

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИМПЕРАТОРСКОЕ ПРАВОСЛАВНОЕ ПАЛЕСТИНСКОЕ ОБЩЕСТВО

ПРАВОСЛАВНЫЙ
ПАЛЕСТИНСКИЙ
СБОРНИК

ВЫПУСК
98 (35)

СБОРНИК
ПАМЯТИ Н. В. ПИГУЛЕВСКОЙ



С.-ПЕТЕРБУРГ • 1998

В. В. Емельянов

ШУМЕРСКИЕ ЗАКЛИНАНИЯ КОНСЕКРАЦИИ В СВЯЗИ С ПОНИМАНИЕМ СВЯТОСТИ У ШУМЕРОВ

Шумерские заклинания консекрации представляют собой уникальный жанр древневосточных культовых текстов, не известный ни в Индии, ни в Египте, ни в древней Малой Азии. Тексты этого рода вводят нас в систему древнейших ближневосточных представлений о святости и освячительных обрядах. Уникальность материала в том, что дошел он от III—нач. II тыс. до н. э., когда из всех значительных сакральных текстов существовали только цилиндры Гудеа и Тексты Пирамид. Запись заклинаний консекрации производилась, в основном, в последние века шумеров, причем нередко тексты записывались фонетическим письмом со слов последнего помнящего их жреца. Понятно поэтому, что большая часть корпуса навсегда для нас потеряна из-за нежелания шумеров передавать устную магическую силу образам глиняной таблички. Тем ценнее немногие (в сравнении с другими группами текстов очень немногие) дошедшие до нас заклинания, целью которых являлась передача святости культовым предметам, используемым в ритуале. Более того, можно сказать, что только заклинания консекрации и дают современному человеку максимально полное представление о понимании святости и сакрального в древнем Шумере.

Проблема исследования шумерских представлений о святости не получила должного внимания от современной науки. Изо всех крупных ассириологических школ к ней подошла только французская, традиционно интересующаяся вопросами мировоззрения и религии древнего мира. В 1977 г. в Париже вышла монография И. Розенгартен «Sumer et le Sacré», посвященная самым общим вопросам шумерской религии. В частности, в ней были впервые рассмотрены сакральные объекты, сакральные имена и эпитеты, связанные с божественными законами мироздания — МЕ. В ранее выпшедшей книге Г. Фарбер-Флогте, специально посвященной МЕ, учитывались лишь контексты употребления и синтаксические связи термина, но специальный религиоведческий анализ не проводился.¹ Теперь же он был сделан на уровне истории культа, и труд Розенгартен существенно продвинул науку в понимании древних представлений о священном. В 1986 г. Д. Шарпэн в мо-

нографии «Le clergé d'Ur au siècle d'Hammarabi» посвятил целую главу отношениям царской власти и жречества по вопросу о священном, выдвинув плодотворную гипотезу о переносе культа Энки (бога сакральной магии) из Эреду в Ур во время III дин. Ура. Примыкающий к французской школе бельгиец А. Заурен в статье «Le sacré dans les textes sumériens» на материале цилиндров Гудеа рассмотрел три эпитета, по его мнению, связанных с сакральным: ku₃ «светлый», mah «высокий», zi(d) «истинный». Точка зрения Заурена могла вызвать споры, исправления и волну новых исследований. Однако почин французской школы никем подхвачен не был, и представления шумеров о святости до сих пор неинтересны науке.²

Занимаясь шумерскими представлениями о священном, нужно уделить некоторое время постановке вопроса в самом общем виде: что и как мы хотим изучать? В шумерском языке «святость», «святое» не выражены определенным термином, в отличие от индоевропейских и афразийских языков. Так, индоевр. *svet < *kuen-to значит «увеличиваться в размерах, расширяться, распухать, прибывать в силе» и употребляется в древнейших текстах применительно к мужской половой силе, разгорающемуся пламени и достоинствам военного вождя [Топоров, 1995]. А афраз. глагол qdš/qds в первом значении — «очищаться от скверны, быть чистым» [CAD Q; Шапиро, 1963].³ Получается, что индоевропейское понимание святости связано с традиционным для ариев поклонением Огню, а святость афразийцев имеет отношение к Воде. И огонь, и вода — в одинаковой степени созидатели и разрушители. В их применении все зависит от воли направляющего, от его мыслей и намерений. Стало быть, диалектика святости и преступления видна уже на элементарном уровне. В самом деле, ни земля, ни воздух не зависят от чьей-либо воли и не могут быть инструментами для выполнения каких-либо намерений — они неподвижны, постоянны и в постоянстве своем непрерывно созидательны. Огонь и вода все время в движении, и поэтому ими можно овладеть, их можно направить для своих целей.

Шумеры жили на Ближнем Востоке, на одной территории с афразийцами, исповедовавшими «водную» святость, однако их представления о святости кардинально расходятся с ассиро-вавилонскими. Показать это прямо невозможно, поскольку в шумерском языке никакого общего термина для святости мы не находим. Связано это с несколькими важными обстоятельствами. Прежде всего, нужно отметить тот факт, что в Шумере все культовые тексты исходят от трех богов — Энлиля, покровителя власти и государства, Инанны, покровительницы воинов-героев, и Энки, великого мага и мастера-знатока. Все без исключения обряды консекрации связаны с Энки и средой его обитания — подземными и пресными водами. Однако в III тыс. город Энки — Эреду был необитаем, и культ Энки находился на периферии нишпурско-урских культов Энлиля. Как показал Шарпэн, жрецы Энки находились во всех крупнейших храмах Шумера, совершая обряды очищения и освящения культовых предметов. Культ Энки, не имея постоянного места, распространился на всю территорию страны, а жречество Энки не имело никакой политической силы, прислуживая по необходимости то в одном городе,

то в другом. Ясно поэтому, что в Шумере сакральное, связанное с Энки, не имело серьезного потестарного авторитета, и репутацией главного, значительного обладал сакрализованный культ государственной власти, исходивший от Энлиля.⁴ Стоя в стороне от центральной власти, жречество Энки не смогло выработать в обществе никакого определенного отношения к сфере иного Энлилю (= миру). Поэтому и общий термин для святости не смог в Месопотамии появиться.

Второй момент связан с хронологией: все упомянутые выше общие термины для святости выработаны жречеством, стоявшим на службе государства в I тыс. до н. э.; а в Месопотамии III тыс., во-первых, жречество не полностью отделилось от общины,⁵ во-вторых, государство не достигло такой степени концентрации власти, когда в обществе возникает потребность заглянуть за край мира, а в языке формируются абстрактные понятия внепредметной сферы.

Исходя из сказанного, мы можем изучать не святость вообще, чего не позволяет нам сделать отсутствие термина в языке, а многоплановую актуализацию сакрально-магических представлений в границах языкового мира шумеров. Можно рассмотреть отдельные ритуально-магические формулы консекрации,⁶ можно уделить внимание связи между актуальной и вербальной частью ритуала консекрации,⁷ можно также поставить вопрос о месте сакрально-магических эпитетов в языке традиционных текстовых родов (гимнов, царских надписей и т. д.).⁸ Однако наша задача заключается совсем в другом — именно, в композиционном и контекстном рассмотрении сакрально-магического на примере одной текстовой группы. Заклинания консекрации подходят потому, что в них максимально слиты содержание и форма, более того, одно является индикатором другого и без другого непонятно. Форма заклинаний консекрации — их пространственный уровень, связь со сферами мира. Содержание — уровень временной, задерживающий и превращающий событие. Можно сказать, что форма такого заклинания содержит намек на актуальную сторону обряда, а содержание — на вербальную. Этим они нам и интересны.

Общие сведения о заклинаниях консекрации

В диссертации А. Фалькенштейна «Haupttypen der Sumerischen Beschwörung» все месопотамские заклинания разделены на четыре типа: легитимационные, профилактические, типа «Эа-Мардук» и Weihungstyp («тип освящения», с. 76). Сам Фалькенштейн очень осторожен в описании текстов четвертого типа — он лишь говорит, что подобного рода заклинания сопровождали обряды «белой магии» и использовались в так называемых Beschwörungsritualen («ритуалах заклятия») либо в обряде «омоления и отверзания уст богов» (с. 76—81).

Прошло 40 лет, в 1971 г. появилось первое автографированное издание старовавилонских заклинаний Я. Ван Дейка (VS₁₇). В этом издании Weihungstyp Фалькенштейна получает название Kultmittelbeschwörungen («заклятие культовых средств»). Еще через 14 лет тот же исследователь во 2-м издании старовавилон-

ских заклинаний дает английский эквивалент Kultmittelbeschwoegungen, называя их Consecration incantations («заклинания приобщения к святости») (YOS₁₁ (1985)). Под этим последним названием заклинания четвертого типа значатся до сих пор.

Шумерская мысль не выработала никакого общего названия для заклинаний этого типа, о чем свидетельствуют надписи в колофоне. Хорошо известно, что по колофону можно узнать, был ли текст частью литературного канона или же имел сугубо практическую функцию, т. е. записывался как «памятка жрецам». Интересующие нас тексты были, видимо, сугубо практическими: колофон сохранил не название по первой строчке (как было бы в случае литературных текстов), а только название предмета, на который обращено заклинание. Исходя из этой единственной подлинной классификации, все заклинания консекации разделяются по предмету обряда на inim-inim-ma («слова (над)») -a-gub₂-ba-kam («освящаемой водой»), -ni₃-na-kam («кадильницей»), -gi-izi-la₂ («факелом»), -gi-sul-hi («тростниками плетения»), -^{su}siⁿⁱg («тамариском»). Исключения из этого правила относятся к поздним временам (в ассирийских копиях в колофоне стоит инструкция типа «перед соудом с освящаемой водой трижды ты прочтешь»).

Заклинания консекации дошли от всех эпох месопотамской истории (от периода Фары и Эблы (XXVI в.) до селевкидского времени (IV—III вв.)), но особенно много их записывалось в старовавилонское (XIX—XVIII вв.) и новоассирийское (X—VII вв.) время. Связано это с желанием сохранить традицию в период общего кризиса культуры. Почерки, которыми писались заклинания, настолько скоры и невняты, что некоторые тексты мы все еще не в состоянии прочесть адекватно. Особая роль в издании и разборе шумерских заклинаний принадлежит двум исследователям — Яну Ван Дейку (Амстердам) и Манфреду Кребернику (Мюнхен). Их трудами была издана большая часть существующего в различных собраниях текстового корпуса. Первый каталог заклинательных текстов опубликован недавно П. Михаловским [Michalowski, 1992, 322—326], однако заклинания консекации в нем почти не учтены. Ниже я публикую каталог известных мне к настоящему времени (январь 1996 г.) консекративных заклинаний, прилагая сведения о неопубликованных текстах, полученные от г-на Ван Дейка:

OS Fara (Shuruppak)

1. VAT 12684 (SF 71 = Krebernik, BFE, no. 18). Слова к тамариску. Берлин.

Ebla

1. TM.75.G.1501 (Pettinato, OA 18 (1979), pl. 36 = BFE, no. 19 = Edzard, ARET 5, no. 12). Слова к тамариску. Рим.

2. TM.75.G1519 (OA 18, pl. 37 = BFE, no. 20 = ARET 5, no. 13). Слова к тамариску.

Girsu

Ur-Nanshe 49 (Steible, FAOS 6/1 = Jacobsen, Or 54 (1985), p. 65—72). Слова к тростникам освящаемого храма.

Susa

MDP 14, 91 (= Geller, Iraq 42 (1980), p. 24—25). Слова к священному дереву «кишкану». Лондон.

Ur III

1. CBS 8380 (Lutz, PBS 1/2, no. 123). Ниппур. Слова над освященной водой. Филадельфия.

2. Ni 4176 (Kramer, ISET I, no. 217). Ниппур. Стр. 1—7 — слова над тростниками. Далее — слова к дереву «ли». Стамбул.
3. Ni 13214 (ISET I, 218). Ниппур. Слова над освященной водой.
4. CBS 8241 (PBS XIII, no. 35). Ниппур. Слова над тростниками. Филадельфия.
5. Ni 2177 (Kramer, *Anad. Agast.* 6, 71—77). Ниппур. Колофона нет (упоминается освященная вода). Стамбул.

OB Larsa

1. VAT 8340 (van Dijk, VS 17, 15). Освященная вода. Берлин.
2. VAT 8348 (VS 17, 13). Освященная вода.
3. VAT 8352 (VS 17, 16). Слова над тростниками.
4. VAT 8358 (VS 17, 17). Слова над тростниками.
5. VAT 8395 (VS 17, 28). Слова при изменении судьбы царя.
6. VAT 8403 (VS 17, 14). Слова при набирании воды для освящения.
7. VAT 8538 (VS 17, 30). Колофон пуст (упоминается освященная вода).
8. YBC 4184 (van Dijk—Goetze—Hussey, YOS 11, 42 = van Dijk, *de Liagre Böhl dedicatae*, p. 107—117). Освящение оружия. Йель.
9. YBC 5622 (YOS 11, 46). Переливание освященной воды в сосуд *bur-zi*.
10. YBC 5634 (YOS 11, 47). Слова над освященной водой и кадильницей.
11. YBC 5639 (YOS 11, 44). Освященная вода.
12. YBC 6774 (YOS, 11, 48). Освященная вода.
13. YBC 7689 (YOS 11, 49). Три заклинания царской кадильницы.
14. YBC 8649 (YOS 11, 53 = Michalowski, *Fs. Hallo*). Слова над факелом.
15. YBC 9891 (YOS 11, 43). Освященная вода.
16. YBC 11010 (YOS 11, 45). Колофона нет (упоминается освященная вода).
17. IM 14044 (van Dijk, TIM IX, 70). Колофона нет (упоминается пресная вода). Багдад.

OB Nippur

1. NBC 10574 (YOS 11, 81). Против злых духов, но упоминается освященная вода.
2. NBC 7893 (YOS 11, 63). От дурных снов, но упоминается освященная вода.

Assyrian

1. IV R; IV, 39—55. Освященная вода. Билингва.
2. K. 44 (ASKT, no. 21, 1—19). «Заклинание перед сосудом с освященной водой трижды ты прочтешь». Билингва.
3. K. 4949 *obv.* + K.4813 + K.4900 + K.6029 + S.924 (CT XVII, 38—41 + Thompson, *Devils & Evil spirits*, II, 137—140 (1903) = Емельянов, ПБ 4 (1993), 247—267). Фрагмент ритуала «Омовение (и) отверзание уст (бога)», часть VIII (освящение воды). Лондон. Билингва.

Seleucid. Uruk

1. W 23263 (von Weiher, *SpTU III*, no. 66 (1991)). Освященная вода. Берлин. Билингва.

В письме от 08.07.1994 г. г-н Я. Ван Дейк упоминает еще как минимум две неразобранные коллекции: заклинания консекрации Йенского музея (над которыми работает сейчас он сам в соавторстве с проф. Oelsner'ом) и заклинания из Тель-Хаддада, с которыми уже выступил в печати А. Кавиньо. Ван Дейк предполагает, что отдельные тексты должны находиться среди неопубликованных фрагментов из Ашшура, что-то из старовавилонского времени вполне может еще найтись в Багдаде и Стамбуле.

Старошумерские «слова к тамариску»

О структуре заговора. Старошумерские «слова к тамариску» стадияльно предшествуют консекративным — во-первых, в заговорах этого рода впервые дан образ идеально чис-

того, сакрально цельного объекта, и этим объектом является священное дерево общины. Во-вторых, отдельные формулы заклинаний консекрации впервые появляются именно в период Фары в этом архаическом типе заговоров, впоследствии исчезнувшем.

По определению А. А. Потебни, «заговор есть словесное изображение сравнения данного или нарочно произведенного явления с желанным, имеющее целью произвести это последнее» [Малорус. песня по списку XVI в.; цит. по: Познанский, 1917]. На первый план в этом определении выходит аспект словесного выражения, т. е. эстетика заговора. Однако необходимо помнить, что любой архаический заговор является частью магической чары. По слову А. Вуттке, «чем является в вещественной чаре симпатическое средство, тем в идеальной сфере — формула-параллелизм» [Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart; цит. по: Познанский, 1917]. С точки зрения такого соотношения заклинательная формула тождественна обрядовому акту и отличается от него только своей вербальной природой. Подробное объяснение того, как это может происходить, мы встречаем у Ф. Ю. Зелинского: «Несомненно, что всякий раз, как человек производил какую-нибудь чару, его мысль складывалась при этом в ту форму, которая характеризует заговор. Мысль первобытного человека по ее слабости и бедности похожа на детскую, с которой ее часто сравнивают. Наблюдая за ребенком, мы часто можем заметить, что он, играя сам с собой, выражает свои мысли вслух. Если предметом мысли служат действия, совершаемые им в это время, то мы можем, не глядя на него, знать, что он делает <...> Бедность мысли позволяет выражать ее в звуке, не замедляя ее; слабость же мысли даже требует выражения ее в звуке для лучшего понимания <...> Изложенные только что соображения приводят нас к предположению, что раз человек, совершая чару, мыслил ее, то он мог выражать свою мысль и в звуковой форме, и таким образом получался заговор» [Зелинский, 1897, 25—26]. Теперь, когда важнейшее соотношение между симпатическим средством (обрядовым актом) и заклинательной формулой в вещественной и идеальной форме установлено, необходимо коснуться структурных компонентов самой чары.

По определению того же Потебни, чара есть «деятельное умышленное изображение первого члена заранее готовой ассоциации (именно того, с чем было сравнено желанное), имеющее целью вызвать появление второго члена, т. е. сравниваемого и желанного» [Малорус. песня по списку XVI в.; 23]. Согласно этому определению, в составе чары — три члена: 1) тот, с которым сравнивают (эталон); 2) сравниваемый (посредник); 3) желаемый. Между 1-м и 2-м членами Зелинский устанавливает ассоциацию по сходству (члены сравнения), а между 2-м и 3-м — ассоциацию во времени.

Обратимся теперь к структуре заговора. Если бы обрядовый акт был безмолвен, получилась бы двучленная структура — только сравниваемое и то, с чем сравнивают. Момент желаемого оказался бы невыраженным, поскольку он относится к идеальной сфере и может быть выражен только вербально. В определении Потебни момент желаемого есть «третье общее <...> как средство

апперцепции». Это значит, что без него, как осмысляющего начала, не могла бы состояться и сама апперцепция. Следовательно, без вербальной формулы, возникающей параллельно с обрядовым актом, невозможна была бы сопутствующая вещественной идеальной чара. Рассуждая так, мы вплотную подошли к структуре заговора.

Н. Ф. Познанский делит стандартный заговор на 5 частей: а) молитвенное вступление («Во имя Отца, Сына и Св. Духа»); б) зачин; в) перечень; г) «не я помогаю...»; д) закрепка [Познанский, 1917]. Вступление средневековых заклинаний, возможно, является превращенной формулой трисекрации (о чем см. ниже) и в архаических текстах не встречается. Зачин представляет эталон чистоты либо называет препятствие на пути к абсолютной чистоте (болезнь, бесовское наваждение, грязь). В перечне сообщается о средствах исцеления, которые предлагает заклинателю Господь Бог (чаще всего Христос). Закрепка также свидетельствует о принадлежности заговорной формулы божеству.

Цельность мира-дерева против нарушителей чистоты. Посмотрим теперь один из самых ранних записанных заговоров, напрямую связанных с вещественной чарой:

BFE, no. 19

I	1. en ₂ -e ₂ -nu-ru 2. gig-ti-ma-me 3. gig šu ₂ 4. ^{šš} šinig giš-ge ₁₅ giš-an	Заклинание Ты — злодей, Черен, плох! Тамариск — ствол одинокий, ствол-Небо!
II	1. ur ₂ -pi ki-še ₃ 2. ^d en-ki ^d nin-ki 3. pa-pi-ta 4. GUDU ₄ . ^d NUN (= LIL ₂)	По корню своему в Земле — Энки-Нинки! По кроне своей — Умастителю Энлиля, над Священной Пристанью простертый! Тамариск! Душой Небес, душой Земли Будь заклят! Душой Энлиля
III	1. kar-ku ₃ la ₂ 2. ^{šš} šinig 3. zi-an zi-ki 4. aš ba ₄ -ag ₂ zi- ^d En-lil ₂	[x] Душой Уту Будь заклят! Тот, кто злое делает, Никогда пусть не вернется! С водой на пристань пусть не льется!
IV	1. [x] 2. zi- ^d Utu 3. aš ba ₄ -ag ₂ 4. lu ₂ gig-ti-ma	[x] Душой Уту Будь заклят! Тот, кто злое делает, Никогда пусть не вернется! С водой на пристань пусть не льется!
V	1. kur ₂ nu-na-gi-gi 2. a kar nu-su-su 3. []	Никогда пусть не вернется! С водой на пристань пусть не льется! []
VI	1. du-zu nu-gub 2. UD-du ₁₁ -ga 3. ^d Nin-girima _x (MUŠ.A.HA.DU)	[] Нога твоя не ступит! Заговорная формула Нингиримы.

В первой части заклинания называется некто gig-ti-ma, что можно понять и как gidim «дух умершего», и как gig dim₂-ma «творящий черное (= злое)». Во второй части подробно описывается тамариск, бывший священным деревом шумеров: ствол тамариска уподобляется богу недвижимого неба Ану, корень дерева является местом обитания предка Энлиля — андрогина Энки-Нинки, живущего на входе в водную бездну; кроне дан эпитет «жрец-умастителю Энлиля» (NUN здесь, скорее всего, криптограмма LIL₂; см. также BFE 20, II 1 ^{šš}šinig gu₂-da ^dEn-

lil₂ «тамариск — умаститель Энлиля», где gu₂-da вариант GUDU₄). Из другого текста (BFE 18, I 3) мы знаем, что крона тамариска может сраавниваться с u₂-siki₁ «мыльным корнем» — растением, которое втирал правителю жрец-умаститель. В третьей части заклинания тамариск заклиняется жизнью всех трех сфер мира, к которым он причастен: сферой Ана (неподвижные звезды), Энлиля (обитаемый мир) и Уту-Солнца (власть над живыми и мертвыми). В последней части заклинания зло удаляется от человека. Весь заговор закрепляется именем владычицы формул Нингиримы.

Тамариск (семейство гребенщиковых) упоминается уже в древнейших шумерских текстах (ATU no. 130, Uruk IV). В функции священного растения он выступает по двум причинам. Во-первых, засухоустойчивый тамариск был одним из немногих растений, выживших на жаркой и безлесной месопотамской низменности.⁹ Во-вторых, из побегов тамариска делали мотыги, которыми «открывались каналы» и рыхлилась земля (мотыга поэтому была предметом первой необходимости и в этом качестве превосходила даже плуг, ср. спор Мотыги и Плуга в шумерской литературе). В споре деревьев «Тамариск и Пальма» тамариск выступает верховным жрецом и заклинателем, освящающим храм (KAR, 145). Связь тамариска с богом Аном довольно устойчива в шумерской традиции. Так, в списке топонимов из Абу-Салябиха читаем: GIŠ.AN.ŠINIG.KI, т. е. ¹⁰Šinig-an(-na)¹⁰ «(поселок) Тамариск Неба» (OIP 99, p. 75). А в цилиндре Б Гудеа, в сцене освящения храма: šinig giš šeg₉-an u₃-tu-<da>-ta E₂-pinnu im-ta-siki₁-e-ne im-ta-zalag₂-ge-eš₂ «Тамариском — деревом, быком Аном порожденным, — Эннину они очистили, сиять заставиши» (IV 10—12).

Зло удаляется в заклинании потому, что оно столкнулось с образцом совершенной сакральной значимости. Обычной формулы заговора «как... так и...» здесь нет, но она присутствует в структуре текста: первая часть — указание на возникшее препятствие, угрожающее абсолютной цельности и чистоте; вторая — противопоставленный ему идеальный сакральный объект, несущий в себе всю полноту и цельность мира; третья — заклятие сакрального объекта; четвертая — удаление нечистого от одного присутствия в мире такой абсолютной чистоты.¹⁰ Тетрада «нарушение—эталон—действие—исполнение (= возвращение)» может быть выражена и проще: «нечистое уходит из мира, если в нем есть хотя бы одно абсолютно чистое» (ср. позднее «вся нечисть мира ничто перед одним праведником»). Действенность цельного и чистого заключена сперва в его бытии, а затем уже в обрядовом заклятии.

С точки зрения структуры текста первая часть — инцидент, вторая — то, с чем сравнивают, третья — выражение действия по превращению некоего предмета в равный эталонному, четвертая — результат действия (устранение инцидента — исцеление предмета). Сам превращаемый-исцеляемый предмет при этом угаен, что также имеет глубокий смысл: сакрально чистым может быть кто и что угодно, если ведом образец чистого и способ превращения (формула заклятия).¹¹ От такой композиции формул — один шаг до заклинаний консекрации.

YBC 5622 (YOS 11, 46)

1. an lugal-am₃ ki nin₉-am₃
2. ilum-era₃ (AN.NA) lugal-am₃ ^dMa-mi nin₉-am₃
3. ^dEn-ki lugal-Abzu-ke₄
4. a-gub₂-ba an-ku₃-ge-de₃
5. a-sikil a-gub₂-ba im-ma-ni-in-dim₂
6. ^dAsari dumu-nin-na ^{du}ga-gub₂-ba
7. bur-zi-u₄-sakar (SAR) ki-sikil šu₂-šu₂-a-ba
8. mu-un-sikil mu-un-zalag₂
9. eme-hul-gal₂ bar-še₃ he₂-em-ta-gub

inim-inim-ma a-gub₂-ba bur-zi šu₂-šu₂-ba

1. Ан царь (есмь), Ки владычица (есмь),
2. Эрра царь (есмь), Мами владычица (есмь).
3. Энки, царь Абзу,
4. Прозрачную воду, чтобы Небо освятить,
5. Чистую воду, прозрачную воду создал.
6. Асари, сын Благородного, (из) сосуда для осветления воды
7. (Сосуд) bur-zi-«Месяц», место чистое, при вливании
8. Очистил, снять заставил.
9. Имеющий злой язык пусть в стороне стоит!

Слова над освященной водой при вливании ее в bur-zi.

Комментарий

1. Особенность фонетического письма: знаком NIN₉ «сестра» обозначается NIN «госпожа, владычица».

2. Любопытный пример реалий старовавилонской эпохи, вплетенных в архаический шумерский сюжет: Tuq-ma-at.^dEg₃-ra, ^dMa-mi šar-rat — названия каналов, прорытых царем Ларсы Рим-Сином I (Sollberger, UET VIII). Каналы несли воды Тигра и Евфрата к Персидскому заливу.

3. Значение формы an-ku₃-ge-de₃ не совсем ясно. Скорее всего, *an-ku₃-ed-e, где суффикс -ed-e имеет оттенок долженствования.

5. Употребление глагола dim₂ («создавать», «творить»), применимого обычно к твердым телам, по отношению к жидкости заставляет предположить пропуск детерминатива dug («сосуд») перед существительным a-gub₂-ba. Тогда речь шла бы о создании сосуда для хранения и освящения воды. Предлагаемый перевод тогда: «Очищающий воду (сосуд) освященной воды здесь (т. е. в Абзу. — В. Е. он создал».

7. ŠU₂-ŠU₂ = saḥāru, katāmu «бросать в землю», «проливать», «покрывать». šu₂-šu₂-ba я понимаю как *šu₂-šu₂-a-bi-a «после того, как перелил» или «при том, что перелил». Речь идет о процессе, по прошествии (или в момент) которого сосуд bur-zi становится сакрально чистым. Отсутствие показателей аблатива и аллатива мешает понять, откуда куда переливалась вода, но см. в обряде «отверзания уст божьих»: 2 DUG BUR.ZI. GAL.SAHAR₂ A.MEŠ A.GUB₂.BA tumalli «Два больших пористых сосуда bur-zi водой (из сосуда) освященной воды ты наполнишь» (BBR 26, V 37). Сосуд bur-zi употреблялся для хранения жертвенных даров, и его сакральная чистота была необходима для полноценного сообщения с миром бессмертных богов (см. Zyl. A XXV 15—16).

YBC 5639 (YOS 11, 44)

1. a kur-ta nam-tar-ra
2. a-ge₆-a kur-ta nam-tar-ra
3. kur-ra kur ša₃-ta nam-tar-ra
4. hur-sag ki-sikil nam-tar-ra
5. ildag₂ (A.AM) nu-gi₄-gi₄ nam-tar-ra
6. dara₃-maš si-gur-ru-ba nam-tar-ra
7. u₃-si-hal-hal-la-bi nam-tar-ra
8. šika-bar-ra si-am-ma-bi nam-tar-ra

9. ne-ta gir₅-gir₅ ne il₂-la
10. kar-ku₃-ga lugal-e dumu-dingir-ra-na
11. u₃-me-sikil u₃-me-zalag₂
12. eme-hul-gal₂ bar-še₃ he₂-em-ta-gub

inim-inim-ма а-gub₂-ba-kam

1. Вода, в преисподней сужденная,
2. Темная вода, в преисподней сужденная,
3. В преисподней, в глубине преисподней сужденная,
4. Лесистой горе (и) чистому месту сужденная,
5. Тополю неподвижному сужденная,
6. Толстым рогам горного козла сужденная,
7. Растению со сплетенными ветвями сужденная,
8. Бычьим рогам муфлона сужденная,
9. Сама текущая, сама поднимающаяся!
10. На Светлой Пристани царь, сын бога своего,
11. Пусть будет чист! Пусть сияет!
12. Имеющий злой язык пусть в стороне стоит!

Слово (над) освящаемой водой.

YBC 6774 (YOS 11, 48)

1. i₇-da ku₃-bi-a[m₃]
2. a-¹₇Idigna sikil-am₃
3. a-¹₇Buranun-na zalag₂-ge
4. teš₇-ba ašgab-Abzu (ZU.AB)-ke₄
5. hal-hal-la ama-hur-sag-ga₂
6. ^dEn-ki lugal-Abzu (ZU.AB)-ke₄
7. ^dAsar-lu₂-hi
8. dumu-Eredu (NUN)^{ki}-ga-ke₄
9. šu-mu he₂-em-ku₃-ge
10. ka-mu he₂-em-sikil-e
11. giri₃-mu hu-mu-un-zalag₂-ge
12. eme-hul-gal₂ bar-še₃ he₂-em-ta-gub

inim-inim-ма а gub₂-ba-kam

1. Река светла,
2. Вода Тигра чиста,
3. Вода Евфрата сияет!
4. Все вместе — плотник Абзу,
5. «Стремительная мать лесистой горы» (?),
6. Энки, царь Абзу,
7. Асарлухи,
8. Сын Эреду,
9. Руки мои пусть освятят,
10. Уста мои пусть чистыми сделают,
11. Ноги мои пусть сиять заставят!
12. Имеющий злой язык пусть в стороне стоит!

Слова (над) освящаемой водой.

Вводная часть. Большая часть шумерских заклинаний консекрации (в том числе и приведенные здесь примеры) имеет четко выраженную структуру. Хорошо видна вводная часть, кульминационным моментом является формула «Энки-Асарлухи» (авил. «Эа-Мардук») и рецепт Энки (в явной или скрытой форме). После рецепта следует формула тройной консекрации (трисекрации) и формула изгнания демонов.

Вводная часть заклинаний этого типа по формальному признаку может быть трех видов: а) эпический зачин; б) эпическое сравнение; в) эпитет. Четвертый вид — наличие инцидента — известен нам из «слов к тамариску», а также из большого заклинания, сопровождающего ритуал [Емельянов, 1993, 247 и след.].

Эпический зачин характеризуется в ритмическом плане периодичностью повтора, в синтаксическом — наличием примерно одинаковых по внешнему строю предложений. Можно сказать, что эпический зачин является типичным случаем ритмико-синтаксического параллелизма. Иногда второй член параллелизма равен первому, ритмически и по смыслу повторяя тему первого (например, YBC 5622, 1—2). Но чаще всего второй член параллелизма расширяет и варьирует тему первого, производит как бы укрупнение плана (YBC 5639, 1—8). Параллелизм эпического зачина может состоять из разного числа членов (от 2 до 8). С точки зрения сюжета эпический зачин содержит имена первых богов и упоминание об их первых деяниях. В приведенных случаях — это боги-предшественники Энки, это сам Энки, освящающий воду, это и происхождение освященной воды.

Эпическое сравнение характеризуется наличием некоего объекта, обладающего признаком, эталонным для сравниваемого. В шумерских заклинаниях почти нет традиционной для более поздних заклинаний формулы «как..., так и...». Чаще всего выписывается первый член (объект с эталонным признаком), второй же формально утаивается, но его присутствие угадывается из стоящей ниже формулы трисекрации (YBC 6774, 1—3, 9—11). В данном случае эталонным признаком является ритуальная чистота.

Эпитет представляет собой определение по характерному для предмета признаку. Например: *gi-gal gi-gid₂-da gi-giš gi-ku₃-ga* «Тростник великий, тростник длинный, тростник-дерево, тростник священный» (VAT 8358, 1). Здесь в первой части строки идут определения по реальному признаку (рост, протяженность), во второй — по традиционному закрепленному (сравнение с деревом, ритуальная чистота).

Установив формально различные виды вводной части, нельзя не заметить того, что их сближает: вводная часть заклинания, будь то эпический зачин, эпическое сравнение или эпитет, призвана продемонстрировать наличие эталонного признака, ради достижения которого совершается чара и творится заклинание. Этот эталонный признак может содержаться только в объекте, обладающем одновременно действительными и ритуально закрепленными качествами эталона (как-то реки, тростники, тамариск). Таким образом, в первой части заклинания перед нами желаемое как смысловая часть чары. Кроме того, будучи по структуре смыслоформой, первая часть консекративного заклинания выражает *верхнее, связанное с недвижимым сводом (Аном) и совершенное в праврени*. В этом верхнем-правременном, вечно сухом и недвижимом и заключаются у шумеров истоки святости. Грамматически вневременность верхнего мира выражается здесь глаголом-связкой *те* «быть-являться» 3 л. ед. ч. -*am₃*, «есть, существует». Ко времени совершения чары уже есть (в смысле «проявлены, видимы») некие идеальные образцы, к подобию которым приводится наличный объект.¹²

Формула равного знания. Далее (и одновременно ниже) следует известная по текстам третьей группы Фалькенштейна формула «Мардук-Эа». В заклипаниях из Ларсы она опущена из-за нехватки места на табличке, и о ее наличии напомним только два имени — Энки и Асарлухи: один создал прозрачную священную воду, другой наливает ее в специальный сосуд для жертвоприношений. В других заклипаниях консекрации формула выписывается полностью и располагается точно после вводной части, например: ^dAsar-lu₂-hi igi im-ma-an-si₃ / a-a-ni ^dEnki-ra Engur-ra-ke₄ šu-a ba-an-na-gi₄-gi₄ / a-a-mu... / a-na ib-ba-ak-a en-ga₂-e ba-da-la₂-e / ^dEn-ki-ke₄ dumu-a-ni Asar-lu₂-hi mu-un-na-ni-ib-gi₄-gi₄ / dumu-mu a-na nu-e-zu a-na a-ra-ab-dah-en / ^dAsar-lu₂-hi a-na nu-i₃-zu a-na a-ra-ab-dah-en / ni₃-ga₂-e i₃-zu-a-mu u₃ za-e in-ga-e-zu «Асарлухи это (некий инцидент. — В. Е.) увидел, отца своего Энки в Энгуре (= в глубинах водной бездны) спрашивает: „Отец мой... Покажи мне, что ты делаешь (в таких случаях)?“. Энки сыну своему Асарлухи отвечает: „Сын мой! Чего ты не знаешь? Чем тебе помочь? Асарлухи! Чего ты не знаешь? Чем тебе помочь? То, что я знаю, знаешь и ты!“» [Емельянов, 1993, 255]. В аккадской части текста Энки назван по-вавилонски Эа, а Асарлухи — Мардуком.

Профанным смыслом формулы является разрешение на практическое употребление сакрального знания. И Энки, и его сын Асарлухи знают одинаково, но Асарлухи, по-видимому, не применял своих знаний на практике. Сакральным смыслом формулы является невозможность прямого контакта между Энки и смертным. Для воздействия на человека со стороны Энки необходим магический посредник, основной функцией которого была бы материализация сакральных идей, их воплощение в человеческом мире. Наконец, сугубо практическим смыслом формулы является доверие смертного заклинателю как вестнику бессмертных богов.

Впервые формула равного знания встречается нам в заклипании из Эблы. Однако мы не найдем там имен Энки и Асарлухи, есть лишь знак ситуации: a_x(N1)-a-ne ^dEn-lil₂ bar-še₃ lu₂ mu-da-ra-gi₄ ze an-na nu-zu «К отцу своему Энлилю человека послал: „Чего ты не знаешь?“» (TM 75.G2195.IV, 2—V, 1). М. Креберник предполагает, что божеством, спрашивающим совета у Энлиля, является Нингирима (BFE, 222). Вероятность этого не исключена (см. закрепки заклипаний из Фары и Эблы). Во всяком случае, логично предположить именно хранительницу заговорных формул древнейшей посредницей между богами и людьми. Как бы то ни было, традиционной пары заклипаний классического периода мы в это время не встретим.

Не исключено, что пара эта сложилась уже в последние века Шумера с возвращением к канону Эреду. Бог Энки известен в это время как третий верховный бог, создатель человечества и покровитель всякого ремесла, т. е. как знаток и умелец. Что же касается Асарлухи, то происхождение его загадочно. В храмовых гимнах дочери Саргона Энхедуанны упоминается храм Асарлухи в городе Куара, причем в числе многих эпитетов этого божества главными считаются ^dAsar-alim-nun-na dumu-Abzu-ke₄ «Асар — Буйвол Властителя, сын Абзу» (TCS 3, 10, 44). В старовавилонское время сын Эа Мардук и сын водной бездны Асарлухи были отождествлены. С этих пор до конца месопотамской цивилизации

все заклинания считались исходящими от отца и сына водной бездны, более того, у ассирийцев само заклинание тоже имело водную природу, так как помогало смывать, счищать с человека болезни и проступки [Емельянов, 1993, 260, примеч. к стрк. 57—62].

Непосредственно за формулой равного знания следует рецепт Энки, в состав которого входят лекарственные и ароматные травы и драгоценные камни [Емельянов, 1993, примеч. к стрк. 48—50]. Этими средствами можно освящать набранную воду, а затем исцелять этой водой больного. Но для нас существенно другое: уровень Асарлухи — значительно более низкий и профанический, а то, что Асарлухи делает с предметом, является действием однократным, повторяемым при необходимости и доступным любому человеку. Таким образом, во второй части заклинания перед нами то, с чем сравнивают, — культовые средства, имеющие воздействие на объект. Их эталонное свойство описано в I части, теперь же они даны во всей своей предметной цельности и взаимосвязи в рамках одной чары. На этом уровне описывается действие с предметом, придающее предмету статус магического посредника между знанием богов и опытным навыком людей. На уровне смыслоформы это, соответственно, *среднее, связанное с богами обитаемого мира (здесь — с Энки и Асарлухи) и совершенное однократно в настоящем времени*. Это настоящее действия грамматически выражено формой глагола в настояще-будущем времени. Однако рецепт Энки чаще всего имеет императивную окраску («ступай туда-то, смешай то-то с тем-то»).

Трисекрация. После рецепта Энки следует собственно формула заклятия. Заклинается в известных мне текстах либо освящаемая вода, либо кадиланица, либо же части человеческого тела (как в YBC 6774). Формула имеет два вида — сокращенный и развернутый:

(1) $mu-un-ku_3 = ulil$ «он сделал светлым», $mu-un-sikil = ubbib$ «он сделал чистым», $mu-un-zalag_2 = unammir$ «он заставил сиять»,

(2) $an-gim\ he_2-em-ku_3 = kima\ šamê\ lilil$ «подобно Небу, пусть он осветлит», $ki-gim\ he_2-em-sikil = kima\ erseti\ libib$ «подобно Земле, пусть он очистит»,

$ša_3-an-na-gim\ he_2-em-zalag_2 = kima\ qereb\ šamê\ limmir$ «подобно середине Небес, пусть он сиять заставит».

Иногда из формулы (1) выпадает первый член ($N\ mu-un-ku_3$). К числу особенностей формулы относятся: а) фиксированный порядок глаголов: $K_1S_2Z_3$; б) связь $A_1 = K_1\ Ki_2 = S_2\ ŠA_3 = Z_3$; в) наличие в формуле (2) эквативного падежа с показателем $-gim$. Рассмотрим отдельные части формулы.

$KU_3 = ellu$ «ясный, светлый». Изображается знаком серебряной пластинки. Постоянный эпитет недвижимого звездного Неба ($an-ku_3$). Переходит на все предметы небесной сферы: e_2-ku_3 «светлый храм», $ku_3-^dGa_2-tum_3-du_{10}$ «светлая Гатумдуг», $ku_3-^dInn_3$ «светлая Инанна» (дочери Неба-Ана), $ugu-ku_3$ «светлый город», ku_3-zu «яснознающий» (эпитет толкователя знамений). По-видимому, эпитет ku_3 связан со светом пламени, см.: $uš-bi\ tu-ku_3\ izi\ im-ta-la_2$ «фундамент его (= храма) он освятил, огнем укрепил» (Gudea, st. C, III 1—7); $nūršu\ ellum\ šamû\ endu$ «его (= бога Гирры) ясный свет Небес достигает» (BA 5, 648, no. 14: 10); ana

ellūti (KU₃)^a dipā[gi] «для яркости факела» (Maqlū II 27). Наиболее вероятный антоним — GIG = ṣalmu «темный, мрачный, болезнетворный».

SIKIL = ebbu «чистый, гладкий ровный». Изображается знаком «девушка». Постоянный эпитет Земли (ki-sikil). Употребляется для обозначения безлесного, нетронутого, чисто вымытого. Постоянный антоним — hur-sag «холм, покрытый растительностью». Опозиция sikil—hur-sag характерна для противопоставления девственности беременной женщины (см. в тексте «Энки и Нинхурсаг»: жена Энки до совокупления — Нинсикиль «Госпожа Чистоты», после — Нинхурсаг «Госпожа Лесистого Холма»; см. также YBC 5639, 4).

ZALAG = namru «блистающий, сияющий, сверкающий, радостный». Изображается двумя знаками «солнце». В ряде текстов постоянно связан с богом Луны Нанной-Зуэном и так называемой Серединой Неба (= серединой между недвижным далеким небом Ана и обитаемым миром): en-zi-ša₃-zalag₂-ga-ke₄ / ^aSuen (EN.ZU)-e me-bi an-ki-a im-mi-dirig-ga-am₃ «Истинный владыка сверкающей Середины (Неба. — В. Е.) — Зуэн — МЕ эти в небесах и на земле распространил» (либо «(между) Небом и Землей распространил») (Gudea, Zyl.B, XIII 4—5); kalam-e zalag₂-ge ^aSuen «Зуэн — тот, кто Страну сиять заставляет» (либо «гот, кто сияет над Страной») (TCS 3, no. 37, 476); ni₂ tuku-na ki-tuš ki-gar-ra-na ša₃-zalag₂-ga ga₂-ga₂ «Сам в том, что имеет, в месте поселения, им основанном, в сверкающей Середине (Неба. — В. Е.) лег он (= Нанна)» (SRT 36, 19). Позднее связан с Солнем и Венерой: ša ekur^atāišunu kīma niphī šamaš inammerūni «храмы которых подобно диску Солнца сияют» (ABL 216 r. 5); Dil-bat nam-rat «Венера сияет» (ABL 1132:5). Антонимов не знаю. Область господства Луны и Солнца — пространство между Небом и Землей, т. е. сфера воздуха. Но главное даже не в этом: в отличие от неподвижных звезд, Ана, Солнце, Луна и Венера все время в движении, и движение это легко уловить глазом. Поэтому zalag₂ — «сверкание движущегося», постоянная перемена положения при непрерывном испускании лучей.

Получается, таким образом, что шумерская формула трисекрации представляет собой дерево отношений, где первый член ku₃ соотносится с областью недвижного Неба, огнем, правременем, первым поколением богов; второй член sikil соотносится с областью Земли и обитаемого мира, землей, прошлым и производным поколением богов (Энхиль, Энки-Нинки); третий член zalag₂ соотносится с областью между Небом и Землей, воздухом, настояще-будущим временем и младшим поколением богов (сын Энлиля Нанна, сын Нанны Уту). Теперь можно вспомнить формулы «слов к тамариску»: там ствол связан с Аном, корни — с Энки-Нинки, крона — с неким «умастителем Энлиля» или (в заклании) с богом Солнца Уту (сыном Нанны). Получается, что формула трисекрации вербализует принцип пространственно-временного единства и целостности, образно данный как принцип цельности священного древа общины.

Посмотрим теперь, в какие контексты попадает формула трисекрации. Это тем более важно, что контекст маркирует ситуацию, а нас как раз интересует набор ситуаций, в которых виден эталон сакрального. Во-первых, обратимся к тексту «Энки и

Нинхурсаг» (к тому самому, где девственница превращается в богиню-мать), к самому его началу: kur Dilmun^{ki} ku₃-ga-am₃ kur Dilmun^{ki} sikil-am₃ / kur Dilmun^{ki} sikil-am₃ kur Dilmun zalag₂-ga-am₃... / Dilmun^{ki}-a uga^{mušen} gu₃ KA nu-mu-ni-be₂ / dar^{mušen}-e gu₃ dar^{mušen}-re nu-mu-ni-ib₂-be₂ / ur-gu-la sag giš nu-ub-ra-ra / ur-bar-ra-ke₄ sila nu-ub-ka-re / ur-gi₇-re maš₂ GAM.GAM nu-ub-zu... / um-ma-bi um-ma-me-en nu-mu-ni-ib₂-be₂... / nar-e e-lu-lam nu-mu-ni-be₂ / za₃-uru-ka i-lu⁷ nu-mu(-ni-be₂) «Страна Дильмун светла, страна Дильмун чиста; страна Дильмун чиста, страна Дильмун сияет <...> в Дильмуне ворон не каркает, кура не квохчет, лев не убивает, волк ягненка не рвет, собака не умеет сторожить козлят <...> старуха „Я старуха“ не говорит <...> певец посевной песни не поет, на краю города (= на кладбище. — В. Е.) плача не заводит» (Enki & Ninhursaga, 5, 6, 13—17, 24, 29—30). Перед нами — полное отсутствие жизненных проявлений: жизнь уже дана в потенции, через имена будущих вещей, но еще не явлена в творческом акте. Вот это собрание потенций как идей будущих материальных форм и представляется шумерам полнотой сакрального. Имена и действия названы через отрицание nu-, т. е. для реализации сущего требуется отмена отрицания. Такая концепция не имеет ничего общего с нулем небытия: предполагается, что нечто существовало, будучи еще нерожденным, а родившись, стало видимым, заметным глазу. «Быть видимым, явленным, заметным» по-шумерски обозначается глаголом ME, и точно так же называются первопринципы мироздания, которые вначале находятся у Ана, затем передаются Энлило и Энки, а потом оказываются в руках Инанны и бога Луны. Обратим внимание на важнейший языковой факт — ME являются единственным предметом (или субстанцией), на который все три члена формулы трисекрации распространяются полностью как эпитеты: me giš-hur-Egedu^{ki}-ga ku₃-ku₃-ge «ME — помыслы (= замыслы, планы. — В. Е.) Эреду — светлы» (Nuradad, no. 1, 5f.); en me-gal me-sikil-la u₅-a «(Энки) — владыка, ME великие, ME чистые оседлавший» (EWO, 133); dingir šu-sikil šu-luh me zalag₂-ga me-ni «Бог (с) чистыми руками, мытыми руками. ME его — сияющие» (SGL I, 122). Таким образом, абсолютной святостью обладают и ME — непроявленные сущности данных от века форм. Третий важный контекст уже приведен нами в разговоре о сакральном статусе тамариска — это освящение храма в Лагаше, где формула трисекрации применена в усеченном виде: храм делают «чистым» и «сияющим». Зачем же нужна эта чистота и сияние? Текст цилиндров многократно отвечает: чтобы ME храма сделать превосходнее ME других храмов (ср. эпитет e₂-gu₁₀...me-bi me-gal me me-a diri-ga «Храм мой <...> ME которого — ME великие — над всеми ME превосходны» (Zyl.A, IX, 11—12), т. е. чтобы усилить потенциальную жизнь храма (а через храм — и всей общины). Шумеров справедливо заботит сохранение начальных условий существования жизни, без которых был бы невозможен любой актуальный жизненный процесс. И теперь становится понятно не только выражение сакрального, но и его содержание: шумерская формула трисекрации содержит архетип бытийной идеи — мир-дерево с тремя частями-сферами, данный в нераздельной целостности и несущий в себе все проявления актуальной множественности в пространстве-времени земного существования.¹³

Изгнание зла. Полностью формула изгнания демонов (приближения хранителей) выглядит следующим образом: *udug-hul a-la₂-hul bar-še₃ he₂-em-ta-gub / ^dAlad-sig₅-ga ^dLama-sig₅-ga he₂-ep-da-su₈-su₈-ge-eš* «Злой демон, злой дух в стороне пусть встанет! Добрый шеду, добрая ламассу пусть приблизятся!» (например: VAT 8348, 13—14). Однако частотной для заклинаний консекрации является только первая часть, в которой имена демонов заменены одним эпитетом — *eme-hul-gal₂* «имеющий злой язык» (в заклинаниях ассирийского времени встречается еще *ni₃-hul-dim₂-ma* «творящий злое»).

Формула изгнания известна прежде всего из серии заклинаний *Utukki lemni^{ti}*^{ms} «Злые демоны», дошедшей в списках старовавилонского и новоассирийского времени. В этих заклинаниях формула не всегда служила в качестве закрепки, но это и не совсем важно. Особенно важно то, что как демоны, так и божества-хранители перечисляются большими списками, причем у каждого есть свое конкретное место относительно человека: ^dUtu igi-mu-še₃, ^dNanna a-ga-mu-še₃, ^dNe₃-eri₁₁-gal a₂-zi-da-mu-še₃, ^dNin-urta a₂-gub₃-bu-mu-še₃ «Уту — к оку моему, Нанна — к голове моей, Нинурта — к правой руке моей, Нинурта — к левой руке моей» (СТ XVI 4, 143f.). Формула приближения хранителей известна уже из текстов Гудеа: *kur a-ta il₂-la Nina^{ki}-še₃ / u₂-dug₄-ša₆-ga-zu igi-še₃ ha-ma-gen / ^dLama-ša₆-ga-zu giri₃-a ha-mu-da-gen* «К городу Нина — горе, из воды поднимающейся, — мой прекрасный шеду пусть впереди меня идет, моя прекрасная ламассу пусть рядом со мной идет!» (Zyl.A, III 19—21).

Если место богов и хранителей — рядом с человеком, то место демонов — «в стороне», вдали от человека. Однако это происходит только в результате консекрации. В шумерских консекративных заклинаниях формула изгнания демонов стоит, как правило, перед колофоном после формулы трисекрации. В тех же редких случаях, когда формула расположена после вводной части, она играет некую самостоятельную роль в сюжете текста. Так, например, происходит в VAT 8348, 8—14: после того как «сыновья Абзу» освятят водой очищения Энки людей — «сыновей божьих», злой дух и злой демон перемещаются в сторону от человека, а прекрасные шеду и ламассу, наоборот, встают на его сторону. Если же говорить о происхождении эпитета *eme-hul-gal₂*, то придется вновь обратиться к заклинаниям «Злые демоны», где каждый орган демонского тела снабжен определением «злой»: *igi-hul ka-hul eme-hul* «злой глаз, злой рот, злой язык» (СТ XVI 35, 39). Вероятно, злой язык есть часть предельно злого организма, но это такая часть, которая перенесена на целое существа демона и призвана соединить в себе имена всех злых демонов и духов, вместе взятых. Кроме того, именно язык демона является самым опасным органом для человека, потому что им выкликаются проклятия и насылаются болезни (ср. оппозицию *eme-ku₃* «ясный язык» Энки — *eme-hul* «злой язык» демона в VAT 8340, 8—14).

В 1965 г. в сборнике, посвященном 75-летию Б. Ландсберге-ра, была помещена статья Э. Райнер (Чикаго) «Полночь» [Fs. Landsberger, 247—251]. В статье рассматривается в том числе и вопрос о значении данной формулы. Райнер сравнивает ее с греч. *euphemein* и лат. *favere linguis*, что переводится как «соблю-

дайте священную тишину» (букв. «придержите язык»). В тексте статьи существуют и ссылки на сирийскую христианскую литургию IX в., во время которой дьякон перед первыми изречениями восклицал «Сядьте и соблюдайте священную тишину!», а перед каждым следующим изречением — «Тихо!» (249). Все эти ссылки на поздние источники связываются с шум.-акк. $ni_3.me.gag = qalu$ «быть тихим, молчать». Наоборот, связь $eme-hul-gal^2$ с $udug-hul, a-la_2-hul, gal_5-la_2-hul$ подвергается сомнению, ничем не обоснованному. В союзники призывается Фалькенштейн, писавший о редкой встречаемости формулы в других типах заклинаний, помимо четвертого [Falkenstein, 1931, 80]. Однако по поводу гипотезы Райнер возникают сомнения. Во-первых, семитолог и ассириолог Э. Райнер ищет аналогии между семитоязычными и антично-христианскими сакральными формулами, не желая искать аналогии аккадо-шумерские. Во-вторых, тот же Фалькенштейн в той же самой работе приводит достаточно многочисленные примеры употребления формулы в заклинаниях против злых духов (например: СТ XVI 16, 23—25). Не исключено, что впоследствии данная формула действительно могла послужить прототипом христианских формул сакрального молчания. Но сводить саму шумерскую формулу к сакральному молчанию, прямо отождествляя ее с христианской, было бы не совсем корректно.

Таким образом, в третьей части заклинания мы видим результат заклęcia, а в структуре смыслоформы это *нижнее, связанное с подземным миром и прошедшим временем*. Здесь изгоняется прошедшее, некогда нарушившее сакральную цельность, существовавшую в правремени. И сами демоны (= духи умерших), и их зло относятся ко времени разделения мира / разрушения древа, когда вместе с актуализированной жизнью появляется и актуальная смерть. Становится ясно, что для достижения сакральной чистоты необходимо вернуться к истокам, потому что в истоках как потенции жизненного развития не предусмотрена смерть: где нет разделения — там нет и смерти. И решающую роль в магическом восстановлении изначальной целостности выполняет формула трисекрации, закликающая объект всем пространством-временем жизненной субстанции (огнем, землей и воздухом: Небом, Землей и Поднебесьем; правременем, прошлым и настоящим).¹⁴

Следует особо отметить тот факт, что формулы, следующие за обращением сына к отцу (в настояще-будущем времени), грамматически выражены конструкциями с императивом. Императив же служит для ускорения процесса, т. е. он револютивен. Изменение состояния должно произойти вместе с изменением времени, последовательность действий заменяется их параллельным протеканием: вместе с действием рецепта происходит консекрация объекта (= уподобление его эталонам), вместе с консекрацией удаляются злые силы и приближаются хранители. Императивная форма здесь — именно перескок через время. Но что достигается этим перескоком? Какое состояние? *Заклятый огнем, землей и воздухом, культовый (или любой другой) объект получает водную природу*, т. е. в ритуале — приобщается к сфере деятельности Энки (водная бездна = кладезь премудрости), а символически — впитывает в себя и растворяет в себе силы трех предыдущих стихий. Вода не связана ни с определенной сферой мира, ни с каким-либо временем. Она субъективизирует восприятие внешних

энергий и стихий, давая качество осознанного восприятия мира. Перед нами отнюдь не «водная святость» афразийцев, заключенная в процессе счищения, смывания порчи бытия. Наоборот, вода Энки — символ приобщения к цельности мира (= мира-древа) через трансляцию энергий этого мира на один избранный предмет (либо человека). Тогда сакральный статус этого предмета будет заключаться в сознании им своего единства с жизнью — не смывание мира, а наполнение себя миром, не удаление от него, а его впитывание и проживание в себе. При такой консекрации объект одним приемом познает весь мир и пресуществляется в нем.

В предисловии к изданию текстов Йельского музея Я. Ван Дейк писал: «Весь культовый аппарат храма, да и сам храм, являются символами космических существ и событий. Иногда такие идеологемы связаны со сложными мифологемами, как-то с мировым деревом, мировым тростником. Вавилонянин, написавший „[мировое древо] — плоть богов“,¹⁵ уловил самую суть доисторического символического мышления, воспринятого шумерами. В этом предложении содержится основной принцип интерпретации заклинаний консекрации <...> который я считаю фундаментальным для понимания шумерской религиозно-философской мысли» (YOS 11, 8). После анализа структуры шумерских консекративных заклинаний нельзя не признать правоту первого их издателя.¹⁶

Представления шумеров о трехосновном мировом порядке, связанные с идеей космического древа, берут свое начало в глубокой дописьменной древности и заставляют пристальнее взглянуть в облик этого загадочного народа. В засушившем и безлесном Южном Двуречье культ деревьев кажется более чем странным, и скромные низкорослые растения типа тамариска, выбранные для поклонения, наводят на размышления о происхождении этого культа. Представляется вероятным перенесение культа деревьев из местности, где они были достаточно высоки и росли в большом количестве. Из этой же местности могли прийти и сами шумеры, хотя речь может идти и о заимствовании культовых форм по пути следования с исторической прародины. Сам факт магических операций, связанных со священным деревом, дает некоторый намек на существование шаманской традиции, бытовавшей в период становления шумерской цивилизации и почти совершенно утраченной впоследствии под влиянием как социально-политических изменений в жизни общества, так и наступавших афразийских культовых форм, исключавших множественность миров шаманской иерархии и выражавших тенденцию к единению мира под властью верховного божества.

Кроме того, представление о святости как единении частей родового тела служит косвенным подтверждением силы общинно-родовых традиций в жизни шумерского общества, а образцы текстов, дошедших от разных времен и фиксирующих это представление, обращают наше внимание на неизменность традиций вплоть до конца месопотамской цивилизации. Святость как извлечение от «первородного греха» богов-разделителей мира, святость в триединстве родовых связей, святость как возвращение в

блаженную дикость, лишенную страстей и пороков сиюминутного бытия, — все эти моменты понимания сакрального указывают на существенный (с точки зрения идеи прогресса) недостаток, помешавший шумерам выйти на новый рубеж социально-исторического развития. Этот недостаток — идея стабильного внутреннего роста, положенная в основу жизни общества. При столкновении с этносом, живущим идеей покорения пространств, захвата территорий и нарушения всех возможных границ, живущее «в себе», в пределах священных границ относительно стабильное и гармоничное общество не могло ни отразить удара, ни увлечь примером собственной жизни. Оно могло только затормозить, заморозить внешнее движение, тем самым обрекая существо иной природы на остановку в своем развитии. В этом и проявилась трагедия шумерского отношения к сакральному, отразившаяся на судьбах всех позднейших его восприимчивиков.

Примечания

¹ Farber-Flügge G. Der Mythos 'Inanna und Enki' unter besonderer Berücksichtigung der Liste der ME. Roma, 1973.

² Классическими работами в области шумерской религии являются: Jacobsen Th. Ancient Mesopotamian Religion: the central concerns // PAPS. 1963. Vol. 107. P. 473—484; van Dijk J. J. A. Le motif cosmique dans la pensée sumérienne // AcOr. 1964. Vol. 28. P. 1—64; van Dijk Sumerische Religion // Handbuch der Religionsgeschichte. 1971. Bd 1. S. 431—496; Kramer S. N. The Sacred Marriage Rite: Aspects of Faith, Myth and Ritual in Ancient Sumer. Bloomington; London, 1969; Hallo W. W. Sumerian Religion // R. Kutscher Memorial Volume. Tel Aviv, 1993. P. 15—35. Во всех этих книгах и статьях ноуменальное рассматривается безотносительно сакрального, т. е. только как внутренне присущее вещи, связанное с ней, но не определяющее ее качество. О связи ноуменального с жертвой см. специально: Rosengarten Y. Le regime des offrandes dans la société sumérienne d'après les textes présargoniques Lagaš. Paris, 1960; Sigrist R. M. Les sattukku dans l'Ešumeša durant la période d'Isin et Larsa // Bibliotheca Mesopotamica. 1984. T. 11; Hallo W. W. The origins of the sacrificial cult: new evidence from Mesopotamia and Israel // Ancient Israelite Religion. Philadelphia, 1987. Ни в одной из перечисленных статей не ставится вопрос о языковом выражении статуса сакрального (ius divinum) в Шумере.

³ В Месопотамии глагол qdš известен уже в староаккадских текстах (1 пример), но особенно активно он начинает употребляться после аморейского (западноромейского) нашествия в конце III тыс. до н. э. в составе таких слов, как qadištu «храмовая иеродула» (эквивалент шум. pu-gig «не грязно»), quddušu «святылище» (CAD, Q, qadašu). Основное значение глагола — «быть очищенным в результате омовения».

⁴ Hallo W. W. Sumerian amphictyony // JCS. 1960. Vol. 14. P. 88—114; Charpin D. Le clergé d'Ur... P. 379—403.

⁵ Дьяконов И. М. Общественный и государственный строй древнего Двуречья. М., 1959. С. 104.

⁶ Как Э. Райнер, о чьей гипотезе см. ниже.

⁷ Что, надеемся, сделает С. В. F. Walker (Уокер), издающий сейчас ритуалы «омовения уст», в составе которых находятся отдельные консекративные заклинания.

⁸ Hallo W. W. Early Mesopotamian Royal Titles: a Philologic & Historical Analysis (= AOS. 1957. Vol. 43).

⁹ Автор приносит глубокую благодарность доктору биологических наук М. И. Кирпичникову за консультации в области ближневосточной флоры.

¹⁰ Ср. у Топорова: «Диапазон выбора в заговоре максимален — жизнь или смерть, небытие; актуальное состояние — угроза смерти <...> цель — возвращение к жизни, невреждо цельной и как бы заново рожденной <...> Первый шаг на пути к достижению цели — магическое опережение ее, представление ее как уже достигнутого состояния» [Топоров, 1995а, 64].

¹¹ Ср. у Топорова: «...эффект „неопределенности“ происходит от того, что заказчик заговора и заговорного обряда для „Я“ исполнителя заговора — величина переменная: он толкуется то как соучастник диалога, речевая партия которого не попала в текст, т. е. как ты, то как лицо, находящееся вне диалога, то третье лицо, о котором говорят он <...> и современный читатель должен догадаться, что ты — это он, и совместить две, казалось бы, взаимоисключающие позиции в некоем противоречивом двусоставном единстве» [Топоров, 1995а, 67].

¹² Топоров считает, что выбор грамматических форм в заговоре «определяется не только, а подчас и не столько реальной ситуацией, подлежащей языковому кодированию на грамматическом уровне, сколько „мысленным“ передвижением исполнителя заговора во временном и модальном пространствах. Значение же этих „мысленных“ передвижений <...> в том, что они надежно отражают специфику психологической реальности того, кто исполняет заговор и находится внутри ритуального пространства...» [Топоров, 1995а, 68]. Последнее утверждение явно связано с путешествием шамана по дереву и вызывает в памяти давнюю гипотезу Ван Дейка о существовании в Шумере шаманизма, подтверждающую сомнению Г. Комороци в статье: К символике дерева в искусстве древнего Двуречья // Древний Восток и мировая культура. М., 1981. С. 47—52. Между тем ничего странного в этой гипотезе нет, особенно если учесть постоянную связь дерева с богами-покровителями магии (Энки и Инанной) в шумерском искусстве, а также некоторые литературные контексты.

¹³ В эпохи III дин. Ура, Исина и Ларсы (позднешумерское и послешумерское время) формула встречается: а) в записи обряда священного брака (SKIZ, IV, 90); б) в царских гимнах (Šulgi B 132; C 29, 90); в) в гимне богу Луны Зузуну (UET VI/1, pl. 67—68). Впоследствии в Ассирии формула чаще всего употребляется в царских ритуалах.

Рискуем предположить, что именно формула трисекрации огнем, землей и воздухом лежит в основе средневекового «молитвенного» вступления «Во имя Отца, Сына и Св. Духа» (хорошо известно, что у Оригена и гностиков Бог-Отец устойчиво сравнивается с Огнем, Бог-Сын телесно связан с Землей, а душевно с Водой, Святой же Дух — со стихией Воздуха).

¹⁴ В славянских заклинаниях попадаются сходные формулы с прошением: «Святая водница, зямная и небесная, усяму свету помощница. Прошу цябе, очищай раба Божяго Иваньку» [Романов, Белорус. сборник V, 24]. Консекрация как процесс приобщения к иному миру и позднее сохраняла свои архаичные элементы. См., например, о древнерусских житиях святых: «В центре жития — изображение святого, подвига святости. Но это изображение, как правило, предполагает <...> еще две сферы — общего, „прототипического“ (вышние образцы) и „атипического“, т. е. конкретно-индивидуального, частного (я, ты, он). Образ святого и его подвиг как бы соединяют обе эти сферы указанием перехода от последнего к первому, от „казуса“ к „правилу“» [Топоров, 1995, 622]. Здесь «прототипическое» текста соответствует эталону заклинания, «атипическое» — рецепту, данному по конкретному поводу, а центральная фигура совмещает два плана — достижение святости и борьбу с силами зла (две формулы шумерских заклинаний).

¹⁵ Sagni L. The Poem of Erra (SANE 1/3, 1977), 32, стр. 150.

¹⁶ Тем не менее в письме от 08.07.94 г. г-н Ван Дейк спорит с моей идеей о значимости триады для шумеров. Его аргументы привожу полностью: «I hope you can understand that the number 1 = $^{-1}10^{+n}$, or $^{-2}60^{+n}$, totality. In this totality $^{-1}10^{+n} 3$ is the first irregular number, a totality. In $^{-2}60^{+n} 7$ is the first irregular number. As Sumerians had a sexagesimal system, they have **heptads**, and not trinities. Compris??» («Я надеюсь, вы можете понять, что число 1 = $^{-1}10^{+n}$, или $^{-2}60^{+n}$, целое. В этом целом $^{-1}10^{+n}$ первым нечетным числом является 3, целое. В $^{-2}60^{+n}$ первым нечетным числом будет 7. Поскольку же у шумеров была шестидесятеричная система счисления, они знали семерцы, но не триады. Поняли??» (англ.-франц.)). Аргументы г-на Ван Дейка кажутся мне несколько странными: если встать на предлагаемую точку зрения, придется объяснить семерцы греческих мифов и славянских сказок существованием у индоевропейцев 60-теричной системы счисления, что уж совсем не имеет доказательной базы. Как в таком случае объяснить постоянное соседство триад с семерцами в мифологии индоарийских народов (да и древнеиндийское заговорное 3×7), совсем трудно понять (с точки зрения Ван Дейка, наверное, смешением двух систем счисления?). Полагаю, что триада и семерца прекрасно дополняют друг друга, поскольку триада символически выражает положение во времени (процесс), а семерца увязывает процессуальное (триаду) и пространственное (тетраду). Семерца шумеров всегда относится к иному миру (чаще всего, к загробному суду), где происходит встреча четырех стран света, четырех времен года с тремя периодами человеческой и земной судьбы.

Источники

- Шапиро, 1963 — Шапиро Ф. Л. Иврит-русский словарь. М., 1963.
 ABL — Harper R. F. Assyrian & Babylonian Letters.
 ATU — Falkenstein A. Archaische Texte aus Uruk. Berlin, 1936.
 BA — Beiträge zur Assyriologie...
 BBR — Zimmer H. Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion. Leipzig, 1901
 (= Assyriologische Bibliothek. Bd 12).
 BFE — Krebernik M. Die Beschwörungen aus Fara und Elba. Hildesheim, 1984.
 CAD — Chicago Assyrian Dictionary (1957—).
 CT — Cuneiform texts from the Babylonian tables... (1900—).
 Enki & Ninhursaga — Attinger P. Enki et Ninhursaga // ZA. 1984. Bd 1—72.
 Enki & the World Order — Benito C. A. Enki & Ninmah and Enki & the World
 Order. Ann Arbor Diss; 1969.
 KAR — Ebeling E. Keilschrifttexte aus assyrischen religiösen Inhalt. Belin, 1918.
 SRT — Chiera E. Sumerian Religious Texts. Upland, 1934.
 TCS — Texts from cuneiform sources (TCS 3 — Sjöberg A. W.; Bergmann E.
 Sumerian Temple Hymns (1969)).
 VS — Vorderasiatische Schriftdenkmäler der Staatlichen Museum zu Berlin (VS 17 —
 van Dijk J. J. A. Nicht kanonische Beschwörungen und sonstige literarische
 texte (1971)).
 YOS — Yale Oriental Series (YOS 11 — van Dijk J. J. A.; Goetze A; Hussey M.
 Early incantations & rituals (1985)).
 ZA — Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie.

Исследования

- Емельянов, 1993 — Емельянов В. В. Шумерская литургия водосвятия по фраг-
 ментам ассирийского ритуала *mīs pi* (CT XVII, 38—41) // Петербургское
 востоковедение. 1993. № 4. С. 247—267.
 Зелинский, 1897 — Зелинский Ф. Ю. О заговорах (История развития заговора
 и его формальные черты). Харьков, 1897.
 Познанский, 1917 — Познанский Н. Ф. Заговоры. Опыт исследования проис-
 хождения и развития заговорных формул // Записки ист.-филол. ф-та Пет-
 роградского университета. Пг., 1917. Ч. 136.
 Топоров, 1995 — Топоров В. Н. Святые и святость в духовной культуре Древ-
 ней Руси. М., 1995.
 Топоров, 1995а — Топоров В. Н. О древнеиндийской заговорной традиции //
 Малые формы фольклора. М., 1995. С. 8—105.
 Falkenstein, 1931 — Falkenstein A. Die Haupttypen der Sumerischen
 Beschwörung. Leipzig, 1931 (= Leipziger Semitistische Studien NF 1).
 Fs. Landsberger — In honour of Benno Landsberger. Chicago, 1965.
 Michalowski, 1992 — Michalowski P. The early Mesopotamian incantation tradi-
 tion // Literature and literary language at Ebla. Firenze, 1992. P. 305—326 (= *Quaderni di Semitistica*. 18).

V. V. Emelianov

SUMERIAN CONSECRATION INCANTATIONS AND THE SUMERIAN IMAGE OF SACRED

This article deals with the one group of Sumerian incantations, so-called Consecration Incantations or incantations for the sacred subjects of ritual. The composition and structure of this kind show many interconnections between the place of the formula in the text,

its temporal position and the sacral sphere of its Cosmic Being. The sacred person (or subject) is by Sumerians simultaneously the Holy as An and Heaven of Stars, the Pure as the Earth, and the Shining as Sin and Heaven of the Planets. He is/it is blessed by natural forces of the Fire, the Earth and the Air and thus can enter Enki's Water Kingdom in his/its notion.

The article also include catalogue of all known Consecration Incantations, being published by West European scholars.
