

ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

Афанасьева В.К. **Орел и Змея в изобразительности и литературе Двуречья**. М.: Водолей, 2007. 464 с.

Монография В.К.Афанасьевой «Орел и Змея в изобразительности и литературе Двуречья» стала итогом пятидесятилетней работы автора на ниве научной и переводческой деятельности, так что она может рассматриваться как ее основная работа теоретического характера. Вместе с тем композиция и идейное содержание, равно как и техническая сторона исполнения данной работы, представляются мне глубоко симптоматичными именно для нашей эпохи.

Начать хочется с технической стороны. Книга очень плохо набрана и вычитана. Для нее характерно обилие неточностей в библиографии. Бывают неточности, которые можно квалифицировать как ошибки наборщиков¹. Но есть и серьезные неточности, явно принадлежащие автору. Так, в тексте книги М.Коэн (M.Cohen) неоднократно называется М.Kohen [1, с.232], а книга Т.Якобсена «The Harps that once...» называется почему-то «Once the Arphe» [1, с.185]. Создается впечатление, что некоторые книги вписывались в текст работы по памяти, лучше помнящей немецкие, а не английские слова. Вы-

зывает удивление желание автора склонять шумерское имя Нингирсу: Нингирсе, Нингирсы [1, с.43]. Такое склонение было бы возможно, если бы имя звучало как Нингирса, но в данном случае оно неуместно. К числу то ли ошибок, то ли описок автора относится и датировка правления Эанатума и Гудеа (в книге — Гудеи) вторым раннединастическим периодом [1, с.295]. Во-первых, расстояние между этими правителями составляет более трехсот лет и они относятся к разным династиям Лагаша. Во-вторых, согласно принятой на сегодняшний день средней хронологии Эанатум жил в Раннединастическом периоде III, а правление Гудеа и вовсе выпадает из раннединастического периода, поскольку оно пришлось на послесаргоновское время [2, с.180–181]. Иногда автор по ошибке переименовывает своих коллег, как случилось с Яном Ван Дейком, названным в тексте книги А. Van Dijk и А. Ван Дийк [1, с.185], и с Джеральдом Купером, названным D.Cooper [1, с.186]. Некоторые книги, указанные в тексте, почему-то отсутствуют в списке литературы (как случилось с той же «The Harps...»). Наконец, самое печальное в книге — неточные цитаты. Например, поставленные в эпиграф Заключения строки В.Соловьева вместо «только отблеск, только тени от незримого очами...» набраны как «только отблеск, только тени от невидимого нами...» [1, с.369]. В книге, насыщенной именами, фактами и мифологическими мотивами, совершенно отсутствуют указатели, что недопустимо для издания такого объема. Хочется надеяться, что в следующем издании книги все технические недочеты и неточности будут выявлены и исправлены.

¹ Приписывание сборника под ред. Ц. Абуша «Riches Hidden in Secret Places», выпущенного в 2002 г., давно покойному Т.Якобсену, памяти которого этот сборник посвящен [1, с.447], «Mesopotamian» вместо «Mesopotamien» в названии немецкой статьи Д.О.Эдгарда [1, с.446], 2000 г. выхода монографии Т.В.Корниенко вместо правильного 2006 [1, с.443], не проставленные знаки умлаута в статье А.Фалькенштейна о шумерских религиозных текстах [1, с.446].

Перейдем теперь к содержательной стороне работы, именно к ее методу, основным выводам, к ее философии, а затем и к деталям исследования.

Прежде всего, монография, написанная доктором исторических наук, ведущим научным сотрудником отдела Востока Государственного Эрмитажа, не является научным исследованием. Как пишет сама В.К. Афанасьева о теоретической стороне своей работы, «строго говоря, как таковой ее нет. На целостность и всеохватность она не претендует, равно как и на принятие ее читателем, хотя большинство наблюдений вылилось в формулировки, для автора очень важные. Возможно, в какой-то мере это связано с повышенно субъективным подходом к материалу и уходом от строго логического научного метода. Но ведь и к науке сейчас, в конце XX — начале XXI в., изменилось отношение...» [1, с. 385]. О нестрогости работы в связи с изменением отношения к науке речь еще впереди. Пока же следует сказать о том, что с точки зрения композиции и содержания рассматриваемая монография являет собой пример синкретического постмодернистского текста с элементами фольклористики (Введение), искусствоведения (глава I «Змеи, птицы, монстры в изобразительном искусстве Северного и Южного Двуречья дописьменного периода», глава II «Львиноголовый орел в памятниках изобразительного искусства и письменных источниках раннединастического Шумера», глава IV «Орел и змея в изобразительном искусстве раннединастического Шумера»), шумерской филологии (глава III «Шумерские эпосы о Лугальбанде», глава V «Шумерское эпическое сказание о Гильгамеше, Энкиду и подземном мире. Анзуд и змея в эпосе», глава VI «Вавилонское сказание об Этане», глава VII «Аккадское сказание о птице Анзу»), литературоведения (глава VIII «О стилистике, жанре и композиции памятников шумеро-аккадской литературы»), культурной антропологии (глава X «Пути Змеи и пути Орла — куда и как?», глава XI «Пути Лугальбанды и пути Этаны — куда и как?»), аналитической психологии и теософии (глава XII «Я открою тебе, Гильгамеш, сокровенное слово...» Мир магии и тайного знания). Основным приемом автора является пере-

сказ сюжетов и изображений, содержащих похожий образ, и соотнесение этого пересказа с известными ей концепциями современных гуманитариев и мистиков (Кастанеды, Юнга, Д. Андреева, Гурджиева и др.).

Во Введении излагается не столько история вопроса, сколько история авторского интереса к данной теме. Этот интерес начался с вавилонских сюжетов об Этане, летящем на орле, и о вражде орла и змеи. С самого начала образы орла и змеи воспринимались автором работы как некая тайна и сопоставлялись с библейским стихом из Книги Притчей Соломоновых о непостижности четырех путей: пути орла в небе, пути змея на скале, пути корабля среди моря и пути мужчины к девице (30: 18–19)². Подобные же сюжеты находились ранее и фольклористами, что позволило провести сопоставительный анализ множества текстов, в которых бытовали истории об орле и змее (или о птицах и змеях). В начале своего труда автор задает те главные, по ее мнению, вопросы, ответы на которые можно получить после анализа клинописных источников и сюжетов глиптики: «Каков был исходный рассказ и каковы были последующие изменения?.. Возможно ли сейчас, когда нам известны многие памятники шумерской литературы, понять, в какой мере соотносятся (и соотносятся ли) шумерские и вавилонские предания о дружбе человека с представителем пернатого мира? Был ли исходный рассказ единственным или их существовало несколько, и какой из известных нам следует признать наиболее древним? Какие версии иллюстрируют (и иллюстрируют ли) сцены полета на орле и на львиноголовой птице? Сколь различны в изобразительном искусстве образы орла и Анзуда? Эпизод со змеей, играющий столь важную роль в вавилонском сказании, находит ли какие-то параллели в шумерской литературе и мог ли он быть совершенно самостоятельным сюжетом, как предполагают некоторые исследователи? Когда, почему и как появился мотив враждебного отношения между птицей Анзу и богами, покровителями человека? Суще-

² Все четыре пути объединены одним свойством: они не оставляют следов, и потому их трудно постичь.

ствует ли он в изобразительном искусстве Двуречья?» [1, с.17–18]. Выводы, сделанные автором в Заключении, лишь в самой малой степени касаются ответов на эти вопросы. По сути дела, автор получает только два результата. Во-первых, изучение сюжетов глиптики показывает, что среди изображений чудовищ-монстров уже с периода Урук-IV встречается наряду с обычным орлом фигура львиноголовой гигантской птицы, нападающей на копытных, а змея присутствует на изображениях в связи со сценами соития. Во-вторых, в шумерской и аккадской словесности существует несколько эпических текстов, в которых содержатся мифологические мотивы: а) помощи орла отпрыску царского рода или царю; б) вражды орла и змеи; в) вражды орла и богов [1, с.370–371]. Все эти тексты подробно обсуждаются автором с точки зрения композиции и сюжета, приводятся и их полные переводы. Однако ни на один из остальных поставленных вопросов монография ответа не дает. Вопросы эти просто повисают в воздухе. Вместо ответа читателю предлагается весьма причудливая концепция научно-философско-мистического характера, в которой просматриваются две составляющие — исследовательская и эзотерическая.

Концепция книги в ее исследовательской части довольно проста и понятна. Существует несколько ассоциаций, которые можно провести при сопоставлении изобразительных и текстовых мотивов:

- Любовное соитие. Змея.
- Розетка, женщина. Змея.
- Скрещенные львы. Змея.
- Козлы вперекрест. Змея.
- Львиноголовый орел, распростерший крылья над львами (козлами).
- Человек, опутанный змеей.
- Орел (Анзуд) — змея — водная стихия — дерево — женщина (волшебное существо).
- Полет (волшебный бег) — дар Орла.
- Орел (Анзуд) — посредник неба и земли, «око истины» [1, с.270].

Из этих ассоциаций на основе исследования всех имеющихся памятников иконо-

графии и текстов делаются выводы: а) о связи змеи с женской сексуальностью и оргиастическими культами как силами Низа (в том числе и телесного); б) о связи орла с инициацией, медитацией и обрядами посвящения как силами Верха: «Культы, связанные со змеей (с раскрытием “нижних чакр”), имеют тенденцию вырождаться в оргиастические, что угрожает жизни и благополучию общества гораздо сильнее, чем культы (и практика) раскрытия “верха”, то есть головы, которые во все периоды человеческой истории никогда не были массовыми и имели большую тенденцию к закрытости, чем “культы змеи» [1, с.373]. Автор рассматривает орла и змею как два из трех образов трехчастной модели мира. Эта трехчастная модель усматривается из композиции текста о Гильгамеше, Энкиду и Подземном мире. Автор пишет: «Таким образом, перед нами оказывается произведение, где создана стройная и цельная картина представлений об устройстве и установлении миропорядка, об основных законах жизни. При этом принцип трехчастности преобладает не только в основном членении темы (верх — середина — низ), но заметно тяготение к нему по всему ходу действия, в более мелком членении в каждой части рассказа» [1, с.140].

Возникает вопрос, насколько оригинальны эти выводы. В этой связи удивляет полное игнорирование автором работы ее предшественников по данной проблематике — Вяч. Вс. Иванова и В.Н. Топорова. Если бы их исследования были включены в книгу, то примерно половину теоретических рассуждений автора нужно было бы закавычить со ссылками на статьи в «Мифах народов мира». Ведь уже в энциклопедических статьях «Орел» и «Змей» содержались все основные выводы по данной тематике: «Орел, орлица, символ небесной (солнечной) силы, огня и бессмертия» [3, с.258]. «Змей, змея, представленный во всех мифологиях символ, связываемый с плодородием, землей, женской производящей силой, водой, дождем, с одной стороны, и домашним очагом, огнем (особенно небесным), а также мужским оплодотворяющим началом — с другой <...> Так, известное в искусстве верхнего палеолита противопоставление змей и птиц, по-

лучившее продолжение в раннеевразийском искусстве (птицы и змеи как животные верхнего и нижнего миров, см. Верх и низ) и отразившееся в позднейших мифологических сюжетах <...> сменяется образом летучего, крылатого или «пернатого» (как в древней Мексике) Змея-дракона, соединяющего в себе признаки змеи и птицы» [4, с. 468–469]. «В развитых вертикальных трехчленных моделях мира (типа шумерской, индоевропейской и исторически связанных с ней древнегерманской, индоиранской, славянской) космический Змей приурочен к низу в противопоставлении верха и низа» [4, с. 470]. Характерно, что Иванов и Топоров прекрасно осведомлены о работах ассириологов, на которые ссылается В. К. Афанасьева: в библиографии статьи «Орел» есть работы Б. Грушки и И. Фур-Яппельт.

Таким образом, мы убеждаемся в том, что ничего принципиально нового в области исследования данной проблемы в монографии нет. Более того, ее выводы уже раньше были получены представителями российской семиотической школы.

Новость содержится в самой интерпретации известных идей. Образы орла и змеи объявляются полученными путем разноплановых медитаций, основой для которых были либо сексуальные практики, либо наркотические вещества³. А что касается орла Анзу,

³ «Галлюциногенные растения — мак, конопля — распространены в Двуречье. Нет сомнения в их употреблении не только в обрядах и ритуалах, но и в быту. Также можно не сомневаться, что в состоянии «расширенного сознания» древние жители Двуречья могли входить и без применения галлюциногенов, при помощи других весьма разнообразных практик, в том числе и связанных с сексом» [1, с. 354]. Утверждению автора насчет употребления наркотиков можно возразить дважды и с разных позиций. Во-первых, в известном нам словаре шумерского языка отсутствуют слова для мака и конопли, что само по себе примечательно: в стране, где религия связана с употреблением наркотиков, такие растения не только многократно упоминались бы, но и воспевались в гимнах (как сома-хаома у индоиранских народов). Во-вторых, в хорошо известном автору тексте «Энки и Нинхурсаг» (его перевод см.: [1, с. 389–396]) три растения (*amhara*, *atutu*, *ardadillu*) из восьми, незаконно съеденных Энки, относятся к сильнодействующим медицин-

так его внешний облик вообще был «результатом медитации на летучую мышь? (спрашивает себя автор. — В. Е.)» [1, с. 354]. Все рассуждения о возможных приемах медитации в конце концов сводятся к книге К. Кастанеды «Дар Орла», в которой образ орла, по мнению автора, является собой «результат видения в состоянии более глубокой и уже непредметной медитации» [1, с. 358]. Разумеется, ни одного из этих положений нельзя подкрепить древними текстами. Из сказаний древней Месопотамии нельзя почерпнуть сведения об употреблении тамошними магами наркотических веществ, о галлюцинациях или сексуальных практиках типа тантрических. Если бы таковые существовали, то неминуемо были бы названы и упомянуты в заговорах или в записях ритуалов. Однако ничего подобного мы до сих пор не находим. Что касается орла как медитации на летучую мышь, то эта своеобразная фантазия возникла из одной строчки силлабария, где лицо летучей мыши названо «лицом Анзу» [1, с. 50]. Но в большинстве случаев Анзу все же имеет лицо льва; значит, следуя авторской логике, можно предположить, что под сильным наркотическим опьянением шумер мог медитировать одновременно и на льва, и на летучую мышь, а в результате почему-то появлялась птица... Наконец, ссылка на Кастанеду представляется постмодернистской провокацией в том смысле, что налицо явный анахронизм: разумеется, Кастанеда писал свою книгу (вышедшую в 1982 г.), изучив гору сравнительно-этнографического материала по образу орла в мифологиях народов мира, и вполне

ским препаратам (Р. Кэмпбелл-Томпсон в своем Dictionary on the Assyrian Botany (London, 1949) и вовсе считает их наркотиками), но эффект от их поедания не положительный, а резко отрицательный: Энки не радуется, на него не находит просветление или расширение сознания — он просто *заболевает* и жаждал поскорее исцелиться. А это может означать, что наркотические вещества вызывали у шумеров реакцию отторжения. Прибавим к сказанному, что ни один из известных нам священных снов правителей Шумера не был вызван употреблением каких-либо лекарств или напитков. Употребление же такого слабоалкогольного напитка, как пиво, в мифологии шумеров всякий раз приводило богов к необдуманным или деструктивным действиям.

возможно, что среди этого материала ему попадался и шумерский эпос о Лугальбан-де, и вавилонский эпос об Этане. Во всяком случае исследователь-позитивист не стал бы ссылаться на продукт современной массовой культуры при исследовании образов древнейшей письменной культуры.

Итак, мы видим, что мистическая интерпретация сведений, ранее полученных семиотиками, не только не подтверждается текстами, но и грешит против логики научного исследования. Однако не стоит забывать о философско-эзотерической стороне концепции автора, ради которой во многом и была написана эта книга. Она изложена в главе IX «Этиологический миф и мифологема в шумеро-аккадской литературе». Здесь речь идет о мифологеме как основе иррационального мышления. Автор книги дает следующее определение мифологеме: «...мифологема — интуитивно-эмоциональный образ, содержащий в себе догадку о сущности граней бытия» [1, с. 252]. Этот образ рассматривается в книге как «некое ядро мифологического» [1, с. 259], тесно связанное с поэтической интуицией, «но не логически, а скорее спонтанно» [1, с. 260]. Мифологема «ахронична, иррациональна, оттого что она интуитивно прорывается сквозь сознание, воплощаясь в поэтических образах. Мифологема всегда первична по отношению к этиологическому мифу, она может оказаться его тайным смыслом» [1, с. 260]. Далее речь заходит о трех уровнях герменевтического толкования Священного Писания: телесном, душевном и духовном (мистико-аллегорическом). И наконец, автор подходит к ключевой для себя теме, которую можно назвать «изучение мира интуитивно-поэтическим методом». Сперва она констатирует: «Для автора удивительным оказалось обнаружить, что в течение многих лет работа велась им по некоему методу, к тому же, видимо, каждый раз открываемому каждым исследователем для себя заново, что особенно явствует из категорий, выбираемых для рассмотрений» [1, с. 261]. Далее сопоставляется авторское видение и видение писателей (Набокова и Берберовой) и произносятся слова «точность поэтического видения и пророческого прозрения» [1, с. 261]. Наконец, эти туманные высказывания обретают вполне

конкретную форму: «Мифологема как бы выговаривается поэтом, который не всегда осознает ее истинный глубинный смысл. Она тот текст, что рождается прежде губ... Но в ней нередко раскрываются некие законы духовного развития мира. Мифологема всегда говорит о единстве мира, она — выразитель этого скрытого единства, выраженного средствами поэзии» [1, с. 268]. Читателю наконец становится понятен замысел автора: В. К. Афанасьева, представляющая себя поэтом и изучающая древние мифологемы, хочет проникнуть в тайны шумерской мифологии тем же способом, какой был характерен, с ее точки зрения, для самих шумеров. Налицо попытка мистического слияния субъекта познания с его объектом⁴. Все бы хорошо, но затем автор монографии выражает свое недоверие существующим в науке рациональным способам объяснения мира, принимая при этом определение Философского словаря, что иррациональное есть «находящееся за пределами разума» [1, с. 268]. Далее приводятся цитаты из различных физиков (Эддингтона, Гейзенберга), которые писали о преодолении бреши между рациональным и иррациональным началами нашего сознания. Книга заканчивается цитатой из Гейзенберга: «Первый глоток из кубка науки делает нас атеистами. Но на дне кубка нас ждет Бог...» [1, с. 386].

Попробуем теперь разобратся в невероятной путанице этих построений. Начнем с конца. Гейзенберг пишет о том, что увеличение наших знаний способствует нашей религиозности. С этим трудно спорить в том смысле, что изменение количества и качества наших знаний приводит нас к обнаружению еще большего числа неведомых объектов и проблем, непознанное расширяется до бесконечности, и эта бесконечность начинает представляться нам чрезвычайно сложно

⁴ Об этом свидетельствуют и слова из ее интервью: «В какой-то момент я заметила, что поэзия и наука идут параллельно. Как будто пишут два разных человека <...> Хотя если строго говорить, это не переводы, а в значительной мере поэтические переложения. К тексту я отношусь не как переводчик, а скорее как поэт» (http://www.russ.ru/besedy/k_svoim_shumerskim_perevodam_ya_otnoshus_skoree_kak_poet).

и хорошо устроенной. В этом смысле любой ученый неизбежно религиозен. Но ведь автор книги пишет совсем о другом, а именно об интуитивно-эмоциональных образах предметов, получаемых посредством наркотических медитаций, магии или сексуальных практик. Не о такой религиозности думает Гейзенберг. Он имеет в виду углубление *рационального* познания, которое приводит к открытию в самом человеке духовных глубин, к изменению сознания человека под влиянием его научной деятельности⁵. Ни он, ни Эддингтон не призывают к недоверию науке и к уходу в экстаз. Если же говорить об иррациональном компоненте научного знания, то это не поэтический образ, не метафора, а идея, полученная путем неожиданного для исследователя соположения нескольких фактов. Иррациональный компонент науки лишен произвольной фантазии, он основан на пристальном наблюдении за феноменами (как в случае Леонардо) или на чувстве красоты теоретических построений (как у Коперника или Менделеева). В этом отношении шумеры, нацеленные на объяснение устройства мира, являются прекрасным примером. Вся их мифология служит основной цели — этиологической. Мифы об Инанне и Думузи объясняют, почему год состоит из двух полугодий. Миф об Энки и Нинхурсаг показывает, как зародилась жизнь на Дильмуне. Миф об Инанне и Энки рассказывает, почему жизнь перешла из Эреду в Урук. И мифологические мотивы служат здесь инструментами для протонаучного объяснения реальных явлений природы и истории⁶. Далее, если мы будем считать иррациональное находящимся

⁵ Строго говоря, В. Гейзенберг только повторяет слова Ф. Бэкона: «Малое знание удаляет от Бога, а большое приближает к нему».

⁶ В этой связи уместно будет вспомнить определение мифологемы, данное И. М. Дьяконовым: «Мифологемы — это сюжетобразные персонажи и ситуации, определяющие общее содержание мифологического сюжета и способные повторяться в семантически однородных рядах» [5, с. 191]. Сам же миф является «способом массового и устойчивого выражения мироощущения и миропонимания человека, еще не создавшего себе аппарата абстрактных обобщающих понятий и соответственной техники логических умозаключений» [5, с. 9].

ся за пределами разума, то никакое познание (кроме разве что сенсорного) будет невозможно, потому что без разума вообще невозможно интеллектуальная деятельность. Значит, нужно как-то переформулировать само понятие «иррациональное». Наконец, говоря о герменевтике, следует опять-таки обратить внимание на анахронизм авторского подхода: шумерские тексты не являются каноном Священного писания, они не считаются боговдохновенными, и современному человеку не нужно рассматривать их в мистико-аллегорическом плане, поскольку ничего для своей собственной веры он в них не найдет.

Но в этом пункте автор может полностью не согласиться со мной и сказать, что, напротив, именно рассматриваемые тексты оказываются близки ей в эмоциональном и духовном плане, именно их аллегории были для нее подспорьем все эти годы, и именно эта тема волновала ее больше всего в нравственном плане. Тогда останется лишь развести руками и констатировать очевидное: автор книги решила задачи, поставленные ею перед самой собой, но она не решила задачи, которые ставит перед исследователем сам предмет.

Пора теперь обратиться к самому предмету исследования. И здесь для начала следует сказать, что автору были известны далеко не все важнейшие источники по рассматриваемому предмету, вышедшие за последние десять лет. Особенно досадно отсутствие в исследовании последних изданий тех самых текстов, на которых, собственно, оно и базируется: вавилонских эпосов об Этане и о похищении Таблицы Судеб орлом Анзу, а также аккадского эпоса о Гильгамеше [6; 7; 8]. Автору осталось неизвестным большое исследование голландского коллеги по проблеме инициации и консекрации Лугальбанды [9, р. 259–289]. Не учла она и последние данные по шумерским и семитским этимологиям [10, р. 1–5; 11, с. 121–126]. Это существенно обеднило филологическую часть книги, без которой в данном случае вряд ли возможно полноценное исследование. Пострадал и перевод, поскольку в нем не учтены фрагменты, отсутствовавшие в более ранних изданиях.

Теперь по существу самой проблемы. Надо сказать, что никакой загадки под названием «Орел и Змея» в ассириологии нет

и не было. Орлы и змеи — распространенные виды фауны в Южном Двуречье и прилегающих к нему горах Загроса. То, что они изображались на печатях, свидетельствует о наблюдательности древних жителей Месопотамии. Нельзя не заметить, что орел, ниспадая с неба, когтит бегущих по земле животных (как копытных, так и хищников). Нельзя, увы, игнорировать тот факт, что змея ползет понизу, что ее яд опасен для человека и от него трудно найти противоядие, не говоря уж о заклятье. Если бы на месопотамских печатях изображались коалы или кенгуру — это было бы проблемой для исследователей, поскольку данные животные нехарактерны для Ближнего Востока. Мы же видим образы животных не только распространенных, но и играющих важную роль в жизни человека. Следовательно, никакой проблемы нет. Орел летит поверху, значит, он ассоциируется с небом. Змея ползет понизу, стало быть, она сила низа. Орел обозревает с высоты всю землю, значит, ему присуща особая зоркость, которая ассоциируется и с особым знанием, а отсюда и последующая связь орла с властью над судьбами неба и земли. Все ассоциации устанавливаются довольно легко и исключительно эмпирическим путем. Ни о какой особой интуиции, позволяющей в результате мистического наития или транса связать орла с верхом, а змею с низом, говорить не приходится. В чем же тогда проблема, есть ли она, и какие вопросы нужно задать предмету, чтобы исследование пошло по естественному руслу, без привлечения потусторонних сил?

Проблема в том, что:

а) на изображениях обычный орел и птица, называемая Анзу, отличаются наличием у Анзу львиной головы (у орла она птичья). Следовательно, это разные живые существа. Нужно поставить вопрос о терминологии этих птиц в клинописных языках и о различиях в облике двух птиц на орнитологическом уровне;

б) обнаруженная в клинописных текстах эволюция образа Анзу также нуждается в комментарии. Непонятно, почему в одну эпоху Анзу считался символом божеской и царской власти, а в другую — этой власти противопоставлялся;

в) при наличии эмпирически выводимой ассоциации между змеей и низом, змеей и водой (изоморфность) остается совершенно непонятной связь между змеей и женщиной (правда, связь эта известна исключительно по изображениям, тексты ее не транслируют). Оргиастические вихревые танцы и «нижние чакры» не способны здесь ничего прояснить. Апелляция к оппозиции «активность — пассивность» тоже была бы неуместна. Ассоциация между женским началом и низом отнюдь не универсальна, например в Египте женское начало связано с Небом, а мужское — с Землей. При этом нужно заметить, что в Месопотамии птица Анзу отчетливо связана именно с мужским началом, поскольку она покровительствует правителям мужского пола.

Нетрудно сообразить, что первый из поставленных предмету вопросов касается биологии и терминологии того, что месопотамский человек видел перед собой. Второй вопрос имеет отношение к политической идеологии государств Двуречья, которая, что также естественно, не могла не меняться на протяжении тысячи лет. Третий вопрос касается особенностей мышления и мироощущения древних жителей Месопотамии. Эти главные вопросы даже не были поставлены в рецензируемой работе, несмотря на обилие второстепенных для темы вопросов. Но мы поставим их и попытаемся определить нынешние границы возможностей науки в разрешении проблемы.

В клинописи «орел» пишется либо слоговым образом u_{11} -ri-in (= *urinnu*), либо идеографически TI_8 (*erû*). Птица, называемая у автора «Анзуд», обозначается двумя или тремя знаками: AN.MI («небо», «темно»), AN.IM.DUGUD («небо», «тяжелая туча»). Ассоциация хорошо понятна: большая птица закрывает своими крыльями солнце и небо, подобно тяжелой туче. В начале прошлого столетия это сочетание знаков читалось как $^dIm-dugud$, но Б.Ландсбергер, основываясь на аккадском эквиваленте *an-zu-u₂*, предложил читать знаки шумерского текста аналогичным образом [12, s. 14]. В конце столетия появились аргументы в пользу раздельного чтения: по-шумерски следует читать $^dIm-dugud$, по-аккадски *anzû* [10, p. 1–5; 13, p. 126–137]. В статье Л.Е.Когана, опубликованной

в четвертом выпуске журнала «Тирош», среди прочих фаунистических этимологий разбирался вопрос о еврейском названии хищной птицы (орла или коршуна) *ʾozniyyā*. Автор приводит параллели *znʾ* (сир.), *ʾnz-* (араб.) и отмечает большое сходство с аккадским наименованием мифологической хищной птицы *anzū*. В конце списка следуют похожие семитские названия для орла, в которых отсутствует *-n*: *e-zi^{mušen}* (акк.), *ʾōz* (евр. ПБ), *ʾuzzā*, *ʾwz*, *ʾuzuā* (иуд.), *ʾāzā*, *ʾazzā* (также иуд. и ПБ), *ʾazīzat* (арб.) [11, с. 124; 14, р. 71–72]. Следовательно, перед нами особая разновидность хищной птицы, которую нельзя отождествить с обычным орлом, но которая, несомненно, была реальным живым существом⁷. Ее фаунистическое отождествление — дело орнитологов и, возможно, палеонтологов⁸.

⁷ В пользу такого предположения говорит и упоминание птицы *anzū* в шумеро-аккадских списках известных птиц, а также сообщения о ее птенцах и яйцах (ED Birds, 145; OB Nippur, Ura 4 Seg. 6, 101'–103'; данные приводятся по электронному словарю шумерского языка (<http://psd.museum.urenn.edu/epsd/nepsd-frame.html>)). Львиная голова Анзу в сочетании с изображениями этой птицы на двух львах может свидетельствовать о намеке на ее способность к поражению крупных кошачьих хищников.

⁸ К этому стоит прибавить свидетельства еврейских текстов, в которых упоминается птица *Ziz*: «Не приму я быка из дома твоего, ни козла из дворов твоих, ибо все звери в лесу — мои, и скот (*Бехемот*) на тысячах холмов. Я знаю всех птиц в горах, и Зиз-Саддай (букв. *Зиз поля*) — мой» (Ps. 50:9–11); «Затем Рабба б. Бар Ханна сказал: “Однажды мы плыли на лодке и увидели птицу, стоявшую по крылья в воде, в то время как голова ее достигала неба. Мы подумали, что вода (в этом месте) неглубока и захотели прыгнуть, чтобы освежиться. Но *Бат Кол* сказал: “Не вздумайте прыгнуть, ибо топор плотника был брошен в эту воду семь лет назад и до сих пор еще не достиг дна”... Р.Аши сказал: “Эта птица Зиз-Саддай, ибо сказано: “И Зиз-Саддай — со мной”» (Вав. Талмуд, Баба Батра 73 б); «Р.Иоханан со слов р. Йонатана сказал: “Кроме того, что я запретил вам, я разрешаю вам”... Кроме той рыбы — *Левиафан*. Кроме той птицы — *Зиз*. Это та, о которой сказано: “Я знаю всех птиц в горах, и Зиз поля — мой”» (Ps. 50:11). Р.Иуда б. Симон сказал: «Когда она простирает свои крыла, то затмевает диск солнца»... Почему ее имя Зиз? Потому что в ней множество вкусов, вкус этого и вкус того (*mizzeḥ u-mizzeḥ*)» (Midrash Leviticus Rabbah 22:10). То есть птица не

В большинстве контекстов Анзу — птица восточных гор (по-видимому, Загроса), не живущая на территории Месопотамии. Особое внимание уделяется горным гнездам птицы Анзу, о чем свидетельствует эпос «Лугальбанда и Анзу», где рассказывается о птичьей семье, ее гнезде и птенцах. Сходное упоминание гнезда Анзу содержится и в эпической песне «Гильгамеш, Энкиду и Подземный мир». До начала Старовавилонского периода Анзу воспринималась положительно: она олицетворяла силу власти правителя или бога, ее образ использовался как эмблема и царский штандарт (особенно в Лагаше). В эпических песнях урукского цикла Анзу была определителем судеб и отпрыском Энлиля. Упоминание птицы Анзу содержится также в тексте «Нанше и птицы», не учтенном ни в одном из перечисленных исследований: *Im-dugud^{mušen}-de₃ ʿAnun-na-ke₄-ne-/biʾ\ nam mu-un-di-ni-ib₂-tar-re* — ‘Анзу с Анунаками судьбы определяет’ (Birds, 30)⁹.

Попробуем проследить историю Анзу в шумероязычных клинописных текстах. Из работы Б. Грушки следует, что во всех текстах на шумерском языке сочетание знаков AN.IM.DUGUD применяется а) по отношению к самой горной птице — определительнице судеб в эпических текстах урукского цикла; б) по отношению к храмам, памятникам и статуям, установленным правителями, в царских надписях; в) по отношению к самим царям в царских гимнах [15, s. 41–77]. Обращает на себя внимание следующая деталь. В гимнах шумерским храмам, приписанных дочери Саргона Энхедуанне, храм Эннинну бога Нингирсу называется *ʿIm-dugud^{mušen} kur-š[e₃ igi-il₂-la]* — ‘Анзу, за горами надзирающий’ (ТН 20, 241), а в следующей строчке упоминается «шарур Нингирсу». В гимне храму Нинурты Эшумеша сопоставление его с Анзу отсутствует (ТН 5). Отождествление храма Эннинну с Анзу можно най-

только существовала, но ее даже можно было употреблять в пищу. Я цитирую данные неопубликованного доклада Н. Вазана «Ziz — the Biblical Anzu», прочитанного на 48-м Международном конгрессе ассириологов в Лейдене (июль 2002 г., handout).

⁹ Здесь и далее все текстовые данные цитируются по электронной базе шумерских литературных текстов (<http://etcs1.orinst.ox.ac.uk/>).

ти и в Цилиндрах Гудеа (например, А XI 3). Следовательно, можно предположить, что в Раннединастический период с Анзу сопоставлялся только храм Нингирсу в Лагаше. Политический упадок Лагаша привел к возвышению ниппурского Нинурты, к полному отождествлению Нинурты и Нингирсу и в свою очередь вызвал изменение отношения к Анзу. Роль победителя Асага приписали Нинурте, а Нингирсу, культ которого отныне не был значим, стал не более как эпитетом Нинурты в ипостаси земледельца [7, р. 28]. В последний раз Анзу упоминается в контексте царской власти в гимне исинского царя Липит-Иштара, который говорит о себе: *‘Im-dugud kur-ša₃-ga igi-gala₂-me-en* — ‘Я — Анзу, за глубинами гор надзирающий’ (Lipit-Eštar A, 8). После этого образ Анзу приобретает в месопотамских текстах исключительно негативную окраску, ассоциируясь со злодеем Асагом, нарушением мирового порядка и демоническими силами Нижнего мира. Но в шумерских текстах эта негативная окраска зафиксирована только в трех из 61 литературного текста с упоминанием Анзу — в двух гимнах о подвигах Нинурты и во фрагменте «Нинурта и черепаха». Характерно, что эти тексты дошли до нас, самое раннее, в копиях начала II тыс. до н.э. Остальные негативные упоминания относятся уже к текстам на аккадском языке.

Итак, обычное чтение текстов в хронологическом порядке с привлечением данных лингвистики дает исследователю в руки следующие факты.

1. Птица Анзу, несомненно, существовала как зоологический феномен. В списках живых существ упомянуты ее яйца, ее птенцы, ее гнездо и она сама.

2. Птица Анзу всегда связана с горами в различных ситуациях: она живет в горах, она контролирует горы.

3. Ее культ в царских надписях был связан с почитанием лагашского бога войны Нингирсу, которому и приписывались до разгрома кутиев подвиги в восточных горах. А в более раннем урукском эпосе она покровительствовала знам I династии Урука, также ходившим в восточные горы.

4. С начала III династии Ура наступил политический упадок Лагаша и культа Нин-

гирсу, после чего подвиги этого бога были приписаны ниппурскому Нинурте.

5. А в эпоху I династии Исины, после Липит-Иштара, птица Анзу, бывшая символом только Нингирсу, была объявлена противником Нинурты, поскольку в тонкостях шумерской политической идеологии наследники амореев уже не разбирались. Именно тогда, в исинский период, могли быть составлены и шумероязычные тексты, в которых Анзу (а затем и сам герой Нинурта) объявлены разрушителями мирового порядка («Нинурта и черепаха», «Нинурта и Анзу»).

Причина, по которой произошла трансформация культа Анзу в антикульт, на теоретическом уровне объясняется просто: каждая новая эпоха делает ценности предыдущей антиценностями, воспринимая их как причину зла и хаоса. Но вот в конкретно-историческом плане все пока не слишком ясно. Можно предположить, что ранняя связь шумерской царской власти с культом птицы восточных гор должна объясняться очень сильными экономическими, культурными, а возможно, и родственными связями между шумерами и жителями гор Загроса (как и более удаленных восточных земель, например Аратты). Впоследствии эти связи могли ослабеть, поскольку были освоены иные маршруты (например, Сирия и области Средиземноморья), произошла семитизация властной элиты, и потому ассоциация Анзу с царской властью не воспринималась более как что-то естественное. Более того, пришедшие с запада амореи рассматривали восток и горы как абсолютно чуждый себе мир и боялись любых проявлений активности с Востока. Да и сама Аратта была через тысячу лет забыта в Месопотамии. Однако это только мои предположения, хотя в любом случае ответ на второй из поставленных вопросов следует искать в конкретном материале месопотамской истории.

Третий вопрос — о связи змеи, низа и женщины — намного сложнее двух предыдущих. Между этими образами явно есть какое-то пропущенное звено, обнаружив которое, можно объяснить не только месопотамское правило (мужчина — верх, женщина — низ), но и египетское исключение из него. Можно предположить, что это зве-

но — вода. То, что вода и змея изоморфны, очевидно. Менее очевидно то, что вода обладает свойством давать жизнь. Такова функция реки во время ирригации. Этим речная вода, несущая ил полям, напоминает оплодотворяющую женщину, дающую жизнь новому существу. Прекрасной иллюстрацией данного отождествления является фрагмент гимна об Энки и устройстве мира, в котором Энки после своего воцарения оплодотворяет две реки — Тигр и Евфрат, совершая священный брак, в котором эти реки заменяют женщин (Enki and the world order, 250–266). Следовательно, ассоциация «вода — женщина» на шумерском материале доказана. Теперь возникает неожиданный момент: нужно доказать ассоциацию «вода — низ», что вроде бы очевидно, когда речь идет о речной воде. Но не так оно и очевидно. Если в шумерской мифологии истоком речной воды является водная бездна (Абзу), расположенная под землей, то в мифологии египетской истоки Нила помещаются наверх, на Небо. Небо воспринимается одновременно и как небесный океан Нун, и как женщина, рожающая звезды¹⁰. Отсюда становится понятно, почему женское начало у египтян связано с верхом, а не с низом. И таким образом реконструируется вся цепь ассоциаций, идущая именно от образа речной воды: воде подобна змея (по форме), женщина (по функции), и женское начало расположено там, где находятся источники плодородной речной воды¹¹. Следовательно,

¹⁰ Исследователь египетской мифологии Р. Антес пишет: «Имя богини Нут (Нунут) как будто указывает на нее как на женскую параллель Нуну, изначального океана» [16, с. 36]. Нут — египетская богиня неба.

¹¹ В рецензируемой работе связь женщины, змеи и воды рассматривается только на примере заговоров, в которых фигурирует хранительница заклятий Нингирима, ассоциированная со змеей [1, с. 277–278]. Та же самая змеиность обсуждается и в связи с богинями Инанной и Ишхарой. Но каких-то определенных выводов автор работы по этой теме не делает, повторяя только хорошо известные теории о связи змеи с женской сексуальностью. Мне представляется обобщенной чрезвычайно важная тема женского колдовства. Не случайно колдунья называется в шумерской традиции *mīn-us uš₇-zi* 'женщина, знающая слюну'. К этому стоит добавить примечательный лингвистический факт:

при ответе на этот вопрос можно обойтись без магии и наркотических медитаций.

Подводя итоги, следует сказать, что для рецензируемой работы характерны принципиальный антиисторизм и субъективный психологизм. Антиисторизм проявляется в подчеркнутом нежелании рассматривать предмет в традиционных для науки аспектах: этимология, хронология, связь с событиями социально-политической истории, исследование по всем родам и жанрам текстов. Причем антиисторизм перерастает по ходу книги в декларированное недоверие к науке, и в результате вместо получения новых данных автор приходит к апологии хорошо известных и достаточно тривиальных положений современных мистиков. Субъективный психологизм сказывается в построении композиции книги и в самом рассмотрении ее предмета, который автор считает порождением медитации посвященного. Вместе с тем в работе собрано множество источников и опубликованы (хотя и не впервые) переводы большинства важнейших текстов по данной проблематике, что делает фактологическую основу книги чрезвычайно полезной для входящих в науку исследователей.

Переходя теперь на образный язык самого автора монографии, можно сказать, что в тексте борются друг с другом «змеиное» и «орлиное» начала. «Змеиное» сказывается в желании увязать древний миф с поэтическими наитиями современных мистиков. «Орлиное» начало демонстрируется систематическим описанием и сопоставлением двух родов источников. Происходит борьба рационального и иррационального, научного и мистического в одном тексте. И борьба эта, столь симптоматичная для нашего времени, не позволяет орлиному началу торжествовать. Ученый противостоит модам и течениям времени, именно поэтому его поиск истины наталкивается на препятствия в виде обыденного сознания большинства. Никто еще не видит того, что ведомо ему, но это ведомое просвечивает из совокупности фактов. Здесь же налицо увлеченность потоками

в шумерском языке «яд змеи» и «слюна» — омонимы, которые пишутся разными знаками: *uš₁₁* и *uš₇*. То есть колдующая женщина напоминает змею.

эпохи, стремление плыть по течению, видеть то же, что желает видеть большинство гуманитарно образованных людей. В результате исследование, ставшее результатом большого пути по частностям научного знания, в теоретическом отношении оказалось лишь иллюстрацией той простой мысли, что мистика не ведет к новому пониманию человеческой истории и не расширяет горизонтов мировоззрения. Она способна лишь к порождению новой мифологии, имеющей косвенное отношение к мифам древнего мира.

Литература

1. *Афанасьева В.К.* Орел и Змея в изобразительности и литературе Двуречья. М.: Водолей, 2007.
2. *Бикерман Э.* Хронология древнего мира. М., 1975.
3. *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Орел // Мифы народов мира. М., 1992. Т. II. С. 258–260.
4. *Иванов В.В.* Змей // Мифы народов мира. М., 1991. Т. I. С. 468–471.
5. *Дьяконов И.М.* Архаические мифы Востока и Запада. М., 1990.
6. *Novotny J.R.* The Standard Babylonian Etana Epic. Helsinki, 2001 (State Archives of Assyria. Cuneiform Texts. Vol. II).
7. *Annus A.* The Standard Babylonian Epic of Anzu. Helsinki, 2001 (State Archives of Assyria. Cuneiform Texts. Vol. III).
8. *George A.R.* The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts. Oxford, 2003.
9. *Vanstiphout H.L.J.* Sanctus Lugalbana // Riches Hidden in Secret Places. Ancient Near Eastern Studies in Memory of Thorkild Jacobsen. Winona Lake, 2002.
10. *Alster B.* Contributions to the Sumerian Lexicon. 1. The Reading of AN.IM.DUGUD. mu-shen // Revue d'assyriologie. 1991. N 85. P. 1–5.
11. *Коган Л.Е.* Некоторые новые этимологии к древнееврейской фаунистической лексике // Тирош. Труды по иудаике. Вып. 4. М., 2000. С. 121–126.
12. *Landsberger B.* Einige unerkannt gebliebene oder verkannte Nomina des Akkadischen // Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. 1961. N 57. S. 1–23.
13. *Watanabe Ch. E.* Animal Symbolism in Mesopotamia. A Contextual Approach. Wien, 2000 (= Wiener Offene Orientalistik 1).
14. *Militarev A., Kogan L.* Semitic Etymological Dictionary. Vol. II. Animal Names. Münster, 2005.
15. *Hruška B.* Der Mythenadler Anzu in Literatur und Vorstellung des alten Mesopotamien. Budapest, 1975.
16. Мифологии древнего мира. СПб., 2005.

В. В. Емельянов