



ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ

**ST.PETERSBURG JOURNAL
OF ORIENTAL STUDIES**

**выпуск 9
volume 9**

**Центр
«Петербургское Востоковедение»**

**Санкт-Петербург
1997**

Женщина праведника, пережившего потоп (К интерпретации VI 255—260 шумерского мифа о потопе)

В. В. Емельянов

Санкт-Петербургский Государственный университет

Можно в какой-то мере считать эту статью продолжением моей работы «Мифологема потоп и шумерская историография» (Емельянов, 1994, 232—293), в которой были разобраны все наиболее существенные представления шумеров о потопе и дан русский перевод всех фрагментов шумерского текста о Зиусудре. К сожалению, при переводе последнего, шестого фрагмента я слишком близко воспринял трактовку Т. Якобсена, и оттого одна важная тема оказалась упущенной. Справедливости ради нужно сказать, что все исследователи-ассириологи, писавшие о потопе, упустили из виду этот важный мотив, так что невозможно назвать предшественников и на кого-либо сослаться. Тем сложнее оказывается задача, и тем больший объем материала придется привлекать для ее разрешения.

Во всех известных мне версиях мифа о потопе, дошедших из Передней Азии, Средиземноморья и Индии, последовательно идут мотивы: а) спасения на горе; б) принесения жертвы богам (как губителям, так и спасителям); в) соединения с женщиной, благословенной богами как жена праведника. Обязательно считается, что именно от этой женщины пошел весь новый человеческий род. Так, в индийской версии мифа ковчег подходит к священной Северной горе (на которой собирались боги), женщина Ида встает из кисломолочной жертвы Ману на следующий год после потопы, и дальше следует такое предписание: «Вместе с нею жил Ману и, желая иметь потомство, восхвалял богов и предавался покаянию. Он сотворил с нею род человеческий, который и есть „Род Ману“. И какое бы желание он через нее ни высказывал, любое — исполнялось. Кто... совершает обряд „Ида“, тот продолжает род, порожденный Ману. И какое бы желание он при этом ни высказал, любое — исполняется» (Поэзия и проза, 1973, 400). Ида называет себя дочерью Ману, поскольку она возникла из его жертвы, но, несмотря на это, он пользуется ею как женой.

В греческом мифе Пирра еще до потопы является женой Девкалиона. У нее есть родословная: Пирра — дочь Эпиметей и Пандоры. На десятый день после потопы ковчег пристает к горе Парнас (вариант — Этна), и Девкалион приносит на горе жертву Зевсу-Фиксию («Дающему убежище»), взамен получая от него добрый совет о возрождении

человеческого рода. Закутав головы и распустив пояса (= как беременные женщины), Девкалион и Пирра бросали через голову камни, называемые «костями праматери». Из камней, брошенных Девкалионом, возникали мужчины, Пиррой — женщины. Первыми родились Амфиктион (= союз греческих городов), Протогенея («прародительница») и Эллин (родоначальник греков). Впоследствии Девкалион спустился с гор, основал несколько святилищ и был погребен в Афинах (МНМ I, 361).

В ветхозаветном мифе Книги Бытия вместе с Ноем в ковчег входит не только его жена, но и сыновья со своими женами. После принесения жертвы на горе Арарат Господь благословляет не жену Ноя, а Ноя с сыновьями. Здесь мотив претерпел существенные изменения: жена Ноя не нуждается в благословении, т. к. она уже родила и новый род пойдет от ее сыновей. Кроме того, мотив возрождения жизни дан уже в парности живых существ, укрытых в ковчеге (Gen. 6:7—9:1).

Как бы то ни было, во всех изложенных нами версиях мифа упоминается женщина, ставшая женой праведника до потопы или данная богами через жертву, и от этой женщины (либо от ее сынов) ведет свое начало новый человеческий род. Тем удивительнее для нас данные клинописных версий мифа, в которых нет решительно никаких прямых указаний на продолжение человеческого рода от жены праведника. Встают, по крайней мере, три вопроса: 1) был ли Зиусудра (Атрахасис, Утнапиштим) женат до потопы или жена была дана ему за жертвы; 2) была ли жена Зиусудры прародительницей нового человеческого рода; 3) существовал ли в Месопотамии какой-либо обряд, отмечающий спасение человека и его женщины от потопы (подобный индийскому). Ответить на эти вопросы возможно только при условии привлечения всех трех версий клинописного мифа о потопе.

В последнем из сохранившихся фрагментов шумерского текста о потопе, сразу после обращения Энки к богам с просьбой пощадить праведника, идет следующий текст: VI 254) Zi-u₄-sud-ra₂ lugal-am₃ 255) igi-an-^dEn-lil₂-la₂-še₃ ka ki su-ub ba-gub 256) ti dingir-gim mu-un-na-ab-sum-tu. После стр. 255 в единственной известной копии текста идет пробел в одну строку, отгороженный двумя чертами, а в левом углу таблички написано: an-^dEn-lil₂ Zi-u₄-sud-ra₂ mi₂-e u[n xxxx]. В первом издании таблички (1914) А. Пибель поставил текст левого угла в конец, представив его колофоном (PBS IV, pt. 2, p. 63). Спустя четверть века С. Н. Крамер предположил, что надпись, сделанная в левом углу, должна была находиться на месте пробела после стр. 255 и не случайно это место на табличке было специально отмечено двумя чертами. Крамер решил, что писец просто пропустил эту строчку при копировании со старого подлинника, а когда обнаружил свою ошибку — выписал недостающую строчку в левом углу таблички. Исследователь дал этой несчастной строчке номер 255а и перевел: «Anu (and) Enlil cherished Ziusudra» (ANET, 42—44, примеч. 57). Такой перевод следует из понимания Крамером слова mi₂ как первого члена составного глагола mi₂-(zi)-du₁₁ «ласково (букв. «истинно по-

женски») говорить», в переносном же смысле «заботиться», «ухаживать», «нянчить». В последнем издании текста М. Сивиль приводит две версии прочтения 255a: одна основана на версии Крамера; вторую предлагает сам издатель, читающий mi_2 в его первом значении «женщина» и переводящий «[provided] Ziusudra with a wife» (Atr., 172). Гипотеза Крамера, по слову Сивилья, «открывает путь сомнению» («is open to doubt»), и непонятно, почему Т. Якобсен при реконструкции текста решил держаться именно этого чтения. Правда, если встать на ту же позицию, то узнать ход мысли обоих исследователей несложно: если слово mi_2 «женщина» является первым членом составного глагола mi_2 -(zi)-du₁₁, то дальнейшая участь Зиусудры является следствием проявленной заботы богов о нем. Таким образом, можно усмотреть в стр. 255—255a причинно-следственную связь: Зиусудра поцеловал перед богами землю — боги о нем позаботились — сделали его бессмертным. Логика Крамера—Якобсена показалась убедительной для В. К. Афанасьевой, которая в 1991 г. перевела VI 254—256 так: «Царь Зиусудра пред Аном, Энлилем простерся. Ан и Энлиль Зиусудре с мягкостью... Кто дал ему жизнь, подобную богу...» (Крамер, 1991, 158). Мой перевод 1994 г. также следовал за основной версией: «Зиусудра, царь, перед Аном (и) Энлилем ниц пал; Ан (и) Энлиль о Зиусудре позаботились: жизнь, подобную жизни богов, ему даровали». При этом составной глагол ka ki su-ub «ртом землю целовать» я понял как «падать ниц в знак благодарности» (эквивалентно ka šu gal₂), ba-gub «оттуда встал» записал в загадки, а в переводе 255a последовал за реконструкцией Якобсена: mi_2 -e u[n-na-du₁₁-ge-eš] «An and Enlil did well by him» (Jacobsen, 1981, 525).

Однако с версией Крамера—Якобсена можно поспорить. Если перед нами составной глагол (всегда начинающийся с имени), то после первого члена (в данном случае после mi_2) не может идти падежный показатель. Между тем после mi_2 в тексте следует -e, что в шумерском языке означает показатель двух падежей — эргатива и локатива-терминатива. Если учесть, что после -e в тексте единственной известной копии видны остатки знака UN, можно точно сказать, что -e к последующей синтагме не относится (сочетание E.UN невозможно). Следовательно, mi_2 -e может значить либо «женщиной (предпринимается какое-то действие — Ergativ)», либо «к женщине (Loc.-Term.)». Однако субъектами действия в предложении являются боги Ан и Энлиль. Значит, остается только второй вариант, и тогда получаем: «Ан (и) Энлиль Зиусудру к женщине [xxxx]». Можно закончить фразу глаголом движения — к примеру, «к женщине подвели». Как бы то ни было, из грамматики отрывка с неизбежностью должно следовать присутствие некой женщины, которую боги подвели к Зиусудре сразу после его жертвы и молитвенного преклонения перед ними. Загадочное ba-gub после составного глагола ka ki su-ub можно представить основным глаголом предложения 255, а сам составной глагол переводить деепричастием: «землю целуя, предстал». Тогда получаем новый, существенно более точный перевод стр. 254—256 последнего фрагмента:

«Зиусудра, царь, пред Аном (и) Энлилем землю целуя, предстал; Ан (и) Энлиль Зиусудру к женщине [подвели?], жизнь, подобную жизни богов, ему даровали». Вспомним теперь, что в тексте мифа есть еще одно упоминание о целовании земли: Zi-u₄-sud-ra₂ ^{8is}ma₂-gur₄-gur₄ [ab]-BUR₂ mu-un-da-buru₃ / u₃ ^dUtu giš-nu_x-ni-da ^{8is}ma₂-gur₄-gur₄-še₃ ba-an-ku₄-re-en / Zi-u₄-sud-ra₂ lugal-am₃ igi-^dUtu-še₃ ka ki su-ub ba-gub «Зиусудра в барке отверстие проделал, и Уту своими лучами в барку вступил. Зиусудра, царь, пред Уту землю целуя, предстал» (V 207—210). Из сопоставления двух этих фрагментов становится ясно, что благодарное целование земли полагается за определенное благодеяние: бога Уту Зиусудра благодарит за освещение Земли и своего судна, а верховных богов-прародителей — за возможность выжить и остаться с ними. Поэтому подведение (?) Зиусудры к женщине с последующим дарованием ему бессмертия может означать ответное действие богов за его преданность им. В аккадоязычных текстах находим подтверждение этой мысли: aššu...ûme ruqûti nadanimma u kunnû palēja na'diš akmesa utnin maħaršun «Ради... дарования долгих дней и постоянства моего правления благоговейно пал я ниц перед ним в молитве» (Sag. 80:12). Здесь мы видим царя склоненным ниц перед статуей божества с прошением о долголетию жизни и правления — ситуация напоминает ту, в которой оказался Зиусудра шумерского текста.

Итак, в шумерском тексте о потопе имеет место упоминание о некой женщине, к которой боги, по-видимому, подводят праведника в ответ на его преклонение и жертвы (бык и овца в V 210—211). Вместе с этой женщиной они даруют праведнику вечную жизнь.

В вавилонском эпосе об Атрахасисе часть, повествующая о спасении праведника, почти полностью разбита. Поэтому обратимся сразу к XI табличке эпоса о Гильгамеше, к тем ее частям, где Утнапиштим рассказывает о погрузке в ковчег и о чудесном спасении. На первый наш вопрос — был ли праведник женат до потопы — мы сразу же получаем утвердительный ответ: ušteli ana lib₃-ba ^{8is}elippi ka-la kim-ti-ia u sa-lat-ia «я поднял внутрь корабля всю мою семью, весь род мой» (Gilg. XI₈₄). Слово kimtu (kintu) имеет только одно значение — «семья»; что же касается salatu (sallatu), то здесь сложнее: чикагский словарь переводит его «kin by marriage» («свойственники», т. е. семья родителей и родственников жены), однако ни одного контекста, в котором слово выступало бы в таком значении, найти нельзя (CAD, S, 93). Напротив, клинописные силлабарии зачисляются в разряд эквивалентных синонимов к шумерским im-ri-a «семья, род» и su «тело, родовое тело»: IM.RI.A = ŠU-u, kim-tum, ni-šu-tum, sa-la-tum (Hh.I 117 ff.); [su-u₂] [SU] = ki-im-tum, ni-šu-tum, sa-la-tum (AII/7 IV 13 ff.). Поэтому логичнее следовать данным силлабариев и считать слово salatu синонимом kimtu. Несмотря на это, следует признать, что поскольку в ковчеге находилась вся семья, то в составе ее была и жена, и родственники жены — иначе род был бы неполон. Следовательно, к моменту потопы праведник уже был женат. Об этом же, кстати, свидетельствуют и обломки эпоса об Атрахасисе, среди которых нахо-

дим похожую фразу: [šuli ana] libbiša ...[aššatk]a kimatka salatka «Подними внутрь его... свою жену, свою семью, свой род» (Atr. 128:8). Слово aššatum «жена» здесь восстановлено (в подлиннике только остатки знака КА), но в его существовании в тексте сомневаться не приходится — реконструируемое слово идет перед словами «семья», «род», а вряд ли перед этими словами могло идти что-то, кроме упоминания о женщине рода. Заметим только, что у жены праведника нет имени и она именуется двумя способами: то sinništu «женщина» (XI₁₉₁), то marhitu (XI_{202, 205, 209, 258}). Слово marhitum было эквивалентно шумерскому MI₂.UŠ «замужняя женщина» и в силлабарии означало синоним aššatu (CAD, M₁, 208). Нигде в тексте она не называется обычным словом aššatu, но эту особенность описания можно отнести к канонам гимно-эпического диалекта с его стремлением к возвышенной речи и нестандартным именованию обычных вещей.

После принесения жертвы на горе Ницир происходит следующее: i-lam-ma ^dEllil (BE) a-na lib₃-bi ^gelippi / ir-bat qa-ti-ia-ma ul-te-la-an-ni-ia-a-ši / uš-te-li uš-tak-mi-is sin-niš-ti ina i-di-ia / il-pu-ut pu-ut-ni-ma iz-za-az ina bi-ri-in-ni i-ka-ra-ban-na-ši / i-na pa-na ^mUt-napištim a-me-lu-tum₃-ma / e-nin-na-ma ^mUt-napištim u sinništu (MI₂)-šu₂ lu-u e-mu-u₂ ki-i ilāni (DINGIR)^{mes} na-ši / lu-u a-šib-ma ^dUt-napištim ina ru-u₂-qi₂ ina pi-i narāti (ID₂)^{mes} «Поднялся Энлиль на корабль, взял меня за руку и вывел (наружу), вывел мою женщину и поставил на колени со мною рядом, коснулся лба моего, встал между нами и благословил нас: „Прежде Утнапиштим человеком был, ныне же пусть Утнапиштим и женщина его нам, богам, равны! Пусть Утнапиштим вдали, в устье рек живет!“» (XI₁₈₉₋₁₉₅). Происходит довольно вычужденный обряд посвящения: мужчину и женщину рядом ставят на колени, касаются лбов и определяют им судьбу бессмертных — одну на двоих. Указание на место их поселения настолько важно, что нужно говорить об этом особо. Энлиль поселяет праведника и его жену «в устье двух рек», хотя при этом непонятно, что происходит с остальными родственниками (полагаю, этот момент в тексте просто не выписан из-за вторичности его в фабуле рассказа). Место, названное Pi-Narati, является мифологическим топонимом, маркирующим место впадения Тигра и Евфрата в Персидский залив. В этом пункте воды обеих рек смешиваются и текут в море. В культе Энки, город которого расположен в непосредственной близости к заливу, место смешения вод имело большое сакральное значение. Так, в заклинании против злых духов читаем: NUN^{ki} giš-kin₂ ki-sikil-la mu₂-a / muš₂-bi ^{na}za-gin₃-duru₅ Abzu-ta la₂-a / ki-tuš-a-na ki-ganzer-am₃ / e₂-ge₆-ge₆-ga-a-ni-še₃ tir gissu du₃-a lu₂ nu-mu-un-ku₄-ku₄-da / ša₃ ^dUtu Ama-ušumgala-na-ke₄ / dal-ba-na id₂-da ka-min-kam₂-ma / ^dKa-he₂ (!)-gal ^dIgi-he (!)-gal₂ ^dLa-ha-ma NUN^{ki}-ga-ke₄ / mu₇-mu₇-Abzu a-ra-an-se₃ «В Эреду тутовник на чистом месте вырос; его сияние „свежего“ лазурита над Абзу простерто, место основания его — подземный мир! В темном доме, в лесу, отбрасывающем тень, под которую ни один человек не войдет, внутри Уту и Думузи, между устами двух рек Кахегаль, Игихегаль, Лахама из Эреду заговорную фор-

мулу Абзу произнесли...» (СТ XVI, 46, 183—185, 189, 193, 195—202 = Iraq XLII, p. 28, 2'—4', 8', 12', 14', 16'—17', 19'). А из заклинаний, сопровождающих ритуал «омовения и отверзания уст божьих» (= изготовление статуй и их магическое оживление), узнаем, что вода для освящения также берется из «устья двух рек»: ^{du}g₂sa₂har₂-ga ni₃-udun-gal-ta du-a šu u₃-me-ni-tag / id₂-ka-min-na-ta a-[xx]-a u₃-me-ni-sa₁₀ ... / a-sikil-la-Eredu (NUN)^{ki} -ga-ke₄ u-me-ni-du / a-gub₂-ba-Abzu-ta u-me-ni-ak «Возьми пористый сосуд, вынутый из большой печи, из устья двух рек [xx] воды зачерпни!.. Прозрачную воду Эреду установи! Освященной водой из Абзу ее сделай!» (СТ XVII, 40, 30—33, 53, 55 = Емельянов, 1993, 255—256). Еще в одном заклинании, читаемом над сосудом с освященной водой, находим: tu-u₂ ša₂ ina Ap-si-i ke-niš kun-pu-u₂ / ru-u₂ el-lu ša₂ ^dE₂-a ul-lil-šu-pu-ti «Воды, что в Абзу заботливо выращены, светлые уста Эа очистили» (ASKT, no. 9, 7, 9). Таким образом, мы видим, что в культе Энки «устье двух рек» означает: а) место произрастания тутового дерева (священного дерева Эреду), корни которого — в подземном мире, а сияние достигает Абзу, б) место, где текут воды двух рек, очищенные светлыми устами Энки (ассоциация «уста Энки светлы — вода устья рек чиста»), в) место, воды которого отгоняют злых духов и оживляют статуи богов. Следовательно, «устье рек» может рассматриваться как сакрально чистое место, из которого исходят источники возрождаемой жизни. Важен здесь именно момент целения, восстановления того, что было прервано или разрушено. Заново воссоздается облик бога в мастерской ремесленника, и заново воссоздается здоровье у пораженного демоном человека. В самом же эпосе обитатель «устья двух рек» обновляет одежду Гильгамеша и открывает ему путь в Абзу, на дне которого лежит заветный цветок жизни: te-di-qi₂ lu-u₂-la-biš ru-bat bal-ti-šu₂ / a-di il-la-ku ana āli (URU)-šu₂... / te-di-qu ši-ba' a-a id-di-ma e-di-šu₂ li-diš «Облачение — одеяние жизни своей — пусть он наденет! Пока в город свой он не придет... — облачение его пусть не сносится, новым будет!» (XI_{243-244, 246}). Волшебная сила цветка также заключается в обновлении, восстановлении — на сей раз в обновлении плоти: šum-ša ši-i-bu iṣ-ša-hir amēlu (LU₂) «имя его (цветка. — В. Е.) — Старый-Человек-Помолодел» (XI₂₈₁). Таким образом, основная функция места, где живут праведник и его жена, — регенерация плоти, восстановление целостности материального объекта, его оздоровление. Попробуем сравнить «устье двух рек» аккадского эпоса с Дильмуном шумерского текста.

В конце шестого фрагмента, после слов о подведении (?) праведника к женщине, сказано: ti-dingir-gim mu-un-na-ab-sum-mu / zi-da-ri₂ dingir-gim mu-un-ab-e₁₁-de₃ / u₄-ba Zi-u₄-sud-ra₂ lugal-am₃ / ...numun-nam-lu₂-u_x uri₃-ak / kur-bal kur-Dilmun-na ki-^dUtu-e₃-še₃ mu-un-til₃-eš «Жизнь, подобную жизни богов, ему даровали; вечное дыхание, подобное божьему, ему вывели. Тогда Зиусудру, царя, ...семя человечества спасшего, в стране перехода, в стране Дильмун, куда Солнце восходит, они поселили» (VI 256—260). Слово ti(l₃) означает не просто «жизнь»,

а «протяженность жизни», «длительность жизни». Слово *zi* — не просто «дыхание», а дыхание как указание на запас жизненных сил (шум. *zi-ša₃-gal₂* «жизненная сила»). Таким образом, боги даровали Зиусудре равную с собой длительность жизни и эквивалентный ей запас энергии. Жизнь бога дается Зиусудре за спасение семени человечества — т. е. сам он и предполагаемая его женщина являются источниками возрождения человеческого рода. Их поселяют на Дильмуне, у которого в тексте два эпитета: *kur-bal* может значить не только «страна перехода», но и «враждебная страна», но здесь первый эпитет тесно связан со вторым и по смыслу означает «страна, где мрак переходит в свет, а отсутствие жизни — в жизнь». Последнее естественно вытекает из именованного Дильмуна «местом, куда восходит Солнце». Мне уже приходилось писать, что Дильмун как место восхода Солнца связан у шумеров с началом жизни на Земле, причем бог Солнца превращает горькие источники в пресные, а Энки в то же время оплодотворяет свою супругу (Емельянов, 1994, 272—273). Мифологема превращения вод связана с восходом Солнца также и у других народов. Например, в арабском языке *faḡaga* означает: а) «расколоть, разделить вдоль», б) «дать исток воде, извлечь воду», в) «заниматься (о заре)», г) «нарушать предписания закона, грешить», д) «делать что-то бессмертное, незабвенное» (Lane, F, 2340—2341). Мы видим, что семантика данного корня допускает связь между разделением надвое, истечением воды, появлением солнечного света во мраке, нарушением закона и бессмертием. В общем виде, получаем образное описание начала жизни, которая а) возможна при разделении полов, б) при наличии пресной воды или семени, в) возвещает начало нового времени, г) зарождается во грехе, д) ориентирована на бесконечное продолжение. Исходя из данного семантического ряда, становится понятно, почему боги поселяют спасенную человеческую пару именно на Дильмуне. Кроме того, мы видим, что Дильмун как место зарождения жизни на Земле не вполне эквивалентен «устью двух рек», где жизнь не зарождается, а возрождается, как бы «ремонтируется». Тем не менее можно с большой долей уверенности сказать, отвечая на второй вопрос: праведник и его супруга являются в клинописных текстах источником новой жизни человеческого рода. Об этом можно судить по сакральной функции мест их послепотопного поселения, а также по одному высказыванию из шумерского текста (о «спасении семени человечества» Зиусудрой). Другой вопрос — какова эта новая жизнь? Является ли она буквальным повторением старой или подразумевает обновление самой жизненной формы?

Если в шумерском тексте праведника и гипотетическую его жену поселяют на Дильмуне — можно предположить, что от них пойдет новая жизнь, во всем похожая на первообраз старой (произойдет возврат времени к началу жизни как таковой). О допотопном человечестве в этом случае лучше не помнить — память стирается потопом. Но поселение праведника с женою «в устье рек» значит совсем другое — то, что от них пойдет не прежнее, а обновленное, возрожденное из не-

бытия. В этом втором случае возврата времени не будет, а значит — не будет и повторения прошлой жизни. Утнапиштим недоверчиво и равнодушно относится к человеку (X_v 36–vi 39; XI_{197–198, 202–204, 210–212}), жена же его, наоборот, к человеку благоволит и не хочет отпускать его с пустыми руками (XI_{258–260}). И цветок жизни Гильгамеш получает по настоянию жены праведника. Но вновь помолодеть ему не удается — змея сжирает цветок (в этом можно видеть наказание за незаконно полученное бессмертие, т. е. за пренебрежение собранием богов). Теперь задумаемся: если праведник и его жена в аккадском тексте продлевают свою жизнь за счет таких растений Абзу — им не нужно продлевать ее через порождение себе подобных (они просто меняют старую плоть на новую). У Гильгамеша, утратившего цветок, есть только два пути продления своей жизни — либо физическое продолжение рода, либо именная надпись с перечнем своих деяний (о чем см. Westenholz, 1993; Емельянов, 1995). Он выбирает второй путь и становится по отношению к праведнику как бы «духовным сыном»: вносит в общественное сознание память о прошлом человечества. Здесь можно ожидать другого объяснения миссии праведника: он и его жена возрождают человеческий род не физически (они не хранители семенного фонда, как в шумерском тексте), а через память о допотопном человечестве, которую они транслируют через людей типа Гильгамеша. Гильгамеш помещает эту память на стелу, люди читают, и образуется круговорот бессмертия в человечестве... Это второе, послепотопное (с большим временным разрывом) продолжение человечества в аккадском эпосе ведет уже к основам книжного мирозерцания¹. Что же касается шумерского текста — то в нем после потопа начинается жизнь, совершенно подобная первичной, а потому творимая естественным способом.

Ответить на третий вопрос сложнее всего, поскольку обряд, связанный с послепотопным возрождением человечества, должен совпадать с календарной датой потопа, а как раз об этом мы не знаем ничего. Можно только строить гипотезы. На сегодняшний день таких гипотез существует три. Первая возникла из толкования библейского

¹ В композиции эпоса нашли отражение два представления о времени. Одно — древнее представление о возвращении на свое место — представлено в финале XI таблички, дословно совпадающем с началом I. Второе — новейшее, о переходе жизни из этого мира в мир иной — явлено в XII табличке, где рассказывается об устройстве мира мертвых, в котором предстоит пребывать всем людям. Хорошо известно, что XII табличка является переводом на аккадский язык шумерской песни. Однако неизвестный автор попытался композиционно вмонтировать ее в текст эпоса, имея в виду два основных мотива: а) Гильгамеш утратил бессмертие и приобщился к судьбе Энкиду, б) подземный мир представляется перевернутым по отношению к миру живых, он действительно инаков (даже изнаночен). Все судьбы людей стремятся туда, а значит — конец плотского Гильгамеша неизбежен. Все, что останется, — останется в написанном слове. Согласно этому второму представлению о времени (вплотную подошедшему к линейному времени евреев), конец эпоса должен отличаться от начала именно тем, что Гильгамеш подготовлен к смерти своим духовным опытом, он больше не боится смерти, потому что обрел себя.

текста, где сказано: «...во второй месяц, в семнадцатый день месяца, в сей день разверзлись все источники великой бездны...» (Gen. 7:11). Что такое второй месяц — непонятно. Если считать от еврейского Нового года, то это первые числа ноября, потоп длится около пяти месяцев, а высшая точка потопа, по экзегетическому комментарию, «придется на седьмой день седьмого месяца, то есть на последние числа нашего апреля месяца» (Новая Толковая Библия, 292). Памятуя, что в клинописных текстах срок потопа иной — семь дней и семь ночей, нужно понять, что библейские данные не могут являться образцовыми для разрешения проблемы. Вторая гипотеза связана с греческим текстом Беросса, упоминающего о царе Ксисутросе и потопе: «Кронос явился ему во сне и сказал, что на пятнадцатый день месяца Daisios человечество будет уничтожено потопом» (Berossus according to Polyhistor, in: Atr., 135). Македонский месяц Daisios соответствует вавилонскому Ajaru, т. е. апрелю-маю нашего календаря. Кажется, есть некоторые основания для такой датировки: в апреле-мае половодье достигает максимального уровня, вода заливают поля, затем отводится с них. Однако и эта гипотеза сомнительна, поскольку термины a-ta-gu (шум.) и abūbu (акк.) никогда не употребляются в отношении весенней воды. Для нее есть свои названия — a-e₃-a «выходящая вода», a-de₂-a «льющая вода», a-gar-га «установленная вода» (шум.), milu, edu (акк.). Проницательный А. Хайдель отметил, что при весеннем разливе рек бог ветра и дождя Адад бездействует (Heidel, 1949, 241). В шумерской версии потоп устраивают злые ветры (im-hul) и ураганы (im-si-si-ig), находящиеся в ведении двух богов — Энлиля и Адада. В вавилонской и ассирийской версиях упоминаются шторм (radu), Южный Ветер (mehu), дождевые тучи Адада (urpatu šalimtu). Во главе потопа здесь — те же управители, что и в шумерской версии. Если же посмотреть в календарные тексты — оказывается, что Энлиль и Адад властвуют над вторым зимним месяцем Ниппурского календаря (по счету одиннадцатым): ina ITI UDRA.ĀM₃ hurbāši bibil libbi ša₂ ^dEllil «В месяце полбы, (месяце) холода, любимом Энлилем» (BPO 2, X 34); ITI UDRA ša₂ ^dAdad (IM) gugal šamê u eršeti «месяц полбы (принадлежит) Ададу, смотрителю каналов Небес и Земли» (Cal; 105:11). По-аккадски этот Ниппурский месяц назывался šabātu «сильный порыв ветра, побивание ветром». Отсюда и происходит третья гипотеза, высказанная мною три года назад (Емельянов, 1994, 245 — 248).

Если принять эту третью гипотезу во внимание и пристальнее взглядеться в обряды одиннадцатого месяца — обнаружится, что настроение людей в это время дает перепады от крайней скорби к крайнему веселью. В «Ниппурском компендиуме» читаем: ^{iti}šabātu (UDRA) arah šA₃.IGI.GURU₆ ^dEllil «Месяц N — месяц праздника (в честь) Энлиля» (III, 33'; George, 1992, 154). А из текстов III династии Ура узнаем, что на 11-й день этого месяца приносилось вино Энлилю и Нинлилю, после чего устраивался er₂ sizkur₂ ša₃ Nibru^{ki} «Ниппурский плач (с) жертвоприношениями», и плакальщикам выдавались мука и пиво (Sallaberger, 1993, 149). В Ашшуре в месяц šabātu происходит

странный ритуал: на 18-й день месяца царь входит в жилище свирепого бога ветров Дагана, целует землю перед статуей божества и жертвует муку, на которую затем возливают соль и воду (*rimkāni*) для Ишкура-Адада и Ана. А через неделю перед статуей Ашшура в храме Дагана исполняется старинный плач *a-ab-ba hu-luh-ha*, обращенный к богу Энлилю; в нем есть такие слова: *ugu₂ a-du₁₁-ga a-gi₄-a-za / Nibru^{ki} a-du₁₁-ga a-ta ma^r-ga-za: alu ša₂ nak'-ru₃-u₂ ša₂-nu-u₂ / alu ša₂ nak'-ru-u ana me-e sa-lu-u* «Твой уничтоженный, затопленный город, / Твой уничтоженный Ниппур, покрытый водой...» (274) (*van Driel, Aššur*, 140; *a-ab-ba hu-luh-ha*, 1975). Можно предположить, что ашшурский ритуал одиннадцатого месяца, судя по введению в него шумерского текста, имеет древние корни и посвящен оплакиванию жертв потопы (почитаются Даган, Ишкур-Адад, Энлиль, жертвенная мука «затопляется» подсоленной водой, в плаче упомянут затопленный Ниппур). Тексты более поздние указывают на второй обряд священного брака, происходящий в это время: *ITI Si-li-li-ti ITI UDRA.AM₃ ... aššu ina ITI UDRA.AM₃ hašādānu ša ilāni [...]* «(эламский) месяц N (равен) месяцу полбы..., поскольку в месяце полбы священным браком богов (Набу и Ташмету) [совершается]» (*AfO* 24, 102); *Bēl Nabu ša₂ ina ITI UDRA hašaddašānūni* «Энлиль, Набу, которые в месяце полбы сочетаются браком...» (*ABL* 65 г. 17). Брак Набу и Ташмету в одиннадцатом месяце имеет небесный прототип: ^{mul}Ma₂-gur₈ ^{mul}Suhur-maš₂ // ^dNabu и ^dTaš-me-tu «Звезда „Барка” (и) звезда „Козерог” = Набу и Ташмету» (*VR* 46, 1.37). В перечне звезд «пути Эа» эти стоят рядом (*BPO* 2, 8) в конце списка¹. В списке богов *an* = ^dA-nu-um с богиней Ташмету идентифицируется ^dGu-la — великая врачевательница (*A.ZU gal-la-tu*), исцеляющая мертвых водой (*CT XXIV*, 47, 1, 23—26): *be-el-tum mu-bal-liṭ-ṭa-at mi-i-ti ^dGu-la ina šipšit qa-ti-ša el-le-te li-šap-ših-šu* «Владычица, исцеляющая мертвых, — Гула — прикосновением своей святой руки пусть даст тебе отдохнуть» (*Šurpu VII*, 80 sqq.). Что до Набу, то он известен как сын Энки, покровитель письменности и знаний. Получается, что в одиннадцатом месяце происходит брак между покровителем знаний, сыном Энки, и богиней-воскресительницей мертвых, а на небесном уровне — между «Баркой» (ср. название ковчега в шум. версии ^{gis}ma₂-gur₄-gur₄) и «Козерогом» (символом Энки). В других текстах в брак вступают Бэл и Бэлтия (эквиваленты шум. Энлиля и Нинлиль; *Oppenheim, Letters*, 168). Для чего совершается этот брак? Известно, что в предыдущем месяце Солнце встает из подземного мира (зимнее солнцестояние), ведя с собой мертвецов, в Земле никого не остается, и она перестает плодоносить. Теперь же солнечный свет начинает прибывать, хотя само Солнце максимально отдалается от Земли. Темный период закончился, но Земля по-прежнему

¹ Вообще если сопоставить список богов-строителей потопы в *XI_{98-102, 162}* с каталогом звезд пути Эа, найдем: *Dingir-mah* и ^{mul}Nin-mah, ^dAddu и ^{mul}Nu-muš-da ^dIM, ^dŠullat и ^dHaniš и *2MUL^{mes} ^dŠullat* и ^dHaniš, ^dNin-urta и ^{mul}Pa-bil-sag (*MUL.APIN I ii* 21—25). Оказывается, что сюжет потопы привязан к зимнему сезону прямым отождествлением созвездий зимнего периода с земными стихиями разрушения.

бесплодна, и ее усилия матери нужно стимулировать магически. Если в период весеннего брака (апрель-май) теплый солнечный свет стимулировал рост всего живого, то в январе-феврале свет не дает ни жизни, ни тепла. Зимний брак больше касается знаний, причем знаний о том, как искусственными средствами возродить жизнь (Набу сообщает знания, Ташмету-Гула водой (A.ZU) исцеляет мертвое). Общая оценка месяца, данная в ассирийских письмах: *uḫu tābu šū* «это благоприятный месяц» (ABL 365 г. 1).

Сложный комплекс обрядов одиннадцатого Ниппурского месяца, сведения о которых дошли до нас из немногих источников позднего времени, позволяет соотнести миф о потопе и послепотопном возрождении человечества с зимним священным браком Набу и Ташмету, хотя шумерского прообраза этого брака я не знаю. Во всяком случае, ритуально-календарная датировка потопа все более склоняется ко второму зимнему месяцу шумеров (Энлиль и Адад, звезды пути Энки, богиня-воскресительница мертвых, исцеляющая водой).

Напоследок выскажем еще одну гипотезу. В статье о шумерском потопе я упомянул давнее мнение Ф. Ленормана о соответствии табличек аккадского эпоса месяцам вавилонского календаря. Мнение это было в том же издании дополнено таблицей соответствий между месяцами вавилонского календаря и зодиакальными знаками (Lenormant, 1874, II, 70—74). Если последовать за Ленорманом, то получается, что XI табличка эпоса с рассказом о потопе так относится к XI месяцу календаря (IT1 UDRA = *šabātu*), как этот месяц — к XI знаку Зодиака (Водолею). Все это можно было бы игнорировать, если бы не ряд важных свидетельств. Во-первых, одиннадцатый знак Зодиака называется по-шумерски GU.LA. Э. Порада в своем этюде о происхождении образа Водолея усматривает некоторую корреляцию между средневековым образом длинноволосого мужчины, льющего воду из двух сосудов, и образом шумерской глиптики — фигурой высокого длинноволосого мужчины, стоящего на животном (рыбокозленке, козе) или на горе. От мужчины исходило два водных потока (из кувшина, двух ваз или из плеч), иногда в потоках изображались рыбы (Porada, 1987, 279—291). Вполне возможно, что этим мужчиной был сам бог Энки в своем антропоморфном облике — тогда *gu-la* «великий (ростом)» вполне может быть эпитетом Энки¹. Во-вторых, в «Поэтической астрономии» позднеантичного автора Гигина читаем в разделе «Водолей»: «Очень многие утверждают, что это Ганимед, которого, как говорят, из-за красоты Юпитер похитил у родителей и сделал виночерпием богов... Однако Гегесианакт рассказывает, что это Девкалион, в царствование которого с неба низверглось такое количество воды, что, говорят, произошел потоп². Эвбул же утверждает, что это Кек-

¹ В «Астролябии Пинчеса» читаем: MUL GU.LA ... EN IDIM ^dE₂-а «Созвездие Гула ... владыка источников Эа» (Walker-Hunger, 1977, 27—34, стр. 28).

² У славян время перехода Солнца в знак Водолея (21 января) называлось Емельяны-перезимники. Происходило это через два дня после Крещения, когда вода

роп, упоминая при этом о древности его происхождения и ссылаясь на то, что, прежде чем людям было дано вино, при жертвоприношениях богам они пользовались водой. Кекроп же царствовал до того, как было изобретено вино» (Higin, 29: *Le Astronomie*, 1983). В основу такого толкования знака легла так называемая «Паросская хроника», по которой Кекроп (первый царь Афин, человек-змея) царствовал ранее Девкалиона и оба они считались допотопными правителями. Затем происходит потоп (примерно 1528/27 г.), а через три столетия Аттика объединяет современник Диониса Тесей (откуда слова об изобретении вина). Следовательно, и Кекроп, и Девкалион попали в толкование знака по хронологическому признаку — как допотопные правители Земли, после которых в истории наступила зловещая пауза. Здесь характерно еще и то, что месяц, управляемый Водолеем, назывался у греков Gamelion «брачный», т. е. наряду с версией потопа присутствует и брак. Третье свидетельство берется уже из средневековых источников, сведенных в словаре символов Кэрлота: «Водолей... Все восточные и западные традиции связывают этот архетип с символическим потопом... Он разрушает формы, но не силы, оставляя возможность для повторного появления жизни... Проливные дожди всегда сохраняют что-то от символического содержания потопа: каждый ливень равносителен очищению и возрождению, которые, в свою очередь, подразумевают основную идею наказания и завершенности» (Словарь символов, 411). Аналогично у В. Н. Топорова: «В ряде мифов творения потоп связан с сосудом с водой, из которого возникают первый мужчина и первая женщина, становящиеся прародителями человеческого рода... Показательно появление в сюжете о потопе мотива первой человеческой пары или супругов, становящихся в послепо-

набирала чудодейственную силу и становилась священной, а шептания на святой воде могли, как считалось, исполнить любое человеческое желание. Нам представляется (хотя это только наша гипотеза, и с точки зрения сказковедения она более чем сомнительна), что распространенные русские сказки о Емеле имеют своим обрядовым основанием какие-то языческие представления о целебной силе воды в конце января. Что же касается сюжета (с точки зрения привязки его к потопным мифам), то здесь совпадения просто удивительны: Емеля идет к проруби, где ловит щуку, обещающую в обмен на свободу выполнить любое его желание (ср. Ману попадает рогатая рыба, ср. козлорыба как символ Энки, ср. Козлорыба как созвездие на пути Эа, гелиакально восходящее в январе-феврале). Щука дарует ему способность к волшебным искусствам (ездит на печке, ловкими фокусами смешит царевну). Царь не желает их брака и сперва уговаривает дочь, а затем запечатывает новобрачных в бочку и отпускает по волнам. Бочка пристаёт к неизвестному острову, новобрачные выбираются из нее и начинают жить на острове. Через некоторое время на остров попадает и сам несправедливый царь, который раскаивается в своем поступке и возвращает молодую семью во дворец (Аф. 165—166). Мы здесь укажем только параллели с шумерским мифом о потопе: а) праведника (в инверсии — дурака) награждает божество освященной воды, б) праведник владеет волшебными искусствами, в) праведника и его жену в некоем сосуде пускают по морю, и это путешествие оканчивается прибытием на остров, г) хозяин, бывший инициатором этого мероприятия, меняет гнев на милость и дарует семье жизнь. Здесь очень важен аспект брака. Важен и образ воды — одновременно целящей и губящей, и сосуда, в котором спасается семья.

топной жизни прародителями человечества, иногда родоначальниками этнической и культурной традиции. Тем самым мифопоэтическая тема потопа становится важнейшим соединительным звеном между природой и культурой..., естественным правом и моралью, опирающейся на божественные установления (завет между богом и людьми)» (МНМ II, 325).

Таким образом, оказывается, что в архаическом сознании праведник, переживший потоп, неотрывен от своей супруги. Их брак является источником обновления человеческого рода как в физическом, так и в духовном плане. Древние образы, связанные с потопом, — ливень как обновление природы, два человека, возникшие из сосуда с водой, две струи сосуда, который держит человек мужского пола, — говорят о новом понимании парности (примиренная парность, спасенная в ковчеге), животворности (обновление жизни через ее гибель), бессмертия (соединение природного и культурного в человеке). Все перечисленные выше обстоятельства еще больше склоняют нас к толкованию VI 255—260 шумерской версии как строк, в которых получение бессмертия праведником связано с подведением его к женщине и последующим браком.

Список сокращений

- Аф. — Народные русские сказки А. Н. Афанасьева. М., 1955
 Емельянов, 1993 — *Емельянов В. В.* Шумерская литургия водосвятия по фрагментам ассирийского ритуала *mis pi* (СТ XVII, 38—41) // Петербургское востоковедение. СПб., 1993. Вып. 4. С. 247—267
 Емельянов, 1994 — *Емельянов В. В.* Мифологема потопа и шумерская историография // Петербургское востоковедение. СПб., 1994. Вып. 6. С. 232—293
 Емельянов, 1995 — *Емельянов В. В.* Три этюда о Гильгамеше: (Шумерологические заметки) // Петербургское востоковедение. СПб., 1995. Вып. 7. С. 133—146
 Крамер, 1991 — *Крамер С. Н.* История начинается в Шумере. М., 1991
 МНМ I—II — Мифы народов мира. Т. 1. М., 1980; Т. 2. М., 1982
 Новая Толковая Библия — Новая Толковая Библия. Т. 1: Бытие. СПб., 1993
 Поэзия и проза — Поэзия и проза Древнего Востока. М., 1973 (Библиотека всемирной литературы. Т. 1)
 Словарь символов, 411 — *Кэрлот К.* Словарь символов. М., 1995
 ABL — Assyrian and Babylonian Letters
 ANET — Ancient Near Eastern Texts. Oxford, 1955
 Atr. — Atrahasis in: *Lambert W. G., Millard A. R.* Babylonian Flood-Story. Oxford, 1969
 BPO — Babylonian Planetary Omina
 Cal. — *Labat R.* Un calendrier babylonien des travaux. Paris, 1965
 СТ — Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum
 Gen. — Genesis (Книга Бытия)
 George, 1992 — *George A. R.* Babylonian Topographical Texts. Leuven, 1992
 Gilg. — *Campbell-Thompson R.* The epic of Gilgamesh. Oxford, 1930
 Heidel, 1949 — *Heidel A.* Gilgamesh and the Old Testament. Oxford, 1949
 Higin — *Higin.* Le Astronomie. Paris, 1983
 Jacobsen, 1981 — *Jacobsen Th.* The Eridu Genesis (JBL 100/4)
 Lenormant, 1874 — *Lenormant F.* Les premiers civilisations. Paris, 1874, I—II

- MUL.APIN — *Hunger H., Pingree D.* An Astronomical Compendium MUL.APIN. Horn, 1989
- Porada, 1987 — *Porada E.* The Origins of «Aquarius» // AV Reiner. New York, 1987. P. 279–291
- PBS — Publications of the Babylonian Section of Pennsylvanian Museum, Philadelphia
- Sallaberger, 1993 — *Sallaberger W.* Der Kultische Kalender der Ur-III Zeit. Berlin; New York, 1993
- Sar. — *Lyon D. G.* Die Keilschrifttexte Sargons. Leipzig, 1906
- Walker-Hunger, 1977 — *Walker C. B. F., Hunger H.* Zwölfmal drei // MDOG 109 (1977). S. 27–34
- Westenholz, 1993 — *Westenholz J. G.* Writing for Posterity // In memoriam R. Kutscher. Tel Aviv, 1993. P. 205–218

Summary

The article deals with the image of 'Noah's' wife in the Mesopotamian Deluge texts.