых слоев — календарно-климатического и историко-политического. С одной стороны, в гимне Lugale предпринята попытка языком образов и ассоциаций рассказать о событиях, ежегодно происходивших на земле Месопотамии. В зимний период вода в горах превращалась в лед, а на земле бушевали воды потопа, сметающие всё на своем пути. В конце зимы начиналось таяние горного льда и снега, а ранней весной на землю Шумера приходило раннее половодье, известное как «половодье карпов» (см. гл. IV). После этого в стране начинались ирригационные работы. Мифологическое сознание должно было как-то объяснять причину таяния снегов и смену потопа благодатной водой весеннего разлива. И такой причиной был бог-защитник Ниппура Нинурта, одолевший злодея и уничтоживший силы зимы. С другой стороны, в тексте несомненна политическая подоплека. Известны надписи месопотамских царей всех эпох, рассказывающие о покорении горных стран и доставке оттуда необходимого стране строительного камня и леса

‘Хозяин мой! Небо излило семя на желто-зеленую землю! Нинурта! Асага она породила, не знающего почтеня — Дитя, что не грудью матери вскормлено, а молоком диких тварей! Хозяин мой! Это — отродье, отца не знающее, гор погубитель!’ (Lugale, 26—29). Ср. с описанием Энкиду в первой таблице эпоса: «Шерстью покрыто все его тело, / Подобно женщине, волосы носит, / Пряди волос как хлеба густые, / Ни людей, ни мира не ведал... / Вместе с газелями ест он травы, / Вместе со зверьем к водопою теснится» (Я открою... 124; пер. И. М. Дьяконова). Можно также вспомнить строки о том, что родительницей Энкиду является гора (I 157), или эпитет в сне Гильгамеша, когда он видит свалявшегося на него героя, руки которого крепки «как у воинства Ана» (I 272).

(см. гл. VI). Поэтому борьба Нинурты с противниками-камнями, безусловно, была политическим объяснением климатических событий. Весне не дают начаться враждебные Шумеру камни гор. Если их взять в плен и заставить работать на страну (например, соорудить из части их дамбу, а из другой части статуи), в страну придет изобилие и плодородие.

Если с мифологической стороны гимна все более-менее понятно, то ритуальная сторона задает исследователю много вопросов. Мы не знаем, проводился ли реальный ритуал битвы Нинурты и Асага (подобный битве Мардука и Тиамат в доме-акиту двумя тысячелетиями позже (Lambert, 1997, 49—80)). Тем не менее в тексте встречаются указания на некоторые обряды и праздники.

1. Асаг рождается в день, когда Нинурта справляет посвященный ему праздник, соревнуясь с Аном и Энлилем в поглощении вина. В это же время его супруга Бау возносила молитвы за некоего шумерского царя (17—21). Название праздника в тексте не уточняется.
2. Нинурта отправляется из Ниппура на войну на своей ладье Макарнунтазда (шумер. «Ладья, вышедшая из Пристани Господина») (90).
3. Асаг просит Нинурту не поднимать руку на праздник юношества (ezen-nam-ġuruš-a) «Разбивание оружия» (⁸¹⁸tukul sig₃-ge), на танцы Инанны (eše-men-^dInanna), и не брать юношей на войну в горы (135—150). Имеется в виду какой-то ритуал, связанный с отрицанием войны и предаванием себя любви. Возможно, это тот самый ритуал «игрищ Инанны» (пляски и игры в честь Инанны), который зафиксирован в эпической песни «Гильгамеш и дерево хулуппу» ¹⁸⁸. Он приходился на время, несовместимое с войной. Можно предполагать конец зимы ¹⁸⁹.
4. Нинурта возвращается с войны на ладье, и гребцы воспевают его доблесть. Затем Энлиль благословляет Нинурту на царство в Ниппуре ¹⁹⁰ (645—698).

¹⁸⁸ «В Уруке в XI в. игрища Иштар пытались запретить, что было воспринято как серьезнейшее народное бедствие» (Дьяконов, 1990а, 302). О мифологии «игрища Иштар» см. также размышления В. К. Афанасьевой (Афанасьева, 1996, 210—216; Афанасьева, 1998; Афанасьева, 2000). К сожалению, до нас не дошли ритуальные тексты с описанием этих игрищ, и мы можем только предполагать их оргиастический и карнавалыный характер.

¹⁸⁹ Такое предположение основано на сопоставлении времени большинства древних оргиастических праздников Ближнего Востока (приходившихся на февраль-март) и данных ассирийского периода, указывающих на некие «празднества Иштар» в двенадцатом месяце ниппурско-вавилонского календаря (подробнее см.: Емельянов, 1999, 137—138).

¹⁹⁰ Совершенно особняком стоит определение судьбы для сурьмы. Нинурта приказал ей использоваться в ритуале «праздника духов», проводимого на

Существительное ME употребляется в тексте Lugale 8 раз. Можно выделить следующие оттенки смысла:

1. Нинурта владеет ME, полученными в Абзу. Асаг претендует на эти ME и на престол Ниппура (54, 65).
2. Нинурта дарит своей матери Нинмах великие ME воздвигнутой и названной в честь нее искусственной горы Ninhursagga «владычица лесистого холма» (410).
3. Аруру, богиня рождений, чьи ME все другие ME превосходят, просит Нинурту определить судьбу пленных камней (412).
4. Нинурта говорит, что на теле камня elel будут начертаны его ME: me-ġu₁₀ bar-zu-a si ha-ra-ni-ib₂-sa₂-e «Мои ME на твоём теле я в порядок приведу» (493). Из текста невозможно уяснить, о каких ME здесь идет речь. Возможно, это какой-то личный штамп Нинурты, подобный штампам правителей, которые ставились на кирпичах храмов.
5. ME гематита (kagina) станут обряды Уту: mar-za ^dUtu me-zu he₂-a «ритуалы Уту пусть будут твоими ME» (505). Имеются в виду ритуалы, совершаемые в местах суда, которым покровительствует бог справедливости Уту.
6. Камень *шагара* будет молиться вечным ME ложа Нинхурсаг, но его отбросят к престолу (588-589). Общий контекст судьбы камня: он будет никому не нужен, его потери никто не заметит.
7. Богиня Нисаба владеет ME, которые существуют сами по себе (in-nin me a₂-bi-ta ed₂-a «госпожа ME, из своей руки вышедших») (707).
8. Одним из таких ME текст называет таблицу с должностями эна и лугаля, которую Нисаба получила на Священном Холме в дар от бога Энки (710—711).

Итак, в Lugale слово ME выступает в двух основных контекстах: а) сила власти; б) знаки власти. Из этого текста мы узнаём, что ME можно отображать на камне и записывать на таблицу (см. гл. II, § 4 «ME и Таблица судеб»).

К сожалению, мы не знаем, отмечалась ли как-нибудь сама битва Нинурты и Асага. Зато у нас достаточно информации о том, как встречали Нинурту, вернувшегося в Ниппур с ценными трофеями, и каков был ритуал его интронизации. Об этом сообщает другой текст, известный под названием «Возвращение Нинурты в Ниппур».

девятый день пятого ниппурского месяца NE.NE-ġag, когда юноши города при свете новой луны занимаются спортивными состязаниями (642—643). Это летний ритуал, он сюжетно не связан с другими частями текста, и его рассмотрение не входит в задачу данной работы (подробно об этом празднестве см.: Емельянов, 1999, 83—91; Емельянов, 2001).

Возвращение Нинурты в Ниппур

Текст о возвращении Нинурты в Ниппур (209 строк плюс колофон), известный в шумерологии как Angim (по первым словам первой строчки), дошел до нас в списках нескольких эпох: известны старовавилонская, средневавилонская, среднеассирийская, новоассирийская и нововавилонская версии мифа¹⁹¹. Все версии, за исключением ранней старовавилонской, являются двуязычными (т. е. содержат, помимо шумерского текста, его аккадский перевод). Текст был открыт в собрании табличек Британского музея великим чешским ассириологом, основателем хеттологии Б. Грозным в 1903 г. (MVAG 8/5, 3 f.). С тех пор отдельные фрагменты текста издавались и комментировались многими шумерологами мира, и наконец в 1978 г. вышло сводное издание всех фрагментов, предпринятое Дж. Купером, который учел также комментарии Э. Бергмана (Cooper, Bergmann, 1978). В колофоне текста читаем: šir₃-gid₂-da^d Nin-urta-ka (210). Эту фразу можно перевести двояко. Во-первых, буквально это «длинная песнь (в честь) Нинурты». Однако слово gid₂ «длинный, долгий» имеет еще одно значение — «духовой музыкальный инструмент» (акк. *embubu*) (Cooper, Bergmann, 1978, 3). Кроме того, в гимне Šulgi E «шир-гид-да» предназначена для ag₂-pam-lugal-la «прославления царственности» (29). Следовательно, во-вторых, колофон можно перевести следующим образом: «песнь для инструмента gid₂ (в честь) Нинурты, (прославляющая царственность)». Перед колофоном стоит обычная для гимнических текстов формула za₃-m₂-zu du₁₀-ga-am₃ «хвала тебе сладка» (209), что дает основание определить функцию текста с большой точностью: перед нами гимническое песнопение в честь бога, символизирующего царскую власть, оно должно исполняться и под аккомпанемент духового инструмента.

Рассмотрим теперь композицию текста:

- 1—15. Запевка-прославление Нинурты.
- 16—48. Битва Нинурты с горами.
- 49—68. Месть Нинурты побежденным.
- 69—74. Второе прославление Нинурты.
- 75—97. Нинурта на пути в Ниппур. Нуску уговаривает его посвятить трофеи Энлилю.
- 98—104. Посвящение трофеев Энлилю и Экуру.
- 105—107. Страх богов перед Нинуртой.
- 108—112. Обращение Нинлиль к Нинурте.
- 113—176. Самовосхваление Нинурты и определение судеб Ниппура.
- 177—188. Совет Нинкарнунны войти к супруге.
- 189—191. Нинкарнунна благословляет Нинурту на вхождение к супруге.

¹⁹¹Перевод на русский язык см.: Емельянов, 2003б, 259—268.

192—200. Нинурта вступает в Эшумеш к деве Нин-Нибру. Определение судьбы царя.

201—209. Третье прославление Нинурты. Колофон.

Действие гимна-мифа протекает в трех пространствах: далеко в горах враждебной страны, близ Ниппура и в самом Ниппуре. В ниппурской части текста выделены два объекта: храм Энлиля Экур и храм Нинурты Эшумеша. Упомянутые в тексте боги имеют прямое отношение к персоне Нинурты: Уданне, Лугальанбадра и Лугалькурдуб известны как его слуги и оруженосцы (все трое фигурируют в списке богов $an = {}^dAnum$ СТ XXIV 35 rev. x 12 ff.), Нинкарнунна — божество ладьи Нинурты (ср.: $gis\ ma_2\ kar\ nup\ ta\ e_3\ a$ 'Барка, с пристани князей выходящая' — название ладьи Нинурты (Lugale 90, 651, 677)). Нуску во многих текстах является первым советником ($sukkal\ mah$) Энлиля (сводку по Нуску см.: Pant. Bab.). Об именах трофеев разговор особый.

В настоящее время возможно датировать ритуал возвращения Нинурты в свой храм Эшумеша и следующие за этим события по нескольким фрагментам ассирийского текста I тыс., опубликованного в 1989 г. О. Р. Герни в составе текстов из Ашмолеанского музея (ОЕСТ XI 69+70). Текст представляет собой подневный календарь праздников, содержащий датировки и необходимый минимальный комментарий. Здесь, в частности, можно прочесть:

$DI\dot{S}\ i\text{-}na\ ITI.GU_4\ U_4.11'.KAM_2\ \dot{s}a_2\ mu\text{-}suk'\text{-}ka\text{-}ti\ u_5\text{-}\dot{s}a\text{-}a\ MU\ {}^dNin\text{-}urta\ / ina\ e\text{-}zi\text{-}zi\text{-}\dot{s}u_2\ ana\ E_2\text{-}\dot{s}u\text{-}me\text{-}\dot{s}a_4\ i\text{-}ru\text{-}bu$ 'Если на 19-й (?) день месяца gu нечистые изгоняются — (это) потому, что Нинурта в Эшумеша в гнев своем вошел' (23'—24'); $DI\dot{S}\ i\text{-}na\ ITI.GU_4\ U_4.24.KAM_2\ \dot{s}a_2\ a_2\text{-}ki\text{-}it\ a\text{-}na\ {}^dNin\text{-}urta\ GAR\ MU\ {}^dMA\dot{S}\ a\text{-}na\ IGI\ {}^dEN.LIL_2\ / DINGIR.ME\dot{S}\ lem\text{-}nu\text{-}ti\ it\text{-}ru\text{-}ur\text{-}ma\ [x]\ {}^dEN.LIL_2\ ih\text{-}du\text{-}\dot{s}um\text{-}ma\ / bu\text{-}su\text{-}rat\ \dot{s}ul\text{-}mi\ a\text{-}na\ {}^dLUGAL.DU_6.KU_3.GA\ a\text{-}na\ AN\text{-}e\ qab\text{-}lu\text{-}ti\ i\dot{s}\text{-}pur$ 'Если на 24-й день месяца gu новогодье Нинурты устраивается — (это) потому, что Нинурта простер злых богов перед Энлилем, Энлиль ему обрадовался и направил приветствие Лугальдукугу в Середину Неба' (32'—34'); $[DI\dot{S}\ i\text{-}na]\ ITI.GU_4\ U_4.25.KAM_2\ U_4.26.KAM_2\ \dot{s}a_2\ INIM.EBUR.KU_3\ GAR\ nu\ MU\ it\text{-}ti\ / [{}^dNin\text{-}urta\ {}^dNuska\ kul\text{-}lu\text{-}lu_4\ {}^dNuska\ DUB\ \dot{s}i\text{-}ma\text{-}a\text{-}ti\ / im\text{-}hur\text{-}ma\ a\text{-}na\ <na>\ {}^dEN.LIL_2\ SUM\text{-}in$ 'Если на 25-й (и) 26-й день месяца gu «слово (о) священном урожае» установлено — (это) потому, что Нуску вместе с Нинуртой коронован, Нуску Таблицу судеб взял и Энлилю отдал' (35'—37').

Несмотря на то что в тексте стоит «одиннадцатый день второго месяца» ($gu_4\text{-}si\text{-}sa_2 = a\dot{j}aru$ = апрель-май), мы вслед за первым рецензентом публикации Э. Р. Джорджем (George, 1990) полагаем, что читать нужно «девятнадцатый день». Во-первых, возвращение Нинурты в Ниппур происходит после событий, происходящих в 15-й и 16-й дни

второго месяца, а после этого упоминается уже 22-й день. Поскольку нигде на протяжении текста нет сбоев в последовательности месяцев и дней, после 16-го дня здесь не может следовать 11-й. Во-вторых, в вавилоно-ассирийской традиции хорошо известен $ibbu$ 'день гнева', приходящийся на 19-е число каждого месяца. В одном из ассирийских «мифов конфликта» читаем следующее: $U_4.20.LA_2.KAM_2\ ib\text{-}bu\text{-}u\ u_4\text{-}mu\ {}^dA\text{-}num\ LUGAL\ ik\text{-}mu\text{-}u\ u_4\text{-}mu\ {}^dMarduk\ LUGAL\ {}^dA\text{-}num\ ik\text{-}mu\text{-}u$ «19-й день — гнев. (Это) день, (когда) Ана царь схватил, день, (когда) Мардук-царь Ана схватил» (LKA 73: 6).

Параллелью к строчкам ОЕСТ XI 69+70 и $an\text{-}gim\ dim_2\text{-}ma$ о вхождении гневного Нинурты в Эшумеша выступает реверс очень плохо сохранившегося двуязычного гимна Нинурте, составленного в касситском Вавилоне и привезенного ассирийским царем Тукульти-Нинуртой I в Ашшур. Текст чрезвычайно интересен как упоминанием о празднике в честь вернувшегося Нинурты, так и намеком на изгнание нечистых перед проведением этого праздника (BWL, 120, 2—7, 10—21):

- 2 $urudu\ ub_3\ a\text{-}la_2\ x\ [.....mu\text{-}r]a\text{-}an\text{-}du_{12}\text{-}[ne]$
- 3 $h[a\text{-}a]l\text{-}hal\text{-}la\text{-}tu\ a\text{-}lu\text{-}[u_2.....]x\text{-}tu\ iz\text{-}za\text{-}am\text{-}mu\text{-}[ru\text{-}ku]$
- 4 $sizkur_2\text{-}lugal\text{-}la\ gu_4\text{-}niga\ ud[u\text{-}niga]\ mu\text{-}ra\text{-}an\text{-}gaz\text{-}[gaz\text{-}e\text{-}ne]$
- 5 $ni\text{-}iq\ \dot{s}arrim\ GU_4.ME\dot{S}\ NIGA.ME\dot{S}\ UDU.ME\dot{S}\ N[IGA.ME\dot{S}]\ up\text{-}tal_2\text{-}la\text{-}k[u\text{-}ku]$
- 6 $\dot{g}uru\dot{s}\ a_2\text{-}tuku\text{-}bi\ ge\dot{s}pu_2\text{-}lirum\text{-}ma\ mu\text{-}ra\text{-}an\text{-}ra\text{-}r[a\text{-}e\text{-}ne]$
- 7 $e\dot{f}\text{-}lu\text{-}tu\ be\text{-}el\ e\text{-}mu\text{-}qi_2\ ina\ u_2\text{-}ma\text{-}\dot{s}i\ u\ a\text{-}ba\text{-}ri\ im\text{-}tah\text{-}ha\text{-}r[u_2xx]$
- 10 $\dot{s}er_3\text{-}zu\ un\text{-}sa\dot{g}\text{-}\dot{g}i_6\text{-}ga\ me\text{-}te\dot{s}\ im\text{-}i\text{-}i\ [(x)]$
- 11 $zi\text{-}im\text{-}ri\text{-}ka\ ni\text{-}\dot{s}u\ \dot{s}al\text{-}mat\ qaq\text{-}qa\text{-}di\ ut\text{-}ta\text{-}'\text{-}a\text{-}d[u]$
- 12 $ki\text{-}bi\text{-}ta\ igi\text{-}zu\ \dot{g}ar\text{-}ra\text{-}[zu\text{-}de_3]$
- 13 $i\dot{s}\text{-}tu\ a\dot{s}\text{-}ri\ \dot{s}u\text{-}a\text{-}tum\ pa\text{-}ni\text{-}ka\ ina\ \dot{s}a\text{-}ka\text{-}ni\text{-}[ka]$
- 14 $ka_2\text{-}gal\text{-}u_2\text{-}zug\ bar\text{-}\dot{s}eg_3\text{-}ga_2\text{-}bi\ ku_4\text{-}ra\text{-}[zu\text{-}de_3]$
- 15 $ina\ a\text{-}bu\text{-}ul\ u_2\text{-}suk\text{-}ki\ sar\text{-}bi\text{-}i\dot{s}\ ina\ e\text{-}re\text{-}bi\text{-}i\text{-}[ka]$
- 16 $sila\text{-}da\dot{g}al\text{-}ka_2\text{-}gal\text{-}u_2\text{-}zug\ sil_6\text{-}la_2\text{-}\dot{g}al_2\text{-}la\ dib\text{-}bi\text{-}da\text{-}zu\text{-}[de_3]$
- 17 $ina\ re\text{-}bit\ a\text{-}bu\text{-}ul\ u_2\text{-}suk\text{-}ki\ \dot{s}a_2\ ri\text{-}\dot{s}a_2\text{-}ti\ ma\text{-}la\text{-}a\text{-}at\ ina\ ba\text{-}i\text{-}k[a]$
- 18 $E_2\text{-}\dot{s}u\text{-}me\text{-}\dot{s}a_4\ e_2\ an\text{-}ki\text{-}da\ la_2\text{-}a\ bal\text{-}e\text{-}da\text{-}zu\text{-}[de_3]$
- 19 $[ana\ E_2\text{-}\dot{s}u\text{-}]me\text{-}\dot{s}a_4\ E_2\ \dot{s}a_2\ ana\ AN\text{-}e\ u\ KI\text{-}tim\ tar\text{-}ru_2\ ina\ e\text{-}re\text{-}[bi\text{-}ka]$
- 20 $[...]x\ ki\text{-}a\dot{g}a_2\text{-}zu\ igi\text{-}la_2\text{-}e\ x[...]$
- 21 $[...]n\ a\text{-}ram\text{-}ti\text{-}ka\ ina\ n[a\text{-}\dot{t}a\text{-}li\text{-}ka]$

- Инструменты ub и ala тебе поют!
Царскую жертву — тучных быков, тучных овец — тебе приносят!
Юноши, силу имеющие, в борьбе и атлетике состязаются!
Песней твоей народ черноголовых тебя прославляет!
Когда с места этого ты посмотришь,
Когда в «Ворота нечистых», как молния, ты войдешь,

Когда через «Улицу ворот нечистых», полную веселья,
ты пройдешь,
Когда в Эшумеша — дом, Небес и Земли достигающий, —
ты войдешь,
Когда на любимую свою посмотришь...

Помимо упомянутых выше мероприятий, в тексте содержится информация об играх атлетов — событии, известном только из фрагмента Астролябии на V месяц. Можно предположить, что спортивные состязания этого времени магически имитировали битву Нинурты и Асага.

В поздних вавилонских текстах также сохранилось несколько упоминаний о встрече Нинурты из похода на горы, причем враждебной стороной там откровенно называется Элам: «В колеснице Элама, чей трон пустует, труп Энмешарры везут. Кони, что впряжены в нее — духи (птиц) Анзу. Царя, что на колеснице восседает, — царь-герой, господин Нинурта. [...] Царя, что кричит в Экуре, золотую корону на голове носит, на троне восседает и за него отвечает, во дворец входит; Нинурту, который отцам своим должное вернул, — боги-отцы его в Экуре усадили, скипетр, трон, срок правления ему даровали, блеском царственности украсили» (VAT 8917, obv. 24—26, rev. 20—25 = Livingstone, 1986, 124; Емельянов, 1999, 63).

В ряду свидетельств об обрядах второго месяца выступает и «Ниппурский компендиум», дающий следующий краткий комментарий: «Поле битвы 15-го дня — битва. Нечистые женщины — процессия Ниппура. Жрец очищения — очиститель. Топор и тесак — оружие (против непокорных)» (BTT, 154; III 18'—21'; Емельянов, 1999, 63).

Связь Нинурты со вторым ниппурским месяцем известна и еще из одного источника, сохранившегося в этой части лишь фрагментарно, — из песни «Липит-Иштар и Плуг», где читаем следующее: ^dNin-urta e₂-kur-za-gin₃-še₃ saĝ-il₂-[??] / a-a-ni kur-gal-^dEn-lil₂-ra saĝ mu-na-ri[g[?]] / a-a-ĝu₁₀ me-iti-gu₄-si-su-ke₄ šu i[m-mi-d]u₇ / numun DI im-mi-[x] / me-zu uru-he₂-ĝal₂ še-gu-nu E₂-[k]ur[?] [xx]-DU 'Нинурта к лазуритовому Экуру обратился, [??] отцу своему Энлилю, Великой Горе, преподнес: «Отец мой! ME месяца „гусису“ я совершенно исполнил, семя [x]! ME твои — город изобилия (?), ячмень шегуну, в (?) Экур (приносят?)» (STVC 75 iv 12—20; Landsberger, 1949, 278; Sallaberger, 1993, I, 121; Емельянов, 1999, 64).

Рассмотрим теперь гипотезы исторической датировки текста. Первую, весьма остроумную, датировку текста предложил Б. Ландсбергер (Landsberger, 1961, 8). Ее можно назвать «датировкой по птице Анзу». Дело в том, что в отношениях к горному орлу Анзу прослеживаются два этапа: в текстах III тыс. он является зооморфной ипостасью Нингирсу и символизирует его устрашающую силу, а уже в начале II тыс. Анзу становится противником Нинурты/Нингирсу и даже выкрадыва-

ет у Энлиля Таблицы судеб. В мифе «Гильгамеш, Энкиду и дерево хулуппу» Анзу гнездится на вершине дерева, которое срубает герой Гильгамеш (подробнее аспекты этой метаморфозы см.: Hruška, 1975, 41—77, 78—107). В нашем тексте Анзу также связан с *хулуппу* (*Populus diversifolia*). Ландсбергер обращает внимание на то, что в перечне трофеев Нинурты в Lugale и Angim птица Анзу упоминается, а в почти идентичном перечне Цилиндра А Гудеа место Анзу занимает *ig-mah* 'лев'. Вывод: список трофеев в цилиндре А Гудеа старше списков в двух сравниваемых текстах, поскольку у Гудеа орел Анзу — положительный герой и с ним сравнивается храм Нингирсу, а в остальных текстах орел Анзу противодействует Нинурте/Нингирсу и потому попадает к нему в плен. Следовательно, и Lugale, и Angim составлены позже эпохи Гудеа, т. е. во время III династии Ура или в эпоху Исины.

Издатель текста Дж. Купер обращает внимание на последнюю часть текста, где Нинурта произносит «добрые слова» для царя, и увязывает эту часть с предназначением «шир-гид-да» для прославления царственности (см. выше). Два этих момента позволяют ему датировать наш текст временем III династии Ура, когда пелись гимны обоженному царю (Cooper, Bergmann, 1978, 10). Рецензент издания В. Халло склоняется к датировке текста временем Саргонидов и в качестве аргументов приводит два положения: а) в Раннединастический период истории Шумера ниппурские источники не содержат никаких сведений о Нинурте, так что можно сомневаться в его существовании в качестве городского бога до саргоновских времен; б) Нингирсу и Нинурта были объединены при Саргониде (Нарам-Суэн или Шаркалишарри), поскольку тогда происходил процесс смешения множества богов, в частности Инанны и Иштар. Кроме того, упоминание ниппурского храма Нинурты в «Проклятии Аккаду» в связи с Нарам-Суэном еще раз подтверждает связь его культа с династией Саргонидов (Hallo, 1981, 254—255).

Мы придерживаемся иной точки зрения по вопросу исторической датировки, и по каждому из приведенных аргументов имеем основанные на фактах возражения. Однако прежде чем приводить их, укажем важный методологический принцип работы с календарно-ритуальными текстами Шумера. При их историческом датировании следует разделять время сложения ритуала, время сложения текста и время записи текста. Время записи устанавливается палеографически, и здесь применяется хорошо наработанная методика. На время (или времена) сложения текста указывают детали содержания, особенности стиля и композиции. Время сложения ритуала устанавливается по некоторым деталям развития религии, если таковые имеются. Теперь можно переходить к делу.

Сперва возразим В. Халло. Выше уже показано, что Нинурта упоминается в самых древних списках богов, дошедших из Фары (XXVI в.

до н. э.) и Абу-Сальябиха (XXV в.). В качестве ниппурского божества Нинурта упоминается только в саргоновских текстах (OSP 1, 109) по одной простой причине: датированные ниппурские тексты древнее саргоновских просто не обнаружены (исключение составляет текст ECTJ по. 82 1-го года Лугальзаггеси, да и то в случае, если два разбитых знака в царском имени прочтены верно). Таким образом, первый аргумент отпадает. Объединение Инанны с Иштар в эпоху Саргона хорошо понятно, поскольку это попытка семитов встроить своих «малокультурных» богов в «цивилизованный» шумерский пантеон. В сравнении с этим смешение Нинурты и Нингирсу выглядит неадекватно: это отождествление двух шумерских городских божеств, возникших одновременно и упоминаемых уже в древнейших списках. Стало быть, отпадает и второй аргумент. Что же касается текста «Проклятие Аккаду», то он вообще составлен в эпоху III династии Ура и аргументом в споре быть не может. Поэтому датировка текстов о Нинурте временем Аккадской династии имеет весьма шаткие основания.

Возражения Куперу заключаются в следующем. «Добрые слова» для царя произносятся уже в текстах Урукагины: ^dNin-^{gi}r₂-su^{ki}-ke₄ e₂-Unug^{ki}-ga-ka du₁₀-ga-Uru-KA-gi-na-ka ^dBa-U₂ mu-da-du₁₁ 'Нингирсу в храме Урука о благе (для) Урукагины с Бау говорил' (Ukg. 41, 1). Таким образом, эта формула относится ко временам гораздо более ранним, нежели III династия Ура. Что же до связи песен «шир-гид-да» с прославлением царственности, то ведь не сказано, что речь именно о прославлении обожествленной царственности. Так что и эта версия вызывает большие сомнения.

Сложнее всего парировать именно остроумный выпад Б. Ландсбергера с птицей Анзу. Действительно, тексты, в которых птица Анзу предстает врагом Энлиля и Нинурты/Нингирсу, должны быть записаны позднее, чем тексты, в которых Анзу представляет Нингирсу. Но значит ли это, что тексты эти и возникнуть должны были позднее? Во-все нет. Они могли возникнуть и раньше, но затем, при записи, их реалии были подогнаны под идеологические установки поздних времен. Вчитаемся повнимательнее в то место Цилиндра А Гудеа, где перечисляются трофеи Нингирсу (А XXV 24—XXVI 19). Гудеа расставляет в храме не самих существ, плененных Нингирсу, но их изображения, некоторые из которых представляют собой эмблемы и штандарты богов (так, голова бизона является штандартом бога Уту). После процедуры расставления автор Цилиндров Гудеа делает очень важное для нас пояснение: ur-sa^g-ug₅-ga i₃-me-ša-ke₄-eš₂ / ka-bi ki-a-na^g-še₃ mu-^gar / mu-bi mu-ru-dingir-re-ne-ka / Gu₃-de₂-a ensi₂-Lagaša^{ki}-ke₄ / pa-e₃ ba-NI-a 'Поскольку герои эти мертвы, рты их к «месту напоения водой» повернул он; имена их среди других богов Гудеа, энси Лагаша, сиять заставил' (А XXVI 15—19). Известно, что у шумеров «местом напоения водой» называлось место загробного кормления и поминовения пред-

ков. Обращение ртов к месту поминовения с последующим прославлением имен означает в Шумере одно — речь идет о загробном кормлении предков. События, связанные с умерщвлением пленных богом Нингирсу, отстоят во времени настолько далеко от Гудеа, что правитель мирится с давними врагами своего бога и почитает их наравне с остальными божествами Шумера. Эта часть текста служит надежным основанием для опровержения датировки Ландсбергера. Уже Гудеа относился к событиям, описанным в мифах о Нинурте/Нингирсу, как к «делам давно минувших дней».

Предложим новую гипотезу датировки. Поход Нинурты направлен на восток, в горы. Тексты II—I тыс. указывают конкретный маршрут — Элам и Аншан (см. выше). В эпосе о Лугальбанде горный орел Анзу живет именно на востоке, в стороне Элама и Аратты. Стало быть, основной сюжет текстов о Нинурте описывает время активных военных столкновений между Шумером, Эламом и, возможно, Араттой. Такие столкновения происходили уже в самом начале шумерской цивилизации, а документальные их подтверждения в большом количестве рассыпаны по раннешумерским текстам начиная с надписей Эанатума (XXV в.) (GABW, 413).

Список трофеев Нинурты/Нингирсу упоминается в клинописных текстах пять раз, причем ни один из вариантов не повторяет другой.

Таблица 18

Gudea Cyl. A	Lugale	Angim	IVR 30 no. 1	Converse Tablet 13 ff.
šeg ₉ -sa ^g -aš ₃	ku-li-an-na	am-dab ₅ -dab ₅	šeg ₉ -sa ^g -aš ₃	^{gi} ha-lu-ub ₂ -DAR-ra-na
sa ^g -ar	ušum	ab ₂ -dab ₅	im-babbar	Anzu _x ^{mušen}
ur-sa ^g -imin-am ₃	ni ₃ -bar ₆ -bar ₆ -ra	šeg ₉ -sa ^g -aš ₃	kuš _{u2}	ur-ra
ušum	urud-ni ₃ -ka-lag-ga	ušum		muš-sa ^g -imin-na
gišimmar	šeg ₉ -sa ^g -aš ₃	ma ₂ -gi ₄ -lum		im-babbar
alim	ma ₂ -gi ₄ -lum	gu ₄ -alim		kuš _{u2}
ur-mah	^d saman-an-na	ku-li-an-na		
ku-li-an-na	gu ₄ -alim	ni ₃ -bar ₆ -bar ₆ -ra		
urud	lugal- ^{gi} šim-mar	urud-ni ₃ -ka-lag-ga		
ma ₂ -gi ₄ -lum	^d Anzu _x ^{mušen}	^d Anzu _x ^{mušen}		
gu ₄ -alim	muš-sa ^g -imin	muš-sa ^g -imin		

Обратим внимание на то, что, хотя в трех полных списках перечисляются одиннадцать трофеев, из них в каждом списке повторяется

только шесть. Теперь кратко охарактеризуем каждый трофей Нинурты. В начале списка в нашем тексте идут *am* 'дикий бык', *ab₂* 'корова' (здесь — дикая корова). *ŠEG₉* = *atudu* 'горный баран' (MSL VIII/2, 18:143), *saĝ-aš₃* 'шестиголовый', вместе «шестиголовый горный баран». *Ušum* означает «дракон». *Ur-saĝ-imin* значит «семиголовый пес». Ладья «магилум» встречается в аккадском эпосе о Гильгамеше — на ней корабельщик Уршанаби перевозит героя через воды смерти (X III 48; XI 257). В нашем тексте связана с Абзу (34). *Alim* значит просто «буйвол». *Gu₄-alim* 'бизон' в аккадском имеет эквивалент *kusarikku*, причем в вавилонском эпосе об орле Анзу он живет *ina qereb tamti* 'в глубине моря' (CT 46, 36). *Ku-li-an-pa* = *kulilu* 'стрекоза' в текстах I тыс. сопоставлялась с *ku₆-lu₂-u_x-lu* 'рыбчеловек' (CAD, K). *Ni₃-bar₆-bar₆-ra/im-babbar* означает только «гипс». *Urudu ni₃-kalag-ga* 'медь — вещь сильная' можно интерпретировать двояко: в одном случае это *eru dannu* 'сильная медь', в другом (*urudu*) *nigkalgu* 'ударный инструмент', помогающий при изгнании демонов (Falkenstein, 1931, 91; Cooper, Bergmann, 1978, 150—152). О птице Анзу и дереве *хулуны* мы писали выше. *Muš-saĝ-imin* = *širu* значит «семиголовый змей» (CAD, i). *Ur-mah* всегда означает «лев». Наконец, *kuš₂* позднего текста переводится как «краб». Что может значить *saĝ-AR* — неизвестно. Подведем итоги: в известных нам списках трофеев упомянуты дикие животные, насекомые, птицы и змеи (горный баран, бизон, лев, буйвол, дикий бык, дикая корова, стрекоза, змея, краб), растения (финиковая пальма), полезные ископаемые (медь, гипс), одно судно. Во многих случаях речь идет о фантастических существах, обладающих шестью или семью головами (Annus, 2002, 111—113). Разумеется, можно заподозрить героя Нинурту в хвастовстве (дескать, вот с какими чудовищами я справился). Однако дело не только в этом.

В 1986 г. В. Дж. Лэмберт высказал предположение об астральной символике одиннадцати подвигов Нинурты. Он считает, что одиннадцать трофеев, дополненных самим Нинуртой, составляют число месяцев года. В подтверждение своих слов Лэмберт ссылается на два поздних источника. Во-первых, это эпос «Когда вверху...», в начале которого Тиамат создает 10 чудовищ для борьбы с Мардуком: перечисляются Гидра, Змей Яростный, Лахама, Огромный Лев, Свиный Пес, Скорпионо-человек, Демон Бури, Кулилу, Кусарикку (всего 9; Ее I 141—143). Во главе этого войска Тиамат ставит Кингу (итого 10), а стратегом является она сама (уже 11). Значит, Мардук, сражаясь с одиннадцатью чудовищами, должен выступать в роли двенадцатого, доброго божества. Во-вторых, Лэмберт цитирует фрагмент ритуала «Омовение уст (божьих)», где сказано о «Мумму, Кингу и 10 их порождениях» (Lambert, 1986, 58). При этом Мардук в числе 12 отсутствует и, видимо, должен выступать совершенно новым началом мира. Гипотеза Лэмберта подводит нас к астрологическому толкованию списка

трофеев и кое-что объясняет в характере шумерского новогоднего ритуала: герой, побеждающий 11 чудовищ, выполняет роль двенадцатого месяца, побеждающего одиннадцать предыдущих, и из частей своих жертв он впоследствии строит мир нового года. Однако такие выводы могут быть сделаны лишь на материале текстов I тыс. А что же раньше?

Как мы уже увидели, среди трофеев Нинурты попадают и одушевленные, и неодушевленные предметы. Все они в Цилиндре А Гудеа распределяются по частям храма, а в *Angim* — по частям колесницы. Повесить бизона на перекладину, а дракона на сиденье физически невозможно. Стало быть, речь идет об образах этих существ. Дополнением к этой мысли служит фраза из Цилиндра А о голове бизона как штандарте Уту (A XXVI 2—5). Если же мы вспомним список тотемных штандартов шумерских племен, которые по зову Гудеа направляются на строительство храма Нингирсу, и где упоминаются штандарты Нингирсу, Инанны, Нанше, Уту (A XIV 14—26), то можно вполне определенно сказать: за исключением полезных ископаемых, все остальные перечисленные трофеи Нинурты в текстах III—II тыс. были не чем иным, как тотемными штандартами захваченных шумерами горных племен (об Анзу как тотемном штандарте см.: Hruška, 1975, 60—62). Потому их и можно было легко закрепить на колеснице. Стало быть, в историческом плане бой Нинурты с чудовищами мог символизировать битву шумеров с многочисленными племенами Иранского нагорья, а также экономическую политику по вывозу с покоренных территорий меди и гипса. Следовательно, время сложения текстов о подвигах Нинурты можно отнести к концу IV тыс. — началу III тыс. до н. э. И лишь впоследствии этот список трофеев, если прав Лэмберт, мог получить астральное значение в вавилонском новогоднем ритуале.

Слово *те* встречается в нашем тексте три раза (9—12, 69, 193). В заповке Нинурта провозглашается держащим *МЕ Экура* и *Эреду*, причем *МЕ Экура* уподобляются Небу, а *МЕ Эреду* — Земле. Эти чрезвычайно важные для нас эпитеты объясняют два ранее непонятных факта. Во-первых, в силлабариях II—I тыс. в качестве эквивалентов *те* выступают аккадские слова *šamī* 'Небо' и *eršetu* 'Земля' (MSL XIV 91, 71: 19—20). Было непонятно, идет ли речь об эквивалентах самого слова *те* или же аккадские термины имеют поясняющий характер, обозначая положение *МЕ* в пространстве. Теперь ясно, что *те* являются связующей силой мирового устройства, принадлежа в одинаковой степени и верху, и низу Мировой Вертикали. Во-вторых, формула получения *МЕ* одновременно от *Экура* и *Эреду* (т. е. от Энлиля и Энки) ставит под сомнение гипотезу о первоначальном происхождении Нинурты/Нингирсу от Энки. В подтверждение этой формулы сошлемся на старошумерские царские надписи, в которых Нингирсу получает власть и от Ниппура, и от *Эреду*: *⁹Nin-ĝir₂-su en Abzu-ta u₄-su₃-še₃ mah* 'Нингирсу — владыка, от Абзу на долгие дни высокий'

(Ent. 30, 2: 4'—6'); ^dNin-ġir₂-su en Nibru^{ki}-ta u₄-su₃-še₃ mah 'Нингир-су — владыка, от Ниппура на долгие дни высокий' (Lug. 15, 2': 6'). В нашем тексте Экур и Эреду символизируют верх и низ мироздания. Получается, что обладание МЕ означает обладание всей полнотой Мировой Вертикали в сакральном пространстве и власть над священными центрами Южного Двуречья — в пространстве географическом.

Во втором случае ситуация, в которой употреблено слово *me*, — возвращение победителя Нинурты в свой город и страх старших богов при его появлении. Эпитет *me-huš*, который переводят просто как «яростные МЕ», нуждается в специальном комментарии. Шумерское слово *HUŠ* имеет в силлабариях два аккадских эквивалента: *ezzu* 'агрессивный, яростный' и *ruššu* 'ярко-красный' (АНw). В некоторых случаях его можно понимать и как «страшный, ужасный». Стало быть, речь о феномене, от которого исходит невероятной силы энергия, о чем-то раскаленном, огненном, пышущем яростью — и потому наводящем ужас. Таков именно Нинурта после своего боя с чудовищами гор. Победив, он боится сразу вступать на землю своего города. Перед его мощью дрожат не только горы, но и божественные сородичи. Нелучайно главный советник Нуску умоляет его не вгонять в столбняк Ануннаков и не пугать Энлиля в его жилище. Страшная сила Нинурты-победителя мастерски передается через три феномена: *блеск*, покрывающий храм Энлиля; *содрогание* Небес и Земли при восшествии героя на колесницу; *тень*, падающая от простертой руки героя. Кроме того, возвращаясь в свой город, герой невольно разрушает дорогу, по которой идет. Обладание МЕ придает Нинурте ни с чем не сравнимую воинскую мощь, которую он сам не может укротить и потому в течение некоторого времени остается за пределами города. Мощь эта по своему разрушительному воздействию сравнивается с потоком, так что в нашем тексте воспроизводится формула *a-ma-gu ba-ur₃-ga-ta* («после того, как потоп (всё) смёл»), известная только в «Царских списках», мифе о потопе и в одном царском гимне времен Исина (подробнее см. гл. III).

В третьем случае МЕ нужно однозначно понимать в связи с аккадским эквивалентом *paršu* как «явление, данное в ритуальном акте» (основание см.: Landsberger, 1924, 66). Уединение в Эшумеша с супругой и произнесение доброго слова для царя, как уже сказано выше, являются важнейшими государственными ритуалами Шумера. Процессия Нинурты входила в состав праздника, поэтому для «выражения силы древних дней» (*me u₄-ul ra-e₃*) божество должно было показать свой облик.

Таким образом, в нашем тексте МЕ выступают как: а) земные и небесные силы, обеспечивающие герою власть над всем сакральным пространством; б) силы, дающие герою несокрушимую и неукротимую воинскую мощь, которая характеризуется здесь только как раз-

рушительная и устрашающая энергия защитного характера (Нинурта боится переносить ее на территорию города, который он обороняет); в) проявленные в Срединном мире обряды древних времен.

Нинурта и Анзу

По-видимому, это самый старый из известных аккадских эпических текстов. По первой строчке и по колофону двух таблиц он называется *Bin šar dadmē* «Сына царя жилищ... (я воспеваю)»¹⁹². Эпос известен в версиях Старовавилонского, Средневавилонского, Среднеассирийского, Новоассирийского и Нововавилонского периодов. Большинство копий сохранились плохо, из текста объемом около 600 строк пропало приблизительно 150. Нумерация строк дается по последнему изданию¹⁹³.

Эпос о Нинурте и Анзу является старейшей аккадоязычной версией месопотамского новогоднего мифа. Наиболее вероятная датировка эпоса — промежуток времени от Ур-Нинурты до Хаммурапи (1924—1790-е гг. до н. э. по средней хронологии). У такой датировки может быть несколько оснований. В шумерское время Анзу (или Имдугуд)¹⁹⁴

¹⁹² Перевод на русский язык см.: Емельянов, 2004.

¹⁹³ Основные издания: Hruška, 1975; Vogelzang, 1988; Annus, 2002. Исследование Б. Грушки посвящено образу птицы Анзу в истории месопотамской религии, М. Фогельцанг интересуется филологический и структурный анализ текста, а последний издатель эпоса А. Аннус уделяет наибольшее внимание культу Нинурты.

¹⁹⁴ Стилистически *Anzu* — высокое именование птицы *hu-ri₂-in* = (*h*)*urinnu*. В шумерской и вавилонской иконографии эта птица изображается львиноголовым орлом или коршуном, стоящим на двух львах (Fuhr-Jaepelt, 1972). Упоминания о ней можно найти только в текстах религиозно-литературного характера или в составе имен собственных (где ее написание встречается с периода Фары). В клинописи эта птица обозначается двумя или тремя знаками: AN.MI («небо», «темно»), AN.IM.DUGUD («небо», «тяжелая туча»). Получается нечто вроде буревого знака. В начале прошлого столетия это сочетание читалось как ^dIm-dugud, но Б. Ландсбергер, основываясь на аккадском эквиваленте *an-zu-u₂*, предложил читать знаки шумерского текста аналогичным образом (Landsberger, 1961, 14 f.). В конце столетия появились аргументы в пользу раздельного чтения: по-шумерски следует читать ^dIm-dugud, по-аккадски *anzû* (Alster, 1991; Watanabe, 2000, 126—137). В статье Л. Е. Когана, опубликованной в четвертом выпуске журнала «Тирош», среди прочих фаунистических этимологий разбирался вопрос о еврейском названии хищной птицы (орла или коршуна) *ʾozniyyā*. Автор приводит параллели *ʾzn* (сир.), *ʾnz*- (араб.) и отмечает большое сходство с аккадским наименованием мифологической хищной птицы *anzû*. Далее идет ехидное замечание, что это слово в аккадском принято считать шумеризмом. В конце списка следуют похожие семитские

был птицей, олицетворявшей судьбу и покровительствовавшей царской власти. В начале Старовавилонского периода амореи, захватившие значительную часть Месопотамии, продолжали поклоняться божествам ниппурского культа. Но отношение к птице Анзу с течением лет менялось. В последний раз положительное отношение к этому мифологическому существу выражается в одном из гимнов Липит-Иштара¹⁹⁵. Его преемники уже относятся к Анзу как к олицетворению зла, считая ее похитителем судеб и атрибутов царской власти¹⁹⁶. В эпоху Хаммурапи героем новогоднего мифа и личным покровителем царя становится бог Вавилона Мардук, Нинурта же переходит в разряд старых божеств¹⁹⁷. Поэтому при Хаммурапи он никоим образом не может быть воспет в контексте вавилонских обрядов. Нельзя не отметить и тот факт, что в старовавилонской копии текста герой носит имя Нингирсу (Halla, Moran, 1979, 103, line 39 ^dN[in-ġir₂]-su). В более поздних копиях имя меняется на Нинурту, но Нинурта называется в тексте *tukultu* E₂.NINNU 'опора Эннну' (в то время как в Шумере он был вторым богом Ниппура), а его лагашское имя Нингирсу, употребляемое как раз в Эннну, здесь понимается как эпитет земледельца. Это означает, что, хотя автор имел некоторые представления о культе Нингирсу и о связи между Нингирсу и Нинуртой, но представления эти были довольно смутными¹⁹⁸. Ко времени сложения текста возник-

названия для орла, в которых отсутствует -n: *e-zī^{mušen}* (акк.), *ōz* (евр. ПБ), *'uzzā*, *'wz*, *'uzuā* (иуд.), *āzā*, *azzā* (также иуд. и ПБ), *az'zāt* (арб.) (Коган, 2000, 124).

В большинстве контекстов Anzu — птица восточных гор (по-видимому, Загроса), не живущая на территории Месопотамии. Особое внимание уделяется гнездам птицы Anzu, о чем свидетельствует эпос «Лугальбанда и Анзу», где рассказывается о птичьей семье, ее гнезде и птенцах. Сходное упоминание гнезда Anzu содержится и в эпической песне «Гильгамеш, Энкиду и Подземный мир». До начала Старовавилонского периода Anzu воспринималась положительно: она олицетворяла силу власти правителя или бога, ее образ использовался как эмблема и царский штандарт (особенно в Лагаше). В эпических песнях урукского цикла Anzu была определителем судеб и отпрыском Энлиля. Упоминание птицы Anzu содержится также в тексте «Нанше и птицы», не учтенном ни в одном из перечисленных исследований: *an^{mušen}zud³* *'a-nun-na-ke₄-ne-/bi³ nam tu-un-di-ni-ib₂-tar-re* 'Анзу с Анунаками судьбы определяет' (Birds, 30).

¹⁹⁵ Липит-Иштар говорит о себе: *'Im-dugud kur-ša₃-ga igi-ġala₂-me-en* 'Я — Анзу, за глубинами гор надзирающий' (SKIZ, 30).

¹⁹⁶ Впоследствии Анзу вообще была причислена к демонам и против ее зловещей силы составлялись заклинания (о чем см.: Hruška, 1975, 101—107; Annus, 2002, 109—121).

¹⁹⁷ См.: Lambert, 1986, 55—60.

¹⁹⁸ В гимнах шумерским храмам, приписанных дочери Саргона Энхедуанне, храм Эннну бога Нингирсу называется *'Im-dugud^{mušen} kur-š[e₃ igi-il₂-la]*

ла явная путаница в соотношении ипостасей бога с местами его культа. Но в эпоху Хаммурапи культ Нингирсу уже практически забыт. Эти детали и выводы дополнительно указывают на приведенную выше датировку.

Прообразом текста послужили шумерские эпические песни о победе Нинурты над злодеем Асагом (Lugale) и о возвращении героя-победителя в родной Ниппур (Angim). Согласно комментариям Среднеавилонского периода, мифологические события, связанные с подвигами и прославлением Нинурты, датируются первым-вторым месяцами ниппурского календаря (что соответствует концу марта—середины мая григорианского календаря). Они связаны с пробуждением сил весенней природы и с соответствующим ему ритуальным началом месопотамского года, ознаменованным двумя событиями — интронизацией правителя и обрядом священного брака¹⁹⁹. Нинурта — божество храма Эшумеша в Ниппуре, по ниппурской родословной сын Энлиля (аккад. произношение Элль), бог грозы и весеннего половодья, покровитель воинов и земледельцев, олицетворение царской власти. В шумерском эпосе противником Нинурты выступает злодей Асаг, созданный богом Аном в горах и претендующий на престол Ниппура. Здесь его место занимает Анзу, также родившийся в горах и наделенный всеми атрибутами Асага (а кроме того, имеющий крылья, в отличие от хтоничного Асага)²⁰⁰. В шумерских песнях Нинурта идет в сражение только после путешествия к Энки за божественными МЕ, а власть он получает после торжественного дарения Энлилю добытых в горах трофеев²⁰¹. Здесь оба эти мотива опущены. Ничего не сообщается и о священном браке Нинурты после возвращения в свой город. Впрочем, эта информация могла содержаться в разбитой последней части текста.

'Анзу, за горами надзирающий' (TCS 3, TH 20, 241), а в следующей строчке упоминается «шарур Нингирсу». В гимне храму Нинурты Эшумеша сопоставление его с Анзу отсутствует (TH 5). отождествление храма Эннну с Анзу можно найти и в Цилиндрах Гудеа (например, A XI 3). Следовательно, можно предположить, что первоначально с Анзу сопоставлялся только храм Нингирсу в Лагаше. Политический упадок Лагаша привел к возвышению ниппурского Нинурты, к полному отождествлению Нинурты и Нингирсу и, в свою очередь, вызвал изменение отношения к Анзу. Роль победителя Анзу приписали Нинурте, а Нингирсу, культ которого отныне не был значим, стал не более как эпитетом Нинурты в ипостаси земледельца.

¹⁹⁹ Это известно из комментариев на календарные праздники, опубликованных в: ОЕСТ, по. 69+70; подробнее см.: Емельянов, 1999, 57—70; Annus, 2002, 51—71.

²⁰⁰ Однако в гимне «Нинурта и Асаг» Асаг один раз сравнивается с хищной птицей: *ġiš-nu₁₁-gin₇ kur-ra A₂-sag₃-ge igi-hu₈ ba-ši-in-il₂* 'Подобно хищной птице, Асаг в горах зло на него смотрел' (286).

²⁰¹ Об этом говорится в гимне-мифе «Путешествие Нинурты в Эреду».

В свою очередь, эпос о Нинурте и Анзу существенно повлиял на возникновение знаменитого эпоса «Когда вверху...». На месте Анзу там оказывается ставленник Тиамат по имени Кингу, хранящий Таблицу судеб до победы Мардука над Тиамат. Затем победитель Мардук снимает Таблицу с груди Кингу и торжественно передает Ану. Особое внимание следует обратить на имена, которыми боги называют Нинурту после его победы над Анзу. Это имена шумерских боговоинов, которые отныне становятся эпитетами героя Нинурты (ср. называние Мардука в VII таблице эпоса «Когда вверху...»). Имеются также некоторые переклички со среднеавилонским эпосом об Эрре, где фигурирует гора Шаршар, упоминаются Таблица судеб и битва с Анзу²⁰².

Эпос записан на трех таблицах по 211, 153 и около 190 строк. В первой таблице речь идет об инциденте в мире богов: Анзу похищает Таблицу судеб, а старшие боги тщетно ищут среди молодых героямстителя, который вернул бы им украденную власть. Во второй таблице найденный мудрым богом Эа герой Нинурта сражается с Анзу, но безуспешно. В третьей таблице Нинурта, следующий совету Эа, убивает Анзу и овладевает Таблицей судеб, а боги награждают его прекрасными именами и привилегиями. Говоря еще короче, в первой таблице описано злодеяние, во второй — битва со злодеем, а в третьей — победа над ним. В целом же композиция выглядит следующим образом:

- I 1—14. Гимнический зачин (хвала Нинурте).
- 15—20. Отсутствие порядка в начале мира.
- 21—41. Боги сообщают Эллилю о рождении Анзу в горах Шаршар.
- 42—47. Удивление Эллиля при виде Анзу. Немые вопросы по поводу его происхождения.
- 48—56. Ответ Эа. Он советует назначить Анзу привратником целлы Эллиля.
- 60—65. Эллиль устанавливает порядок в мире. Назначение Анзу привратником целлы.
- 66—78. Анзу замышляет похищение Таблицы судеб и знаков власти Эллиля.
- 79—83. Анзу воплощает свой замысел.
- 84—158. Совет богов просит Адада, Гирру и Шару сразиться с Анзу. Герои отказываются.
- 159—175. Эа предлагает позвать в Совет богов Белет-или и уговорить ее послать на битву своего сына Нинурту.
- 176—189. Боги следуют его совету и уговаривают Белет-или.

- 194—II 27. Она соглашается, призывает в Собрание Нинурту и дает ему наказ.
- 28—34. Нинурта почтительно соглашается и собирается на войну.
- 35—47. Анзу спрашивает Нинурту, кто и зачем послал его. Нинурта объявляет о своих намерениях.
- 48—56. Начало битвы.
- 57—69. Анзу закликает стрелы. Бессилие Нинурты.
- 70—85. Нинурта отправляет Шарура к Эа с сообщением о ходе битвы.
- 86—100. Шарур повторяет Эа сообщение Нинурты.
- 101—123. Совет Эа не отступать и победить.
- 124—145. Шарур повторяет Нинурте слова Эа.
- 146—III 16. Начало новой битвы. Нинурта убивает Анзу.
- 17—20. Победа над горами, спуск половодья с гор на землю.
- 21—32. Нинурта овладевает Таблицей судеб. Даган первым сообщает богам радостную весть о победе над Анзу.
- 33—39. Эа отправляет Дагана с заданием взять у Нинурты Таблицу судеб.
- 40—64. Эллиль и Нуску вызывают Бирду и приказывают ему идти к Нинурте.
- 65—115. Бирду приходит к Нинурте. *Далее текст разбит.*
- 116—181. Некто прославляет Нинурту, перечисляя его имена в различных храмах и городах Шумера. *Конец текста разбит.*

В формальном отношении текст эпоса о Нинурте и Анзу является чем-то средним между статикой шумерского гимна и динамикой вавилонского эпоса «Когда вверху...». Здесь много повторов и параллелизмов, почти не обозначены характеры героев, текст открывается и заканчивается формулами хвалебной песни ($za_3-mi_2 = tanittu$). Как и в шумерских текстах, здесь само собой разумеется, что правильное действие приведет к однозначно положительному результату. Например, если воспеть хвалу матери Нинурты в Собрании богов, то она непременно уговорит сына отправиться на войну; если посулить юному герою святилище в Экуре (т. е. вблизи Эллиля) и славу в стране, то он согласится уничтожить злодея; если дать правильный совет, то это само по себе уже обеспечит победу Нинурты. Спрашивается, в чем же здесь новизна и уход от шумерских традиций? Еще точнее было бы спросить: что перед нами — шумерский текст, по недоразумению написанный на аккадском языке, или все же аккадский текст, хранящий следы шумерской идеологии? Полагаю, что скорее второе.

Новым для месопотамской литературы эпос о Нинурте и Анзу делают три его особенности: отсутствие описаний ритуала, развернутый сюжет и психологизм. Как уже сказано выше, важнейшие для шумер-

²⁰² См.: Anzu, p. ix-xxxiii.

ского календарного гимна ритуальные составляющие — путешествие к старшему богу за МЕ, дарение трофеев отцу и священный брак после интронизации — здесь отсутствуют. Что касается сюжета, то многие шумерские гимны-мифы, состоящие из 600—800 строк, можно пересказать в одном абзаце, в пяти-шести предложениях. Большая их часть состоит из эпитетов бога и списочного перечисления его героических деяний, а также благ, которые он даровал людям. Эпос об Анзу более прихотлив, поскольку в нем сюжетная линия проводится строго и последовательно, без перерыва на хоровое прославление бога (что сплошь и рядом находим в шумерских текстах), а действие в сюжете теснейшим образом связано с состоянием героев текста. Можно сказать, что сюжет эпоса питается не интенсивностью внешнего действия, а психологическим напряжением действующих лиц, поведением которых движет страх. Этот психологизм текста нужно изучать особо.

При передаче эмоциональных состояний в эпосе об Анзу используются два вида приемов. Первый, восходящий к шумерским гимнам, — передача состояния через внешнее проявление. Анзу реагирует на приход Нинурты в горы тем, что испускает сияние (*melammu*), кланяется зубами, рычит как лев и трясется от гнева (*ra'ābu*). Эллиль, лишенный знаков власти (а следовательно, и самой власти — *Ellilūtu* 'эллильство'), цепенеет в ужасе (*šuharruru*) и тоже... испускает сияние (*namurru*). Нинурта, не имеющий таких сильных чувств, ведет себя куда как просто. После речи своей матушки он кланяется ей, тут же наполняется яростью и удаляется в горы (*igrur irta'ub šadūssu igguš*), которые приводит в смятение и затопляет половодьем. Всё это старые шумерские приемы, связанные с уподоблением божеских (читай — человеческих) настроений явлениям природы. Но есть здесь и другой прием, ранее не встречавшийся, — передача непроявленного состояния героев через их нейтральное поведение или внутреннюю речь. Неожиданно для древности здесь все оказывается очень тонко.

Боги, столпившись вокруг своего главы, рассказывают Эллилю о рождении Анзу в далеких горах. Эллиль, увидев Анзу, «положил слово богов в свое сердце» (*iškun zikrašunu ina libbišu*) и начал наблюдать за ним. Внутри себя он спрашивает: «Что это за чудовище и кто его родил?» И этому его внутреннему голосу (*tamit libbišu*) отвечает всезнающий Эа. Мы видим, что Эллиль боится выразить вслух свое удивление и недоумение при виде странного существа Анзу. Эа же, читающий в сердцах, не только отвечает на его вопрос, но и советует Эллилю взять Анзу к себе привратником. Зачем? Чтобы, по тайному мнению Эа, обезопасить его. Эллиль так и делает, но великий и мудрый Эа допускает страшный просчет. Ему и в голову (точнее, в сердце) не приходит, что хорошо устроившийся при главных богах дикарь захочет претендовать на большее — на саму их власть. И когда происходит непоправимое, задачей Эа становится реабилитация своей муд-

рости. Собрание явно не хочет слушать его новые советы, да он их и не предлагает. После безуспешного поиска героев остальными богами Эа, наконец, решается взять слово. Он говорит, что только ему суждено разыскать героя. И дальше Эа уже не упускает инициативу из своих рук. Он непрерывно дает советы то Собранию богов, то Нинурте, то Шаруру, то Дагану. Его советы сперва касаются того, как уговорить Нинурту пойти на войну, затем он инструктирует Нинурту о приемах боя и, наконец, дает совет Дагану, отправляя его к Нинурте за Таблицей судеб. То есть Эа лезет из кожи вон, лишь бы не утратить доверие Эллиля и остальных богов Собрания.

Кем является Нинурта в нашем тексте? Первородным сыном Эллиля и Белет-или, любимцем Эа. Это означает, что в случае победы Нинурта может с полным правом владеть Таблицей судеб. Именно этого и боится Эа (который после своей ошибки боится вообще всего). Таблица должна вернуться к Эллилю, а не к его сыну. И боясь, что Нинурта по примеру Анзу захочет узурпировать власть, Эа посылает к нему сперва Дагана, а затем Бирду. Они, по-видимому, должны уговорить потенциального претендента отдать свой трофей и сперва взять Таблицу у Нинурты, а затем сопроводить героя в город. Но в городе, как видно из последней части текста, героя ожидают престол, пастырство над людьми, власть над обрядами и множество святилищ в разных городах Шумера. Значит, Нинурта все-таки получает искомую власть? Как же это согласуется с тем, что герой лишается Таблицы судеб? Очень просто. Нинурта получает власть не «законодательную», а «исполнительную». Законодательство находится у Собрания богов, и его глава Эллиль уполномочен распоряжаться судьбами. Нинурта же осуществляет власть согласно предписаниям Таблицы судеб, он — хозяин над храмами, полями и людьми, но большего ему не дано.

Психологический аспект эпоса о Нинурте и Анзу вводит нас в социально-историческую его проблематику. Мы видим очень четкий расклад сил. Городом управляет собрание старейшин, которое держит в своих руках всю законодательную власть, но при этом отличается нерасторопностью и быстро теряется в сложной ситуации. Глава собрания постоянно пользуется услугами советчика и выдает его рецепты за свои собственные приказы и решения. Собрание ищет для города расторопных и недорогих слуг и находит дикаря, спустившегося с гор. При виде этого дикаря все удивляются, потешаются и в конце концов устраивают его привратником в доме главы собрания. Дикарь же, воспользовавшись отсутствием хозяина, нагло обворовывает его и сбегает с чужим добром в горы. Однако похищает он не просто ценную вещь, а то, без чего невозможна жизнь в городе. Поэтому его надо догнать, задержать и отнять похищенное. В этой ситуации старики начинают искать молодого воина, который бы согласился ради города пожертвовать своей жизнью. Такого не находят, и тогда глава собрания по сове-

ту своего визиря решает это дело по-семейному. Он приглашает в собрание свою жену (или бывшую жену) и просит ее уговорить их сына отправиться на войну. Сыну обещают множество памятников в случае смерти и власть в городе в случае победы и возвращения пропажи отцу. Сын соглашается, потому что такова просьба матери. Узнав о его победе над злодеем, старейшины страшно пугаются, что он может не отдать им знак власти, добытый в бою. Они посылают гонцов на переговоры, а те подтверждают намерения отцов города поделиться с героем частью своей власти. Но при одном условии: вещь нужно вернуть. Состояние старейшин после победы героя передать трудно: они рады тому, что вернулась бесконечно ценная вещь, но не рады, что герой остался жив и теперь придется делиться с ним властью. По возвращении героя его назначают верховным жрецом нескольких храмов, омывают ему руки, и на этом все заканчивается. Спрашивается, а что же это за ценная вещь, которую похитил дикарь и вернул герой? Это сама власть. Значит, герой, вернувший старейшинам власть, должен на законных основаниях получить свою долю от возвращенной власти. Собрание же боится, что он возьмет ее всю целиком.

Теперь посмотрим, каков характер этой власти, что она может. Юные боги, отказываясь от похода в горы, мотивируют свой отказ тем, что проклятие Анзу превратит нападающего в глину. Это забавная оговорка вавилонского текста: пишут о богах, а думают все-таки о людях. Согласно шумерским представлениям, первые люди были созданы Энки (аккад. Эа) и Нинмах (аккад. Мами) из глины. Статуи богов созданы из той же глины. Значит, и на богов в их монументальном состоянии распространяется общее с людьми правило: они в основе своей глиняные. Так вот, проклятие Анзу, завладевшего Таблицей судеб, способно сокрушить бога и человека до самого глиняного их основания, вернуть в первоначальное состояние бесформенной материи. Еще один эпизод. Анзу заклинает лук и стрелы Нинурты, призывая каждую их часть вернуться в тот материал, из которого она сделана. Вещь превращается в материал, культура — в природу. Владеющий Таблицей судеб редуцирует производное к основному, возвращает рукотворное в мир, существовавший до всякого творения²⁰³. Именно такова функ-

²⁰³ И. С. Ключков не согласился с этим моментом нашего анализа. Он высказал предположение, что Таблица судеб может как творить, так и разрушать и характер ее действий зависит от ситуации, в которой оказывается ее владелец. Возможно, что дело обстоит именно так, однако смущают два обстоятельства. Во-первых, в нашем тексте действия Таблицы судеб дважды описаны как деструктивные, в то время как позитивные, созидательные действия, совершаемые с помощью этой Таблицы, совершенно не упомянуты. Это приводит к изложенным выше выводам. Во-вторых, нужно отметить негативную в целом реакцию аккадоязычных источников на шумерскую идею мирового

ция городского собрания. Оно тянет цивилизацию назад, его желание — вернуть город обратно в деревню, а может быть, даже в дикий лес. Именно такую власть бояться утратить старейшины во главе с Эллилем.

Собрание старейшин, описанное в нашем тексте, имеет за собой серьезный проступок. Все его члены когда-то были рождены богиней Белет-или, которую они потом лишили места в Собрании. Перебрав возможные варианты с другими героями, старые боги решаются на последний и крайне унижительный для них шаг: позвать Белет-или и — что еще тяжелее для их совести — воспеть ее превосходство над ними в Собрании. Именно изгнанница Белет-или решает судьбу дела. Однако совершенно непонятно, останутся ли ее привилегии «владычицы богов» за ней после победы Нинурты. Одним словом, ясно, почему боги Собрания так боятся, что Нинурта не отдаст им Таблицу судеб: они сами некогда лишили власти свою мать.

Посмотрим теперь на отличительные признаки основных действующих лиц эпоса. Анзу родился на коленях у Ануннаков, а Нинурта — первый среди Ануннаков. Анзу обладает величием, силой, громopodobным голосом, у него есть устрашающее сияние. Теми же качествами славен Нинурта. Получается, что Анзу приходится Нинурте кем-то вроде племянника, а по силе и волшебным свойствам они равны. Нинурта связан с двумя местами: Экур, где он родился, и Эннину, главным храмом Лагаша. В храме Ниппура Экур Собрание богов решает судьбы мироздания, а в Эннину Нинурта единолично занимается сельским хозяйством. Эта привязка к месту очень важна: Нинурта вышел из среды законодателей, но не был принят в этой среде (так же, как и его мать). Его, так сказать, сослали в деревню. И вот теперь он узнаёт, что его племянник перехватил власть у стариков. Откуда пришел Анзу? Он рожден в горах половодьем и появился на свет в горных скалах. Его мать — сама Широкая Земля, а отец — кто-то из Ануннаков, братьев Нинурты. Таким образом, он не вполне легитимен, поскольку не происходит от Белет-или как остальные боги. Но Анзу может сказать о себе: «Я тоже из Ануннаков». Сознает ли он двойственность своего происхождения и слабую обоснованность своих претензий на власть? Разумеется, нет. Он вообще ничего не знает ни о

порядка как «возвращения на свое место» (ki-bi-še₃ gi₄). В вавилонских и ассирийских текстах возвращение в исходную форму является эвфемизмом уничтожения (как в XI 134 эпоса о Гильгамеше). Стало быть, можно говорить о негативном восприятии возможностей Таблицы судеб авторами текста. Таблица здесь нужна для обороны, для защиты от врага. Ср. также VII 204 эпоса о Гильгамеше, где говорится о деде Подземного мира, держащей перед собой таблицу, в которой указан день смерти человека. Здесь такая Таблица судеб напрямую связана со смертью.

Нинурте, ни об Ануннаках, ни о правилах городской жизни, потому что он дикарь и его единственное желание — взять то, что плохо лежит. Получается трагедия Шекспира: юный дядя убивает племянника-мальчика, чтобы отдать своему отцу-старцу то, чем он сам может владеть по праву победителя. И терпит полный крах фрэзеррианско-фрейдистская схема эдипова комплекса, якобы лежащего в основе царского культа: юный герой почитателен к обоим своим родителям, а боязнь его бунта против отца всецело лежит на нечистой совести богов-старейшин.

После победы и прославления Нинурты его удел — созидательная деятельность. Нинурта гонит полководцев с гор на землю, руководит всеми сельскими работами и опекает храмы, принимая участие в каких-то таинственных обрядах. Если Собрание со своей Таблицей судеб хочет и дальше превращать лук в дерево, из которого он сделан, то Нинурта — напротив — дерево в лук. Его созидательному пафосу подчиняются все города Шумера, Элама и даже северомесопотамский город Дильбат. Но последние строки и колофон третьей таблицы, к несчастью, разбиты, и мы пока не имеем представления о всех мирных деяниях Нинурты, равно как и о всех эпитетах, которыми наградило его лукавое Собрание.

§ 3. ОБЩИЕ ВЫВОДЫ

Представления о весенних подвигах богов-героев отражены в рассмотренных текстах заведомо неполно, поскольку составители гимнов не старались выполнить функцию информаторов. События, которые они воспевали, были хорошо известны народу и не нуждались в подробном пересказе. Поэтому мы не имеем полного ритуального сценария этих событий. Тем не менее такой сценарий вполне возможно реконструировать.

Представляется возможным выделить две версии новогоднего мифа. Начинаются обе версии совершенно одинаково: молодой бог получает от старшего бога МЕ, которые являются основой его власти и жизни во вверенном ему городе. Дальше версии расходятся. Первая версия, происходящая из Эреду и отраженная в тексте «Энки и устройство мира», должна быть наиболее архаичной. Основой данного сценария послужил ритуал кругового объезда своих владений богом, нигде более в шумерских источниках не встречаемый. Во время кругового объезда бог-демиург раздает младшим богам МЕ. Затем происходит война с Эламом, трофеи которой доставляются в храм старшего брата, что дает богу-герою право на интронизацию и священный брак. Священный брак с женщиной заменен здесь оплодотворением рек, а борьба с чудовищем — вполне реальной войной с восточным соседом. Вто-

рая версия — лагашско-ниппурская, гораздо более поэтичная и фантастичная. Здесь бог-герой борется с неким бесформенным чудовищем или птицей, убивает своего соперника в соответствии с советом отца, приносит отцу трофеи, благословляется на царство и удостоивается священного брака. При этом «версия Нинурты» может иметь различные вариации, поскольку тексты цикла Нинурты имеют разное происхождение и не составляли литературного канона. Если в тексте «Нинурта и Асаг» злодей происходит от брака Ана и Земли, то в эпосе «Нинурта и Анзу» он рождается Землей на коленях у Ануннаков (отец его неизвестен). Если в том же тексте о битве Нинурты с Асагом возвращение героя только благославляется Энлилем, то в тексте Angim герой вступает в брак со своей супругой и определяет судьбу царя.

В любом случае в качестве сухого остатка всех шумерских композиций можно выделить следующие последовательные действия:

1. Предварительное получение МЕ (от старшего бога — брата или предка).
2. Битва за МЕ с неким злодеем, живущим в горной стране.
3. Победа над злодеем и захват трофеев.
4. Торжественная доставка трофеев в храм старшего бога (предка или того, от кого получены МЕ).
5. Требование власти и получение знаков власти.
6. Священный брак (с женщиной или с рекой).

В аккадском эпосе о Нинурте и Анзу этот сценарий радикально меняется. Борьба за МЕ сменяется борьбой за Таблицу судеб. Таблица судеб изначально принадлежит Эллилю и для Нинурты не предназначена. Победив Анзу, Нинурта не берет никаких трофеев, кроме иско-мой Таблицы судеб. Боги обещают Нинурте власть и почитание в случае, если он вернет эту Таблицу. О священном браке текст не упоминает (или эта часть разбита).

Однако изложенный нами сценарий может быть назван «ритуалом мифа». Каким был реально проводимый весенний ритуал — об этом можно только догадываться по следующим фактам:

1. Событиям весны предшествовало путешествие Нинурты за МЕ в Эреду.
2. Отправление Нинурты в горы предварял ритуал танцев Инанны и «разбивания оружия» юношами. Возможно, он проводился в конце зимы или в начале весны (в двенадцатом ниппурском месяце).
3. Существовал ритуал проводов Нинурты на ладье. О нем ничего не известно.
4. Также неизвестно, проводилась ли в городе или его окрестностях символическая битва Нинурты и Асага.
5. Ритуал возвращения Нинурты в Ниппур и его встречи приходился на двадцатые числа второго ниппурского месяца и хорошо отражен в источниках.

6. В целом ритуально-мифологический цикл активности весеннего героя должен был составить около четырех месяцев (с конца февраля по середину мая).

Представления, связанные с культом весенних богов-героев, в значительной степени формировали идеологию царской власти. К рассмотрению этого вопроса мы теперь и перейдем.

Глава VI

ВЕСЕННИЕ ПРАЗДНИКИ В ИДЕОЛОГИИ ЦАРСКОЙ ВЛАСТИ

Итак, мы увидели, что календарные праздники весеннего периода имели разработанную мифологию, и смысловым ядром этой весенней мифологии была категория МЕ. Но мифология не существовала в Шумере сама по себе, поскольку никогда не была оторвана от идеологии власти правителя. И теперь пришло время посмотреть, до какой степени представления о богах весеннего периода повлияли на становление образа царя в шумерской письменной традиции²⁰⁴.

В последней части работы мы попытаемся рассмотреть вопрос о соотношении шумерской идеи власти с праздниками весеннего периода. Однако напрасно мы стали бы искать в шумерских текстах сообщения о вступлении царя на престол в определенном месяце. Для III тыс., как мы уже убедились, и весна, и Новый год оставались довольно расплывчатыми понятиями. Никто из правителей этого времени не сообщает потомкам о сроках своего утверждения во власти, никто напрямую не соотносит начало своего правления с ритуально значимыми событиями года. Тем не менее в царских надписях и гимнах отчетливо видны попытки сблизить образ шумерского правителя с образами наиболее почитаемых богов весеннего периода — Думузи и Нинурты.

²⁰⁴ В ряде работ показано, что идеальный шумерский правитель был только пассивным реципиентом атрибутов и символов власти, данных ему богами. В этом смысле он ничем не отличался от бога своего города, который ежегодно должен был подтверждать свое право на управление городом проявлением сыновней почтительности и щедрости к предкам (Kramer, 1971; Heimpel, 1992; Steinkeller, 1999; Emelianov, 2004). Поэтому нет ничего удивительного в том, что образ правителя формировался в соответствии с представлениями о молодых богах-героях календарного ритуала.

§ 1. КУЛЬТ ДУМУЗИ И ЦАРСКАЯ ВЛАСТЬ

В современной науке давно сложился своеобразный «миф Думузи». Это шумерское божество ассоциируется с двумя обрядами: а) священный брак; б) умерщвление бога плодородия, который через некоторое время воскресает. Думузи со времен Фрэзера считается прообразом Адониса, Аттиса, Мелкарта, Баала. Но, пожалуй, самое главное в том, что Думузи-Таммуз много раз сопоставлялся с Христом, терпевшим страдания и умершим в канун Пасхи²⁰⁵. Для современной этнологии и религиоведения Думузи олицетворяет собой совершенно определенный тип божества — умирающее и воскресающее божество плодородия. Однако следует отметить, что большинство исследователей основывает свои рассуждения на данных текстов, далеко отстоящих во времени от шумерской традиции.

Ассириологическая литература о Думузи совершенно необозрима. Из шумерологических работ отметим только специально посвященные проблеме Думузи и культу Думузи (Zimmern, 1909; Falkenstein, 1954; Gurney, 1962; Yamauchi, 1965; Jacobsen, 1970, 25—30, 73—103; Якобсен, 1995, 37—92; Alster, 1972, 9—15; Afanasieva, 1980; Kutcher, 1990; Smith M. S., 1998, 272—277; Mettinger, 2001, 23—26, 185—215). Проблема, однако, в том, что эти работы на разный лад толкуют представления, плохо понятные уже самим шумерам. Расцвет культа Думузи, несомненно, приходится на время, предшествующее возникновению письменности, и к моменту фиксации идеологических представлений он отходит на второй план, уступая место культам богов-властителей (по терминологии Т. Якобсена). Об этом свидетельствуют такие красноречивые факты, как: а) отсутствие гимнов, обращенных к Думузи вне культа Инанны; б) наличие большого количества свадебных песен и плачей по Думузи, формально не связанных с жизнью храма и дворца. В середине III тыс. до н. э. культ Думузи был связан преимущественно с общинными празднествами, проводимыми на полях, или с обрядом священного брака, проводившегося в специальном приделе храма, напоминавшем загон для скота. Вместе с тем к концу III тыс. отдельные элементы культа Думузи появляются в идеологических конструкциях, связанных с дворцом и царской властью²⁰⁶.

Все, что нам известно о раннем культе Думузи, может быть уложено в два абзаца. Составителям «Царских списков» были известны

²⁰⁵ Frazer, 1914, 13—30; Smith J. Z., 1990, 85—115.

²⁰⁶ Теперь у нас есть статистика П. Лапинкиви по местам проведения обрядов в честь Думузи. Согласно разысканиям финского ассириолога, в гимнах Инанне-Думузи местами священного брака являются: женская половина дома Инанны, священный загон, храмовая целла, сад, поле, степь, пастбище (Lapinkivi, 2004, 79—80).

два Думузи: рыбак (zi šu PEŠ), правивший в Уруке, но происходивший из города Куара, и пастух (sipa) из Бад-Тибиры (Edzard, 1980—1983, 82). В тексте «Сон Думузи» это божество говорит о себе: lu₂ nu-me-en dam-dingir-ra-me-en 'Я не человек, я муж богини!' (Dumuzi's Dream, 206). То есть Думузи был мужем богини Инанны в священном браке²⁰⁷. За пределами Урука Думузи был известен под различными местными именами (Лугальэмуш в Бад-Тибире, Лугальурукар в Лагаше). В плачах Думузи изображается ребенком или слабым юношей, который периодически обращается к своим родственникам с мольбой о заступничестве и покровительстве²⁰⁸. Вместе с тем Думузи часто показывают как скотовода: в его ведении находится как непосредственный выпас скота, так и работа по изготовлению молочных продуктов (масла, сыра, сливок)²⁰⁹. В середине лета Думузи уходил из мира живых²¹⁰. Единой версии этого ухода не существует. Согласно тексту о нисхождении Инанны в Подземный мир, Думузи был оставлен ею в качестве замены за себя, поэтому демоны схватили его и утащили с собой под землю. Однако Инанна уговаривает демонов отпустить Думузи через полгода и изъявляет желание заместить его на этот срок его сестрой Гештинанной. Согласно другим текстам, Думузи хватают в степи какие-то разбойники и убивают, а жена и мать оплакивают его²¹¹.

²⁰⁷ Здесь Думузи не называет себя богом, но только мужем богини. Мужем богини был и эн Урука. Такая цитата дает М. Смиту основание говорить о Думузи как о простом смертном, который имеет особый статус только благодаря своей связи с женским божеством (Smith M. S., 1998, 285; Mettinger, 2001, 38).

²⁰⁸ Думузи мог почитаться под именем Даму 'ребенок' (Якобсен, 1995, 40).

²⁰⁹ Между образами ребенка и скотовода существовала определенная ассоциативная связь. Как и ребенок, скотовод пользуется только тем, что дали ему боги. Он беспомощен в созидании нового, всегда готов к жертве, наивен и вследствие этой наивности свят. Шумерский спор Энкимду (земледельца) и Думузи (скотовода) за руку Инанны заканчивается победой Думузи, которого рекомендует своей сестре бог справедливости Уту. Земледелец всегда изображается как взрослый и ответственный человек, но он никогда не обладает святостью.

²¹⁰ О точных сроках гибели Думузи мы знаем только из источников II—I тыс. Обряд оплакивания Думузи-Таммуза с выставлением (*takliltu*) его статуи у храма в Ашшуре и Ниневии устраивался в период с 26-го по 29-й день четвертого месяца, названного у семитов в его память (*du'ūzu, тамуз*). Об этом см.: Kutcher, 1990, 42; Емельянов, 1999, 79—81; Mettinger, 2001, 193—194.

²¹¹ «Конкретные обстоятельства смерти бога варьируются от одного текста к другому: на Думузи нападают (в овчарне или где-либо еще) разбойники с большой дороги или злые посланцы подземного мира; его убивают, берут в плен или же он погибает при попытке спастись бегством. Во многих текстах предполагается, что смерть бога уже произошла: повествование, как таковое, начинается с момента, когда юная вдова Думузи — Инанна, его сестра и мать

Первые письменные свидетельства существования культа Думузи восходят ко времени Фары и Абу-Салябиха (XXVI—XXV вв.). В юридических текстах и перечнях работников встречаются упоминания людей по имени Ur-^dDumu-zi-da 'Раб Думузи', Lugal-^dDumu-zi 'Царь Думузи', а также некоего База, бывшего привратником храма Думузи (SRU 2 IV 6—8; OIP 99, 122 rev.; Kutcher, 1990, 30). Думузи имел в Шумере два храма — Эмуш в Бад-Тибире и Э-Думузи в Гирсу. Празднество в честь Думузи справлялось в Умме в конце года, в честь него назван двенадцатый месяц местного календаря (iti-ezen-^dDumu-zi). Возможно, этим празднеством был священный брак Думузи и местной богини. Однако известны и «поля Думузи», которым также приносились жертвы. В эпоху III династии Ура Думузи почитался в летние месяцы вместе с умершими царями Ура. В Уруке этого времени появляется календарный месяц в честь праздника Лугальэмуша (время его проведения неизвестно). В текстах Старовавилонского периода из Мари упоминается очищение статуй Иштар и Думузи и выдача зерна плакальщицам по Думузи (Kutcher, 1990, 29—41).

Таковы все достоверно известные нам сведения. Следует заметить, что большая часть этих сведений связана вовсе не с Уруком, а с Бад-Тибирой и Уммой. Это свидетельствует о наиболее эффективном использовании культа Думузи в храмовой жизни названных городов, а вовсе не о том, что культ Думузи имеет внеурукское происхождение. Нужно принять в расчет еще и то обстоятельство, что урукских архивов постархаического периода мы не имеем и сведения об урукском культе Думузи черпаем только из гимно-эпической и плачевой литературы, записанной в послешумерский период. Однако даже если предположить, что культ Думузи может происходить из Бад-Тибире, никто не станет оспаривать факт традиционной связи Думузи именно с урукской религиозной традицией.

В шумероязычных текстах Думузи никогда не изображается носителем сверхъестественных качеств божества. При том, что перед его именем всегда ставится соответствующий детерминатив, он предстает перед слушателем древних гимнов юным пастухом, жизнь которого находится в симпатической связи с ростом травы, плодоношением финиковой пальмы и размножением скота. То есть свойства Думузи предельно естественны, и сам он никак не выделяет себя из мира природы. Ему не присуща агрессия, он не желает превосходства над своими сверстниками или старшими богами, его жизнь растворена в кругу семьи (мать, сестра и жена) и окружающего мира. Думузи не имеет власти и ничем не распоряжается. Основные двигатели его активности — неосознанное бытие (вегетативное существование), любовная страсть

приходят к опустошенной и разграбленной стоянке в степи, чтобы оплакать погибшего» (Якобсен, 1995, 63).

и страх гибели. Впрочем, говорить об активности трудно, поскольку последняя предполагает временный выход за рамки естественного порядка. Но Думузи не делает такого шага. Он предельно пассивен. Он только существует и уповаает на помощь близких. И единственная известная традиции социальная роль Думузи — роль мужа богини Инанны.

В любовных песнях и гимнах активная роль принадлежит женщине — Инанне. Инанна выбирает жениха из числа двух претендентов (Энкимду и Думузи). От Думузи требуется не просто доставить наслаждение богине, но стимулировать рост новой жизни в ее утробе и в природе. Он изображается сильным, здоровым юношей, с бородой лазурного цвета; его семя благоприятно для родов. В некоторых гимнах от Думузи требуется принести в жертву Инанне молочные продукты своего хозяйства. Брак богини и ее жениха совершается в загоне для скота. Он происходит либо при лунном свете, либо в день исчезновения луны. Оплодотворенная им, богиня дарует своему избраннику благоприятную судьбу — судьбу правителя (Lapinkivi, 2004, 29—65).

Принципиально важно то, что в брачных песнях и гимнах цикла «Инанна-Думузи» мы встретим только один тип передачи власти: власть дается через секс с богиней, и характер этой власти связан исключительно с фертильностью избранника. Его власть означает прежде всего потенцию, позволяющую умножать количество скота и молочных продуктов в хозяйстве. То есть это скотоводческий тип передачи власти, не связанный с пространственной экспансией и с обменом продуктами, потому что сил и ресурсов на этом этапе мало. Следует заметить, что скотоводческий тип власти скопирован с поведения животных, в стадах которых самец добивается права лидерства через борьбу с соперником и удачное оплодотворение наиболее привлекательной самки. Именно поэтому брак Инанны и Думузи чаще всего происходит в поле, на пастбище, в загоне для скота или в помещении, призванном символизировать этот загон.

Обратимся теперь к данным эпоса и царских надписей. Первым известным традицией «мужем Инанны» среди шумерских правителей был эн Урука по имени Энмеркар. В эпических текстах он изображается как один из двух претендентов на брак с Инанной (его соперником выступает эн Аратты). В эпосе «Энмеркар и Энсухкешданна» Энмеркар так говорит о своем сопернике: e-ne ^dInanna-da ġi₆-a ta-mu₂-da igi hu-mu-ni-in-du₈ ġe₂₆-e ^dInanna-da ġir₃ babbar-ra-na inim mu-da-bal-e 'Он может видеть сны с Инанной ночью, а я заговорю с ней наяву' (Enmerkar and En-suh-gir-ana, 31—32). Во фрагменте, дошедшем из Абу-Салябиха, Инанна говорит Лугальбанде, что у нее нет мужа и если он хочет взять в жены Нинсун, то она готова стать его тещей. Разговор происходит в присутствии некоего правителя (эна). Издатель текста К. Вильке полагает, что Инанна в этом тексте была матерью Нинсун, а эн, в присутствии которого проходил разговор, не кто иной,

как Энмеркар, отец Лугальбанды (Wilcke, 1987-1990, 130; Wilcke, 1989, 563). Из этого очень древнего фрагмента видно, что Инанна действительно не имела постоянного супруга. Более того, она предлагала Энмеркару породниться через брак его сына и ее дочери. Но Энмеркар предпочитал видеть Инанну в качестве своей супруги, не уступая ее сопернику.

Преимущество женского начала над мужским является характерным признаком шумерской культуры. Выше мы уже показали, что имена большей части божеств шумерского пантеона начинаются со слова *nin* 'госпожа, женщина'. Во многих шумерских текстах богиня мстит супругу или незнакомому мужчине за нарушение установленных ею законов или проявляет вероломство в отношении бога мужского пола. К этому соперничеству полов следует добавить загадочную, не имеющую аналогов фразу из «Овальной пластинки»: *mu-pu-u₄-bi-ta-ke₄-ne ni-ta-2-ta i₃-tuku-am₆* 'Женщины прежних дней по два мужа имели' (Ukg. 6, 3: 20'—21'). Все перечисленные факты ни в коей мере не говорят о матриархате, как это хотелось бы видеть современным феминисткам. Они свидетельствуют только об укорененности пережитков скотоводческого общества в городской общине эпохи раннего государства. Вместе с тем не все обстоит столь просто, как объясняет это И. М. Дьяконов, отвечая на вопрос о значении титула эн для шумерской религии:

...Титул эн носили верховные жрецы в том случае, когда главному общинному божеству приписывался женский пол (Урук, богиня Инана-Иштар), но жрицы, если ему приписывался пол мужской (Ур, бог Нанна-Син); это уже давно объяснено тем, что эн был (или была) супругом (супругой) божества в обряде «священного брака» и что, таким образом, «священный брак» не принадлежал только к ритуалу интронизации общего царя Шумера и Аккада, но и к урской (и, надо думать, любой) обрядовой системе... Таким образом, мы пришли к выводу, что отношения между главной жрицей или жрицами и мужским божеством... а также между жрецом и женским божеством были отношениями брака или конкубината.

(Дьяконов, 1990а, 281)

Признавая титул эн в качестве обозначения брачного партнера божества, нельзя не заметить одного чрезвычайно важного расхождения. Если известны тексты, где Инанна выбирает себе эна, которому впоследствии она дает власть, то совсем неизвестны обратные свидетельства, а именно свидетельства выбора супруги богом из числа нескольких претенденток и передачи власти богине через священный брак. Так и не может быть, потому что против этого говорит животная природа, у которой учился шумерский скотовод. Стало быть, при равнозначности жреческого титула совсем не одинаковы будут религиозные функции жреца-эн и жрицы-эн.

В большинстве шумерских текстов слово *en* означает только «господин, мужчина», а в административном плане обозначает должность верховного жреца храма Инанны в Уруке. Впервые «супругом иеродулы» (*dam nu-gig*) называет себя лугаль Ура Месаннепада (Collon, 1987, 123—124, fig. 522). Затем о своем статусе возлюбленного Инанны говорит лугаль Лагаша Энанатум. В «Стеле коршунов» он называет себя *ku-li-ki-ağ₂-^dLugal-URUxKAR₂ dam-ki-ağ₂-^dInanna-ka-ke₄* 'возлюбленный друг Лугальурукара (имя Думузи. — В. Е.), возлюбленный супруг Инанны' (Ean. 1, rev. 6: 6—9). Или в надписи: *E₂-an-na-tum₂ ensi₂-[Lag]aš^{ki}-ra ^dInanna-ke₄ ki an-na-ağ₂-ğ₂-da nam-ensi₂-Lagaš^{ki}-ta na[m]-lugal-Kiš^{ki} mu-na-ta-sum* 'Энанатуму, энси Лагаша, Инанна, возлюбля его, должность энси Лагаша, царственность Киша даровала' (Ean. 2, 5: 23—6: 5). Царь Урука Лугалькингенешдуду сообщает в своей надписи: *u₄ ^dInanna... nam-en nam-lugal-da e-na-da-tab-ba-a Unug^{ki}-ga nam-en mu-ak-ke₄ Uri^{ki}-m[a] nam-lugal mu-ak-ke₄* 'Когда Инанна... энство с царственностью спарила, в Уруке энство (ему) сделала, в Уре царственность (ему) сделала' (Lukin v. Uruk 4: 5—14). Супругами (*dam-ki-ağ₂* 'возлюбленный муж', *mūtum* 'муж') богини называют себя аккадские цари Саргон и Нарам-Суэн, цари Ура, Исины и Ларсы и даже ассирийский царь Салманасар I (ссылки см.: Lapinkivi, 2004, 60—62). При этом в тексте о рождении Саргона от первого лица сказано: [...] *LU₂.NU. KIRI₆-ti-ia₂ ^dIš-tar lu-u i-ra-man-n[i-ma]* 'Когда я был садовником, Иштар полюбила меня' (Akkade, 40, line 12). Все приведенные сведения еще раз подтверждают идею любовных гимнов цикла «Инанна-Думузи»: без священного соития с богиней правитель не может достигнуть власти. Инанна «спаривает» для своего возлюбленного энство (брачное жречество) и должность лугалья. Она же, как свидетельствуют многие надписи старошумерских правителей, называет своего избранника «благоприятным именем» (*mu-du₁₀ sa₄*) (контексты см.: GABW, 282—283). Возможно, имеется в виду тронное имя, получаемое в обряде восшествия на престол²¹².

Текстов, напрямую описывающих обряд священного брака, из Шумера дошло немного. Это гимн *Šulgi X*, в котором урский царь Шульги сочетается браком с Инанной в ее урукском храме. Это и два гимна царям Исины — *Idindagan A* и *Ishmedagan K*, в которых само со-

²¹² Эпитет *sipa-zi(d)* 'истинный пастырь', столь часто встречающийся в царских гимнах Ура и Исины как эпитет обожествленного царя, не имеет никакого отношения к культу Думузи. Здесь пастырство понимается как лидерство, вожделение, руководство, умение подчинить себе множество людей. О комплексе представлений, связанных с властью как пастырством, см.: Selz, 2001, 8—39. Символы пастырской власти — стрекало и псаий — впервые отмечены в текстах только в эпоху Саргонидов (Нарам-Син). Подробнее о них см.: Емельянов, 1995.

бытие и посвященный ему праздник являются основными объектами восхваления. Кроме того, о священном браке упоминают гимны богам «Энки и Нинхурсаг», «Энлиль и Нинлиль», «Энки и устройство мира».

В гимне X Шульги предпринимает поездку в священный Кулаб для подтверждения своего царского статуса. Причालив к пристани Кулаба, царь Ура приносит богатые жертвы из быков и ягнят, причем самых маленьких он прижимает к груди — знак дара от чистого сердца. Войдя в святилище Эннину, Шульги облачается в льняную одежду правителя и надевает на голову тиару *хили* (шум. «сексуальная привлекательность»), которая в этом тексте уподобляется короне *теп* (см. далее). Инанна встречает его с радостью и после брака (описание этого момента в гимне опущено) определяет царю Шульги благоприятную судьбу. В числе достоинств, которыми награждает его богиня, упоминаются и атрибуты царской власти, и безупречное владение оружием, и достоинство превосходного бегуна. Заканчивается эта раздача замечательных качеств таким пожеланием: «Пусть дни твоего любящего сердца долги будут!» После свидания с Инанной Шульги отправляется к Уту и Нанне, чтобы выпросить для себя другие необходимые царю качества, но эти визиты сюжетно уже не связаны с обрядом священного брака (Šulgi X, 1—73).

В гимне Ishmedagan K о браке царя и Инанны сообщается очень коротко. Инанна дается царю Исина Энлилем и Нинлиль в качестве супруги, вместе с ней Ишме-Даган получает атрибуты власти над народами всего Двуречья, а взамен обязуется постоянно справлять праздники в честь богов и кормить их жертвами.

Пожалуй, самым подробным описанием является большой гимн Iddindagan A (называемый также «Инанна и Иддин-Даган»). В нем говорится о грандиозном празднике в честь планеты Венера, которая в Исине называлась Инанна-Нинисинна (шум. «Инанна — госпожа Исина»). Богиня выступает здесь в двух ипостасях: как хозяйка исинского храма Эгальмах, вступающая в брак с царем, и как небесное божество, созерцающее праздник подвластного ему народа. Текст открывается описанием гигантской процессии, проходящей во второй половине дня, когда на небе уже показался новый месяц нового года. В одном ряду шествуют музыканты и трансвеститы. Трансвеститы несут в одной руке веретено — символ женского пола, а в другой — дубинку, символ мужского. На одной стороне тела у них мужская одежда, на другой — женская. Идут молодые и старые женщины с завитыми волосами. Идут храмовые жрецы, истязавшие себя под бой барабанов. Под вечер Инанна посылает старых женщин приготовить ей праздничную еду. В городе начинаются спортивные соревнования (прежде всего, соревнования по прыжкам через скакалку — один из символов Инанны). В ночь перед главным праздником люди еще могут заниматься любовью, это даже приветствуется, поскольку заряжает саму Инанну

любовой страстью. Инанна спускается с небес, неся с собой МЕ, которых она была незадолго перед тем удостоена в Абзу богом Энки. Перед рассветом богиня закликает зло и благословляет добро. Утром следующего дня совершается обряд насыщения богини и освящения города. Горы фруктов, сыр, масло, мясной скот, пиво всех сортов, мука, умашения и благовония должны подготовить Инанну к торжеству новогоднего брака. Брак происходит во дворце и совершается «для того, чтобы контролировать жизнь по всей стране, чтобы за слугами надзирать... чтобы ритуалы совершенно исполнять». Прежде чем войти к возлюбленному, Инанна долго оmyвает свои чресла, умащается и окуливает спальню благородными ароматами, а на постель ей кладут священное растение *нумун*, которое, по повериям, должно стимулировать любовную страсть. После совершения брака царь отправляется праздновать Новый год в храм Инанны Эгальмах, где она называет его своим возлюбленным. Заканчивается гимн восхвалениями в адрес Инанны (Jones, 2003).

Итак, у нас достаточно свидетельств, говорящих в пользу того, что правитель шумерского города получал легитимность через священный брак с избравшей его богиней. В момент брака он был Думузи (или Амаушумгальанна), что также не подлежит сомнению. Но если первая часть мифа Думузи хорошо согласуется с идеологией царской власти, то как следует расценивать его вторую часть, а именно представления об убийстве Думузи и его уходе в Подземный мир? Есть ли какие-либо свидетельства, говорящие о тождестве посмертной судьбы Думузи и царей? По крайней мере, одно, причем довольно позднее. В десятой песни цикла «Эдинна усага» («В степи первых трав») ²¹³ воспевается процессия, сопровождающая ладью Думузи-Даму к своему отцу. Вот как переводит этот фрагмент Т. Якобсен:

Ты, кого я сопровождаю, кем я восторгаюсь,
Спешащий под звездами в мире;
Усусу, кого я сопровождаю к отцу,
Кем я восторгаюсь,
Мой Даму, кого я сопровождаю,
Кем я восторгаюсь...
Пастырь Ур-Намму, кого я сопровождаю к отцу,
Кем я восторгаюсь...

Начиная с Ур-Намму, первого царя Третьей династии Ура, песнь перечисляет целый ряд правителей, которые во времена своего цар-

²¹³ Песнопения, призванные вызвать Думузи к жизни ранней весной, в период появления молодой травы. Возможно, были частью ритуала *u₂-saĝ-še₃-a* 'К первой траве выходящий', справлявшегося в первом весеннем месяце в Умме (Jacobsen, 1975, 85, fn 17; Sallaberger, 1993, 233—234).

ствования были ритуальными ипостасями бога и продолжали оставаться его воплощением после своей смерти. Литания переходит от царей Третьей династии Ура к царям династии Исина и затем — к недолго правившему царю Иддин-Иштару. Характер бога как даятеля пищи ясно проступает в концовке песни:

Господин еды и питья, кого я сопровождаю,
Кем я восторгаюсь...

Эта концовка (к сожалению, весьма поврежденная) повторяется, упоминая загоны для скота, овчарни, виноградные лозы, поля и оросительные каналы

(Якобсен, 1995, 89—90)

Последняя, тринадцатая, песнь перечисляет необходимые мероприятия весеннего периода, с которыми, как с поклажей, приходит к людям Думузи. Здесь упоминается «поклажа восстановления храмов», «поклажа дающей (жизнь) пищи и воды». Текст сохранился плохо (см. там же).

Перед нами очень важное свидетельство культового песнопения, в котором умершие цари Ура и Исина почитаются как ипостаси вернувшегося весной из Подземного мира Думузи. От них ждут прибавления дел в хозяйстве, что является залогом благополучия страны. Однако мы не имеем никаких фактов, говорящих о насильственной смерти этих правителей. Насколько нам известно, все они умерли естественно. Что же касается Ур-Намму, упомянутого в списке первым, то в тексте, посвященном его нисхождению в Подземный мир, есть упоминание о жертвах, которые он приносит Думузи наряду с остальными значительными божествами мира мертвых (Utnanma A, 88—128).

Таким образом, можно сделать вывод, что шумерский правитель выступал в образе Думузи дважды: в момент брака со жрицей, представлявшей богиню, и в момент смерти (то есть своей судьбой смертного он был подобен смертному Думузи). Но, как выясняется, он мог быть Думузи и после своей смерти, поскольку от него ждали ежегодного покровительства силам весны и помощи в хозяйстве. Нельзя не вспомнить В. Я. Проппа, который как раз и писал о том, что Думузи и подобные ему божества были средоточиями растительной силы земли, а земледельцу нужно, чтобы сила умершего божества передалась полям. Именно такая картина и предстает нам в шумерских источниках. Однако именно такое понимание Думузи как недобожества как раз и свидетельствует о неправомерности концепции Фрэзера.

Божество по имени Думузи имеет две ипостаси — растительную и антропоморфную. В своей растительной ипостаси это сила весны, многообразно воплощенная в различных феноменах пробуждающейся природы. Эта сила исчезает из жизни летом и возвращается следующей весной, поэтому умерщвление растительного Думузи является просто метафорой, которую не обязательно реализовывать в ритуале. В своей антропоморфной ипостаси Думузи является смертным чело-

веком, который получил божественный статус в результате брака с богиней. Сам по себе он ничего не представляет и в этом союзе выполняет функцию ведомого. Поэтому, если его убить, можно лишить окружающий мир жизни, но получить новую жизнь уже невозможно (она наступит в отведенный природой срок). Стало быть, жертвоприношение человеческого Думузи вполне бессмысленно. Шумерский правитель не является Думузи постоянно, он принимает его образ только в нескольких ситуациях своей жизни и посмертной судьбы. Источник его власти скрыт в фертильной силе женского божества, а его близость с богиней дает ему шанс на временное воскрешение после смерти. Однако большую часть своей жизни он является чем-то иным, поскольку вполне самостоятелен, имеет амбиции и не ограничивает свою жизнь исходной территорией своего обитания. Следовательно, как сверх-Думузи, он и не может быть принесен в жертву. В то же время он постоянно готов жертвовать продукты своего хозяйства, которые во многом стали следствием его благоприятных отношений с богиней и как бы не вполне ему принадлежат.

Есть еще одно важное возражение календарного характера. Фрэзер считает, что Думузи приносили в жертву в канун весеннего равноденствия (как Христа или Адониса). Это совершенно неправильно. Весной Думузи возвращается из Подземного мира и вступает в брак с богиней. В это же самое время в Шумере приносятся жертвы разряда *pesaĝ*, которые у западных семитов заменяли жертвоприношения первенцев. Следовательно, в ритуальном отношении Думузи никак не может быть связан с жертвой *pesaĝ*, которой был уподоблен первенец Бога Иисус.

Осталось выяснить еще один весьма существенный вопрос. Среди шумерских имен собственных не удалось обнаружить ни одного типа ME-^dDumu-zi. В старошумерских текстах обладательницей ME названа исключительно Инанна (см. гл. II, § 2, «ME в старошумерских и саргоновских текстах»). В эпосе «Энмеркар и владыка Аратты» Инанна также называется «обладательницей многочисленных ME» (Enmerkar and Lord of Aratta, 222). Среди шумерских гимнов цикла «Инанна-Думузи», записанных в Старовавилонский период, не удалось обнаружить ни одного, в котором говорилось бы о ME, принадлежащих Думузи. Эти факты могут говорить лишь об одном: для культа Думузи нехарактерно получение власти через обладание ME. Думузи лишен мужских амбиций (их хватает только на борьбу с соперником за Инанну), его хозяйство способно обеспечить только его семью, но не его предков. Значит, можно сказать, что культ ME в целом не был характерным для первого этапа развития шумерской религии. Однако все обстоит не так просто, потому что наши выводы основаны на текстах, отражающих ретроспективный взгляд шумеров на свое прошлое. Есть неожиданный ход в архаику, который поможет нам уяснить несколько иное соотношение ME и культа Думузи.

§ 2. ЦАРСКИЕ МЕ

Из шумерских текстов всех родов известно, что судьбоносные магические силы МЕ присущи только богам, демонам, священным предметам, а также абстрактно-логическим категориям сознания. У животных, растений и смертных людей нет ни прав, ни возможностей обладать ими (Емельянов, 2003в, 71—74). Все исследователи шумерской религии отмечали, что в некоторых случаях в виде исключения МЕ могут обладать обожествленные цари. Но этими исключениями никто не занимался.

Предлагаемая сводка собрана впервые. Отдельные контексты гимнов с упоминанием царских МЕ приводились в грамматических разделах книги Г. Фарбер-Флюгге (Farber-Flügge, 1973, 95—164) и в числе других цитировались у И. Розенгартен (Rosengarten, 1977, 75—84). Однако они не были собраны воедино для изучения политической идеологии Шумера.

Сразу нужно сказать, что анализ проводится не на формульном, а на контекстном уровне, поскольку единой формулы дарения МЕ царю, равно как и постоянного места этой формулы в ряду других, обнаружить не удалось. Сообщение об обладании МЕ правителем всякий раз попадает в разные места гимнов и может встречаться в любой их части — от вводной до заключительной (отсутствует разве что в колофонах). Всего мне известно 19 случаев дарения МЕ царю, из них 16 отмечены в царских гимнах, 1 в храмовом гимне, 1 в гимне богу и 1 в эпосе. Данные по царским и храмовым гимнам можно расположить в хронологическом порядке. Сведем эти данные в таблицу.

Таблица 19

Гимн	Строка	Контекст
Э-Хурсаг Шульги	121, 126, 131	121 ša ₃ me-nun si u ₄ -zalag-ga e ₃ -a Нутро (храма), исполненное МЕ владычества, — сияющий свет выходящий. 126 ki-tuš-mah-zu ni ₃ -mah me-šar ₂ -nam-nun-na Твое высокое жилище почтенно, все МЕ владычества (здесь есть). 131 im-ur ₄ -un-gal-la me še-er-ka-an-di nam-tar-re-da ²¹⁴ (Шульги) — великий ураган, украшенный МЕ, определяющими судьбы

²¹⁴ В первом издании гимнов храмам О. Шеберг переводит стрк. 131 «the one adorned with me's» (TCS 3, 24), имея в виду принадлежность МЕ самому Шульги. Я. Клейн понимает эту строку иначе: «The one who adorns (you) with

Продолжение табл. 19

Гимн	Строка	Контекст
Ишме-Даган А	133, 138— 140	133 inim du ₁₁ -ga a-a ^d En-lil ₂ -la ₂ -še ₃ 138 e ₂ -kur-ra me-bi hu-mu-un-ur ₄ -ur ₄ 139 ġiš-hur libir-a-ba en ₃ he ₂ -/bi ₂ [-in-tar] 140 ġarza šu-ta šub-ba-bi ki-bi /he ₂ [-bi-in-ġi ₄] По слову отца Энлиля... МЕ Экура он собрал, Древние предначертания почтил, Ритуалы заброшенные восстановил ²¹⁵ .

the me's, determining destiny» (Klein, 1997, 213). Он полагает, что Шульги сам украшает свой храм какими-то МЕ (по его мнению, эмблемами и символами). Однако для нашей темы этот спор не имеет большого значения. Неважно, украшает ли Шульги свой храм при помощи МЕ. Важно, что при обеих интерпретациях он этими МЕ обладает. Ср. также имя собственное МЕ-^dŠul-gi (Limet, 1968, 492).

²¹⁵ Похожая формула обретения МЕ и восстановления обрядов после потопа встречается в плаче по Ниппуру, также составленном в эпоху Ишме-Дагана: ²⁶⁸ni₃ babbar-bi sag₂ ba-ab-dug₄-ga-ba sug-ge₄ ba-ab-gu₇-a^{269d}En-lil₂ lugal kur-kur-ra-ke₄ ki-bi-še₃ in-ġar-ra-am₃²⁷⁰nam-lu₂-ulu₃ gud₃ us₂-sa-ta²⁷¹ni₂ im-ši-ib-ten-na²⁷¹Nibru^{ki} kur-me gal-gal-la-ka ġiri₃ /kur₂³ /ba-ra-an[-dab₅³-be₂-eš-a^{272d}A-nun-na inim-^den-lil₂-la₂-ta e₂ /bi₂[-in]-šub-bu-uš-a²⁷³gi₁₆-sa ul-ta ġar-ġar-ra-ba tumu-e ba-ab-de₆-a²⁷⁴ki-bi-še₃ ku₄-ku₄-da bi₂-in-eš-am₃ en nam tar-re-ne²⁷⁵ša₃-bi-a u₂ sug₄-sug₄ ša₃ hul₂-la ša₃-ba mi-ni-in-ġar-ra-am₃^{276d}iš-me^dDa-gan šita u₄-da gub hul₂ ni₂ tuku-ni-ra²⁷⁷u₂[-bi] ku₃-ge a-bi sikil-e in-na-an-dug₄-ga-am₃²⁷⁸me [šu] pel₂-la₂-bi sikil-e in-na-an-dug₄-ga-am₃²⁷⁹ġarza suh₃-a bir-a-bi si bi₂-in-sa²⁸⁰ku₃-ku₃-ga šub-ba šu pel₂-la₂-a-ke₄ ki-bi-še₃ in-ġar-ra 'Его сияющее имущество, рассеянное, уничтоженное, Энлиль, царь стран, на место его вернул. Там, где человеки, построив гнезда, в тени отдыхали, в Ниппуре, на горе великих МЕ, откуда они направились неведомым путем, — по слову Энлиля Анунна, определяющие судьбы, приказали восстановить упавшие храмы, вернуть на место сокровища, положенные туда прежде, унесенные ветром! С радостью их обеденную трапезу установил он! (Энлиль) приказал Ишме-Дагану, своему радостному, трепетному жрецу, служащему ежедневно, освятить его пищу, очистить его воду, он приказал ему очистить его оскверненные МЕ, обряды разбросанные, рассеянные в порядок он привел. Все святое, брошенное и оскверненное, на место свое он вернул' (NL, 268—280; см. также характеристику Ишме-Дагана как любимца Энлиля и восстановителя Ниппура в: Tinney, 1996, 82—83). Эта же формула употребляется в мифе о потопе, где свое желание восстановить страну после катастрофы выражает неизвестный герой, и в тексте «Смерть Гильгамеша», где царем, восстановившим МЕ после похода к Зиусудре, объявляется Гильгамеш: Zi-u₄-su₃-ta'-aš ki-tuš-bi-a sag₂ im-ma-ni-/tig₄ /me ki-en-ġi-ra-ke₄ ki u₄-ba ha-la-me-eš ud ul-li-še₃ / a₂ aġ₂-ġa₂ bi-lu-da₁₀ kalam-ma-aš im-ta-/a'-ni\ / šu /luh\ ka /luh\ X (X) /si mu-un-si-sa₂[-e '...ты достиг Зиусудры в его жи-

Продолжение табл. 19

Гимн	Строка	Контекст
Ишме-Даган Н	17—18	17 e ₂ -kur-ra ša ₃ -bi /galam kad ₄ -am ₃ ni ₃ lu ₂ nu-zu-am ₃ 18 ^d Iš-me- ^d da-gan ḡiš-hur me zid-bi si ha-ra-ab-sa ₂ -sa ₂ -e Интерьер Экура прекрасно украшен, и никто об этом не узнает. Пусть Ишме-Даган приведет в порядок его предназначения и истинные МЕ!
Липит-Иштар В	1—10	1 ^d Li-pi ₂ -it-eš ₄ -tar ₂ lugal saḡ il ₂ nun bara ₂ -ga 2 he ₂ -du ₇ ^{is} isimu ₂ ^{tar} nam-lugal-la 3 ^d Utu-gim du še-er-zi kalam-ma 4 nam-nun-še ₃ mah me gal-la u ₅ 5 ub-da 4 uḡ ₃ ki gar-ra 6 še-ga ^d En-lil ₂ -la ₂ ^d Nin-lil ₂ -le ki aḡ ₂ 7 šul zid igi gun ₃ bara ₂ -ga tum ₂ -ma 8 men aga zid saḡ me-te-ḡal ₂ 9 šibir šu du ₈ saḡ ḡig ₂ -ga 10 nun ^d Li-pi ₂ -it-eš ₄ -tar ₂ dumu ^d En-lil ₂ -la ₂ sipad igi-ḡal ₂ tuku Липит-Иштар, горделивый царь, владыка, достойный престола, отпрыск царственности, шествующий подобно Уту, свет Страны, во власти своей высокий, великие МЕ оседлавший, в четырех странах света людей расселивший, отмеченный Энлилем, любимый Нинлиль, праведный юноша с сияющими глазами, предназначенный для престола, чья голова украшена короной-мен, тиарой истинной, держащий в руке стрекало черноголовых, владыка Липит-Иштар, сын Энлиля, праведный пастырь!..
Липит-Иштар С	25—28, 46	25 me mah-a me saḡ-ki-a-ba 26 nam-lugal ni ₃ -kal-kal-la-am ₃ 27 ^d Li-pi ₂ -it-eš ₄ -tar ₂ dumu ^d En-lil ₂ -la ₂ -ga 28 an gal-e saḡ-e-eš mu-ni-in-rig ₇ С помощью высоких и превосходных МЕ Ан даровал Липит-Иштару, сыну Энлиля, драгоценную царственность. 46 ^d En-ki-ke ₄ me nam-nun-na-ka še-er-ka-an hu-mu-<ga>-ni-in-du ₁₁ Энки украсил Липит-Иштара МЕ владычества.

лище, вернул (?) в Страну МЕ Шумера, которые были забыты навсегда, советы, обряды, привел в порядок обряды омовения рук и уст... (GD, Tell-Haddad F, 10—18).

Окончание табл. 19

Гимн	Строка	Контекст
Ур-Нинурта А	11—13, 72—73, 80	11 [X] nam tar-ra me zid hal-ha dingir gal-gal-e-ne-še ₃ 12 e ₂ -kur ki-tuš ku ₃ an ^d En-lil ₂ -la ₂ ni ₂ su-zi gur ₃ -ru-še ₃ 13 lugal-ra šu-ni im-ma-an-dab ₅ sun ₅ -na-bi mi-ni-in-kur ₉ В место определения судеб, где среди великих богов распределяются истинные МЕ, В Экур — священное жилище Ана и Энлиля, испускающее подлинный ужас, За руку царя она привела, робко войти заставила. 72 ^d Inana dumu gal ^d Suen-na nitalam ki aḡ ₂ -ḡa ₂ -ni 73 saḡ-KEŠ ₂ me ni ₃ -nam-ma mu-un-ur ₄ -ur ₄ šu-ni-še ₃ mu-u ₈ -ḡar Инанна, любимая дочь Суэна, возлюбленная супруга Ур-Нинурты, собрала в связку все МЕ и вложила в его руку. 80 ^d Ur- ^d nin-urta me kal-kal-la-zu ša ₃ -ab-ḡu ₁₀ im-mi-ir О Ур-Нинурта! Я решила дать тебе твои драгоценные МЕ!
Эллиль-бани А	9	Эллиль-бани опоясан многочисленными МЕ (me-šar ₂ -ga gu ₂ -ed ₂).
Синидди-нам Е	46—50, 73—74	46 ḡiš-hur Eridug ^{ki} -ga si sa ₂ -sa ₂ 47 nidba 48 dingir-re-e-ne šu du ₇ -du ₇ 49 gal-an-zu me libir ⁷ 50 /ki-bi\ bi ₂ -in-gi ₄ -a Предначертаия Эреду он в порядок привел, Жертвы богов совершенными сделал, Он — мудрец, древние МЕ На место вернувший. 73 ḡiš-hur me mah-bi 74 ki-bi mi-ni-in-kiḡ ₂ -kiḡ ₂ Он восстановил предназначения и высокие МЕ (тро-на Ишкура).
Рим-Син F	1	1 ^d Ri-im- ^d Suen lugal me nun-na kingal me šar ₂ -ra nam-nun-na saḡ il ₂ Рим-Син — царь, владеющий всеми МЕ владычества, высоко голову поднявший.
Рим-Син G	20—21	20 ^d Ri-im- ^d Suen lugal Urim ^{ki} -ma me mah ki-ur ₃ -ra 21 ki-bi šu bi ₂ -in-gi Рим-Син, царь Ура, восстановил высокие МЕ Киура.

Цари, которым посвящены цитированные гимны, по большей части были обожествлены. Об этом говорит детерминатив DINGIR перед именами Шульги, Ишме-Дагана, Липит-Иштара, Ур-Нинурты и Рим-Сина. Что касается Эллиль-бани и Синиддинама, то первой частью их имен были имена богов, перед которыми и так должен ставиться божественный детерминатив. Двойных детерминативов DINGIR, по видимому, не было. Поэтому вопрос о божеском статусе последних двух царей остается открытым, эпиграфически здесь ничего не доказать. Впрочем, в пользу божеского статуса Эллиль-бани говорит его именование «великий сын Энки».

Обладание МЕ выражено в текстах различными способами: 1) царь назван обладателем всех МЕ, а от кого он их получил — не говорится. Употребляются выражения «владыка МЕ», «оседлавший МЕ»; 2) царя называют собравшим и восстановившим МЕ по приказу какого-то бога. Используются глаголы «собирать», «возвращать на место», «приводить в порядок»; 3) бог или богиня вручают МЕ царю или украшают его МЕ. В этом случае употребляются глаголы «вручать», «дарить», «украшать».

В большинстве приведенных контекстов существительное ме должно пониматься как «ценность» в смысле «все необходимое и должное для жизни и власти». Исключениями являются: а) гимн Шульги, где, судя по нескольким строкам, МЕ — сияние, исходящее от храма и от его хозяина; б) гимн Ур-Нинурты, где речь идет о наделении МЕ как судьбами, и происходит это в Ниппуре — традиционном месте определения судеб; в) гимн Синиддинама, где под МЕ понимаются, в том числе, и жертвы богам.

Ишме-Даган удостаивается МЕ царской власти от Энлиля и Нанны; Липит-Иштар получает их от Ана и Энки, Ур-Нинурта — от Инанны. Эллиль-бани тоже считается «опоясанным многочисленными МЕ» (в мифологическом тексте «Инанна и Шукаллетуда» «опоясанной МЕ» названа Инанна (Inanna and Shukaletuda, 275)). Обожествленные цари Исына провозглашаются в гимнах или детьми богов (например, Липит-Иштар называет себя сыном Энлиля и тем самым отождествляет себя с Нинуртой), или благочестивыми государями, восстановившими порядок в стране после некоей катастрофы (как Ишме-Даган). Этим обосновано их право на владение МЕ.

Описывая МЕ, авторы гимнов из Исына изображают их то подобными стаду, которое собирается при помощи пастушеского стрекала (Ur-Ninurta E, 14), то похожими на пестрое одеяние, сияющее многоцветными нитями (Išme-Dagan D, F 3). Задача царя в том, чтобы сделать МЕ явными (ра-е₃, т. е. исполнить должное), совершенствовать их (šū-du₇, совершенно исполнять обряды, точно отмеряя количество жертв), восстановить утраченные МЕ (ki-bi-še₃ gi₄, починить храм или возобновить жертвы там, где по какой-то причине они не были вове-

мя поставлены богам). Наиболее почитаемым городом в гимнах Исына (начиная с Ишме-Дагана) является Ниппур. Он назван изначальным городом: здесь Энлиль зачинает, а Нинлиль рождает МЕ (Išme-Dagan W, 74), которые затем сторожит визирь Энлиля Нуску (Išme-Dagan C, 6—7); здесь происходит распределение МЕ среди богов, а затем Совет богов торжественно передает МЕ царю.

В последний раз в истории шумерской гимнографии формула дарения МЕ применяется уже к Хаммурапи — правителю Вавилона, не имевшему божественного статуса.

Hammurapi C

- 1 ^dEn-ki-ke₄ eš₃-e ki[?] mah[?]-a mi₂ zid mu-ni-in-du₁₁
- 2 lugal-e lu₂ šu-luh-e ki aḡ₂ me sikil-la tum₂-ma
- 3 lugal ḡiš-hur kal-kal gal zu[?]-a ni₂-tuku inim sag₉-sag₉-ge šu-ni-še₃
/ḡal₂[?]-la
- 4 sipad ša₃ še-ga en ^dNu-nam-/nir\-[ra] ki aḡ₂ ama ^dNin\-[lil₂-la₂]
- 5 nidba gal-gal e₂-kur-ra ba-[...]
- 6 X ša₃ du₁₀-ga nun gal ^dEn-ki-ke₄ X [...]
- 7 mi₂ du₁₁-ga ku₃ ^dDam-gal-/nun\-[na] sipad zid ^dHa-am-/mu\-[ra-bi]
- 8 lugal-e eš₃ e₂-kiš-[nu-ḡal₂] ni₃-nam mi-ni-in-X [...]
- 9 Ha-am-mu-ra-bi X-a-ni X [...]
- 10 ^dNanna ^dNin-gal-bi ud šu₂-uš\ [...]
- 11 lugal ni₃-hul₂-la-ni X [...] šu-luh ḡiš-hur me X [...]
- 12 ki-bi-še₃ bi₂-in-[gi₄-gi₄]

Энки в святилище, месте высоком, ласково с ним обошелся.

Царь, который обряды омовения рук любит, который
предназначен для чистых МЕ,

Царь, сведущий в драгоценных предначертаниях, исполненный
страха, верный слову,

Пастырь, любезный владыке Нунамиру, любимец матери
Нинлиль,

Который великие дары в Экур (приносит),

Кого избрал (?) великий владыка Энки,

Кто мил светлой Дамгальнунне, — праведный пастырь
Хаммурапи!

Царь все (дары) в святилище Экишнугаль принес.
Хаммурапи...

Нанну с Нингаль денно (и ночью)...

Царь с радостью... обряды омовения рук, предначертания, МЕ...
На место вернул.

Сообщение о предназначенности МЕ для Хаммурапи сопровождается здесь информацией о восстановлении им всех МЕ и ритуалов страны. То есть можно говорить о воспроизведении топоса гимнов

Ишме-Дагана при отсутствии прежнего идеологического наполнения формул²¹⁶. Что же касается значения, которое принимает здесь существительное *me*, то сочетание «чистые МЕ» согласуется с упомянутыми перед тем «обрядами омовения рук». Имеются в виду именно эти обряды, без которых не существует культ Эреду.

Остаются загадочными два контекста. В гимне Нанше, дошедшем от начала II тыс. до н. э., говорится об отношениях богини с правителем Лагаша Гудеа:

Nanše Nymn

Она даровала пастырю высокий скипетр,

Она наградила Гудеа своими драгоценными МЕ.

Пастырь, названный в ее сердце, Гудеа, энси Лагаша,

Поставил лиру «Корова Изобилия» между барабанами,

Священную арфу на ее сторону он поставил.

Пока священные песни, сладкие песни ее воспевают,

Кинтур храм прославляет.

Главный певец на газельем роге для нее играет,

Песню «Храм, которому дарованы МЕ Абзу»,

Священную песню храма Сира, о царственных МЕ исполняет.

Если я правильно понимаю текст, Нанше наделяет Гудеа частью своих МЕ, после чего по приказу Гудеа музыканты, прибывшие из Лагаша, начинают в ответ прославлять оставшиеся МЕ Нанше, расположенные в ее храме Сира. То, что надделение МЕ следует сразу за дарованием скипетра, а также тот факт, что МЕ названы «властными» (*nin*) или царственными, дает основание понимать существительное *me* в значении «власть». Глагол, выражающий дарение МЕ, означает «совершенно исполнять», так что буквально сказано: «Нанше свои драгоценные МЕ совершенно для него исполнила».

О процессии Гудеа к Нанше мы знаем из Цилиндра А Гудеа. Там он отправляется к ней за толкованием священного сна. Но из данного гимна совершенно очевидно, что Гудеа отправлялся к Нанше за священными МЕ для Лагаша, и столь же очевидно, что он получил их в ее храме Сира (куда они попали от самого Энки). Следовательно, нужно рассматривать процессию Гудеа в Цилиндрах как один из видов путешествия к старшему богу за МЕ. Интересно то, что такое путешествие совершает правитель, а не младший бог²¹⁷. И вдвойне интересно,

²¹⁶ В прологе к Законам Хаммурапи есть упоминание о восстановлении обрядов Эреду, но отсутствует формула вручения МЕ царю или предназначенности царя для МЕ: *šarrum li-ia-um / mu-tir URU.NUN.KI / a-na aš-ri-šu / mu-ub-bi-ib / šu-luh E₂.ZU.AB* 'Могучий царь, вернувший Эреду на свое место, очистивший обряды омовения рук Э-Абзу' (СН I 63—66 — II 1).

²¹⁷ Первый издатель гимна Нанше В. Хаймпель понимает строку 9 *Nanše nin me kal-kal-la ki na-mu-un-gi₄-gi₄* как «Нанше, госпожа драгоценных МЕ,

что смертный правитель получает право пользоваться божественными МЕ. Как это объяснить при отсутствии подобных формул в текстах эпохи Гудеа и при том, что последний не был при жизни ни богом, ни даже царем? Скорее всего, перед нами текст, составленный уже в период посмертного обожествления Гудеа²¹⁸. В нем Гудеа, наряду с Ур-Нанше, служит образцом благочестивого правителя, избранного самой Нанше. Можно датировать этот текст эпохой III династии Ура, заметив, что МЕ в это время получает не царствующий бог, а обожествленный правитель прошлых лет.

Второй пример еще интереснее и загадочнее. В эпосе «Энмеркар и владыка Аратты» есть эпизод, где эн Урука Энмеркар просит богиню Инанну: *ġe₂₆-e abzu-ta za₃-mi₂ du₁₁-ga-ġu₁₀-ne / Eredu^{ki}-ta me de₆-a-ġu₁₀-ne / nam-en-na men eš₃ bar-gim sig₇-ga-ġu₁₀-ne / Unu^{ki} Kul-aba^{ki}-a saġ men ku₃ ġal₂-la-ġu₁₀-ne / [PA.A] eš₃ gal-la-ke₄ ġi₆-pa₄-ta hu-mu-un-tum₂-mu / [PA.A] ġi₆-pa₄-ra-ke₄ eš₃ gal-la hu-mu-un-tum₂-mu / [nam]-lu₂-ulu₃ u₆ du₁₀-ge-eš₃ hu-mu-un-e / [d]¹/Utu\ igi hul₂-la he₂-em-ši-bar-bar-re* '(Когда) мне в Абзу хвалу пропоют²¹⁹, когда из Эреду МЕ я получу, (когда) в должности эна короной *men*, подобной... святилищу, я украшусь, (когда) священную корону *men* в Кулабе Урука на голову надену, — (тогда)... из великого святилища в Гипар пусть меня доставят... из Гипара в великое святилище пусть меня доставят, люди пусть удивленно возглашают, Уту пусть радостный взгляд на меня бросит!' (Enmerkar and Lord of Aratta, 57—64). Из этого отрывка становится ясно, что получение МЕ в Абзу дает Энмеркару право на обладание короной-*men*, равно как и Инанной в обряде священного брака, совершаемом в Гипаре. Радостный взгляд бога правосудия Уту означает только то, что

воистину вернулась» и делает вывод, что Нанше под Новый год возвращается из путешествия в Абзу, где она получила от Энки МЕ (Heimpel, 1981, 101—102). Его гипотеза больше ничем не подтверждена. Но в случае правоты Хаймпеля получается еще интереснее: под Новый год Нанше возвращается из Абзу с переданными ей МЕ, а затем транслирует часть своих МЕ царю, совершившему паломничество в ее город. Выстраивается цепочка «старший бог—младший бог—правитель», и в этом случае становится понятно, что расстояние от МЕ Энки до МЕ Гудеа составляет два путешествия. Одно совершается накануне Нового года, другое — в самом его начале.

²¹⁸ Следует признать неслучайным тот факт, что в эпоху III династии Ура лагашский весенний месяц *ezen-še-il₂-la* 'праздник принесения ячменя', заменивший *ezen-še-ku₂*-^dNanše, включал в число своих обрядов приношение ячменя, муки и пива обожествленному Гудеа (Sallaberger, 1993, I, 294—295). По-видимому, в символике этого обряда отразилась историческая память о процессии самого Гудеа к Нанше и Нингирсу с первым урожаем ячменя.

²¹⁹ Конструкцию *R-a-ġu₁₀-NE* можно прочитать и перевести двумя способами: а) «воспевание хвалы моею они» (*ne < e-ne*) = «хвалу они мне пропоют»; б) «чтобы воспеть мне хвалу» (*NE = de₃*).

все эти действия правителя были справедливы и его власть признана легитимной. Значение существительного *те* в данном контексте — «сила (дающая право на обладание властью или женщиной)».

Недавно Дж. Ашер-Грев опубликовала рецензию на искусствоведческую книгу И. Фарлонг о головных уборах Месопотамии Раннединастического периода. Содержание этой рецензии представляет большой интерес для нашего исследования. Ашер-Грев сравнивает два вида короны — корону *теп* и корону *ага*. Собранные ею контексты весьма красноречивы. Корона *ага* предназначена для ношения царями, верховными жрецами или правителями-энси (Энхедуанна, Гудеа). Наиболее частые эпитеты и сочетания с этим словом: *ага-зи* 'корона истинная', *ага-зи-мах* 'корона истинная высокая', *ага-нам-лугал-ла* 'корона царственности' (с эпохи Аккада до конца III династии Ура), *ага-нам-тил-ла* 'корона жизни' (только со Старовавилонского периода). Корона *теп* является атрибутом правящих богов (Энлиля, Инанны, Энки, Нанны), к ней применяются такие эпитеты: *теп-ку₃-лух-ха* 'корона из чистого серебра', *теп-ку₃* 'корона священная', *теп-зи-мах* 'корона истинная высокая', *теп-хуш* 'корона красная (= яростная, испускающая ужасный блеск)', *теп-далла* (аналогично), *теп-у₄-суд-ра₂* 'корона долгих дней', *теп-ан-ки* 'корона Неба-Земли', *теп-еден* 'корона степи' (от Раннединастического до Старовавилонского периода) (Asher-Greve, 1995—1996, 181—188). Корону *теп* могут носить только обожествленные правители, первым из которых о своем обладании этой короной заявил Шульги (Šulgi C, 24; Šulgi D, 8—9, 295; Šulgi X, 10, 57—59, 155—156)²²⁰.

Высшая власть, власть, даваемая короной *теп*, — именно власть эна, господина в священном браке. Ашер-Грев совершенно правильно цитирует суждение С. Н. Крамера о том, что корона *теп* может быть метафорой власти эна, а корона *ага* — метафорой власти лугала (Asher-Greve, 1995—1996, 186, fn 48). Следовательно, мы получаем возможность заглянуть в те глубоко архаические представления, которые невозможно найти уже в старошумерских надписях. Если слова Энмеркара не являются позднейшей вставкой Старовавилонского периода, получается, что в эпоху Урука высший тип власти, воплощенный в короне *теп*, давался смертному правителю вместе с МЕ, полученными в Абзу, и с богиней, предназначившей его для священного брака. Значит, в ту эпоху владеть МЕ и *теп* мог и человек, совсем не имевший божеского статуса, — избранник-приймак богини типа Думузи.

²²⁰ Не исключено, что *те* и *теп* — однокоренные шумерские слова. Аккадский эквивалент *теп* = *te'ānu* (< *те-ан-па*?) (почему-то в силлабариях он считается эквивалентом *ага*), а знак MEN состоит из изображения контейнера (GA₂), в который вписаны ME+EN 'МЕ эна' (см. также: Selz, 1997, 190, fn 67). В таком случае в архаической шумерской древности получение короны-теп было материализацией идеального акта получения МЕ.

Таким образом, разобранный материал позволяет реконструировать историю идеологемы царских МЕ. В самом начале Раннединастического периода, если верить отрывку из эпоса, правитель-эн, не будучи богом, получал МЕ вместе с властью над богиней. Власть воплощалась в акте священного брака и в положенной супругу богини короне *теп*. Под МЕ, вероятно, понималась магическая сила эна, позволявшая ему овладевать как богиней, так и окрестными странами (что мы и видим на примере Аратты). Далее, вплоть до эпохи III династии Ура, речь о царских МЕ не шла, а корона *теп* стала исключительно атрибутом богов (правители носили только корону *ага*). Путешествия в Эреду за МЕ также стали исключительно прерогативой богов. В эпоху Ура встречается единственное упоминание МЕ обожествленного царя Шульги и только в гимне его храму (значение «сияние, блеск»). В царских гимнах формулы вручения МЕ царю в эту эпоху отсутствуют. Это говорит о том, что в личности царя рациональное и культурное начало стало брать верх над прежней магико-экстатической стороной власти. Тогда же обладание МЕ, полученными от Нанше, приписывается обожествленному посмертно Гудеа на основании переосмысленного текста Цилиндра А. Активные упоминания о получении МЕ царями начинаются только в эпоху Исина и Ларсы при Ишме-Дагане. В религиозных представлениях этого периода царит полнейший произвол. Так, в гимнах Ишме-Дагана объясняется, что МЕ даются царю ради восстановления прежнего порядка в стране. Он получает их по воле Энлиля или четверки великих богов, ранее бывших инициаторами потопа. В гимнах Липит-Иштара объяснение иное: этот царь провозглашается сыном Энлиля и, следовательно, претендует на права Нинурты. Поэтому он получает МЕ по праву первородного сына божьего. Эту тенденцию подхватывают другие правители этой эпохи, для которых, как впоследствии и для Хаммурапи, пассаж о вручении МЕ царю становится не более чем литературным клише. Этот третий и последний этап в развитии представлений о царских МЕ свидетельствует о желании аморейских правителей, захвативших юг Двуречья, уподобиться властителям прошлого, божеский статус которых они плохо себе представляли. Отсюда неправомерное приписывание себе религиозно-магических атрибутов, которые как раз отсутствовали у последних. Вместе с тем это еще и введение нового представления, согласно которому МЕ даются за личное благочестие и организаторские способности правителя. Среди значений МЕ в это время — «власть», «обряд», «жертва» и даже «судьба», а общий смысл всех значений — «ценность».

§ 3. КУЛЬТ НИНУРТЫ И ЦАРСКАЯ ВЛАСТЬ

Культ Нингирсу-Нинурты, безусловно, является самым значительным культом «эпохи богов власти» (середина III — начало II тыс. до

н. э.). Это божество воплощает земную власть царя со всеми ее особенностями: а) управление ирригационными и сельскохозяйственными работами в мирное время; б) командование войском в военное время; в) административное подчинение богу-хозяину города; г) брак с подчиненной ему супругой. Нинурта — воин и земледелец. Он никогда не нападает на города своей страны (в отличие от своего отца Энлиля). Он обладает неукротимой энергией, способен сильно разгневаться, прийти в ярость, метать молнии, вызывать потоп на территории противника. Он убивает, берет в плен, захватывает ценные трофеи. По возвращении в город своего отца он предъявляет права на царство и лидерство среди богов. Нинурта — тот самый лидер, перед которым, как говорит пословица из «Почуний Шуруппака», нужно склониться, тогда и врага одолеешь²²¹. Нинурте нужно подчиняться, потому что он защитник «нашей» земли и не хочет зла своим подданным. Вместе с тем, как видно по тексту о возвращении Нинурты в Ниппур, он весьма инертен в своих действиях, а если разъярился, то долго не может успокоиться, и по возвращении громит дороги, по которым проходит. Его пыл нужно остужать радушным приемом, хвалебными песнями, спортивным праздником и удалением из города всех нечистых (Афанасьева, 1997, 85—93, 115—117; Annus, 2002; Емельянов, 2003б, 83, 259—268).

Тесная связь между Нинуртой и статусом царя прослеживается уже в самих эпических сказаниях о подвигах Нинурты. Так, в «Путешествии Нинурты в Эреду» сказано: ^[e^{is}]gu-za-n[am]-lugal-la gi-ne₂-zu ni₃-ša₃-ga-na-ka 'Твое упрочение трона царственности — по его (= Энлиля) воле' (Ninurta in Eredu, D 19). Имеется в виду, что Нинурта укрепляет царскую власть по воле самого Энлиля. В эпосе «Нинурта и Асаг» диорит доставляется Нинуртой с гор для изготовления царской статуи, которую поставят в месте поминовения храма Эннину (предположительно, речь идет о статуе Гудеа; Lugale, 466—478). В конце песни о возвращении Нинурты в Ниппур герой эпоса в момент священного брака с Нин-Нибру определяет судьбу царя: E₂-šu-me-[ša₄][e₂-ki]-ağ₂-ğ₂-ni dili-ni /ku₄-[ku₄-da-ni] / /nitalam\~ni-ir ki-siki^d-Nin-nibru^{ki} / ša₃-ga mu-un-na-ab-be₂ bar-ra mu-un-na\ab-be₂ / inim- du₁₀ lugal-la su₃-ra₂-še₃ mu-un-na-ab-be₂ 'В Эшумеша, храм свой любимый, войдя одиноко, супруге своей, деве Нин-Нибру, что внутри у него — сказал он, что вовне — сказал он, доброе слово царю на долгие дни произнес' (Angim, 195—198).

Рассмотрим теперь материал царских надписей и царских гимнов. Нингирсу назван благодетелем правителей Лагаша уже в самых пер-

вых царских надписях. Они называют себя a₂-sum-ma-^dNin-ğir₂-su-ka 'тот, кого Нингирсу наделил силой', ensi₂-gal-^dNin-ğir₂-su 'управляющий хозяйством Нингирсу', mu-pa₃-da-^dNin-ğir₂-su 'тот, кому Нингирсу дал имя', ġidri-mah-sum-ma-^dNin-ğir₂-su-ka 'тот, кому Нингирсу дал высокий скипетр', kur-gu₂-ğar-ğar-^dNin-ğir₂-su₂-ka 'тот, кому Нингирсу подчинил все чужие страны'. В надписи Урукагины сказано: ^dNin-ğir₂-su-ke₄ Uru-inim-gi-na-ra ^dAnzu^{mušen}-gim a₂ mu-ni-in-bad-DU 'Нингирсу, как птица Анзу, над Урукагиной крылья простер' (контексты собраны в: Selz, 1995a, 218—236; GABW, 15). Нингирсу помогает царям Лагаша одерживать победы над врагом, предоставляя в их распоряжение ^{gis}gigir kur-da₅-^dNin-ğir₂-su-ka 'колесницу, потрясающую горы' (Ent. 79, 2: 8) или a-MAR 'потоп' (Ean. 1, 10: 2—4). Военские подвиги лагашских царей соответствуют подвигам Нингирсу: при их появлении kur-kur-re₂ sağ e-da₅-sig₃ 'горы (= чужие страны) дрожат' (Ean. 2, 4: 23—24; GABW, 210), а сами они изображаются как E₂-an-[n]a-tum₂ lu₂-inim-ma-se₃-ga-^dNin-ğir₂-[su₂]-ka kur-kur-še₃ a₂-^dNin-ğir₂-su₂-ka-ta lu₂-ulu₃ gaba mu-ru-da nu-tuku 'Эанатум — человек, верный слову, (данному) Нингирсу, силой Нингирсу во всех горах (= чужих странах) ни одного соперника не имеющий' (Ean. 5+8, 2: 7—3: 4; Selz, 1995a, 225, fn 1083).

В надписях из раннединастического Лагаша правитель понимает, что его власть исходит от Нингирсу и что все его подвиги возможны только благодаря его личному благочестию: он надзирает за хозяйством бога и неукоснительно блюдет необходимые обряды (что и означает его «верность слову», данному Нингирсу). Только на этих основаниях и возможна власть, дарованная правителю Лагаша. Однако дистанция между правителем и Нингирсу остается значительной. Они находятся не в родственных отношениях, а в служебных (начальник-подчиненный). Но в сравнении с Энлилем и подобными ему богами-демиургами Нингирсу легко доступен для правителя, общение с ним возможно посредством священного сна. В «Стеле коршунов» Нингирсу приказывает Эанатуму восстановить справедливость в борьбе с Уммой, вернув Лагашу утраченную землю бога (Ean. 1, 6: 25 — 7: 11; Емельянов, 2003б, 61—62).

В Цилиндрах Гудеа, составленных двумя веками позже, воспроизводится та же схема. Гудеа — подчиненный Нингирсу и смотритель его хозяйства. Нингирсу приказывает Гудеа восстановить его храм. Однако правитель не понимает его слов и вынужден обратиться за разъяснением сна к богине Нанше. В Цилиндрах начинается совершенно новая тема, которой не знают досаргоновские надписи: Нингирсу и МЕ. Здесь сказано, что Энлиль наделил своего сына 50 МЕ, и теперь Гудеа должен заставить эти МЕ воссиять. Вполне возможно, что и цикл сказаний о подвигах Нинурты окончательно оформляется именно в эпоху Гудеа. Лейтмотивом сказаний становятся именно МЕ, которые Нингирсу-Нинурта получил в Абзу и с помощью которых он

²²¹ «Геройство и обладание — защита Судей княжества. Перед геройством ты склонись главу, власть имеющему ты подчинишься. Тогда, мой сын, и перед злым человеком ты устоишь» (Афанасьева, 1997, 307).

сокрушил враждебные силы гор. Гудеа максимально удален от своего повелителя: он не обладает МЕ, не находится в родстве с Нингирсу и даже не имеет статуса царя (Емельянов, 2003б, 73—84).

В эпоху III династии Ура и в период I династии Исина Нинурта становится любимейшим героем царских гимнов: хвалебные гимны в честь Нинурты сочинялись для Шу-Суэна (Šu-Suen D, G), Ишме-Дагана (Išme-Dagan O, P), Липит-Иштара (Lipit-Ištar D, G), Ур-Нинурты (Ur-Ninurta C), Бур-Сина (Bur-Sin A). В этих гимнах Нинурта призывается на помощь царю, а царь изображен заведомо неравным Нинурте. Типичным примером гимнической формулы текстов этого направления является, например, Shu-Suen D (50—55):

- 53 ^dNin-urta mah-di ur-saḡ-gal ne-ni-da nir-ḡal₂
 54 ^dŠu-^dSuen ḡiskim hu-mu-un-til₃-en en-^dNin-urta-ra
 55 /luga\-^dEn-lil₂-le ma-ra-an-šum₂-ma-a maškim-zu he₂-a

О Нинурта — досточтимый великий герой, единственный избранник!

Пусть Шу-Суэн, которого в оракуле владыке Нинурте
 Царь Энлиль даровал, порученцем твоим будет!

Здесь Шу-Суэн назван порученцем (судебным исполнителем или ходатаем) по делам Нинурты, которого избрал согласно оракулу сам бог Энлиль.

Наряду с такого рода гимнами есть гимны, в которых царь представлен в качестве самого Нинурты, хотя прямо и не называется Нинуртой. Традиция представления царя в качестве сына Энлиля открывается тремя надписями аккадского царя Шаркалишарри, где этот царь назван «дорогим сыном Энлиля»²²². В шумероязычных текстах она начинается гимном Urtamma B. Здесь говорится о священном оружии, которое Нунамнир (= Энлиль) пожаловал Ур-Намму для одоления враждебных стран, и о потопах, которым урский царь уничтожал своих противников (Urtamma B, 53—58; Flückiger-Hawker, 1999, 196—197):

- 53 sipad-^dUr-^dNamma-ke₄ udug₂-mah erim₂-ḡal₂-la saḡ sahar-[re]-eš
 dub-bu ki-bal-a ša₅-ša₅

²²² Надпись Šarkališarrī 2: ^dŠar-ka-li-LUGAL^{ri} DUMU da-di ^dEn-lil da-num LUGAL A-ka-de^{ki}... 'Шаркалишарри, дорогой сын Энлиля, могучий, царь Аккада...' (FAOS 7, S. 114); копия надписи Šarkališarrī C 2: ^dEn-lil LUGAL i-li ^dŠar-ka-li-LUGAL^{ri} DUMU da-di-šū [da-num] [LUGAL] [A-ka-de^{ki}] [...] [...] [mah-ri-iš] [^dEn-lil] a-bi-šū... 'Энлилю, царю богов, Шаркалишарри, его дорогой сын, могучий, царь Аккада... перед Энлилем, отцом своим...' (FAOS 7, S. 279—280); копия надписи Šarkališarrī C 3: ^dŠar-ka-li-LUGAL^{ri} DUMU da-di ^dEn-lil (FAOS 7, S. 282). На эти надписи обратил мое внимание В. Сазонов (Тарту). Приношу ему самую сердечную благодарность.

- 54 e-ne-er mu-na-an-šum₂ en-^dNu-nam-nir-re
 55 kur-ra am₃-tu₁₁-be₂ ḡiri₃-sag₁₁ am₃-me
 56 sipad-^dUr-^dNamma-ke₄ mu-na-an-šum₂ en-^dNu-nam-nir-re
 57 kur am₃-tu₁₁-be₂ ḡiri₃-sag₁₁ am₃-me
 58 hul-ḡal₂-la uru₂ am₃-mi-in-gul-gul

Пастырю Ур-Намму высокую булаву, головы злодеев, как
 песок, насыпающую, враждебную страну сокрушающую,
 Владыка Нунамнир даровал, —
 Горы он сокрушает, ногами топчет.
 Пастырю Ур-Намму Нунамнир даровал —
 Горы он сокрушает, ногами топчет.
 Злодеев потопом он уничтожает!

В гимне Šulgi D обожествленный царь Ура изображается юным героем, вернувшимся из похода и доставившим трофеи храму Энлиля:

- Šulgi D (TŠH, 84)
 344 lugal-e iri mu-gul-la-ta bad₃ mu-sig₁₀-ga-ta
 345 kur-lam₂-ma a-ḡi₆ i₃-hu-luh-ha-ta
 346 numun-gu-ti-um-ma še-sahar-ra-gim mu-bi-bi-re-a-ta
 347 ša₃-ga-ni URU₅.A.TIR im-mi-in-su-a-ta
 348 ku₃-za-gin₃-kur-ra ^{kuš}PA₅ ŠIR.LU.KUŠ im-mi-ak
 349 gi₁₆-sa-bi teš₂-e bi₂-in-tag-tag
 350 ni₃-gur₁₁-kur-ra-ke₄ gu₂-AŠ im-mi-ra
 351 gu₄-gi₄-a udu-gi₄-a-bi-a
 352 mu-^dEn-lil₂-la₂ i₃-mi-ib₂-pad₃-de₃
 353 mu-^dNin-lil₂-la₂ im-mi-ib₂-pad₃-de₃

После того как царь город уничтожил, крепость разрушил,
 Пылающую страну волной напугал,
 Семя кутиев, подобно семени ячменя, развеял,
 Сердцем своим... потопил, —
 Серебро-лазурит гор в кожаные футляры упаковал он,¹
 Все сокровища он ссыпал,
 Все имущество гор собрал,
 На тучных быках, на тучных баранах
 Имя Энлиля назвал,
 Имя Нинлиль назвал.

- 375 eš₃-Nibru^{ki} eš₃-Dur-an-ki-še₃
 376 kar-ḡeštin-na-^dEn-lil₂-la₂-ke₄
 377 u₅ na-ga-am₃-mi-/in\-[u₅]
 378 ku₃-za-gin₃-kur-ra PA₅ ŠIR.LU.KUŠ ak-da
 379 gi₁₆-sa teš₂-e tag-tag-ga-da
 380 ni₃-ga-kur-ra-[ke₄] gu₂-[AŠ] /ra\-[a-da]

- 381 [^dEn-lil₂-ra mu-na-da-an-ku₄-ku₄]
 382 [...] /lugal\ [X] X X [...]
 383 Šul-gi-ra nam mu-ni-ib₂-tar-re
 384 lugal nam gi₄-ri₂-ib₂-tar^{ar} nam du₁₀ gu₂-mu-ri₂-ib₂-tar^{ar}
 385 Šul-gi nam gi₄-ri₂-ib₂-tar^{ar} nam-du₁₀ gu₂-mu-ri₂-ib₂-tar^{ar}
 386 nam-ur-sa^g nam-še₃ gu₂-mu-ri₂-ib₂-tar^{ar}
 387 nam-en nam-lugal-la ud sud-da nam-še₃ gu₂-mu-ri₂-ib₂-tar^{ar}
 388 ni₂ me-lam₂-ma gu₂ hu-mu-ni-us₂
 389 igi-huš-zu lu₂ nam-ba-gub
 390 aga-nam-lugal-la₂-zu-u₃ dalla he₂-em-ed₂
 391 ġidru-zu ni₃-nam-nun-na he₂-em
 392 pa-mul-bi an-dul₃-le-eš₂ hu-mu-u₃-ak
 393 ša₃-za ša₃ hu₂-la he₂-en-ġal₂ nam-ba-kuš₂-u-de₃-en
 394 lugal zi-ša₃-ġal₂ unken-za he₂-me-en

К святилищу Ниппура, к святилищу Дуранки,
 К Винной пристани Энлиля

Он причалил,

С серебром-лазуритом гор в кожаных футлярах,

Со всеми ссыпанными сокровищами,

С имуществом гор собранным

[К Энлилю вошел он].

[Энлиль...], царь...

Шульги судьбу определил:

«Царь! Судьбу я тебе определяю! Благою судьбу я тебе определяю!

Шульги! Судьбу я тебе определяю! Благою судьбу я тебе определяю!

Судьбу героя судьбой я тебе определяю,

Судьбу эна и судьбу царя на долгие дни судьбой я тебе определяю!

В ужасном блеске шею подними!

Перед яростным взглядом твоим пусть никто не устоит!

Пусть корона ага твоей царственности сияние испускает!

Пусть твой скипетр знаком владычества будет!

Пусть сияние его образует спасительную тень!

Пусть в сердце твоём радость пребудет, да не утомишься!

Царем, живящим народ свой, да пребудешь!»

Шульги, совершивший поход на страну кутиев, во всем уподобляется здесь Нинурте. Он одолевает своих супостатов с помощью по-топа, захватывает их сокровища в качестве трофеев, приносит эти трофеи своему отцу Энлилю и удостоивается от него благоприятной судьбы — судьбы эна и царя. Однако в цитированном гимне мы не находим даже имени Нинурты, а все свои подвиги урский царь соверша-

ет в сопровождении Гильгамеша, который здесь назван его братом (Šulgi D, 288—294).

Обожествленные цари Исины провозглашаются в гимнах детьми богов, этим обосновано их право на владение МЕ. Насколько мне известно, впервые именование исинского царя сыном Энлиля встречается в гимне Нанайе для царя Ишби-Эрры: šul hi-li-a ra₂-da nu-u₈-gi₂-e dumu-^dEn-lil₂-ke₄ 'Юноша, избранный прелестью иеродулы (= Инанны), сын Энлиля' (Išbi-Erta C, 38). В гимнах I династии Исины Ишме-Даган удостоивается МЕ царской власти от Энлиля, Нанны и Бау; Липит-Иштар получает их от Ана и Энки, Ур-Нинурта — от Энлиля. Но получить МЕ от Энлиля и Энки может только Нинурта. Стало быть, все эти цари сопоставляются и даже отождествляются в своих гимнах с самим Нинуртой. Апогеем такого отождествления является гимн Lipit-Ištar B, где сочинитель многократно называет царя сыном Энлиля: ^dLi-pi₂-it-eš₄-ta₂ dumu-^dEn-lil₂-la₂-me-en 'О Липит-Иштар! Ты — сын Энлиля!' (25; этот же эпитет повторяется в стрк. 10, 57, 62). Однако самое интересное в этом гимне — та роль, которую сочинитель отводит истинному Нинурте: ur-sa^g-^dNin-urta maškim-kalag-ga-zu-um 'Герой Нинурта — твой могучий порученец!' (44). Слово maškim означает «судебный исполнитель», «тот, кому поручено дело». Так вот, могущественный Нинурта просто хлопочет по делам «сына Энлиля» Липит-Иштара. Ситуация, прямо противоположная гимну Šu-Suen D, где порученцем по делам Нинурты был назван царь. Так в начале II тыс. до н. э. царь начинает официально замещать собой Нинурту и становится сыном божьим, в данном случае — сыном Энлиля. Из смот-рителя хозяйства Нингирсу-Нинурты он превращается едва ли не в повелителя, которому Нинурта служит. Подтверждение этому — пример из гимна Išme-Dagan A, 81, 84—87:

- 81 ^dNin-urta ur-sa^g-kalag-ga-^dEn-lil₂-la₂-ke₄
 84 nam-lugal-la bal-ġu₁₀ he₂-bi₂-in-dirig
 85 nam-en-na ġe₂₆-e he₂-em-mi-in-gal-e a₂-tah-ġu₁₀ he₂-e
 86 E₂-kur-ra (kiri₄) šu hu-mu-da-ġal₂-ġal₂
 87 maškim-nam-lugal-ġa₂ he₂-e

Нинурта, могучий герой Энлиля...

Срок моей царственности увеличил,

В энстве моем меня возвеличил — да будет он моим помощником!

В Экуре он предо мной ниц пал —

Да будет он порученцем моей царственности!

Здесь Нинурта совершает *проскинесис* перед особой Ишме-Дагана (буквально «касается носа рукой», не желая осквернять воздух госпо-

дина своим дыханием) и провозглашается порученцем по делам этого исинского царя. Таким образом, в ряде царских гимнов из Ура и Исины мы наблюдаем тенденцию к возвышению обожествленного царя до статуса Нинурты и признанию самого Нинурты только слугой и порученцем царя. Поэтому нас не должно удивлять обилие указаний на то, что какой-либо царь Исины обладает МЕ, данными ему богами. Ведь эти боги, несомненно, считаются предками восхваляемого царя, а сам он уже поглотил прежние эпитеты и атрибуты первородного сына божьего.

Есть и такой гимн, где эти противоположности примиряются. Возьмем, например, фрагмент Lipit-Ištar D, 33—36, 38—40:

33 ^dNin-urta ur-sa_g-^dEn-lil₂-la₂ bara₂-za dur₂-ḡar-bi
 34 nitalam₂-zu nin-zid-^dNin-nibru^{ki} gu₂-da mu-/ri-in\-la₂
 35 inim-sa_g-ga ^dLi-pi₂-it-eš₄-tar₂-ra-da ud šu₂-/še₃\ ha-ra-da-gub
 36 U₄-ta-u₁₈-lu ki šu [il₂]-la-ni a₂-tah-ni he₂-/me₁-en
 38 /lugal\ nam tar-ra ^dNin-urta-ke₄ ul /gur₃? he₂-en?-[na-nam]
 39 [^dLi-pi₂-it-Eš₄-tar₂ nun za-a-še₃ ḡal₂-la dumu-^dEn-lil₂-la₂-ke₄
 40 [ni₃]-si-sa₂ ki-en-gi-ki-uri-a mu-ni-in-ḡar
 41 su kalam-ma mu-du₁₀

Нинурта, герой Энлиля! Пусть у сиденья твоего престола
 Твоя супруга, истинная госпожа Нин-Нибру, тебя обнимая,
 С прекрасными словами для Липит-Иштара до захода солнца
 стоит!

Ута-улу! Пусть в его «месте поднятия рук» ты будешь ему
 в помощь!

Пусть он будет царем, чью судьбу определил Нинурта!..
 Липит-Иштар — твой вельможа, сын Энлиля,
 Справедливость в Шумере и Аккаде установил —
 Телу Страны удовольствие доставил.

Обратим внимание на то, что Нинурте присваивается титул «герой Энлиля», в то время как эпитет «сын Энлиля» закрепляется за Липит-Иштаром. Нинурту призывают помочь царю, который, возможно, является его братом-близнецом.

Как мы видим, царские гимны отличает удивительная непоследовательность. Не следует искать в них религиозной догматичности. Налицо две тенденции, которые можно обнаружить в царских гимнах: стремление отождествить царя и Нинурту и стремление умоливать Нинурту прийти на помощь царю. Будучи Нинуртой, царь имеет естественное право на получение МЕ от самого Энлиля или других верховных богов. Эти МЕ должны дать ему возможность наказать внешних врагов и установить справедливость в стране.

§ 4. ОБЩИЕ ВЫВОДЫ

Итак, мы увидели, что идеология царской власти в Месопотамии шумерского периода неразрывно связана с весенними ритуалами и с образами их героев. Как уже было показано в главе III, некоторых царей традиция воспринимала как праведников, которые пришли к власти после потопа и вернули стране уничтоженные врагами МЕ. Во время священного брака с верховной жрицей, представляющей богиню плодородия, правитель принимал образ Думузи (пассивность, подчинение женщине, сельская жизнь, скотоводство). Будучи во главе войска или городского хозяйства, правитель воспевался как слуга Нинурты или даже как сам Нинурта (активность, доминирование над женщиной, город, ирригация и земледелие). Вместе с тем важнейший вопрос о возможной сакрализации царской власти в эпоху ранних государств пока повисает в воздухе.

Камнем преткновения в этой части является факт получения Энмеркаром МЕ из Абзу, позволивших ему надеть корону ме и сочетаться браком с Инанной. Старошумерских списков эпоса об Энмеркаре мы пока не знаем, поэтому невозможно понять, были эти слова произнесены сказителем древнего Урука или они являются поздней вставкой писца-компилятора, жившего в эпоху божественных царей Исины. В зависимости от ответа возможны два сценария.

Сценарий первый. В Протописьменный период жрец-эн совершал путешествие с дарами в Эреду, где жрецы Энки удостоивали его МЕ и давали разрешение на власть. В момент священного брака он принимал образ скотоводческого божества Думузи и сочетался с богиней. Второй раз эн считался Думузи после своей смерти, когда от него ожидали возвращения на землю с весенними дарами. Героем Раннединастического периода был земледelec и воин Нингирсу-Нинурта, с культом которого связан титул лугалья. Теперь обладателем МЕ считается сам Нинурта, непосредственно получающий их от Энки. Лугаль же не имеет право на обладание и распоряжение МЕ. Он всего лишь слуга Нинурты, который получает от него приказы и помощь во время битвы. Идеология Раннединастического периода и всех последующих начинает связывать обладание МЕ только с образами богов власти, Думузи отходит на второй план, и о его МЕ (как и о МЕ эна) письменная традиция прочно забывает. В эпохи Ура и Исины обожествленный царь отождествляется с Нинуртой или даже ставится выше него. На этом основании он получает право на обладание и распоряжение МЕ.

Сценарий второй. Культ Думузи и должность эна изначально не были связаны с категорией МЕ. Думузи был божеством полей и пастбищ, покровителем скотоводов. Его почитание не было связано с городской жизнью и обменом продукции между городскими храмами, поскольку это возможно только в относительно развитом городском и

земледельческом обществе. Вполне вероятно, что в то далекое время МЕ воспринимались как магические силы, наподобие *мана*, и эти силы были присущи всему живому. Но никаких подтверждений таким представлениям в шумерских текстах обнаружить не удастся. Затем пришла эпоха Нинурты, о чем уже сказано выше. В эту эпоху дарообмен продуктами земледельческого труда становится нормальным и необременительным, поскольку у храмовых хозяйств есть излишки этих продуктов. И боги власти меняют свои дары на МЕ, получаемые от предков. В эпоху Ура и Исины обожествленные цари присваивают себе право на МЕ, а идеологи этого времени желают уверить потомков в том, что так было всегда. Тогда и придумывается вставка в монолог Энмеркара, где говорится о получении самим энм МЕ из Абзу. Как же может быть иначе, если цари Исины могли ежегодно проделывать ту же самую операцию? В это же время умерших божественных царей Ура и Исины начинают считать воскресшими Думузи. Пока царь не обожествлен, нет смысла ждать его возвращения и помощи. Поэтому вероятнее всего, что представления о царственных покойниках-Думузи также имеют позднее происхождение.

В пользу второго сценария говорит факт красноречивого отсутствия существительного МЕ в брачных песнях цикла «Инанна-Думузи». Нигде более в эпических текстах урукского цикла, кроме эпоса об Энмеркаре, эн Урука не обладает личными МЕ. Второй сценарий весьма вероятен еще и потому, что совпадает с эпиграфическими данными: идеология МЕ начинает доминировать в письменной традиции именно в связи с культом Нингирсу-Нинурты, никак не раньше времени Гудеа. Однако окончательно доказать истинность второго сценария сегодня не представляется возможным.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Картина, предстающая читателю нашей работы, неизбежно оказывается мозаичной, поскольку от III тыс. до н. э. не дошло подробного описания календарных ритуалов и мы были вынуждены заниматься реконструкцией шумерских весенних праздников на основе источников самых разных текстовых родов — от царских гимнов до хозяйственных документов. Но и такая картина, не очень полная и не имеющая внешнего наблюдателя-этнографа, способна многое поведать исследователю.

Жители Месопотамии эпохи ранней древности (речь идет преимущественно о говоривших по-шумерски) верили в то, что потенциальные источники жизни, созидания и развития а) удалены от обитаемого мира (находятся на небе или в глубине подземных вод) и б) сокрыты в определенных предметах и действиях. Если божество или человек обладают этими внешними источниками, то это дает абсолютную и беспрепятственную возможность для управления страной. Они также верили в незыблемый мировой порядок, существующий независимо от воли богов или героев. Этот мировой порядок включал в себя и время катаклизма, и время стабильной жизни мироздания, и время его очередного кризиса. Боги были только частью мира с его ежегодным круговоротом и занимали только те места, которые полагались им в силу участия в событиях определенного сезона или месяца. Они были ограничены в своих возможностях фактором убывания жизненной силы, запасы которой должны были постоянно пополнять. Шумерская письменная традиция неохотно говорит о внутренних ресурсах, скрытых в человеке или божестве и не зависящих от наличия у него каких-либо предметов или функций (эпические песни о Гильгамеше). Если вспомнить известную дилемму Э. Фромма «Иметь или быть», следует констатировать, что нормативом для данной культуры является обладание, которое гарантирует бытие.

Само понятие ритуала, обряда, традиционного установления передавалось в шумерском языке многозначным существительным *те*. Категория МЕ, известная в Шумере со времен дописьменной древности, первоначально означала волевое устремление «Я» к самопроявлению в аспектах формы (внешний вид), питания (жертва) и обладания другим

объектом (сила, власть). Это «Я обладания», «познающее Я». Обладание относилось и к познанию богини в обряде священного брака, и к овладению противником во время битвы, и к утверждению в какой-либо должности или качестве. Однако уже с очень раннего времени категория МЕ была объективизирована и вписана в большой контекст мирового порядка, основанного на климатических и хозяйственных событиях календарного года.

Функционирование МЕ в контексте сакрального хронотопа шумерской религии связано с двумя сезонами года. В конце зимы наступал пик сезона дождей, который в сочетании с разливом каналов и усилением шквального южного ветра становился причиной гибели множества людей и строений. Это время воспринималось жителями Двуречья как повторяющийся катаклизм, а в мифологии оно считалось периодом утраты МЕ — жизненных сил и креативной энергии страны. Затем созрел ранний ячмень и наступал весенний разлив рек, который нес плодородный ил и возвещал о конце катаклизма. Два этих благоприятных события настраивали людей на мирный лад и возвещали о начале нового цикла работ на земле. Но для обеспечения этих работ было необходимо вернуть утраченные МЕ. Возвращение МЕ требовало жертв, поэтому устраивался ритуал водного путешествия городских богов к своим предкам. В качестве жертв храмам старших богов преподносился первый урожай ячменя и лучшие вещи в хозяйстве. Полученные жертвы становились причиной формирования новых МЕ (вероятно, они образовывались в результате насыщения предков), которые торжественно передавались молодым богам. После возвращения экспедиции с новообретенными МЕ начинался год. Однако, согласно мифологическим представлениям (имевшим актуальную политическую основу), в горах к востоку от Шумера возникала некая враждебная сила, с которой необходимо было сразиться молодому богу. Он уходил в поход и благодаря МЕ, полученным от предка, одолевал противника. По возвращении в свой город он жертвовал захваченные трофеи храму своего отца и получал право на управление своим городом и на брак с богиней. На этом ритуально-мифологическая история МЕ заканчивается. В обрядах и мифах летнего и осеннего сезонов эта категория не фигурирует.

Возможно, что в начале Раннединастического периода МЕ мог обладать жрец-эн города Урука Энмеркар, который получал их в храме Энки в Эреду. Вероятно, Энмеркар удостоился МЕ после своего путешествия с жертвенными дарами. После этого он имел право надеть корону теп и вступить в брак с Инанной. Однако в текстах последующих эпох право на обладание МЕ и короной теп имеют только боги, и в шумерских гимнах только они предпринимают путешествия с жертвенными дарами. Ситуация меняется в эпоху III династии Ура, а затем Исины, когда обожествленные цари (начиная с Шульги), отождеств-

ившие себя с Нинуртой, возвращают себе prerogative обладания МЕ и совершения божественных путешествий.

Идеология шумерских городов-государств к концу III — началу II тыс. приспособила мифологемы календарного ритуала для объяснения политической ситуации недавнего прошлого. Мифологема потопа начиная с Ур-Намму используется для описания социального бедствия, которое удалось преодолеть избранному царю. Весенние подвиги Нинурты ассоциируются с победами правителей Лагаша, Ура и Исины над разными противниками (будь то войска соседних городов, племена амореев или народы гор Загроса). А священный брак царя и верховной жрицы в храме Кулаба служит поводом для временного отождествления царя с Думузи. Также и умершие цари Ура и Исины уподобляются Думузи, поскольку от них ждут весеннего воскрешения природы.

Категория МЕ начинает активно разрабатываться в письменной традиции только после Саргонидов. Можно сказать, что начало активного использования этой категории в идеологии положено в Цилиндрах Гудеа. Здесь МЕ предстают как разнообразные желания бога Нингирсу, которые исполняет-воплощает его верный слуга Гудеа. Тексты, составленные после Гудеа, содержат попытки абстрагирования этой религиозной категории. В композициях XX—XIX вв. МЕ предстают как совокупность всех священных предметов, должностей, действий, эмоциональных реакций, качеств, знаний и навыков, свойственных городской жизни, сконцентрированной вокруг храма. Появление в конце III тыс. культа письменности приводит к вере, что МЕ возможно записать на специальную Таблицу судеб. Однако мы ни разу не встречаем МЕ в гносеологическом контексте. МЕ нельзя созерцать, познавать интеллектуально, МЕ не являются источником знаний или их атрибутом (при том, что они могут быть связаны с мудростью, вниманием и восприятием). Признавая МЕ предтечей философских категорий типа платоновской идеи, мы не можем назвать ее полноценной философской категорией по той причине, что МЕ не находится в сфере только сознания. Она имеет предметное выражение, связана с ритуалом и невозможна в чистом дискурсе.

Как было показано, в эпоху ранней древности дистанция между абстрактным и конкретным, вещным и мыслимым не была жесткой и фиксированной. Поэтому категория МЕ могла мыслиться как предмет, с которым можно проводить различные материальные операции. Однако не удалось найти ни одного случая, когда под МЕ понимался бы совершенно особый предмет (символ или эмблема), отличный от предметов, которым приписывалось качество МЕ. Зато удалось понять, что когда тот или иной предмет, качество, атрибут называют МЕ или сравнивают с МЕ, это означает признанную обществом религиозную ценность данного объекта, его связь со сферой сакрального.

Выполнив позитивную задачу исследования, обратимся к задаче критической. Последовательное рассмотрение всех шумерских источников, имеющих отношение к весенним праздникам и царскому ритуалу, приводит к полному отрицанию концепции Фрэзера и кембриджской школы.

1. В шумерских источниках III тыс. отсутствуют представления о весеннем равноденствии. Здесь не существует развитых представлений о сезонах года, а весна связана с двумя природными событиями — жатвой ячменя и приходом весеннего половодья. Кроме того, и сам Новый год может справляться здесь дважды — весной и/или осенью. Наконец, само слово, буквально значащее «новый год», может иметь совершенно иной смысл: «кульминация культовой жизни».
2. Фигура правителя в Шумере крайне несамостоятельна. Начиная с эпохи раннего Урука правитель всецело зависит от власти богини-женщины, обладающей МЕ, от воли общинного собрания, от множества ритуалов, от обладания священными предметами и т. д. Будучи слугой и чиновником богов, правитель Шумера лишен возможности самочинного управления страной. Поэтому он и не может быть средоточием жизненных сил земли, плодородия и т. п. А стало быть, нет необходимости и в его ритуальном умерщвлении.
3. В источниках этого времени нет упоминания о каком-либо унижении царя, тем более — о его умерщвлении. Шумерские тексты вообще не содержат информации о человеческих жертвоприношениях.
4. В шумерских текстах нет сообщений о конфликте старого бога/царя с молодым или отца с сыном. Напротив, одним из качеств, обеспечивающих начало правления молодого бога/царя, была его сыновняя почтительность. Новогодний герой вступал в битву с чужеземцем младшего поколения, незаконно претендующим на его престол и на его МЕ.
5. Сопоставление весенних жертв разряда *nesaĝ* у шумеров с человеческими жертвоприношениями западных семитов, совершавшимися в начале весны (что соответствует вавилонскому месяцу *nisannu*), показывает: а) у шумеров в число таких жертв не входили люди; б) у западных семитов жертвой мог быть первенец правителя, но не сам правитель. Последнее согласуется с библейскими упоминаниями о жертвах первенцев и с тем, что жертва Иисуса не была замещением его Отца.
6. Изучение источников по культу Думузи приводит исследователя к однозначным выводам о календарном характере этого культа. В начале весны Думузи выходит из Подземного мира в мир живых, а в середине лета уходит обратно. Следовательно, в начале

весны Думузи никак не может быть убиваем, он только воскресает в это время.

7. Отсюда следует крайне важный вывод о том, что крестная смерть Иисуса, свершившаяся в канун Пасхи, не имеет строгого соответствия в культе Думузи. Иисус умирает и воскресает в то время, когда Думузи только воскресает. Смерть же Думузи наступает в середине лета. Следовательно, евангельское повествование не имеет прямой связи с шумерской традицией.

Однако высказанные нами возражения касаются только источников III тысячелетия. В клинописных источниках более поздних времен есть и упоминания богов, принесенных в жертву, и сцены ритуального унижения царей. Но рассматривать эти источники нужно отдельно, поскольку в них отражена совершенно иная система общественных ценностей. В этой связи предоставим слово Т. Якобсену:

Раннединастический период в начале III тысячелетия был, по нашему определению, «героическим периодом», когда война — война всех против всех — стала привычным явлением. Когда со всех сторон грозила опасность, человек искал спасения в воинской доблести: идеал героя — субъекта эпических и героических сказаний — побуждал его полагаться больше на способность человека к подвигу, нежели на благоволение богов <...> Во II тысячелетии происходит осмысление опыта и неумолимое крушение прежнего самонадеянного героизма, бросающего вызов смерти <...> однако дается решительный отпор и другой крайности — паническому страху смерти, который, приобретая параноидальный оттенок, превращается в разновидность донкихотства, преследующего заведомо недостижимую цель — обретение жизни бесконечной... Начало I тысячелетия было зловещим <...> Мир, в котором еще можно было как-то существовать, теперь рухнул и пришел в полное запустение. В подобные критические времена, как мы отмечали выше, охваченные отчаянием люди склонны обращаться за спасением к силе, к герою-воителю... Но если в III тысячелетии в идеализированном героическом образе представал защитник и правитель, то в I тысячелетии наблюдается нечто почти полностью противоположное: воин выступает теперь не защитником — он становится источником угрозы, изображается дикарем, убийцей, равно опасным и для врага, и для друга, участником смуты и даже ее зачинщиком. Если и можно умиротворить его, то разве униженной лестью, восхваляя его способность внушать ужас <...> Бог мятежа и убийства без разбора Эрра выдвигается на первое по значению место — именно он наиболее соответствует представлению о силе, превратившей мир в то, чем он ныне стал, — и наделяется верховной властью <...> Первое, что бросается в глаза при переходе от религиозных материалов предыдущих периодов к религиозным материалам I тысячелетия, — это такие новые черты, как сосредоточенность на смерти и притупление чувств <...> Сам ритуал в значительной мере утратил тонкость чувства в I тысячелетии <...> Самоу жестокому обращению подвергаются и верховные боги — Ан и

Энлиль. С Ана, например, заживо сдирают кожу и отрубаяют ему голову; у Энлиля вырывают глаза.

(Якобсен, 1995, 250—261)

Приведенная цитата отчасти уже дает ответ на вопрос об унижении царей и богов в текстах I тысячелетия. Такого рода процедуры стали возможны в связи с возрастающей брутализацией обществ древнего мира в эпоху имперской древности. Никакого отношения к воображаемой первобытности и архаике (о чем думал Фрэзер) они не имеют. Следовательно, стоит восстановить параметры пространства и времени при изучении календарного ритуала и стараться изучать содержание культуры исходя из синхронных источников. Именно по этой причине мы не стали рассматривать в этой работе понимание категории МЕ в источниках, отстоящих от шумерской истории больше чем на два столетия. Эти источники нужно изучать отдельно, поскольку специфика понимания МЕ или любой другой восходящей к Шумеру мифологемы (например, потопа) будет всякий раз зависеть от исторических особенностей эпохи, в которую составлен источник.

В этой работе нам не удалось рассмотреть соотношение категории МЕ с шумерскими представлениями о судьбе (NAM). Такая тема требует новой большой работы, в которой были бы соотносительно рассмотрены ниппурский культ Энлиля, шумерские представления о судьбе и концепция «судьбы царя» («царственности»). Изучать NAM также следует послойно, начав с материалов III тысячелетия. Взяться за такую работу при современной обеспеченности источниками может любой ассириолог, занимающийся историей религии. Мы же считаем нашу нынешнюю задачу выполненной, а тему — раскрытой.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Источники

Печатные издания

Платон — Платон. Собрание сочинений. В 4 т. М., 1988 (Философское наследие).

Струве, Ономастика — Струве В. В. Ономастика раннединастического Лагаша. М., 1984.

Я открою... — Я открою тебе сокровенное слово. Литература Вавилона и Ассирии. М., 1981.

a-ab-ba hu-luh-ha — Kutcher R. Oh Angry Sea (a-ab-ba hu-luh-ha). The History of a Sumerian Congregational Lament. New Haven and London, 1975 (= YNER 6).

ABW — Steible H. Die altsumerischen Bau- und Weihinschriften. Wiesbaden, 1982 (= FAOS 5).

Akkade — Westenholz J. G. Legends of the Kings of Akkade. Winona Lake, Indiana, 1997 (Mesopotamian Civilizations 7).

Anzu — Annus A. The Standard Babylonian Epic of Anzu. Helsinki, 2001 (= SAACT III).

AS — Limet H. L'anthroponymie sumérienne. Paris, 1968.

Atr. — Lambert W. G. and Millard A. R. Atrahasis. The Babylonian Story of the Flood. Oxford, 1969.

BFE — Krebernig M. Die Beschwörungen aus Fara und Ebla. Zürich; Hildesheim; New York, 1984.

BPO 2 — Reiner E., Pingree D. Babylonian Planetary Omina 2. Malibu, 1981.

BTT — George A. R. Babylonian Topographical Texts. Louvain, 1992.

BWL — Lambert W. G. Babylonian Wisdom Literature. Oxford, 1960.

CH — Codex Hammurabi (Лунин Л. А. Аккадский (вавилоно-ассирийский) язык. Вып. I. Хрестоматия с таблицами знаков. ЛГУ, 1957)

ECTJ — Westenholz A. Early Cuneiform Texts from Jena. København, 1975.

Ee — Lambert W. G. Enuma eliš. The Babylonian Epic of Creation: The Cuneiform Text. Oxford, 1966.

DP — Allotte de la Fuë M. Documents présargoniques. Paris, 1908—1920.

FAOS 7 — Gelb I. J., Kienast B. Die altakkadischen Königsinschriften des dritten Jahrtausends v. Chr. Wiesbaden, 1990.

- Fö. — *Förtsch W.* Altbabylonische Wirtschaftstexte aus der Zeit Lugalandas und Urukaginas. Leipzig, 1916.
- GE — *Parpola S.* The Standard Babylonian Epic of Gilgamesh. Helsinki, 1997 (= SAACT 1).
- ITT — Inventaire des tablettes de Tello.
- Iq-ip. — *Labat R.* Un calendrier babylonien des travaux: des signes et de mois. Paris, 1965.
- KAR — *Ebeling E.* Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts. Leipzig, 1915.
- LKA — *Ebeling E.* Literarische Keilschrifttexte aus Assur. Berlin, 1953.
- MBI — *Barton G. A.* Miscellaneous Babylonian Inscriptions. New Haven, 1918.
- MNS 1 — *Sjöberg Å. W.* Der Mondgott Nanna-Suen in der sumerischen Überlieferung. 1 Teil: Texte. Stockholm, 1960.
- NBW — *Steible H.* Die neusumerischen Bau- und Weihinschriften. Stuttgart, 1991 (= FAOS 9).
- Nik — *Никольский М. В.* Документы хозяйственной отчетности древней Халдеи. Ч. I. М., 1908.
- Ninurta in Eredu — *Reisman D.* Ninurta's Journey to Eridu // *Journal of Cuneiform Studies* 24 (1972). P. 3—8.
- NTSS — *Jestin R.* Nouveaux textes sumériens de Shuruppak. Paris, 1957.
- OECT XI — *Gurney O. R.* Literary and Miscellaneous Texts in the Ashmolean Museum. Oxford, 1989.
- OIP 99 — *Biggs R. D.* Inscriptions from Tell Abu-Salabih. Chicago, 1974.
- OSP — *Westenholz A.* Old Sumerian and Old Akkadian Texts in Philadelphia Chiealy from Nippur. Copenhagen, 1975.
- RIME 2 — *Frayne D.* Sargonic and Gutian Periods (2334—2113). Toronto, 1993.
- RIME 3/1 — *Edzard D. O.* Gudea and His Dynasty. Toronto, 1997.
- RTC — *Thureau Dangin F.* Recueil de tablettes chaldéennes. Paris, 1903.
- SAHG — *Falkenstein A., von Soden W.* Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete. Zürich; Stuttgart, 1953.
- SBH — *Reisner G.* Sumerisch-babylonische Hymnen nach Thontafeln griechischer Zeit. Berlin, 1896.
- SGL II — *van Dijk J. J. A.* Sumerische Götterlieder. Heidelberg, 1960.
- SAKI — *Thureau-Dangin F.* Die sumerischen und akkadischen Königsinschriften. Leipzig, 1907.
- SF — *Deimel A.* Schultexte aus Fara. Leipzig, 1923.
- SKIZ — *Römer W. H. Ph.* Sumerische Königshymnen der Isin-Zeit. Leiden, 1965.
- SLTN — *Kramer S. N.* Sumerische literarische Texte aus Nippur. Berlin, 1961.
- SRU — *Edzard D. O.* Sumerische Rechtsurkunden des III. Jahrtausends. München, 1968 (= ABAW NF 67).
- STH — *Hussey M. I.* Sumerian tablets in the Harvard Semitic Museum, I & II. Cambridge (U.S.A.), 1912—1915.
- STVC — *Chiera E.* Sumerian Texts of Varied Contents. Philadelphia, 1934.
- TCS 3 — *Sjöberg A. W. and Bergmann A.* Sumerian Temple Hymns. New York, 1969.

- Thompson, Rep. — *Thompson R. C.* The Reports of the Magicians and Astrologers of Nineveh and Babylon. London, 1900.
- TSA — *de Genouillac H.* Tablettes sumériennes archaïques. Paris, 1909.
- TSS — *Jestin R.* Tablettes sumériennes de Šuruppak. Paris, 1931.
- UET 2 — *Burrows E.* Archaic Texts. London, 1935.
- UET 3 — *Legrain L.* Business Documents of the III Dynasty of Ur. London, 1937, 1947.

Электронные издания

- CDLI — *Damerow P., Englund R. et al.* Cuneiform Digital Library Initiative (Berlin; Los Angeles, 1998): <http://early-cuneiform.humnet.ucla.edu/> (хозяйственные и административные документы III тыс. на шумерском языке: клинописные тексты, каталоги и глоссарий).
- ETCSL — *Black J. A., Cunningham G., Flückiger-Hawker E., Robson E., Zolyómi G.* The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature (Oxford, 1998): <http://www-etcsl.orient.ox.ac.uk/> (380 шумерских литературных композиций и писем в транслитерации).

Исследования

Исследования на русском языке

- Агапкина, 2002 — *Агапкина Т. А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002.
- Ардзинба, 1982 — *Ардзинба В. Г.* Ритуалы и мифы древней Анатолии. М., 1982.
- Асмус, 1965 — *Асмус В. Ф.* История античной философии. М., 1965.
- Афанасьева, 1996 — *Афанасьева В. К.* Почему земля схватила Энкиду? // Эрмитажные чтения. Сборник памяти В. Г. Лукониной. СПб., 1996. С. 210—216.
- Афанасьева, 1997 — От начала начал. Антология шумерской поэзии в переводах В. К. Афанасьевой. СПб., 1997.
- Афанасьева, 1998 — *Афанасьева В. К.* Магия в древневосточных обрядах плодородия // Эрмитажные чтения памяти Б. Б. Пиотровского. СПб., 1998. С. 5—8.
- Афанасьева, 2000 — *Афанасьева В. К.* Сказание о Гильгамеше, Энкиду и подземном царстве в свете космогонических представлений шумерийцев // Вестник древней истории 2 (2000). С. 53—63.
- Берлев, 1972 — *Берлев О. Д.* Трудовое население Египта в эпоху Среднего царства. М., 1972.
- Бибби, 1984 — *Бибби Дж.* В поисках Дильмуна. М., 1984.
- Бируни, 1957 — *Бируни Абурейхан.* Избранные произведения. Т. 1. Памятники минувших поколений. Ташкент, 1957.
- Богораз-Тан, 1929 — *Богораз-Тан В. Г.* Миф об умирающем и воскресающем звере // Художественный фольклор. Т. 1. М., 1929.
- Большаков, 2001 — *Большаков А. О.* Человек и его Двойник: Изобразительность и мировоззрение в Египте Старого царства. СПб., 2001.

- Ван дер Варден, 1991 — *Ван дер Варден Б. Л.* Пробуждающаяся наука. Ч. II: Рождение астрономии. М., 1991.
- Велецкая, 1978 — *Велецкая Н. Н.* Языческая символика в славянских архаических ритуалах. М., 1978.
- Вулли, 1961 — *Вулли Л.* Ур халдеев. М., 1961.
- Выготский, 1996 — *Выготский Л. С.* Педагогическая психология. М., 1996.
- Гачев, 1995 — *Гачев Г. Д.* Национальные образы мира. Космо-Психологос. М., 1995.
- Герни, 1987 — *Герни О. Р.* Хетты. М., 1987.
- Гуревич, 1972 — *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. М., 1972.
- Дэ — От магической силы к моральному императиву: категория *дэ* в китайской культуре. М., 1998.
- Дьяконов, 1959 — *Дьяконов И. М.* Общественный и государственный строй Древнего Двуречья. Шумер. М., 1959.
- Дьяконов, 1990а — *Дьяконов И. М.* Люди города Ура. М., 1990.
- Дьяконов, 1990б — *Дьяконов И. М.* Архаические мифы Востока и Запада. М., 1990.
- Дьяконов, 1994 — *Дьяконов И. М.* Пути истории: от древнейшего человека до наших дней. М., 1994.
- Емельянов, 1993 — *Емельянов В. В.* Шумерская литургия водосвятия по фрагментам ассирийского ритуала «омовение уст (бога)» // Петербургское востоковедение 4 (1993). С. 247—264.
- Емельянов, 1994 — *Емельянов В. В.* Мифологема потоп и шумерская историография // Петербургское востоковедение 6 (1994). С. 232—289.
- Емельянов, 1995 — *Емельянов В. В.* «Майкопские псалии» в шумеро-аккадских текстах (две гипотезы названия предмета) // Кунсткамера 7 (1995). С. 150—155.
- Емельянов, 1997 — *Емельянов В. В.* Женщина праведника, пережившего потоп (к интерпретации VI 255a—260 шумерского мифа о потопе) // Петербургское востоковедение 9 (1997). С. 266—279.
- Емельянов, 1998 — *Емельянов В. В.* Шумерские заклинания консекрации в связи с пониманием святости у шумеров // Палестинский сборник 35 (1998). С. 39—60.
- Емельянов, 1999 — *Емельянов В. В.* Ниппурский календарь и ранняя история Зодиака. СПб., Петербургское востоковедение, 1999 (Orientalia).
- Емельянов, 2000а — *Емельянов В. В.* О первоначальном значении шумерского МЕ (Методология исследования категорий мироощущения) // Вестник древней истории 2 (2000), выпуск памяти И. М. Дьяконова. С. 150—174.
- Емельянов, 2000б — *Емельянов В. В.* «Таблицы судеб» в шумеро-аккадской литературе // Россия и арабский мир. Вып. 6. СПб., 2000. С. 12—19.
- Емельянов, 2000в — *Емельянов В. В.* Шумерский космогонический миф «Путешествие Нинурты в Эреду» (Библиотека Ниппура, XIX—XVII вв. до н. э.) // Ассириология и египтология. СПб., 2000. С. 71—83.
- Емельянов, 2001 — *Емельянов В. В.* Наблюдения над шумерским текстом «Смерть Гильгамеша» // Смыслы мифа. К 90-летию со дня рождения проф. М. И. Шахновича. СПбГУ, 2001. С. 42—51.

- Емельянов, 2002 — *Емельянов В. В.* Шумерский космогонический миф «Энки и устройство мира» (вступ. ст., пер. с шумер., и коммент.) // Петербургское востоковедение 10 (2002). С. 94—122.
- Емельянов, 2003а — *Емельянов В. В.* Древний Шумер. Очерки культуры. 2-е изд. СПб., 2003.
- Емельянов, 2003б — *Емельянов В. В.* Ритуал в древней Месопотамии. СПб., 2003.
- Емельянов, 2003в — *Емельянов В. В.* Категория МЕ в старошумерских и саргоновских текстах // Вестник древней истории 1 (2003), выпуск памяти О. Д. Берлева. С. 71—84.
- Емельянов, 2003г — *Емельянов В. В.* Предопределение и креативность в культуре древней Месопотамии // Творение-творчество-репродукция: философский и религиозный опыт. СПб., 2003. С. 220—227. (Международные чтения по теории, истории и философии культуры. Т. 15).
- Емельянов, 2004 — *Емельянов В. В.* Эпос о Нинурте и Анзу (предисл., пер. с аккад., примеч.) // Вестник древней истории 4 (2004). С. 232—247.
- Жданов, 2002 — *Жданов В. В.* Эволюция категории «Маат» в древнеегипетской мысли. Автореф. дис. ... канд. филос. наук. М.: МГУ, 2002.
- Зайцев, 2005 — *Зайцев А. И.* Греческая религия и мифология: Курс лекций. М.; СПб., 2005.
- Иванов, 1998 I — *Иванов Вяч. Вс.* Избранные труды по семиотике и истории культуры. Т. I. М., 1998.
- Иванов, Топоров, 1974 — *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974.
- ИДВ I — История Древнего Востока. Зарождение древнейших классовых обществ и первые очаги рабовладельческой цивилизации. Ч. I. Древняя Месопотамия. М., 1983.
- Иллич-Свитыч, 1971 — *Иллич-Свитыч В. М.* Опыт сравнения ностратических языков. Т. I. М., 1971.
- Каган, 1996 — *Каган М. С.* Философия культуры. СПб., 1996.
- Календарные обычаи, 1977 — Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенний период. М., 1977.
- Календарные обычаи, 1983 — Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983.
- Календарные обычаи, 1993 — Календарные обычаи и обряды в странах Восточной Азии. М., 1993.
- Канева, 1996 — *Канева И. Т.* Шумерский язык. СПб., 1996.
- Клочков, 1983 — *Клочков И. С.* Духовная культура Вавилонии: человек, судьба, время. М., 1983.
- Кобзев, 2001 — *Кобзев А. И.* Словарь категорий и понятий (китайская традиция) // Универсалии восточных культур. М., 2001. С. 220—243.
- Коган, 2000 — *Коган Л. Е.* Некоторые новые этимологии к древнееврейской фаунистической лексике // Тирош. Труды по иудаике. Вып. 4. М., 2000. С. 121—126.
- Комороци, 1976 — *Комороци Г.* Гимн о торговле Дильмуна // Древний Восток 2 (1973). С. 5—36.
- Крамер, 1991 — *Крамер С. Н.* История начинается в Шумере. М., 1991.

- Красников, 2004 — *Красников А. Н.* Методология классического религиоведения. Благовещенск, 2004.
- Крюков, 1997 — *Крюков В. М.* Ритуальная коммуникация в древнем Китае. М., 1997.
- Крюков, 2000 — *Крюков В. М.* Ритуал и текст: опыт интерпретации древнекитайской эпиграфики эпохи Инь-Чжоу. М., 2000.
- Куртик, 1984 — *Куртик Г. Е.* Теория прецессии в античной и средневековой науке. Автореф. канд. дисс. ... канд. физ.-мат. наук. М., 1984.
- Куртик, 2007 — *Куртик Г. Е.* Звездное небо древней Месопотамии: шумеро-аккадские названия созвездий и других светил. СПб., 2007.
- Лосев, 1988 — *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Последние века. Т. 1—2. М., 1988.
- Лосев, 1993 — *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993.
- Лосев, 1994а — *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Т. 2. Софисты. Сократ. Платон. М., 1994.
- Лосев, 1994б — *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. М., 1994.
- Лосев, 1995 — *Лосев А. Ф.* Форма—стиль—выражение. М., 1995.
- Маковский, 1989 — *Маковский М. М.* Удивительный мир слов и значений. Парадоксы и иллюзии в лексике и семантике. Минск, 1989.
- Матье, 1956 — *Матье М. Э.* Древнеегипетские мифы. М.; Л., 1956.
- Мосс, 2000 — *Мосс М.* Социальные функции священного. СПб., 2000.
- Оппенгейм, 1990 — *Оппенгейм А. Л.* Древняя Месопотамия. Портрет погибшей цивилизации. М., 1990.
- Перепёлкин, 1966 — *Перепёлкин Ю. Я.* Частная собственность в представлениях египтян Старого царства. М., 1966.
- Пропп, 1946 = 1986 — *Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. М., 1986.
- Пропп, 1963 = 1995 — *Пропп В. Я.* Русские аграрные праздники. М., 1995.
- Прусаков, 1999 — *Прусаков Д. Б.* Природа и человек в древнем Египте. М., 1999.
- Прусаков, 2001 — *Прусаков Д. Б.* Раннее государство в древнем Египте. М., 2001.
- Стеблин-Каменский, 1976 — *Стеблин-Каменский М. И.* Миф. Л., 1976.
- Степин, 2001 — *Степин В. С.* Мировоззренческие универсалии как основание культуры // Универсалии восточных культур. М., 2001. С. 14—41.
- Тантлевский, 2000 — *Тантлевский И. Р.* Введение в Пятикнижие. М., 2000.
- Топоров, 1988 — *Топоров В. Н.* О ритуале: введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988.
- Топоров, 1992 — *Топоров В. Н.* Из индоевропейской этимологии IV (1). И.-е. eg'h-om (*Negh'-om): мен-. 1 Sg. Pron. Pers. // Этимология 1988—1990. М., 1992.
- Торчинов, 2000 — *Торчинов Е. А.* Религии мира. Опыт запредельного. СПб., 2000.
- Тураев, 1920 — *Тураев Б. А.* Египетская литература. М., 1920.

- Успенский, 1996 I — *Успенский Б. А.* Семиотика истории, семиотика культуры. М., 1996.
- Фонтенроуз и др., 2003 — *Фонтенроуз Д., Бэском В., Клакхон К., Хьюман С.* Обрядовая теория мифа. СПб., 2003.
- Франкфорт и др., 1984 — *Франкфорт Г. А., Франкфорт Г., Уилсон Дж., Якобсен Т.* В преддверии философии. М., 1984.
- Фрейденберг, 1997 — *Фрейденберг О. М.* Поэтика сюжета и жанра. М., 1997.
- Фрэзер, 1990 — *Фрэзер Дж. Дж.* Фольклор в Ветхом Завете. М., 1990.
- Фрэзер, 2003 — *Фрэзер Дж. Дж.* Золотая ветвь. М., 2003.
- Хайям, 1961 — *Хайям О.* Трактаты. М., 1961.
- Цымбурский, 1990 — *Цымбурский В. Л.* Александр—Алаксандус—Elaxsantre (К диахронной структуре мифа о Парисе) // Образ-смысл в античной культуре. М., 1990. С. 223—249.
- Чичеров, 1957 — *Чичеров В. И.* Зимний период русского земледельческого календаря XVI—XIX веков (Очерки по истории народных верований). М., 1957.
- Шилейко, 1922 — *Шилейко В. К.* Родная старина // Восток. Кн. 1. Пг., 1922.
- Элиаде, 1998 — *Элиаде М.* Миф о вечном возвращении. СПб., 1998.
- Якобсен, 1995 — *Якобсен Т.* Сокровища тьмы. История месопотамской религии. М., 1995.
- Якобсен, 1989 — *Якобсон В. А.* Цари и города древней Месопотамии // Государство и социальные структуры на древнем Востоке. М., 1989. С. 17—37.
- Якобсон, 1999 — *Якобсон В. А.* Коренные перемены в мировоззрении («осевое время») // История Востока. Т. I. Восток в древности. М., 1999. С. 578—587.

Исследования на западноевропейских языках

- Afanasieva, 1980 — *Afanasieva V. K.* Formel «sag-aš sag-a-na» in der sumerischen mythologischen Dichtung. Gleichgewicht der Toten und der Lebenden // ZA 70 (1980). S. 161—169.
- Algaze, 1986 — *Algaze G.* Mesopotamian Expansion and Its Consequences: Informal Empire in the Late Fourth Millennium B. C. Ph. D. Chicago, 1986 (unpublished).
- Alster, 1972 — *Alster B.* Dumuzi's Dream: Aspects of Oral Poetry in a Sumerian Myth. Copenhagen, 1972 (= Mesopotamia: Copenhagen Studies in Assyriology 1).
- Alster, 1974 — *Alster B.* On the Interpretation of the Sumerian Myth «Inanna and Enki» // ZA 64 (1974). P. 20—34.
- Alster, 1976 — *Alster B.* Early Patterns in Mesopotamian Literature // Kramer Anniversary Volume. Neukirchen-Vluyn, 1976. P. 13—24.
- Alster, 1991 — *Alster B.* Contributions to the Sumerian Lexicon. 1. The Reading of AN.IM.DUGUD.mushen // RA 85 (1991). P. 1—5.
- Alster and Jeyes, 1986 — *Alster B. and Jeyes U.* A Sumerian Poem about Early Rulers // ASJ 8 (1986). P. 1—12.
- Alster and Westenholz, 1994 — *Alster B., Westenholz A.* The Barton Cylinder // ASJ 16. P. 15—46.
- Annus, 2002 — *Annus A.* The God Ninurta in the Mythology and Royal Ideology of Ancient Mesopotamia. Helsinki, 2002 (= SAA XIV).

- Asher-Greve, 1995—1996 — *Asher-Greve J. M.* Reading the Horned Crown // *AfO XLII—XLIII* (1995—1996). P. 181—189.
- Averbeck, 1987 — *Averbeck R. E.* A Preliminary Study of Ritual and Structure in the Cylinders of Gudea. A Dissertation Submitted to the Faculty of Dropsie College in Candidacy for the Degree of Doctor of Philosophy. Merion; Pennsylvania, 1987 (unpublished).
- Averbeck, 1997 — *Averbeck R. E.* Ritual Formula, Textual Frame, and Thematic Echo in the Cylinders of Gudea // *Crossing Boundaries and Linking Horizons. Studies in Honor of Michael C. Astour on His 80th Birthday*. Bethesda; Maryland, 1997.
- Averbeck, 2000 — *Averbeck R. E.* The Cylinders of Gudea // *The Context of Scripture. Vol. II. Monumental Inscriptions from the Biblical World*. Zeiden; Boston; Köln, 2000. P. 417—438.
- Bachofen, 1861 — *Bachofen J.* Das Mutterrecht. Stuttgart, 1861.
- Bauer, 1987 — *Bauer J.* Altorientalische Notizen 42. Würzburg, 1987.
- BBVO 2 — *Dilmun: New Studies in the Archaeology and Early History of Bahrain*. Berlin, 1983.
- Benito, 1969 — *Benito C. A.* Enki and Ninmah, Enki and the World Order. Ann Arbor, 1969 (unpublished).
- Biggs, 1971 — *Biggs R. D.* An Archaic Sumerian Version of the Kesh Temple Hymn from Tell Abu Salabikh // *ZA* 61 (1971). P. 193—207.
- Cassin, 1968 — *Cassin E.* Le Splendeur divine. Introduction à l'étude de la mentalité mésopotamienne. Paris, 1968.
- Castellino, 1959 — *Castellino G. R.* Il concetto sumerico di «me» nella sua accezione concreta // *Analecta Biblica* 12 (1959). P. 25—32.
- Cavigneaux, 1978 — *Cavigneaux A.* L'essence divine // *JCS* 30 (1978). P. 177—186.
- Cavigneaux, Al-Rawi, 1993 — *Cavigneaux A., Al-Rawi F. N. H.* New Sumerian Literary Texts from Tell Haddad (ancient Meturan): a First Survey // *Iraq* 55 (1993). P. 91—105.
- Cavigneaux, Al-Rawi, 2000 — *Cavigneaux A., Al-Rawi F. N. H.* Gilgamesh et la Mort. Texts de Tell Haddad VI, avec un appendice sur les textes funéraires Sumériens / *Cuneiform Monographs. Vol. 19*. Groningen, 2000.
- Civil, 1987 — *Civil M.* The Tigidlu-bird and a Musical Instrument // *N.A.B.U.* 2 (1987), no. 48.
- Cohen, 1993 — *Cohen M. E.* The Cultic Calendars of the Ancient Near East. Bethesda, 1993.
- Collon, 1987 — *Collon D.* First Impressions. Cylinder Seals in the Ancient Near East. London, 1987.
- Cooper, 1993 — *Cooper J. S.* Sacred Marriage and Popular Cult in Early Mesopotamia // *Official Cult and Popular Religion in the Ancient Near East*. Heidelberg, 1993. P. 81—96.
- Cooper, Bergmann, 1978 — *Cooper J. S., Bergmann E.* An-gim dim₂-ma: The Return of Ninurta to Nippur. Rome, 1978 (= *AnOr* 52).
- Damerow, 1996 — *Damerow P.* Abstraction and Representation. Essays on the Cultural Evolution of Thinking. Dordrecht, 1996.
- Diakonoff, 1997 — *Diakonoff I. M.* External Connections of the Sumerian Language // *Mother Tongue. Journal of the Association for the Study of Language in Prehistory. Vol. III* (1997). P. 54—62.

- Edzard, 1975 — *Edzard D. O.* Herrscher // *RIA* 4 (1975). S. 335—342.
- Edzard, 1980—1983 — *Edzard D. O.* Königslisten und Chroniken. A. Sumerisch // *RIA* 6 (1980—1983). S. 77—86.
- Edzard, 2003 — *Edzard D. O.* Sumerian Grammar. Leiden; Boston, 2003 (= *Handbook of Oriental Studies* 71).
- Emelianov, 1998 — *Emelianov V. V.* From gu₄-si-su₃ to GU₄.AN.NA: Image, Term and Semantic Field of the IInd Nippurian Month // *CRRAI* 43. *Intellectual Life of the Ancient Near East*. Prague, 1998. P. 141—146.
- Emelianov, 1999 — *Emelianov V. V.* The Calendar Date of the Flood in Cuneiform Texts // *N.A.B.U.* 2 (1999). P. 41—45.
- Emelianov, 2004 — *Emelianov V. V.* The Ruler as Possessor of Power in Sumer // *The Early State, Its Alternatives and Analogues*. Volgograd, 2004. P. 181—195.
- Falkenstein, 1931 — *Falkenstein A.* Die Haupttypen der sumerischen Beschwörung. Leipzig, 1931.
- Falkenstein, 1949—1950 — *Falkenstein A.* Grammatik zur Sprache Gudeas von Lagaš. Roma, 1949—1950.
- Falkenstein, 1954 — *Falkenstein A.* Tammuz // *CRRAI* III. Leiden, 1954. S. 41—67.
- Falkenstein, 1964 — *Falkenstein A.* Sumerische religiöse Texte // *ZA* 56 (1964). S. 44—130.
- Farber-Flügge, 1973 — *Farber-Flügge G.* Der Mythos «Inanna und Enki» unter besonderer Berücksichtigung der Liste der ME. Roma, 1973 (= *Studia Pohl* 10).
- Farber, 1990 — *Farber G.* ME // *RIA* VII, 7/8 (1990). S. 610—613.
- Farber, 1995 — *Farber G.* «Inanna und Enki» in Geneva: a Sumerian Myth Revisited // *JNES* 54 (1995). P. 287—292.
- Ferrara, 1973 — *Ferrara A. J.* Nanna-Suen's Journey to Nippur. Rome, 1973.
- Finkelstein, 1963 — *Finkelstein J. J.* The Antediluvian Kings: A University of California Tablet // *JCS* 17 (1963). P. 39—51.
- Flückiger-Hawker, 1999 — *Flückiger-Hawker E.* Urnamma of Ur in Sumerian Literary Tradition. Freiburg Schweiz; Göttingen, 1999 (= *OBO* 166).
- Al-Fouadi, 1969 — *Al-Fouadi A.-H. A.* Enki's Journey to Nippur: The Journeys of the Gods. Ann Arbor, 1969.
- Frazer, 1914 — *Frazer J. G.* Adonis, Attis, Osiris (The Golden Bough. Vol. 4:1). London, 1914.
- Fuhr-Jaepelt, 1972 — *Fuhr-Jaepelt I.* Materialien zur Ikonographie des Löwenadlers Imdugud-Anzu. München, 1972.
- Furlong, 1987 — *Furlong I.* Divine Headdresses of Mesopotamia in the Early Dynastic Period. Oxford, 1987.
- George, 1986 — *George A. R.* Sennacherib and the Tablet of Destinies // *Iraq* 48 (1986). P. 133—146.
- George, 1990 — *George A. R.* Реу. на: OECT XI // *JCS* 80 (1990). P. 155—160.
- George, 2003 — *George A. R.* The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts. Oxford, 2003.
- Glassner, 1992 — *Glassner J. J.* Inanna et les ME // *Nippur at the Centennial*. Philadelphia, 1992. P. 55—86.
- Gragg, 1968 — *Gragg G.* The Syntax of the Copula in Sumerian // *The Verb 'Be' and Its Synonyms*, 3. Dordrecht, 1968 (= *Foundations of Language Supplementary Series* 8). P. 86—109.

- Gurney, 1962 — *Gurney O. R.* Tammuz Reconsidered: Some Recent Developments // JSS 7 (1962). P. 147—160.
- Hallo, 1963 — *Hallo W. W.* Beginning and End of the Sumerian King List in the Nippur Recension // JCS 17 (1963). P. 52—58.
- Hallo, 1970/71 — *Hallo W. W.* Antediluvian Cities // JCS 23 (1970/71). P. 57—67.
- Hallo, 1975 — *Hallo W. W.* Toward a History of Sumerian Literature // Fs. Th. Jacobsen. Chicago, 1975. P. 181—203 (= Assyriological Studies 20).
- Hallo, 1981 — *Hallo W. W.* Рец. на: Cooper-Bergmann, 1978 // JAOS 101/2 (1981). P. 253—257.
- Hallo, 1996 — *Hallo W. W.* Origins. The Ancient Near Eastern Background of Some Modern Western Institutions. Leiden; New York; Köln, 1996 (= Studies in the History and Culture of the Ancient Near East VI).
- Hallo, Moran, 1979 — *Hallo W. W., Moran W. L.* The First Tablet of the Standard Babylonian Anzu Epic // JCS 31 (1979). P. 65—115.
- Heimpel, 1981 — *Heimpel W.* The Nanshe Hymn // JCS 33 (1981). P. 65—139.
- Heimpel, 1987 — *Heimpel W.* The Natural History of the Tigris According to Sumerian Literary Composition Lugale // JNES 46 (1987). P. 309—317.
- Heimpel, 1992 — *Heimpel W.* Herrentum und Königtum im vor- und frühgeschichtlichen Alten Orient // ZA 82 (1992). S. 4—21.
- Heimpel, 2002 — *Heimpel W.* The Lady of Girsu // Riches Hidden in Secret Places. Ancient Near Eastern Studies in Memory of Th. Jacobsen. Cambridge; Mass., 1998. P. 155—160.
- Hooke, 1933 — *Hooke S. H.* Myth and Ritual. London, 1933.
- Horowitz, 1998 — *Horowitz W.* Mesopotamian Cosmic Geography. Winona Lake, 1998 (= Mesopotamian Civilizations 8).
- Howard-Carter, 1987 — *Howard-Carter Th.* Dilmun: At Sea or Not at Sea? // JCS 39 (1987). P. 54—117.
- Hruška, 1975 — *Hruška B.* Der Mythenadler Anzu in Literatur und Vorstellung des alten Mesopotamien. Budapest, 1975.
- Hruška, 1990 — *Hruška B.* Das Landwirtschaftliche Jahr im Alten Sumer: Versuch einer zeitlichen Rekonstruktion // Bulletin of Sumerian Agriculture 5/2 (1990). S. 105—114.
- Hyman, 1962 — *Hyman S. E.* The Tangled Bank: Darwin, Marx, Frazer and Freud as Imaginative Writers. New York, 1962.
- Jacobsen, 1970 — *Jacobsen Th.* Toward the Image of Tammuz. Cambridge, 1970.
- Jacobsen, 1975 — *Jacobsen Th.* Religious Drama in Ancient Mesopotamia // Unity and Diversity: Essays in the History, Literature, and Religion of the Ancient Near East. Baltimore, 1975. P. 65—97.
- Jacobsen, 1981 — *Jacobsen Th.* The Eridu Genesis // JBL 100/4 (1981). P. 513—529.
- Jacobsen, 1987 — *Jacobsen Th.* The Harps that Once... Sumerian Poetry in Translation. New Haven; London, 1987.
- Jacobsen, 1988 — *Jacobsen Th.* The Asakku in Lugal-e // A Scientific Humanist. Studies in Memory of Abraham Sachs. Philadelphia, 1988. P. 225—232 (= Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund 9).
- Jaques, 2006 — *Jaques M.* Le vocabulaire des sentiments dans les textes sumériens. Recherche sur le lexique sumérien et accadien. Münster, 2006. (= AOAT 332).

- Jones, 2003 — *Jones P.* Embracing Inanna: Legitimation and Mediation in the Ancient Mesopotamian Sacred Marriage Hymn Iddin-Dagan A // JAOS 123/2 (2003). P. 291—302.
- King, 1902 — *King L. W.* The Seven Tablets of Creation. Oxford, 1902.
- Klein, 1989 — *Klein J.* From Gudea to Šulgi: Continuity and Change in Sumerian Literary Tradition // Studies Sjöberg. New Haven; London, 1989. P. 289—301.
- Klein, 1990a — *Klein J.* Šelepputum, a Hitherto Unknown Ur III Princess // ZA 80 (1990). P. 20—39.
- Klein, 1990b — *Klein J.* Šulgi and Išmedagan: Originality and Dependence in Sumerian Royal Hymnology // Fs. Artzi. Ramat-Gan, 1990. P. 65—136.
- Klein, 1997 — *Klein J.* The Sumerian ME as a Concrete Object // Altorientalische Forschungen 2 (1997). P. 211—218.
- Klein, 2001 — *Klein J.* The Genealogy of Nanna-Suen and Its Historical Background // CRRAI 45. Vol. 1. Historiography in the Cuneiform World. Cambridge Mass., 2001. P. 279—302.
- Kobayashi, 1985 — *Kobayashi T.* The ki-a-nag of Enentarzi // Orient 21 (1985). P. 10—25.
- Kramer, 1944 — *Kramer S. N.* Sumerian Mythology // Memoirs of the American Philosophical Society. Vol. 21. Philadelphia, 1944.
- Kramer, 1963 — *Kramer S. N.* The Sumerians: Their History, Culture, and Character. Chicago, 1963.
- Kramer, 1969 — *Kramer S. N.* The Sacred Marriage Rite. Aspects of Faith, Myth, and Ritual in Ancient Sumer. Bloomington, 1969.
- Kramer, 1971 — *Kramer S. N.* Kingship in Sumer and Akkad: the Ideal King // CRRAI 19. Paris, 1971. P. 163—176.
- Kramer, 1983 — *Kramer S. N.* The Sumerian Deluge Myth. Reviewed and Revised // Anatolian Studies 33 (1983). P. 115—121.
- Kramer, Bernhardt, 1959 — *Kramer S. N., Bernhardt I.* Enki und die Weltordnung // Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität Jena. Jena, 1959—1960. S. 231—256.
- Krebernik, 1976 — *Krebernik M.* Die Götterlisten aus Fara // ZA 76 (1986). S. 161—204.
- Krebernik, 1990 — *Krebernik M.* Melammu // RIA. Vol. 8. S. 35
- Krebernik, 1992 — *Krebernik M.* Mesopotamian Myths at Ebla: ARET 5, 6 and ARET 5, 7 // Literature and Literary Language at Ebla. Firenze, 1992. P. 63—149.
- Kutcher, 1990 — *Kutcher R.* The Cult of Dumuzi/Tammuz // Bar-Ilan Studies in Assyriology Dedicated to Pinhas Artzi. Ramat-Gan, 1990. P. 29—44.
- Labat, 1939 — *Labat R.* Le Caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne. Paris, 1939.
- Lambert, 1967 — *Lambert W. G.* Enmeduranki and Related Matters // JCS 21 (1967). P. 128—138.
- Lambert, 1973 — *Lambert W. G.* A new fragment from a list of antediluvian kings and Marduk's chariot // Symbolae Biblicae et Mesopotamicae F. M. Th. de Liagre Böhl dedicatae. Leiden, 1973. P. 271—280.
- Lambert, 1976 — *Lambert W. G.* Pantheon of Mesopotamia. Introductory Considerations // Orientalia 45 (1976).

- Lambert, 1983 — *Lambert W. G.* The Flood in Sumerian, Babylonian and Biblical Sources // *Bulletin of the Society for Mesopotamian Studies*. Toronto, 1983. P. 27—40.
- Lambert, 1986 — *Lambert W. G.* Ninurta Mythology in the Babylonian Epic of Creation // *Keilschriftliche Literaturen*. Berlin, 1986. P. 55—60.
- Lambert, 1997 — *Lambert W. G.* Procession to the Akītu House // *RA* 91 (1997). P. 49—80.
- Lambert and Millard, 1969 — см. Atr.
- Lambert, 1977 — *Lambert M.* Grammaire sumérienne, fascicule IV: La Formation du syllabaire // *École du Louvre*. Paris, 1977.
- Landsberger, 1915 — *Landsberger B.* Der kultische Kalender der Babylonier und Assyrer. Leipzig, 1915.
- Landsberger, 1924 — *Landsberger B.* Schwierige akkadische Wörter // *Archiv für Keilschriftforschung* 2 (1924). S. 64—68.
- Landsberger, 1926 — *Landsberger B.* Die Eigenbegrifflichkeit der babylonischen Welt // *Islamica* 2 (1926). S. 355—372.
- Landsberger, 1949 — *Landsberger B.* Jahreszeiten im Sumerischen-Akkadischen // *JNES* VIII (1949). P. 248—297.
- Landsberger, 1961 — *Landsberger B.* Einige unerkannt gebliebene oder verkannte Nomina des Akkadischen // *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 57 (1961). S. 1—23.
- Langdon, 1934 — *Langdon S.* Babylonian Menologies and the Semitic Calendars. London, 1934.
- Lapinkivi, 2004 — *Lapinkivi P.* The Sumerian Sacred Marriage in the Light of Comparative Evidence. Helsinki, 2004 (= SAA XV).
- Lenormant, 1874 — *Lenormant F.* Les premières civilisations. T. I—II. Paris, 1874.
- Limet, 1968 — *Limet H.* L'anthroponymie sumérienne. Paris, 1968.
- Livingstone, 1986 — *Livingstone A.* Mystical and Mythological Explanatory Works of Assyrian and Babylonian Scholars. Oxford, 1986.
- Livingstone, 1993 — *Livingstone A.* The Case of the Hemerologies: Official Cult, Learned Formulation and Popular Practice // *Official Cult and Popular Religion in the Ancient Near East*. Heidelberg, 1993.
- Lewy, 1939 — *Lewy J.* The Assyrian Calendar // *ArOr* 11 (1939). P. 35—46.
- Mander, 1986 — *Mander P.* Il Pantheon di Abu-Salabikh. Napoli, 1986.
- Mesopotamien 1 — *Bauer J., Englund R. K., Krebernik M.* Mesopotamien: Späturuk-Zeit und Frühdynastische Zeit. Freiburg; Schweiz, 1998 (= OBO 160/1).
- Mesopotamien 2 — *Westenholz A., Sallaberger W.* Akkade-Zeit und Ur III-Zeit. Freiburg; Schweiz, 1999 (= OBO 160/3).
- Mettinger, 2001 — *Mettinger T. N. D.* The Riddle of Resurrection. «Dying and Rising Gods in the Ancient Near East». Stockholm, 2001 (= Coniectanea Biblica. Old Testament Series 50).
- Michalowski, 1993 — *Michalowski P.* On the Early Toponymy of Sumer: A Contribution to the Study of Early Mesopotamian Writing // *Raphael Kutcher Memorial Volume*. Tel Aviv, 1993. P. 119—133.
- Nashef, 1984 — *Nashef Kh.* The Deities of Dilmun // *Akkadica* 38 (1984). P. 1—33.
- Oberhuber, 1963 — *Oberhuber K.* Der numinose Begriff ME im Sumerischen. Innsbruck, 1963.

- Oh'e, 1986 — *Oh'e S.* An Agricultural Festival in Tummal in the Ur III Period // *ASJ* 8 (1986). P. 121—132.
- Oppenheim, 1943 — *Oppenheim A. L.* Akkadian pul(u)h(t)u and melammu // *Journal of American Oriental Society* 63 (1943). P. 31—34.
- Pettinato, 1971 — *Pettinato G.* Das altorientalische Menschenbild und die sumerischen und akkadischen Schöpfungsmythen. Heidelberg, 1971.
- Pomponio, Xella, 1997 — *Pomponio F., Xella P.* Les dieux d'Ebla. Neukirchen-Vluyn, 1997.
- Pongratz-Leisten, 1994 — *Pongratz-Leisten B.* Ina Šulmi irub. Die kulttopographische und ideologische Programmatik der akitu-Prozessionen in Babylonien und Assyrien im I. Jahrtausend v. Chr. Mainz, 1994.
- Pongratz-Leisten, 1998 — *Pongratz-Leisten B.* Neujahr(sfest). B. Nach akkadischen Quellen // *RIA* 9, 1/2 (1998). S. 294—298.
- Raglan, 1955 — *Raglan, Lord.* Myth and Ritual Myth: A Symposium. Philadelphia, 1955.
- Al-Rawi, 1995 — *Al-Rawi F. N. H.* Tablets from the Sippar Library IV. *Lugale* // *Iraq* 57 (1995). P. 199—223.
- Robertson Smith, 1907 — *Robertson Smith W.* Lectures on the Religion of the Semites. London, 1907.
- Rosengarten, 1977 — *Rosengarten Y.* Sumer et le Sacré. Paris, 1977.
- Römer, 1975 — *Römer W. H. Ph.* Beiträge zum Lexikon des Sumerischen (1) // *Bibliotheca Orientalis* 32, 3/4 (1975). S. 146—157.
- Römer, Edzard, 1993 — *Römer W. H. Ph. and Edzard D. O.* Mythen und Epen, 1. Gütersloh, 1993 (= Texte aus der Umwelt des Alten Testaments III, 3).
- Sallaberger, 1993 — *Sallaberger W.* Der kultische Kalender der Ur III-Zeit. Bd. I—II. Berlin and New York, 1993.
- Sallaberger, 1997 — *Sallaberger W.* Nippur als religiöses Zentrum Mesopotamiens im historischen Wandel // *Die Orientalische Stadt: Kontinuität, Wandel, Bruch*. Halle/Saale, 1997. S. 147—168.
- Sallaberger, 1998 — *Sallaberger W.* Neujahr(sfest). A. Nach sumerischen Quellen // *RIA* 9, 1/2 (1998). S. 291—294.
- Sallaberger, 1999 — *Sallaberger W.* Riten und Feste zum Ackerbau in Sumer // *Landwirtschaft im alten Orient*. Berlin, 1999. S. 381—391.
- Sallaberger, 2002 — *Sallaberger W.* The Sumerian Literary Text from Tell Beydar, a Myth of Enki? // *Subartu* 12 (2002). P. 37—42.
- El-Samarraie, 1972 — *El-Samarraie H.* Agriculture in Iraq during the III-rd Century A. H. Beirut, 1972.
- Sauren, 1975 — *Sauren H.* Die Einweihung des Eninnu // *Le Temple et le Culte*. Leiden, 1975. P. 95—103.
- Sefati, 1998 — *Sefati Y.* Love Songs in Sumerian Literature. Critical Edition of the Dumuzi-Inanna Songs. Jerusalem, 1998 (= Bar-Ilan Studies in Near Eastern Language and Culture).
- Selz, 1992 — *Selz G. J.* Enlil und Nippur nach präargonischen Quellen // *CRRAl* 35. Nippur at the Centennial. Philadelphia, 1992. S. 189—225 (= Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund, 14).
- Selz, 1995a — *Selz G. J.* Untersuchungen zur Götterwelt des altsumerischen Stadtstaates von Lagaš. Philadelphia, 1995 (= Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund, 13).

- Selz, 1995b — *Selz G. J.* Den Fährmann bezahlen! Eine lexikalisch-kultur-historische Skizze zu den Bedeutungen von *addir* // *AoF* 22 (1995). S. 197—209.
- Selz, 1996 — *Selz G. J.* *ne-sag, bur-sag und gu₂-ne(-sag -(ga₂))*: Zu zwei Gefäßbezeichnungen, ihren Bedeutungsentwicklungen und einem sumerischen Wort für (Gefäß-)Schränk // *Studi Epigrafici e Linguistici* 13 (1996). P. 3—8.
- Selz, 1997 — *Selz G. J.* «The Holy Drum, the Spear, and the Harp». Towards an understanding of the problems of deification in Third Millennium Mesopotamia // *Sumerian Gods and Their Representations*. Groningen, 1997. P. 149—194.
- Selz, 1998 — *Selz G. J.* Über mesopotamische Herrschaftskonzepte. Zu den Ursprüngen mesopotamischer Herrscherideologie im 3. Jahrtausend // *dubsar antamen*. Studien zur Altorientalistik (Fs. W. H. Ph. Römer). Münster, 1998. S. 281—344.
- Selz, 2001 — *Selz G. J.* «Guter Hirte, Weiser Fürst» — Zur Vorstellung von Macht und zur Macht der Vorstellung im altesopotamischen Herrschaftsparadigma // *AoF* 28 (2001). S. 8—39.
- Selz, 2002 — *Selz G. J.* Nur ein Stein // *Kulturgeschichten*. Festschrift für V. Haas. Wiesbaden, 2002. S. 383—393.
- Selz, 2003 — *Selz G. J.* Die Spur der Objekte. Überlegungen zur Bedeutung von Objektivierungsprozessen und Objektmanipulationen in der mesopotamischen Frühgeschichte // *Subjekte und Gesellschaft*. Zur Konstitution von Sozialität. Festschrift für G. Dux. Velbrück, 2003. S. 233—258.
- Smith J. Z., 1990 — *Smith J. Z.* *Drudgery divine: On the comparison of early Christianities and the religions of late Antiquity*. London, 1990.
- Smith M. S., 1998 — *Smith M. S.* The Death of 'dying and rising gods' in the Biblical world. An update, with special reference to Baal in the Baal Cycle // *SJOT* 12 (1998). P. 257—313.
- Steiner, 1992 — *Steiner G.* Nippur und die sumerische Königsliste // *CRRAI* 35. Nippur at the Centennial. Philadelphia, 1992. S. 261—279.
- Steinkeller, 1984 — *Steinkeller P.* *Sumerian Miscellanea* // *AuOr* 2 (1984). P. 141—142.
- Steinkeller, 1989 — *Steinkeller P.* *Sale Documents of the Ur III Period*. Stuttgart, 1989.
- Steinkeller, 1992 — *Steinkeller P.* *Early Semitic Literature and Third Millennium Seals with Mythological Motifs* // *Literature and Literary Language at Ebla*. Firenze, 1992. P. 243—275.
- Steinkeller, 1999 — *Steinkeller P.* *On Rulers, Priests and Sacred Marriage: Tracing the Evolution of Early Sumerian Kingship* // *Priests and Officials in the Ancient Near East*. Heidelberg, 1999. P. 103—137.
- Suter, 2000 — *Suter C. E.* *Gudea's Temple Building. The Representation of an Early Mesopotamian Ruler in Text and Image*. Groningen, 2000.
- Thomsen, 1984 — *Thomsen M.-L.* *The Sumerian Language*. Copenhagen, 1984.
- Thureau-Dangin, 1921 — *Thureau-Dangin F.* *Rituels Accadiens*. Paris, 1921.
- Tinney, 1996 — *Tinney S.* *The Nippur Lament*. Philadelphia, 1996 (= Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund 16).
- Tsukimoto, 1985 — *Tsukimoto A.* *Untersuchungen zur Totenpflege (kispum)*. Neukirchen-Vluyn, 1985.
- Usener, 1899 — *Usener G.* *Die Sintfluthsagen*. Bonn, 1899.

- van Buren, 1944 — *van Buren D.* *The Sacred Marriage in Early Times in Mesopotamia* // *OrNS* (1944). P. 1—72.
- van Dijk, 1953 — *van Dijk J. J. A.* *La Sagesse suméro-accadienne*. Leiden, 1953.
- van Dijk, 1954 — *van Dijk J. J. A.* *La fête du nouvel an dans un texte de Šulgi* // *BiOr* 11 (1954). P. 83—87.
- van Dijk, 1964 — *van Dijk J. J. A.* *Le motif cosmique dans la pensée sumérienne* // *Acta Orientalis Antiqua* 28 (1964). P. 1—64.
- van Dijk, 1967 — *van Dijk J. J. A.* *Einige Bemerkungen zu sumerischen religionsgeschichtlichen Problemen* // *OLZ* 62 (1967). S. 229—244.
- van Dijk, 1971 — *van Dijk J. J. A.* *Sumerische Religion* // *Handbuch der Religionsgeschichte*. Bd. I. Göttingen, 1971. S. 431—496.
- van Dijk, 1976 — *van Dijk J. J. A.* *Existe-t-il un poème de la création sumérienne?* // *Kramer Anniversary Volume*. Neukirchen-Vluyn, 1976. P. 125—133.
- van Dijk, 1983 — *van Dijk J. J. A.* *Lugal ud me-lám-bi nir-gál; La récit épique et didactique des Travaux de Ninurta du Déluge et de la nouvelle Création*. 2 vols. Leiden, 1983.
- Vanstiphout, 1980 — *Vanstiphout H. L. J.* *The Death of an Era: The «Great Mortality» in the Sumerian City Laments* // *Death in Mesopotamia*. CRRAI 26. Copenhagen, 1980. P. 83—89.
- Veldhuis, 2001 — *Veldhuis N.* *The Solution of the Dream: A New Interpretation of Bilgames' Death* // *JCS* 53 (2001). P. 133—148.
- Vogelzang, 1988 — *Vogelzang M.* *Bin Šar Dadmē* Edition and Analysis of the Akkadian Anzu Poem. Groningen, 1988.
- Walker and Dick, 2001 — *Walker C. B. F. and Dick M.* *The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia: The Mesopotamian Mīs Pī Ritual*. Helsinki, 2001 (= SAALT 1).
- Watanabe, 2000 — *Watanabe Ch. E.* *Animal Symbolism in Mesopotamia. A Contextual Approach*. Wien, 2000 (= Wiener Offene Orientalistik 1).
- Westenholz, 1979 — *Westenholz A.* *The Old Akkadian Empire in Contemporary Opinion* // *Power and Propaganda*. Copenhagen, 1979. P. 107—123 (= Mesopotamia 7).
- Wilcke, 1971 — *Wilcke C.* *Zum Königtum in der Ur III-Zeit* // *La palais et la royauté*. Paris, 1971. P. 177—232.
- Wilcke, 1973 — *Wilcke C.* *Politische Opposition nach sumerischen Quellen: der Konflikt zwischen Königtum und Ratsversammlung. Literaturwerke als politische Tendenzschrift* // *Le voix d'opposition en Mesopotamie*. Bruxelles, 1973. S. 37—65.
- Wilcke, 1987—1990 — *Wilcke C.* *Lugalbanda* // *RIA* 7 (1987—1990). S. 117—131.
- Wilcke, 1989 — *Wilcke C.* *Genealogical and Geographical Thought in the Sumerian King List* // *DUMU-E₂-DUB-BA-A: Studies in Honor of Å. W. Sjöberg*. Philadelphia, 1989. P. 557—571.
- Wilcke, 1993 — *Wilcke C.* *Politik im Spiegel der Literatur, Literatur als Mittel der Politik im älteren Babylonien* // *Anfänge politischen Denkens in der Antike*. München, 1993. S. 29—75.
- Wilson, 1994 — *Wilson E. J.* «Holiness» and «Purity» in Mesopotamia. Neukirchen-Vluyn, 1994 (= *Alter Orient und Altes Testament*).

- Yamauchi, 1965 — *Yamauchi E. M. Tammuz and the Bible* // JBL 84 (1965). P. 283—290.
- Zgoll, 1997 — *Zgoll A. Der Rechtsfall der En-hedu-Ana im Lied nin-me-šara*. Münster, 1997.
- Zimmern, 1906—1918 — *Zimmern H. Zum babylonischen Neujahrsfest*. Bd. I—II. Leipzig, 1906—1918.
- Zimmern, 1909 — *Zimmern H. Der babylonische Gott Tamuz* // *Abhandlungen der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften* 57, Phil.-hist. Kl. 27). Leipzig, 1909. S. 699—738.

Справочная литература

Печатные издания

- Баранов, 1985 — *Баранов Х. К. Арабско-русский словарь*. М., 1985.
- Липин, 1957 — *Липин Л. А. Аккадский (вавилонно-ассирийский) язык*. Вып. II. Словарь. ЛГУ, 1957.
- МНМ — *Мифы народов мира*. Т. I—II. М., 1991—1992.
- Шапиро, 1963 — *Шапиро Ф. Л. Иврит-русский словарь*. М., 1963.
- ABZ — *Borger R. Assyrisch-babylonische Zeichenlisten*. Neukirchen-Vluyn, 1980.
- AHW — *von Soden W. Akkadisches Handwörterbuch*. Wiesbaden, 1958—1981.
- Black, Green, 2004 — *Black J., Green A. Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia. An Illustrated Dictionary*. London, 2004.
- Bodding, 1935 — *Bodding P. O. A Santal Dictionary*. Oslo, 1935.
- CAD — *Chicago Assyrian Dictionary*. Chicago, 1956.
- CDA — *Black J. A., George A. R., Postgate N. A Concise Dictionary of Akkadian*. Wiesbaden, 2000 (= SANTAG 5).
- CDG — *Leslau E. Comparative Dictionary of Ge'ez*. Wiesbaden, 1987.
- DELG — *Chantraine P. Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Paris, 1968—1974.
- GABW — *Behrens H., Steible H. Glossar zu den altsumerischen Bau- und Weihinschriften*. Wiesbaden, 1983 (= FAOS 6).
- Hinz, Koch, 1987 — *Hinz W., Koch H. Elamisches Wörterbuch*. Berlin, 1987.
- IK — *Hübner B., Reizammer A. INIM.KI.EN.GI (Das Sumerische)*. Marktreidwitz, 1985—1986.
- LAK — *Deimel A. Liste der archaischen Keilschriftzeichen*. Leipzig, 1922.
- Lane, Lexicon — *Lane E. W. The Arabic-English Lexicon*. London, 1863—1871.
- MEA — *Labat R. Manuel d'épigraphie accadienne*. Paris, 1952.
- MSL — *Materialen zum Sumerischen Lexikon*. Roma, 1937.
- Pant. Bab. — *Deimel A. Pantheon Babylonicum*. Roma, 1914.
- PI — *Langdon S. Pictographic Inscriptions from Jemdet-Nasr*. London, 1928 (= OECT VIII).
- Pokorny, 1959 — *Pokorny J. Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*. Bern, 1959.
- PSD — *Pennsylvanian Sumerian Dictionary*. Philadelphia, 1984.

- SG — *Ellermeier F. Sumerisches Glossar*. Bd. I—II. Neukirchen-Vluyn, 1980.
- ŠL — *Deimel A. Sumerisches Lexikon*. Roma, 1935—1950.
- Thompson, 1955 — *Thompson St. Motif-Index of Folk-Literature*. Bloomington, 1955.
- Williams, 1957 — *Williams H. W. A Dictionary of the Maori Language*. Wellington, 1957.
- ZATU — *Green M. W., Nissen H. J. Zeichenliste der archaischen Texte aus Uruk*. Berlin, 1987 (= *Archaische Texte aus Uruk* 2).

Электронные издания

- Chong, 1998 — *Chong P. Ural-Altaic Etymological Dictionary*. 1998: <http://www2.4dcomm.com/millenia/UAETY.html>
- ePSD — electronic version of *Pennsylvanian Sumerian Dictionary* (Philadelphia, 2004—): <http://psd.museum.upenn.edu/epsd/nepsd-frame.html>
- ISSL — *Tinney S. Index of the Secondary Sumerian Literature* (Philadelphia, 1999—): <http://ccat.sas.upenn.edu/psd/www/ISSL-form.html/> (глоссарий шумерских слов с аккадскими эквивалентами).
- Maori-English Translator: www.nzetc.org/tm/scholarly/tei-TreMaor-cl-6.html
- Samoa-English Translator: www.samoalive/samoan_dictionary.com

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ABAW	Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften
AfO	Archiv für Orientforschung
ANET	J. B. Pritchard (ed.), <i>Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament</i> . Princeton, 1950
AnOr	Analecta Orientalia
AuOr	Aula Orientalis
AOAT	Alter Orient und Altes Testament
AoF	Altorientalische Forschungen
ARET	Archivi Reali di Ebla. Testi, Roma, 1981—
ASJ	Acta Sumerologica (Japan)
BASOR	Bulletin of the American Schools of Oriental Research
BBVO	Berliner Beiträge zum Vorderer Orient. Berlin, 1982—
BiOr	Bibliotheca Orientalis
CBS	Catalogue of the Babylonian Section, University Museum, University of Pennsylvania
CRRAI	Rencontre Assyriologique Internationale, comptes rendus
CT	Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum. London, 1896—
FAOS	Freiburger Altorientalische Studien. Wiesbaden, 1975—
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JBL	Journal of Biblical Literature
JCS	Journal of Cuneiform Studies
JNES	Journal of the Near Eastern Studies
MEE	Materiali epigrafici di Ebla
MVAG	Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft. Berlin; Leipzig, 1896
MVN	Materiali per il vocabulario neosumerico. Roma, 1974
N.A.B.U	Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires
OBO	Orbis Biblicus et Orientalis
OECT	Oxford Editions of Cuneiform Texts
OIP	Oriental Institute Publications
OLZ	Orientalistische Literaturzeitung
PBS	University of Pennsylvania, Publications of the Babylonian Section. Philadelphia, 1911—
R	Rawlinson H. C. <i>The Cuneiform Inscriptions of Western Asia</i> . London, 1861—1884
RA	Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale

RIA	Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie
RIME	Royal Inscriptions of Mesopotamia. Early Periods
SAA	State Archives of Assyria. Helsinki, 1987—
SAACT	State Archives of Assyria Cuneiform Texts. Helsinki, 1997—
SAALT	State Archives of Assyria Literary Texts. Helsinki, 2001
SANTAG	Arbeiten und Untersuchungen zur Keilschriftkunde
SJOT	Scandinavian Journal of the Old Testament
TCS	Texts from Cuneiform Sources
UET	Ur Excavation Texts
VAT	Museum siglum of the Vorderasiatisches Museum, Berlin
YBC/NBC	Tablet siglum, Yale Babylonian Collection (New Haven)
YNER	Yale Near Eastern Researches
ZA	Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie

УКАЗАТЕЛИ ²²³

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН АВТОРОВ И КОНСУЛЬТАНТОВ

- Абуш Ц. 9
 Авербек Р. 9, 18, 95, 96, 99, 278.
 Агапкина Т. А. 18, 21, 31
 Альстер Б. 18, 55, 88, 133, 152, 194, 255, 341, 354
 Амбос К. 9
 Аннус А. 18, 39, 151, 188, 198, 199, 200, 313, 317, 319, 326, 327, 338, 341, 342, 374
 Аполлодор 24
 Ардзинба В. Г. 302, 303
 Аристотель 39
 Асмус В. Ф. 185
 Афанасьева В. К. 17, 40, 56, 144, 215, 255, 323, 329, 354, 374
 Африкан 187
 Ашер-Грев Дж. 18, 372
 Баранов Х. К. 174, 178
 Бауэр Й. 80, 162
 Бах И. С. 303
 Бахофен И. 24
 Бахтин М. М. 11
 Бенито К. А. 294, 307, 308
 Бергман Э. 331, 335, 338
 Беренс Х. 84, 108
 Берлев О. Д. 44
 Берос 36, 187, 199
 Бибби Дж. 230
 Бируни А. 20
 Богораз-Тан В. Г. 31
 Большаков А. О. 46-48
 Бурен Д. ван 279
 Бэртон 313
 Ван дер Варден Б. Л. 238
 Ван Чун 178
 Ванстипохут Х. Л. Й. 188-189
 Велецкая Н. Н. 31
 Вестенхольц А. 201
 Вико Дж. 41
 Вильке К. 250, 254, 357, 358
 Волкова А. Н. 18
 Вулли Л. 187
 Выготский Л. С. 45
 Гаврилова Ю. Б. 18
 Гачев Г. Д. 70-71
 Геннеп А. ван 15
 Гераклит 186
 Гердер 41
 Гери О. Р. 138, 332
 Глассне Ж. Ж. 144
 Грозный Б. 331
 Граф С. 34
 Грунтов И. А. 18, 175
 Грушка Б. 154, 190, 339, 341, 342
 Грэгг Дж. 54, 58, 67, 68
 Гуревич А. Я. 41
 Даймель А. 75, 77, 162, 193

- Дамеров П. 8
 Дарвин Ч. 26
 Дейк Я. ван 9, 53, 55, 58, 113, 229, 230, 324, 326
 Демидчик А.Е. 17
 Джагирган Г. 9
 Джордж Э. Р. 9, 151, 154, 224, 225, 332
 Диодор 34
 Дьяконов И. М. 7, 9, 15, 16, 38, 39, 44, 45, 84, 179, 190, 235, 245, 270, 278, 296, 328, 329, 358

Евсей 187

- Жак М. 61, 63, 65, 165
 Жданов В. В. 48-49
 Зайцев А.И. 34, 35
 Заурен А. 279
 Зельц Г. 8, 18, 39, 140, 149, 151, 172, 251, 289, 314, 316, 359, 372, 375
 Зодэн В. фон 63

Иванов Вяч. Вс. 31-32, 45, 65
 Иеремиас А. 314
 Иллич-Свитыч В. М. 177-178
 Иоанн (евангелист) 70

- Кавиньо А. 9, 56, 58, 64-66, 89, 155, 156, 225
 Каган М. С. 41
 Казанский Н. Н. 17, 175
 Канева И. Т. 18, 67, 308
 Каплан Г. Х. 18
 Кассен Э. 83, 161-164, 166
 Кастеллино Дж. 53, 54, 55, 58, 135, 151, 157, 180
 Касьян А. С. 18
 Кеммерер Т. 18
 Кинг Л. В. 24, 192
 Клейн Я. 18, 58, 101, 135, 136, 203, 204, 250, 255, 278, 318, 364
 Клименко В. В. 187
 Клочков И. С. 18, 41, 56, 60, 300, 348
 Кобаяси Т. 289
 Кобзев А. И. 18, 178
 Коган Л. Е. 18, 341
 Кодрингтон Р. 181

- Козлова Н. В. 18, 225
 Козырева Н. В. 17
 Колесников А. С. 18
 Комороци Г. 297
 Козн М. 39, 93, 192, 235, 251, 255, 256, 262, 263, 288, 289, 290
 Козн С. 93
 Крамер С. Н. 9, 39, 54, 134, 143, 144, 215, 220, 224, 229, 230, 294, 308, 353, 372
 Красников А. Н. 25, 181
 Креберник М. 77, 79, 163, 165, 195, 315
 Крехер Й. 98
 Крюков В. М. 49, 50, 181, 248
 Кульпин Э. С. 187
 Купер Дж. 331, 335, 338
 Куртик Г. Е. 18, 276, 312
 Кюмон Ф. 33
 Кьера Э. 320

- Лабат Р. 36
 Ламбер М. 75, 76, 223
 Ландсбергер Б. 8, 39, 51, 52, 61, 235, 238, 239, 270, 334-337, 340, 341, 359
 Лапинкиви П. 39, 268, 269, 356
 Леви Й. 192
 Леви-Строс К. 182
 Ленорман Ф. 191
 Ливингстон А. 154, 275, 313, 334
 Лиме А. 107
 Липин Л. А. 63
 Лосев А. Ф. 42-43, 183-185, 192
 Лэмберт В. Дж. 9, 188, 199, 200, 314, 329, 338, 339, 342
 Лэнгдон С. 24, 38, 192, 276

- Маковский М. М. 183
 Манефон 187
 Маретт Р. 181
 Мартынов А. С. 49
 Матье М. Э. 24
 Мережковский Д. С. 33
 Меттингер Т. 32-33, 354-355
 Михаловский П. 222
 Мосс М. 180, 182, 248

Немировский А. А. 18
 Ниссен Х. И. 222
 Оберхубер К. 52, 56, 58
 Овидий 20, 24, 192
 Оппенгейм А. Л. 161
 Оэ С. 290
 Павсаний 24
 Парпола С. 9, 18
 Перепёлкин Ю. Я. 42, 44
 Петтинато Дж. 215
 Пёбель А. 215
 Пиже Ж. 8
 Платон 54, 183-186
 Плутарх 24
 Покорный Ю. 175
 Понгратц-Ляйстен Б. 39, 260, 262, 317
 Порфирий 192
 Пропп В. Я. 15, 27-28, 30-31
 Прусаков Д. Б. 17, 187
 Пуссен Н. 192
 Пушкин А. С. 161
 Райзман Д. 320
 Райнер Э. 9
 Райтценштайн 36
 Ранк О. 15
 Рауи Ф. 324
 Раулинсон Г. 191
 Рахманин А. Ю. 18
 Рёмер В. 162-164, 171, 215
 Робертсон-Смит В. 22
 Розенгартен И. 55-56, 364
 Рос М. 60
 Рэглан Л. 22-24, 37
 Сазонов В. 376
 Саллабергер В. 39, 89, 191, 260, 269, 270, 272, 273, 276, 277, 289, 291, 292, 334, 361, 371
 Селиванов В. В. 18
 Сефати Й. 39
 Сивиль М. 215, 218, 282
 Смирнов А. В. 17
 Смит М. 32-33, 354-355
 Сократ 183-184

Старостин Г. С. 18, 175, 178
 Старостин С. А. 175
 Стеблин-Каменский М. И. 46, 188
 Степин В. С. 42
 Страбон 34
 Струве В. В. 18, 79
 Сутер К. 280
 Тантлевский И. Р. 18, 252
 Тинни С. 204, 221
 Тойнби А. 144
 Токарев С. А. 30
 Томпсон С. 170
 Топоров В. Н. 17, 31, 32, 38, 174, 175-177, 188
 Торчинов Е. А. 33-34
 Трофимов В. Ю. 18
 Тураев Б. А. 24
 Тюрро-Данжен Ф. 8, 24, 51
 Тэйлор Э. 26, 181
 Узенер Г. 28, 187
 Уилсон Дж. 44, 56
 Успенский Б. А. 12
 Ухтомский А. А. 11
 Фалькенштейн А. 52, 55, 95, 101, 134, 294, 301, 307, 308, 314, 320, 354
 Фарбер-Флюгге Г. 18, 53-55, 57, 60, 72, 74-75, 83, 101, 149, 151, 152, 173, 174, 257, 308, 364
 Фарлонг И. 372
 Фельдхвис Н. 225
 Филон Библийский 253
 Финкельштейн 221, 223
 Флоренский П. А. 38
 Флюкигер-Хокер Э. 18, 162, 169, 201, 203, 204
 Фогельцанг М. 341
 Фонтенроуз Д. 23, 25
 Фоссе Ш. 9
 Франкена П. 9
 Франкфорт Г. 44
 Франкфорт Г. А. 44
 Фрейд З. 15
 Фрейденберг О. М. 27-28, 30
 Фромм Э. 383

Фрэзер Дж. Дж. 15, 21-28, 30-39, 188, 191, 253, 354, 362, 388
 ал-Фуади А.-Х. А. 248, 254, 318, 320
 Хаймпель В. 314, 353, 370
 Хайям О. 20
 Халло В. В. 218, 326, 335, 342
 Хильпрехт Х. В. 293
 Хук С. Г. 22-24, 37

Цанд К. В. 18, 82, 165
 Цголь А. 57
 Циммерн Г. 8, 9, 24, 36, 354
 Цукимото А. 9, 39
 Цымбурский В. Л. 190

Чичеров В. И. 30

Шантрен П. 175
 Шапиро Ф. Л. 174
 Шахнович М. М. 18
 Шеберг О. 95, 163, 198, 294, 364
 Шилейко В. К. 244
 Штайбль Х. 19, 84
 Штейнхеллер П. 165, 173, 317, 353

Эдиард Д. О. 91, 93, 95, 96, 99, 101, 221, 223, 313, 314
 Элиаде М. 35-39, 239, 240, 246, 252, 264
 Энглунд Р. 18, 76, 77
 Эсхил 43

Юнг К. Г. 15, 36

Якобсен Т. 9, 14, 16, 44, 52, 53, 56, 57, 68, 93, 188, 189, 215, 218, 220, 234, 235, 269-271, 313, 315, 316, 354, 361, 387

Якобсон В. А. 16, 18, 201, 254
 Янковская Н. Б. 18

Bachofen 25
 Biggs R. D. 125
 Black J. 161, 168
 Bodding P. O. 179
 Chong P. 178
 Collon D. 359
 Dick M. 141
 Ferrara A. J. 250
 Fuhr-Jaepelt I. 341
 Green A. 161, 168
 Hinz W. 178
 Horowitz 311, 326
 Howard-Carter Th. 230
 Koch H. 178
 Kutcher R. 354-356
 Lane E. W. 61
 Mander P. 317
 Millard A. R. 200
 Moran W. L. 342
 Nashef Kh. 230
 Pomponio F. 174
 el-Samarraie H. 190
 Smith J. Z. 354
 Walker C. B. F. 141
 Watanabe Ch. E. 341
 Williams H. W. 179
 Xella P. 174
 Yamauchi E. M. 354

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН БОГОВ И ЛЮДЕЙ ДРЕВНЕГО МИРА

Агга 169, 170, 224
 Адад 191, 344
 Адонис 22, 24, 32, 33, 354, 363
 Амаушумгальанна (см. Думузи) 266, 361
 Амар-Суэн 111, 260
 Ан (Ану, Анум) 76, 79, 80, 81, 85, 88, 91, 96, 97, 98, 99, 105, 107, 108, 110, 112, 119, 120, 121, 122, 124, 125, 127, 129, 130, 131, 132, 141, 142, 150, 151, 154, 155, 156, 167, 192, 203, 207, 208, 209, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 224, 229, 238, 245, 250, 253, 255, 256, 258, 259, 270, 274, 281, 289, 295, 298, 304, 305, 306, 309, 312, 313, 315, 318, 322, 323, 325, 327, 328, 329, 332, 333, 351, 366, 367, 368, 379, 387, 388
 Анзу (Имдугуд) 96, 97, 114, 115, 116, 118, 152-155, 166, 188, 196, 198, 201, 282, 283, 284, 313, 319, 334, 335, 336, 337, 339, 341-349, 351
 Ануннаки 111, 112, 117, 119, 152, 154, 226, 250, 295, 303, 304, 306, 309, 321, 340, 342, 349, 350, 351
 Арион 192
 Аруру 115, 122, 128, 159, 217, 309, 325, 326, 330, 344
 Асаг 114, 118, 152, 167, 198, 209, 253, 272, 273, 275, 312, 313, 322, 324, 326, 327, 328, 329, 330, 334, 343, 374
 Асакку 313
 Асарлухи 119, 123, 126, 294, 295, 308
 Атон 48
 Атрахасис 194, 229
 Аттис 22, 24, 354
 Ашги 82, 83
 Ашимбаббар (см. Нанна) 110, 111, 112, 113
 Ашнан 132, 136, 142, 285, 307
 Ашшур 154, 276, 355
 Ашшурбанапал 223
 Баал 32, 33, 252, 317, 354
 База 356
 Баранамтарра 286, 287, 289
 Бау 91, 102, 103, 110, 112, 126, 127, 172, 253, 264, 284, 286, 289, 290, 291, 313, 314, 315, 318, 319, 321, 324, 325, 329, 336, 379
 Белет-или 344, 349
 Белет-цери 156
 Бирду 347
 Бур-Син 376
 Вритра 21
 Гангир 289
 Гатумдуг 281, 282, 284, 285, 287
 Георгий св. 317
 Гештинанна 234, 235, 355
 Гильгамеш 11, 12, 36, 115, 116-119, 140, 156, 158, 169, 170, 191, 192, 194, 198, 203, 204, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 231, 233, 244, 259, 289, 327, 328, 329, 335, 338, 349, 379, 383
 Гирра 344
 Гудеа 9, 10, 51, 72, 74, 75, 78, 83, 85, 88-92, 94, 95, 99, 101-104, 106, 107, 109, 110, 116, 123, 134, 138, 143, 152, 158, 159, 160, 166, 167, 172,

173, 196, 198, 203, 223, 242, 243, 244, 251, 261, 264, 265, 267, 268, 277, 278, 280-282, 284, 289, 290, 291, 297, 308, 313, 318, 319, 321, 322, 325, 326, 335, 336, 337, 339, 370, 371, 372, 374, 375, 376, 382, 385
 Гула 251
 Гунгунум 129
 Даган 127, 347
 Даму (см. Думузи) 355, 361
 Дамгальнунна 369
 Дильбат 312
 Дингирмах 217
 Думузи 10, 32, 73, 117-119, 142, 155, 158, 163, 194, 195, 234, 235, 258, 263, 266, 274, 305, 307, 316, 353-357, 372, 381, 382, 385, 386, 387
 Думузи-Абзу 285
 Зиусудра 115, 194, 214, 219, 220, 222-229, 231, 233, 365
 Ибби-Син (Ибби-Суэн) 109, 111, 113, 208
 Игалима 91, 289
 Игиги 154
 Иддин-Иштар 362
 Идин-Даган 128, 144, 264, 265, 268, 359
 Инанна 10, 54, 55, 72, 73, 74, 82, 83, 88, 89, 111, 113-120, 126, 127, 129, 130, 135, 137, 138, 140-151, 158, 159, 163, 167, 168, 194, 195, 198, 206, 216, 218, 232, 234, 235, 251, 254-259, 263, 264, 265, 266, 268, 273, 274, 275, 285, 287, 294, 295, 300, 301, 302, 303, 305, 307, 308, 309, 310, 312, 314, 315, 318, 329, 335, 336, 339, 351, 354, 355, 357, 358-361, 367, 371, 372, 379, 382, 384
 Индра 21, 317
 Исимуд 257
 Ирхан 317
 Ишби-Эрра 126, 379
 Ишкур 107, 129, 141, 191, 198, 201, 244, 307, 367
 Ишме-Даган 127, 130, 189, 193, 203, 204, 211, 212, 220, 221, 223, 226, 227, 231, 232, 302, 359, 360, 365, 366, 368, 369, 370, 373, 376
 Иштар 164, 256, 270, 274, 329, 335, 336, 358
 Иштаран 125
 Калькаль 273
 Кингу 155, 338, 344
 Кострома 27
 Ку-Нанна 132
 Кулилу 338
 Кулла 142, 307
 Купало Иван 27
 Кусарикку 338
 Кусу 123
 Лама 168, 281
 Лахама 338
 Лахар 132, 136
 Липит-Иштар 85, 128, 130, 136, 273, 342, 366, 368, 373, 376, 380
 Лугаланда 261, 284, 286-288
 Лугаль-ана-тум 86
 Лугаль-игихуш 197
 Лугаль-анбадра 332
 Лугальбанда 115, 116, 117, 167, 168, 169, 201, 223, 273, 337, 342, 357, 358
 Лугальгиргаль 269, 271
 Лугальгусису 272
 Лугальдукуг 155, 274
 Лугальзаггеси 84, 85, 158, 205, 318, 335
 Лугальирира 111, 112
 Лугалькингенешдуду 359
 Лугалькисальси 79
 Лугалькурдуб 332
 Лугальурукар (см. Думузи) 285, 355
 Лугальэмуш (см. Думузи) 246, 355, 356
 Лука (евангелист) 252
 Луматур 84
 Лу-Уту 86, 109

- Макарнунтаэда 324, 329
 Мами (см. Нинмах) 348
 Мардук 22, 25, 36, 153, 154, 253, 262, 270, 276, 294, 296, 308, 313, 329, 333, 338, 342, 344
 Марту 295, 306
 Мебара(ге)си 79
 Мекигаль 191
 Меламму 165
 Мелкарт 354
 Мемешага 273
 Менамнунна 84
 Месаннепада 359
 Месилим 243
 Месламтаза 112
 Муллису 154
 Мунихурсаг 79
 Мушдамма 142, 307
 Набалул 269, 271
 Набу 154, 209, 275
 Нам-урта (см. Нинурта) 317
 Нанайя 126, 130, 379
 Нанна 82, 83, 109, 110, 112, 113, 119, 121, 126, 127, 130, 132, 206, 207, 208, 224, 228, 239, 248, 249, 250, 262, 263, 270, 271, 272, 314, 315, 318, 358, 377, 379
 Нанна-маншум 132
 Нанше 104, 121, 122, 123, 141, 173, 245, 246, 253, 261, 266, 267, 268, 273, 280, 281, 282, 284-289, 291, 307, 318, 339, 342, 370, 371, 373, 375
 Нарам-Син (Нарам-Суэн) 200, 205, 206, 232, 335, 359
 Нергал 108, 121, 164, 198
 Нидаба (см. Нисаба) 205, 309
 Нингирсиг 303
 Нин-Гублага 314
 Нин-Нибру 313, 319, 325, 326, 328, 331, 374, 380
 Ниназу 262, 289
 Ниналла 291
 Нингаль 111, 206, 262, 369
 Нингирсу 79, 81, 85, 88, 90-106, 138, 158, 196-198, 242, 243, 251, 268, 277, 279, 281, 283, 284, 285, 289, 290, 308, 314, 316, 318, 319, 321, 322, 334, 335, 337, 339, 340, 342, 343, 371, 373, 375, 376, 379, 382, 385
 Нингишзида 121, 283, 314, 315
 Ниндар 243, 266, 268, 285, 314
 Ниндуб 100, 285
 Нини(н)сина 107, 121, 123, 142, 249, 250, 307, 309
 Нинкарнунна 331, 332
 Нинки 87, 122, 229
 Нинлиль 121, 128, 135, 191, 219, 229, 249, 268, 273, 276, 277, 290, 360, 366, 369
 Нинмарки 253, 285
 Нинмах 113, 114, 116, 118, 217, 221, 268, 294, 314, 316, 325, 326, 328, 330, 348
 Нинмуг 142, 307, 309
 Нинмушбар 285
 Ниннегарра (см. Нингирсу) 285
 Нинсар 289
 Нинсу(му)н 198, 203, 273, 357
 Нинтинугга 273
 Нинтур (Нинту) 118, 122, 142, 208, 215, 216, 217, 218, 220, 244, 306, 307, 309
 Нинурта 39, 77, 111, 114-118, 122, 124, 133, 134, 152-155, 167, 188, 197, 200, 202, 209, 227, 232, 249-251, 253, 270, 271, 272-276, 293, 298, 312, 313, 316-319, 320-351, 353, 373, 374-376, 378, 379, 380, 381, 382, 385
 Нинхурсаг 109, 115, 207, 208, 214, 215, 217-221, 229, 273, 297, 314, 330, 360
 Ниншубур 73, 107, 132, 256, 258, 289, 314
 Нинур 285
 Нинуруда 152, 283
 Нинэгаль 264, 265
 Нисаба 73, 79, 81, 87, 107, 115, 118, 122, 125, 132, 142, 156, 159, 267, 273, 283, 307, 325, 328, 330
 Ной 192

- Нудиммуд (см. Энки) 155, 215, 218, 304
 Нумушда 129
 Нунамнир (см. Энлиль) 213, 214, 369, 376, 377
 Нунгаль 122
 Нуску 122, 127, 155, 270, 273, 274, 331, 332, 340, 345, 369
 Осирис 22, 24
 Пабильтсаг 216, 250
 Папсуккаль 256
 Рамман (устар. Адад) 191
 Рим-Син 129, 368
 Римуш 85, 86
 Ромул и Рем 192
 Садарнуна 123
 Салманасар I 359
 Саргон 74, 75, 125, 166, 298, 336, 342
 Саргониды 335
 Селевкиды 313
 Син (см. Нанна) 358
 Синаххериб 154
 Синиддинам 129, 223, 244, 248, 249, 250, 368
 Сикишам 129
 Сисиг 224
 Суд 116, 118, 216, 217, 218
 Сумукан (см. Шаккан) 142, 307
 Суэн (см. Нанна, Син) 111, 112, 119, 137, 167, 168, 169, 170
 Таммуз (см. Думузи) 22, 274, 354
 Ташмету 274
 Телепину 32, 138
 Тиамат 36, 153, 192, 253, 313, 329, 338, 344
 Тукульти-Нинурта I 333
 Убар-Туту 222, 223
 Удanne 331
 Удуд 79
 Ур-Намму 110, 152, 169, 170, 193, 201, 202, 203, 204, 221, 223, 250, 361, 362, 376, 377, 385
 Ур-Нанше 85, 291
 Ур-Нинурта 85, 128, 129, 130, 299, 341, 367, 368, 376
 Ураш 304
 Урду 286
 Уртур 286
 Уршанаби 338
 Урукагина 166, 172, 173, 205, 246, 261, 284, 286, 287, 318, 336, 358, 375
 Усусу 361
 Утнапиштим (Ут-Напишти) 36, 227, 229
 Утту 136, 142, 307
 Уту 67, 87, 104, 111, 115, 117, 125, 142, 168, 216, 217, 218, 219, 220, 228, 229, 246, 263, 282, 306, 307, 330, 336, 339, 355, 366, 371
 Утукку 281
 Утухенгаль 204
 Хайа 267
 Хаммурапи 11, 19, 72, 73, 341, 342, 343, 369, 370, 373
 Хендурсанга 119, 123, 124, 268, 285
 Хетур 285
 Христос (Иисус) 33, 252, 254, 354, 363, 386, 387
 Хувава 169, 194, 224, 225, 244
 Шаккан 132, 136, 142
 Шамаш (см. Уту) 165, 245, 256
 Шара 122, 125, 167, 168, 251, 344
 Шаркалишарри 335, 376
 Шарур 197, 324, 326, 327, 328, 345
 Шаша 289
 Шу-Суэн 111, 261, 376
 Шузианна 274
 Шуилишу 126
 Шукаллегуа 114, 118, 259, 316, 368
 Шульги 84, 99, 107, 108, 110, 111, 125, 126, 132, 135, 136, 137, 152, 163, 172, 173, 203, 224, 248, 246, 247, 249, 251, 268, 359, 360, 364, 365, 368, 373, 376, 378, 384
 Шульгисимтум 191
 Шульпаэ 98, 122, 198
 Шульбутуль 285

- Шульшаган 91, 289
 Шуруппак 374
- Эа (см. Энки) 107, 108, 129, 190, 228, 238, 245, 253, 295, 296, 299, 312, 344, 345, 346, 347, 348
- Эанатум 79, 196, 205, 317, 337, 359, 375
- Эллиль (см. Энлиль) 107, 108, 343-347
- Эллиль-бани 129, 130, 367, 368
- Эмеш 132, 235, 236
- Энанатум (I, II) 318
- Энбилулу 307, 313
- Энки 54, 55, 72, 74, 81, 83, 87, 88, 89, 96, 111, 113, 116, 117-120, 122, 127-132, 135, 137, 138, 140, 141, 143, 144-150, 152, 156, 194, 207, 208, 209, 214-221, 224, 228, 229, 238, 239, 249, 250, 253-257, 259, 271, 272, 273, 275, 280, 288, 293-312, 314, 315, 316, 318, 321-323, 330, 339, 348, 350, 360, 366, 368, 369, 370, 372, 379, 381, 384
- Энки и Нинки 87, 229
- Энкиду 156, 244, 327, 328, 335, 342
- Энкимду 141, 273, 306, 355, 357
- Энкуг 286
- Энлиль 73, 81, 85, 86, 93, 97, 98, 100, 103, 108, 110, 111, 112, 113, 115-119, 122, 127-131, 133, 137, 141, 142, 143, 153, 155, 156, 167, 168, 170, 191, 193, 195, 196-204, 206, 207, 208, 209, 213, 214, 215, 216, 217, 219, 220, 221, 223, 224, 226, 227, 228, 229, 232, 236, 238, 239, 240, 244, 249, 250, 253, 265, 270, 271, 273, 274, 275, 276, 277, 282, 284, 290, 297, 298, 299, 304, 305, 309, 311, 312, 314, 315, 316, 318, 321-329, 331, 332, 335, 336, 339, 340, 343, 344, 345, 346, 347, 349, 351, 360, 365, 366, 367, 369, 372, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 388
- Энмеркар 115-119, 158, 168, 194, 356, 358, 363, 372, 384
- Энметена 166, 246, 318
- Энмешарра 117, 274, 314, 334
- Энсухкешданна 116, 167, 168, 357
- Энтен 132, 190, 235, 236, 238
- Энхедуанна 75, 119, 124, 125, 150, 198, 254, 342, 372
- Эншакушанна 92
- Эрешкигаль 110, 156
- Эрра (см. Нергал) 107, 108, 387
- Ярило 32
- Me-^dEn-lil₂ 109
- Me-salim 85
- ^dNin-gublaga 315
- ^dNin-ti 315

УКАЗАТЕЛЬ ТОПОНИМОВ И ГИДРОНИМОВ

- Абу-Саябих 77, 82, 83, 88, 125, 140, 158, 165, 193, 222, 254, 317, 336, 356, 357
- Абзу 81, 87, 94, 112, 113, 114, 117, 118-121, 123, 126, 130, 131, 152, 159, 194, 219, 249, 250, 270, 280, 288, 299, 303, 304, 305, 306, 318, 320, 321, 322, 324, 328, 330, 338, 339, 370, 371, 372, 381
- Адаб 84, 222, 261, 262, 297
- Аккад 10, 18, 19, 200, 201, 205, 206, 208, 209, 214, 228, 232, 317, 335, 336, 372, 376, 380
- Амарна (Телль-эль-Амарна) 48
- Амбар 284, 287
- Антасурра 166
- Аншан 337
- Аратта 115-118, 158, 167, 168, 194, 195, 198, 207, 230, 232, 337, 357, 363, 371, 372, 373
- Ассирия 8, 26, 154
- Африка 25
- Ашшур 11, 191, 210, 333
- Багара 99, 280, 281, 286, 287
- Бад-Тибира 215, 218, 221, 222, 246, 262, 289, 355, 356
- Бахрейн 230
- Богазкёй 238
- Вавилон 24, 26, 30, 37, 154, 210, 211, 333, 342, 369
- Вавилония 8
- Газш 262
- Гипар 111, 124, 371
- Гирсу 100, 101, 138, 139, 205, 243, 283, 284, 314, 356
- Греция (древняя) 24, 26, 41
- Гублаг 314
- Дер 85
- Джемдет-Наср 75, 76, 193
- Дильбат 312
- Дильмун 220, 229, 230, 295, 297, 306
- Дрехем 262
- Ду-ур 111, 262
- Дукуг 262
- Евфрат 103, 104, 141, 197, 200, 202, 242, 247, 295, 297, 299, 306, 317, 325
- Египет 22, 26, 42
- Забалама 125, 222
- Загрос 342, 385
- И-нина-гена 280
- Ибгаль 284, 287
- Индия 21, 41
- Индостан 311
- Ирак 238, 311
- Иран 20
- Иранское нагорье 297
- Исин 14, 73, 85, 116, 129, 130, 144, 157, 159, 161, 189, 194, 200, 203, 204, 210, 211, 221, 223, 227, 231, 233, 244, 246, 250, 273, 298, 319, 335, 359, 360, 362, 368, 373, 376, 379, 384, 385
- Кеш 124, 125, 222, 359
- Кисига 112

Кисурра 284, 286
 Китай 41, 181
 Киур 129, 206, 219, 265, 367
 Киш 140, 170, 187, 297
 Куара 126, 221, 355
 Кулаб 73, 80, 81, 116, 117, 118, 169, 252, 259, 314, 360, 371, 385

Лагаш 10, 14, 19, 39, 77, 78, 85, 90, 93, 94, 100, 102, 110, 112, 121, 123, 167, 172, 195, 196, 205, 232, 246, 261, 267, 268, 277, 279, 281, 284-292, 297, 313, 317, 318, 319, 320, 321, 325, 326, 336, 343, 355, 359, 370, 375, 385
 Лараг 216, 221, 222, 297
 Ларса 75, 129, 144, 157, 161, 189, 221, 222, 223, 244, 246, 256, 359, 373

Маган 194, 297
 Магилум 194
 Марту 297
 Мархаши 295, 297
 Мелухха 295, 297, 306

Набада 89
 Нина 273, 281, 282, 285, 286, 287
 Ниневия 36, 355
 Ниппур 11, 12, 14, 74, 76, 77, 78, 94, 103, 111, 112, 114, 117, 118, 127, 131, 133, 159, 191, 192, 198, 204, 206, 210, 211, 212, 219, 221, 222, 226, 231, 232, 244, 248, 249, 250, 260, 261, 262, 263, 269, 271, 272, 275, 276, 277, 280, 290, 295, 296, 298, 306, 309, 312, 313, 318, 320, 321, 322, 324, 326, 328, 329, 330, 331, 332, 339, 343, 349, 351, 365, 368, 374, 378

Саа (остров) 181
 Сиппар 210, 216, 218, 221, 222, 324
 Сирара 80, 121, 141, 281, 282, 288, 370

Телль-Бейдар (см. Набада) 89

Тигр 93, 94, 103, 104, 141, 200, 208, 242, 247, 279, 295, 296, 299, 306, 317, 325
 Танна (остров) 181
 Телль-Хаддад 225, 228
 Тукриш 297
 Туммаль 124, 273, 276, 289

Угарит 36
 Умма 85, 86, 109, 196, 205, 251, 261, 262, 268, 289, 297, 317, 356, 375
 Ур 10, 14, 18, 19, 75, 78, 86, 107, 109, 110-113, 116, 119, 129, 130, 131, 133, 136, 152, 157, 159, 160, 163, 170, 187, 188-191, 193, 200, 203, 204, 206, 207, 208, 209, 221, 222, 224, 231, 232, 255, 256, 261, 262, 263, 271, 272, 273, 276, 289, 290, 291, 295, 297, 306, 318, 326, 335, 336, 359, 362, 367, 372, 373, 376, 377, 384, 385
 Урук 73, 75, 76, 84, 116, 118, 131, 140, 167, 168, 169, 189, 194, 195, 201, 211, 221, 223, 235, 246, 254, 256, 258, 259, 289, 297, 301, 314, 315, 318, 329, 355, 356, 359, 371, 384, 385, 386

Фара (см. Шуруппак) 74, 77, 78, 82, 83, 140, 157, 165, 166, 193, 194, 195, 254, 261, 263, 315, 317, 335, 341, 356

Хаттуса 302
 Хеттское царство 302
 Хибур (Хубур) 192

Шапа 287
 Шаршар 344
 Шугалам 166
 Шуруппак 84, 88, 116, 187, 193, 194, 195, 216, 218, 222, 223, 232, 297

Э-абзу (см. Э-Энгура) 96, 312, 370
 Э-Асарлухи 125
 Э-Гигирра 166
 Э-Думузи 356
 Э-Забаба 125

Э-Инана в Забаламе 125
 Э-Иштаран 125
 Э-мах 285
 Э-Нанна 124
 Э-Ниназу 125
 Э-Нининсина 125
 Э-Нинхурсаг 125
 Э-Нисаба 125
 Э-Нуску 124
 Э-па 284, 285, 287
 Э-Уту 125
 Э-Хурсаг 125, 136
 Э-Шара 125
 Э-Энгура 296, 306, 312
 Э-энгурра-зулумма 246
 Эанна 125, 129, 314
 Эаббар 99
 Эбих 114
 Эбла 83, 86, 87, 89, 140, 195, 251
 Эгальмах 361
 Эгишугалам 114
 Экишнугаль 120, 262
 Экур 67, 81, 82, 110, 111, 112, 114, 119, 124, 125, 126, 127-129, 152, 200, 213, 249, 262, 263, 270, 273, 299, 304, 311, 318, 324, 326, 332, 334, 339, 340, 365, 366, 369, 379
 Экуригигаль 274
 Элам 103, 297, 306, 311, 334, 337, 350
 Эмуш 246, 356
 Энинну 90, 93, 96, 104, 105, 138, 159, 167, 243, 251, 265, 268, 277, 280, 283, 284, 319, 342, 360, 374
 Энун 80
 Эреду 73, 81, 107, 108, 111, 114, 115, 117, 118, 129, 131, 138, 189, 215, 221, 222, 229, 243, 249, 250, 254, 255, 256, 258, 259, 265, 271, 281, 293, 295, 298, 300, 301, 304, 305, 306, 311, 318, 320, 321, 322, 323, 339, 340, 343, 371, 373, 374, 384
 Этеменнигуру 110
 Эхуш 99
 Эшнунна 222
 Эшумеша 114, 118, 121, 124, 270, 274, 326, 327, 331, 333, 340, 343, 374

УКАЗАТЕЛЬ ХРОНОНИМОВ (МЕСЯЦЫ И ПРАЗДНИКИ)

- акиту (a₂-ki-ti) 36, 37, 39, 259, 261-265, 270, 274, 277, 290, 329
 Благовещение 245
 за́мук (za₃-mu) 37, 109, 251, 260, 264, 265, 266-269, 292
 нисан (nisannu) 155, 252, 254, 256, 271, 311, 312, 386
 Пасха 354, 387
ab šarrāni 192
ab-e₃ 192
ab-ba-e₃ 190
addaru 208, 209
ajaru 332, 333
arah Hibur 192
arah isinni ^dAdad 190
bara₂-za₃-gār (^{iti}BARA₂) 260, 261, 269, 270, 271, 272, 292, 311
buru_x-maš 260, 261, 290
du₆-ku₃ 156, 271, 276
du'ūzu 355
eš₂-gana₂-ra 261
ešemen- ^dInanna 329
ezen-an-na 99
ezen- ^dBa-U₂ 264, 289, 290
ezen- ^dDumu-zid-da 266
ezen-gu₄-si-su/su₃ 269, 271-274
ezen-kisal-la 289
ezen-ma₂-an-na 255
ezen-mah-za₃-mu-a-tu₅-a- ^dNanna 109
ezen-munu₄-ku₂- ^dNanše 288
ezen-nam-guruš-a 329
ezen-še-ku₂- ^dNanše 260, 261, 286, 371
ezen-še-ku₂- ^dNin-gir₂-su 288
ezen-u₅-bi₂ ^{mušen}-ku₂ 245
iti-ezen- ^dDumu-zi 356
iti-ezen-mah-an-na 256
iti-ezen- ^dMe-ki-gal₂ 191
iti-ezen-še-il₂-la 371
iti-gu₄-si-su/sa₂ (^{iti}GU₄) 74, 155, 299, 332, 334
iti-ma₂-an-na 255
iti-Tum-ma-al 276
iti-za₃-mu 265
maš₂-da-ku₂ 261
 NE.NE-gār 330
^{giš}tukul-sig₃-ge 329
tebētu 190
šabātu 190, 191
še-gur₁₀-ku₅ 260, 261
še-saḡ-ku₅ 261

SUMMARY

CALENDAR RITUAL IN SUMERIAN RELIGION AND CULTURE (ME'S AND THE SPRING FESTIVALS)

Introduction

In the beginning of 1960s, a separate branch of the Humanities was born. It studies the religious consciousness of ancient inhabitants of the Near East according to synchronous sources. Cuneiform religious texts allow us to perceive the ancient way of thinking and to reconstruct how ancient mindset resulted from the view of the world order shared by the people of that time. The data received from the analysis and interpretation of cuneiform texts allow us not only to present the attitude of the Near-Eastern person on a scale as full as possible, but also to correct the general view of the "archaic consciousness" developed by cultural anthropology during the last two centuries.

Chapter I

RITUALS OF SPRING IN ETHNOLOGY AND RELIGIOUS STUDIES

Numerous researchers of spring celebrations confirm that there are three periods of spring, each of which is marked by rituals. The first period is predominance of the "bad time": demons, malicious dead men harm human actions and life (a period of depth, chaos). The second period is the exile or destruction of the forces of the "bad time", a struggle for life of the new against the old (a fight of the young hero with the old leader). The third period is the young hero's victory (that is, spring vegetation) and the search for a partner in marriage (sacred marriage). Marriage means the winner's readiness for multiplication of himself and extends his authority throughout the space he had grasped.

The use of Sumerian sources for studying spring calendar ceremonies challenges the ritual theory of the myth put forward and developed at the end of the 19th—early 20th century by the Cambridge "ritual school" founded by the philologist J. G. Frazer. It should be noted that the ritual

theory of a myth was created when European science reduced all somehow significant phenomena of biological and social life to one single *Ur-phenomenon* that generated them. Biological and social evolutions were reduced to the struggle of organisms for existence (Darwinism), class or race struggle (Marxism and social Darwinism), while the hatred of the son to the father in their struggle for the mother (Freudism) was proclaimed to be the basis of psychology. The idea developed by Frazer and his successors was of the same kind.

This theory can generally be laid down this way: all existing rituals, religious systems, magic, etiquette, fairy tales, games, riddles, humorous catchphrases go back to the general pre-ritual. The pre-ritual is the annual murder of the king that subsequently had been replaced by the ritual of renewal of his power. The murder of the divine king was necessary to revive his power in vegetation, the crops and in the new king. The ceremony is calendar-bound and represents The defeat of Winter and the awakening of the forces of Nature in Spring. Its composition, according to Frazer's school, consists of the following parts: 1) symbolical destruction of the old world by a flood and a fire; 2) ritual duel displaying the god's triumphal victory over the enemies; 3) murder of a sacred victim after the dramatized duel; 4) disjuncting the victim and designing the new world from its parts; 5) animation of figurines of a young man and woman who were or were considered brother and sister; 6) sacred marriage between them after which they were worshipped as parents of the recreated mankind; 7) triumphal procession in which the king played the role of the god accompanied by a retinue of younger gods or invited deities.

Frazer's school believed the script it offered to be universal for all nations of the world and supported these statements by their own interpretation of African and Polynesian ceremonies. However, if we are to speak about the basic written monuments from which the ritual school scooped inspiration, there are the Babylonian New Year's ritual, the Babylonian myth about the creation of the world, and the information on festivals of barbarous tribes of the East by Hellenistic authors. All these sources are dated back to the period from VI century B.C. to II century A.D. That is, they reflect the decline of the ancient Near Eastern, and cannot act as evidence of the early days at all. However, for Frazer's school they are considered basic evidence of the existence of a "pre-ritual" known in paleolithic times.

After Frazer, a significant theoretical contribution to the study of spring holidays was made by M. Eliade's book "The Myth of the Eternal Returning" (1949). We should verify these ideas using the Sumerian material too. Eliade criticized Frazer and all evolutionists in general, but he did it not to improve the objective picture of ritual history. He had an entirely different purpose. Eliade opposed History in general and the historical method in particular. His book basically states the following: the present position of

Man as the creator of History is illusory; but the modern person is completely incapable of being above history, cannot perceive the world and life as the archetypes of the eternally repeating cosmic life. Therefore, the belief in the God-creator is necessary for a modern man to justify history. M. Eliade regards calendar rituals as the evidence of the existence of cosmic archetypes (borrowing this term from C. G. Jung's analytical psychology).

We are now witnessing the universal domination of the semiotic approach to studying a calendar. However, the specificity of the moment is in the fact that researchers have been trying to reconstruct a substantial part of the ritual, accepting the reconstruction of its formal part offered by Frazer and his school. It is as though taking a picture with your camera. Thus, researchers believe that the picture reflects nature, is photographic. Our problem is verifying Frazer's reconstruction both formally and substantially by testing it by the most ancient texts. Our aim is to examine the theory and either to verify or renounce the validity and universality of the picture, or to make sure of its discrepancy, or prove its validity only for a certain historical period.

We must accept the fact that the monograph by S. Langdon about the history of Semitic calendars is the latest research on Mesopotamian ritual ethnologists and religious students are familiar with. For the 70 years that passed since its publication, the corpus of cuneiform sources on calendar ritual has grown on. Now Sumerian hymns, Babylonian explanatory texts, Assyrian royal rituals, Neo-Babylonian, Persian and Seleucid astrological texts have become accessible to any modern scholar. Meanwhile, this richest new material remains extremely poorly taken into account. Only Assyriologists studying history of religion research or working on the publication of literary texts are interested in them.

It is obviously necessary to incorporate this new assyriological material into religious studies, ethnology and cultural studies. These theories need to be examined as described above using these actual sources as a basis. It would not only correct some parts of the scientific picture related to the history of ritual, but also give food to new philosophical and cultural reflections on the nature of the human society.

Chapter II

ME'S IN SUMERIAN SOURCES

Here we will review the basic properties or attributes of the prephilosophical categories of Ancient Near Eastern culture, and the most perspective approaches to their studying. It is impossible to study such fundamental categories as Egyptian *ka*, *ba*, Sumerian *me*, *nam*, Elamic *kiten*, Chinese *dao*, *de*, applying philosophical or logical methods. It is particularly impossible to adjust them to modern anthropological or psychological concepts.

According to the "hypothesis of non-identity" put forward in the 70s, the ancient psychology should be considered qualitatively distinct from the modern one, because such view of the world cannot be described using our categories. The said psychological difference is historically connected to the difference of socioeconomic aspects of life in different historical periods. For a person living in late 4th - early 2nd millennium B.C., a settled way of life within the borders of a sacred territory, agricultural selection and cattle breeding, economy, chiefdom, slavery and polytheistic religion comprised the essential features of life.

The basic forms of development of the world were material and practical (direct influence on the natural world) along with spiritual and practical (intuitive speculations reflecting and expressing the influence on the natural world). It means that the main challenge for consciousness at that time was to percept and reproduce the impressions of the external world. We therefore should speak not about categories of mindset or philosophy, but about syncretic categories of the world-view characteristic to Eastern people in Early Antiquity.

We define "world outlook" as a set of ultimate definitions of various phenomena that stems from chains of logical conclusions on behalf of each phenomenon. Mindset, therefore, is only possible with the help of a logical and rhetorical apparatus that permits to make conclusions and generalizations. Mindset appears only on the axial time border in the works of many Indian, Chinese and Greek thinkers. "World-view" is a set of integral impressions of a phenomenon expressed in speech and transferred to metaphorical form through complex images. Such mind activity does not require generalizations and conclusions and correlates with the work of artistic consciousness (which arises from syncretic ritual and mythological concepts of primitive and early dynastic era).

Thus, our present aim is to study the non-identical world-view developed in socioeconomic conditions of Early Antiquity. Let us call it "historical plane of a cultural category". However, there is still a psychological plane — that is, the Chronotopos ('space-and-time') of a calendar ritual that is necessary for understanding the "life" of a category in ancient tradition.

The methods of objective psychology, aesthetics and cultural anthropology have made it possible to establish the basic properties of prephilosophical categories of the Ancient East. These are: 1) polysemy and contextual dependence of a category; 2) its dual nature, i.e. material and verbal expressiveness; 3) its double life — in historical and sacral Chrono-Topos; 4) its direct origin through sight, hearing and sensation; 5) its status of the gnosiological minimum, an indivisible basis of active existence through which the principles of human vital activity and mindset manifest themselves. Let's consider the Sumerian category ME as an example.

The ME category is one of the most complex and multidimensional problems in cuneiform studies. Its translation, etymology, unity of the abstract and concrete sense in one concept, the semiotic space of the category and its probable dynamics within the borders of Mesopotamian culture contain one big problem for Sumerology. ME is connected to all institutions of civilization in Mesopotamia — the government, the court, military activity, crafts, rituals, literacy, and also to some human actions and character traits. The whole "shape" of the civilization depends on ME as well as the pre-natural laws and principles of cosmic life. Therefore, studying the ME category is of tremendous importance for all Assyrologists.

Throughout the last century there have been many attempts to define ME. I've collected them all and now I shall present some of them to the reader. We know the following translations: "Bestimmungen" (Thureau-Dangin, 1907, 89), "spezifisch göttliche Gewalt (Funktion) oder 'heilige Macht'" (Landsberger, 1924, 66), "göttliche Ordnungen von ewiger, unveränderlicher Geltung" (Landsberger, 1926, 369), "göttliche Kraft (Kräfte)" (Falkenstein, 1949 I, 6), "norm, manner of creation, modus operandi" (Jacobsen, 1970, 359—360), "numinose Wirkkraft, numinose Macht; Numen, Numinoses" (Oberhuber, 1963, 9), 'ME est le concept central de la religion sumérienne et signifie... une immanence divine dans la matière morte et vivante, incréée, interchangeable, subsistante, mais impersonnelle, dont seuls les grandes dieux disposent. Le concept se rattacherà à celui de "Mana" et celui de "Orenda" (van Dijk, 1967, 243), "constructive principle of the world being" (Kramer, 1963, 115), 'cultural norm or archetype, its manifestation, the process of manifestation, and its insignia" (Alster, 1975, 20). A. Zgoll knows three main aspects of ME. These are: 1) its connection to birth, growth and death; 2) forces of Nature and military power; 3) political power. She saw the origin of ME-concept in the mental act of personification and humanization of the forces of Nature (Zgoll, 1997, 66—75). Now let's compare the above definitions with the evidence of cuneiform dictionaries.

The Semitic population of Mesopotamia had no clear understanding of ME; therefore the amount of equivalents in syllabaries is numerous. Generalizing the dictionaries data allows us to specify the basic shades of meaning noticed by Babylonian scholars. First, ME is connected to the activity of the internal power of a human, the potential power. Second, with the active and creative effect of word and prayer. Thirdly, with the separation of the obvious from the implicit. Fourthly, with the integrity of vital forces and desire. Fifthly, with secret and internal forces of life. Sixthly, with a set, a group of things. Seventhly, with dance hops that symbolize growth. Finally, with the integrity of the universe including the Sky and the Earth in Sumerian culture.

The noun ME can be derived from the verb *me* "to be apparent, to be seen, to be in someone's real status". ME is the root of such words as *me-a*

'where?', *me-da* 'when?', *me-da-še₃* 'till what time?', where it marks something out of human knowledge. We also know a copula *me* and pers. pron. 1 pl. *me* 'our'. As for the verb and the copula, one can find 4 basic meanings for them: a) the external status of an object ('is'); b) emphasis ('really, namely'); c) the object's functionality and official status; d) similarity of two objects ('like'). Thus, linguistically ME in Sumerian culture means *the will of an unknown and indefinite I-subject to be real, similar to others and possess something desired*.

The author of this book has analyzed 783 contexts of the noun *me* from all Sumerian periods. He has come to the conclusion that all meanings of the noun *me* fall into four groups:

Group I. A distinctive feature of appearance (something that makes the object different from other similar objects): tall size, terrifying glow, fine light (as a special case — moonlight), sacred attires, a belt around the genitals, motley clothes.

Group II. Force, authority (the essence of an object that defines its influence on others and determines the sequence of its actions): a temple office, a function of a god, a function of a calendar month, authority, signs and attributes of power, construction and restoration of temples and thrones, ceremonies and rules, destiny, a command of gods, procreation of people and cattle.

Group III. An offering (that gives energy and allows the object to manifest itself in the world): shares which gods divide between themselves; rations of temple gods; rations of the gods of the Nether World.

Group IV. The world order (a set of features, objects and attributes providing correct functioning of the universe): city life, attributes of human age, home life, activities, emotions, the Tablet of Destinies.

Then, let's examine J. Klein's hypothesis about ME as a special object which, in the researcher's opinion, should be "a two-dimensional symbol or an image cut or drawn on a banner or standard and designating abstract concept hidden in it". As we can see from all the 6 cases, in support of the hypothesis Klein regards ME as the immanent and actual nature of an object owing to which this object stands out in the world around it. It means that there is no sense in speaking about any special signs or emblems that can be identified with ME. ME are shown in definite objects, in their form and use.

Such ontological categories as *mana*, ME and *idea* share similar main features. They all possess the same basic traits: impersonality; plurality; uncertainty; objectivity and invariance; a correlation with force, law, order, destiny; a correlation with word, speech, order; a correlation with the source of primeval live. One might say they represent three stages in the development of the same philosophical category. At the stage of *mana*, it is the magic force potentially inherent to an object of both animate and inanimate nature, and passing from one object to another at the will of the

sorcerer. At the ME-stage, it is the force of authority received through an offering and passing from ancestor to descendant as a result of an exchange of gifts. ME are removed from people and Nature, and are connected only with a temple and a cult of gods. At the stage of "idea" it is the force of intellectual contemplation of an object that stems from strenuous insight, observation of its properties and their comparison to properties of other objects. Ideas are separate from the universe and are connected only to the world of shapeless entities that can be comprehended only by a philosopher in the process of thinking. We see that the socio-historical meaning of the category varies, but its nature and logical form remain constant.

Can we consider the category ME a predecessor of philosophical idealism in that case? The answer is "yes" if we consider ME only in the historical and philosophical plane without being interested in the opinions of creators of this category. In this case a correlation with any other ontological category of ancient religion or philosophy is possible. But if we wish to understand the larger usage of ME category in Sumerian culture, there is no need to resort to excessive formalization and abstracting of ME. On the contrary, it is necessary to focus on the space and time of temple cults, without which and outside of which ME do not exist.

Chapter III

THE FLOOD AS THE "BAD TIME" OF SUMERIAN CALENDAR

Here the author closely studies ritual and mythological representations of the end of Winter linked with the image of the Flood in Sumerian culture. The time of the Flood was considered by the Sumerians a period when temples were deprived of ME.

Sumerian texts contain four absolutely diverse representations of the Flood. The first version of the Flood is the annual flooding of Mesopotamia by rain water of the winter period joined by waters from overflowing channels (as compared to the Akkadian names of the tenth and eleventh months *tebētu* and *šabātu*). This repeating disaster ended happily in the fertile flooding of the spring period.

Further on, there is a version of the flooding of Shuruppak and the nearby cities, as well as a part of Aratta (Abu-Salabikh fragments, "Enmerkar and the Lord of Aratta"). The Initiators of the flood here were Enlil and Inanna. Righteous people, i.e. people true to their word, were rescued from a flood.

The third version is Ninurta's fight with hostile mountains, the basis of New Year's rituals in Nippur and Lagash. In this story, Ninurta is called "the flood of Enlil", its weapon also is named "flood", and the fight occurs shortly before the beginning of the spring high water. In this version, the

rescue of the righteous is not mentioned; as there wouldn't be any righteous people in the hostile mountains.

Finally, the fourth story is the punishment of a non-pious king by Enlil who sent mountain savages who are seen here as the flood. In this context "the flood" means not only savages, but also the havoc they wreaked in the city and the destruction of the city life. The king who ruled after that cataclysm is perceived as a righteous man rescued from the flood; and the task to restore ME is assigned to him. "ME's" here mean "attributes of the world order" in municipal economy.

The Sumerians represented the flood (the middle of Winter) and the destructions that followed it (the end of Winter) as phenomena bound to repeat every year. The exact timing of social cataclysms described in the lamentations is altogether not important. The tradition steadily attributed them to the "bad time" of the calendar year that should end in the spring.

During the Old Sumerian period and during the Gutean period, the myth of the Flood was employed only in the context of Ninurta's fight (or King's fight) with the enemy. Only Ur-Nammu (2112?—2094) needed it to separate one period from another. He was the first ruler in the third Ur dynasty and had come to power after a centenary break in legitimate government. Thus he had to somehow prove his right to claim the authority. He presented himself as a pious king who came to power after a flood sent to Akkad by Enlil to punish the non-pious Naram-Suen. After the destruction of Ur, the kings of Isin decided to regard the flood as the decision of the gods to stop the long rule of the first cities. In the texts of Ishme-Dagan (1953—1935) the image of the pious king who restored the facilities and religious life of Sumer after a certain heavy period, bizarrely incorporates the image of Gilgamesh who restored temples and ceremonies in the country after a journey to a righteous person rescued from the Flood. Apparently, the Sumerian Flood Story was also written down at that time.

Careful analysis of the tablet CBS 10673 containing this text, has allowed the author to draw some conclusions concerning the dating of the Sumerian Flood Story. The big number of concurrences to the texts of Ishme-Dagan (I, III, IV, V) suggests that our text could also have been composed during the epoch of Isin kings, and it is possible to date it to the time of Ishme-Dagan.

Chapter IV

NEW YEAR AND SPRING ACCORDING TO SUMERIAN SOURCES

The Sumerians had a clear image of the half-year (Emesh and Enten), but there were no precise representations of the seasons. The coming of spring was marked in Sumerian texts by two brightest phenomena: early high wa-

ter and harvest of motley barley. The early high water was named "a high water of carps". Spawning of carps began in the end of winter, and carps emerged in the waves of the high water at this particular time. The high water of carps embodied the abundance and fertility of the country; the noise of this first high water was compared to the voices of Enlil and Enki. Motley barley *še-gu-nu* (*Hordeum rectum nigrum*) was sowed in the end of winter (in February or the beginning of March), and the crop was collected in April (i.e. it took 80 days to ripen). The presence of barley on the fields was also one of the signs of Spring and the beginning of the year.

Regular renewal of the world order occurred in the spring, along with the arrival of high water. In spring people were hoping for a new life, therefore political history became calendar-dependant in the eyes of the Sumerians. The spring flood returns ashore after a long absence of fertile waters; the first month of the year returns home after heavenly wanderings, a captivated person "returns to mother" after a stay in bondage or in captivity, a destroyed city is restored after a flood. The association between these events seemed so strong that they formed a single semantic field "returning/revival".

The returning of time and renovation of the world order was secured with the ritual journey of the city god to the ancestor. The book examines themes of stories about ritual travels of younger gods to their seniors. It is ascertained that *nesag*-offerings of this period consisted of animals (lambs and goatlings), birds, fruits, craft products. Among the spring offerings of the Mesopotamian Sumerians and Semites human first-borns (such as we see in West-Semitic texts where kings sacrifice their first-borns) are never mentioned. But curiously enough, the spring sacrifice is made by the first-born of the god. Thus, this sacrifice is an offering of replacement and gives to him the right to live during the next year. The junior god usually received ME's from the sated ancestor. The gathered data allow us to criticize the Frazerian concept of the pre-ritual. During the epoch of Early Antiquity in the Near East, the annual sacrifices were not the ruling kings, but male first-borns, their possible successors.

In no Sumerian text was the New Year fixed to a certain calendar month. In Nippur texts of the Sumerian times, the month *bara₂-za₃-gar* was not the beginning of the ritual year; this beginning was moved to the end of the next month *gu₄-si-su* (the ceremony of Ninurta's returning from the battle and the ceremony of the first plowed land). It is not the calendar and cult new year, it is the akitu's of harvest (spring) and sowing (autumn) that we are speaking about. In Nippur, the first new year (we shall conditionally name it "the new year of harvest") occurred in the second month, while "the new year of sowing" occurred in the seventh or the eighth. For Lagash, the situation is similar.

The author pays special attention to the Old Sumerian economic text RTC 47, comparing it with the beginning of the Gudea Cylinder A. The

most ancient sources of Gudea's spring procession are to be seen in the annual-festival of barley-eating by the gods Nanshe and Ningirsu, that took place in the middle of spring and included a procession from Girsu to Nina. Here an exchange of goods for the vital force (ME) given by these deities took place. In Gudea's time, this ceremony remained unchanged, but in the inscriptions devoted to the acts of this ruler, it received a double interpretation: in the Nanshe hymn Gudea receives ME from Nanshe, and in the cylinders he receives the solution to a sacred dream with the participation of Ningirsu. But both of these events express basically the same idea: from the hands of his goddess Gudea received a key to the New Year's rituals, the most important of which were the restoration of Ningirsu's temple and provision of offerings for his sacred marriage.

Chapter V

GODS AS HEROES OF SUMERIAN SPRING RITUALS

It is obviously possible to find a difference between the two versions of the spring New Year's myth. Both versions begin in an absolutely identical way: the young god receives from the senior god the ME's that form the basis of his authority and life in the city entrusted to him. The first version coming from Eredu and reflected in the text "Enki and the world order", seems to be the most archaic. During a circular tour the demiurge god distributes ME's to younger gods. Then a war with Elam breaks out. The trophies of that war are delivered to a temple of the senior brother who grants the god-hero the right of ascension to the throne and a sacred marriage. The sacred marriage with a woman is replaced here by making the rivers fertile, while the struggle against a monster is transformed into quite a real war with an eastern neighbor. The author of this book demonstrates a similarity in formulas between the given text and the royal hymn Urimurta B that allows us to date the time when the text "Enki and the world order" was recorded back to the Isin dynasty.

The second version from Lagash seems to be much more poetical and fantastic. Here god-hero Ninurta struggles with a certain shapeless monster or a bird, kills the contender according to advice of his father, brings the trophies to the father, ascends to the throne and enters the sacred marriage. All texts of the Ninurta cycle have different origins and did not form a literary canon.

All Sumerian texts results in the following consecutive actions:

1. Preliminary reception of ME's (from the senior god, or the senior brother, or an ancestor).
2. Fight for ME's with a certain villain living in the highlands.
3. Victory over the villain and capture of trophies.

4. Solemn delivery of the trophies into a temple of the senior god (an ancestor or the entity the ME had been received from).

5. The need for authority and reception of signs of power.

6. Sacred marriage (with a woman or a river).

In the Akkadian Epic of Anzu this script varies considerably. The Struggle for ME's is replaced here by the struggle for the Tablet of Destinies. This Tablet initially belonged to Enlil and was not intended for Ninurta. Having killed Anzu, Ninurta does not take any trophies, except for the Tablet he intended to get. The Gods promise Ninurta authority and esteem in case he returns this Tablet. The text does not mention sacred marriage (or this part is broken).

However, some might say that our version of events is a "ritual of a myth". We can base our theory of the real spring ritual only on the following facts:

1. The spring events were preceded with Ninurta's travel to obtain ME's to Eredu.

2. The Departure of Ninurta to the hostile mountains was preceded by the ritual of Inanna's dances and "breaking of weapons" by young men. Probably, it took place in the end of winter or in the beginning of spring (in the twelfth Nippur month).

3. There was a farewell ceremony of Ninurta's departure on a bark. We know nothing about it.

4. Also, nothing is known about the time of the symbolical fight of Ninurta and Asag.

5. The ritual of Ninurta's returning to Nippur and his meeting fell to the final 10 days of the second Nippur month and is well reflected in the sources.

On the whole, the ritual and mythological activity cycle of the spring hero should take about four months (from the end of February to the middle of May).

Chapter VI

THE SPRING FESTIVALS IN SUMERIAN ROYAL IDEOLOGY

In the sixth chapter we discuss the connection of ritual and mythological representations of the spring period with the ideology of royal authority (king as Dumuzi and king as Ninurta; enthronization and sacred marriage).

A consecutive study of all Sumerian sources concerning spring holidays and the royal ritual leads to complete rebuttal of Frazer's concept.

1. In Sumerian sources of the third millennium B.C. there are no representations of spring equinox. There are no developed representations about the seasons of the year, and the New Year is connected with two natural events: the harvest of barley and the arrival of the spring high water. Be-

sides, the New Year could also be celebrated twice — in spring and in autumn. Finally, the word that literally means "new year", can have a totally different meaning: "the culmination of cult life".

2. The figure of the ruler in Sumer is extremely dependent. Since the epoch of early Uruk, the ruler had entirely depended on the authority of the female goddess possessing ME, on the will of the communal assembly, on a set of rituals, on the possession of sacred subjects etc. Being the servant and the functionary of the gods, the ruler of Sumer is deprived of any opportunity to manage the country illegitimately. Therefore, he cannot be the centre of the ground's vital forces, fertility, etc. And thus, there is no necessity in his ritual killing.

3. In the sources of that time there is no mention of any humiliation of the king, especially on his killing. Moreover, Sumerian texts do not contain information on human sacrifices at all.

4. In Sumerian texts, there is no information on the conflict of the old god/ruler with the young or the father with the son. On the contrary, filial respect was one of the factors securing the rule of the young god in Sumer. The New Year's hero started fight with a stranger representing a younger generation illegitimately claiming his throne and his ME's.

5. The comparison of spring *nesag*-offerings with the human sacrifices of the western Semites made in the beginning of spring (that corresponds to the Babylonian month *nisannu*), shows: a) that in Sumerian texts such offerings did not include people; b) that among the offerings sacrificed by the western Semites there could be the first-born child of the ruler, but not the ruler himself. This conforms to Biblical mentions of offerings of first-borns and the fact that the sacrifice of Jesus was not meant to substitute the sacrifice of his heavenly Father.

6. Examination of sources on Dumuzi cult leads the researcher to clear conclusions that this cult was calendar-bound. In the beginning of spring Dumuzi leaves the Nether World, and in the middle of summer he goes back. Hence, in the beginning of spring Dumuzi cannot be killed in any way, he only revives at this time.

7. Jesus dies and revives while Dumuzi only revives. Dumuzi's death comes in the middle of summer. Hence, the evangelical narration has no direct communication with Sumerian tradition.

However the objections we assert concern only the sources of the third millennium B.C. In later cuneiform sources sacrifices of gods are mentioned along with examples of ritual humiliation of kings. But it is necessary to consider these sources separately since a different system of social values is reflected in them. T. Jacobsen's researches have shown that such procedures became possible in connection with growing brutalization of ancient societies during an epoch of Imperial antiquity. Hence, it is necessary to reconstruct the parameters of space and time when studying calendar rituals and to rely on synchronous sources.