

representations gave impetus to the Greek philosophy. Thus, according to Anaximander, the first men were conceived and grew up inside fishes and only after that came out. This idea reminds us of Assyrian and Babylonian figures of the so-called man in fish cloak mentioned by Berossos under the name of Oannes. Mesopotamian hybrid monsters, first of all human-headed bulls and men with bull head, tail and legs, could have served as a source of Empedocles' ideas of the earliest stages of human life when, as the philosopher believed, parts of animals and men existed separately and joined each other by chance. Some influence of Near East monuments representing a hero with two animals at his sides (sometimes reduced to heads and busts only) can be suspected in the Orphic description of Heracles-Chronos.

A great number of Eastren pieces of art which seem to illustrate popular Greek myths made some scholars to postulate an oriental origin of certain Greek mythological plots, first and foremost the legends of Heracles. Cuneiform literature, however, contains no episodes really close to the myths about this or any other particular Greek popular hero. Therefore we can assume that the Greeks were influenced mostly not by the oriental folklore but by pictorial representations, and, getting to know the images of oriental art in the 7th-6th c. BC, they believed that at last they had before their eyes characters of old legends and in some cases amended their own myths.

© 2000 г.

В.В. Емельянов

О ПЕРВОНАЧАЛЬНОМ ЗНАЧЕНИИ ШУМЕРСКОГО МЕ

(Методология исследования категорий мироощущения)

I

В этой работе мы попытаемся выявить первоначальное значение шумерской культурной категории МЕ, известной по клинописным текстам III–II тыс. до н.э. и до сих пор являющейся большой проблемой как для шумерологов, так и для специалистов в области исторической психологии.

Согласно существующей с 70-х годов «гипотезе нетождества», «психология древнего человека должна рассматриваться как качественно отличная от психологии современного человека, так что и его картина мира не может быть описана в наших категориях»¹. Качественное отличие психологий в истории связано с различным общественно-экономическим укладом жизни, господствовавшим в разные исторические эпохи. Для человека конца IV – начала II тыс. до н.э. основными особенностями уклада были оседлый образ жизни в границах священной территории, земледельческо-скотоводческая экономика, раннегосударственные институты власти (старейшины территориальной общины, вождество-царство, суды, принудительные общественные работы, рабовладение), политеистическая религия, которая в Месопотамии была тесно связана с астролатрией. Основными формами освоения мира для человека той поры были материально-практическая (непосредственное воздействие на природный мир) и духовно-практическая (интуитивно-образные спекуляции, отражающие и выражающие процесс воздействия на природный мир)². Это означает, что главной проблемой сознания в это время являлась проблема восприятия и воспроизведения впечатлений внешнего мира. Поскольку же рационально-логическое начало в этот период еще не проявилось как самостоятельный компонент сознания, необходимо говорить о таких качествах сознания древних, как визуально-аудиальная сенсуалистичность, эмпирич-

¹ *Большаков А.О.* Человек и его двойник в египетском мировоззрении Старого царства: Автореф. дис. д-ра ист. наук. СПб., 1997. С. 4.

² *Каган М.С.* Философия культуры. СПб., 1996. С. 55.

ность и интуитивность. Поступающие по каналам зрения и слуха фрагменты информации соотносились с предыдущим коллективным опытом и после переработки приобретали ритуально-эстетическую и вербальную кодовые формы. Именно поэтому необходимо провести еще одно разграничение и разделить мировоззрение и мироощущение.

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

Изучение категорий мироощущения имеет свою небольшую историю, целиком связанную с успехами древневосточных и классических исследований в XX в. В своей работе 1915 г. «О мироощущении Эсхила» А.Ф. Лосев так сформулировал отличие мироощущения от мировоззрения: «Я различаю: мироощущение (или мирочувствие) и мирозерцание... Это разница в стелени и качестве интуитивных моментов в восприятии окружающего. Мироощущение, как и всякое ощущение, интуитивно по преимуществу. Как я воспринимаю вот этот синий цвет, не требуя доказательств, что это именно синий цвет, так художник воспринимает мир как такую-то совокупность предметов, как такую-то вот цельность, не требуя и не давая никаких, кроме как интуитивных, доказательств для того, что мир есть именно цельность и что вот такая-то цельность. Здесь мы не доказываем, а указываем: смотрим и видим, в этом все доказательство. Мир, как предмет художнического восприятия, может быть очень сложным, но ощущение его, как ощущение, может быть очень простым.

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

Если бы мы изучали мирозерцание Эсхила, мы... собрали бы отдельные его сентенции, посмотрели бы, как их выполняют изображаемые им люди, обобщили бы все это и получили бы искомую величину. Но другое дело изучить у художника его мироощущение. Сентенции здесь должны быть оставлены как раз на конец; они ведь плод обобщения из тех явлений, которые уже даны как объект мироощущения. Поэтому необходимо начинать именно с самого обыкновенного и элементарного и смотреть, что *здесь* ощутил художник как целое»³. Лосев очень пронизательно определил границу мироощущения как *видение целостности в локусе*, и это определение как нельзя лучше согласуется с условием антрополокального единства, т.е. единства коллектива и местности, на котором основана жизнь оседлых земледельцев ранней древности. Если коллектив все время живет в определенных границах, это и означает, что его видение целого, без которого невозможно полноценное сознание, будет основано на ценностях *места сего*, и всякий раз это будут ценности *нашего пространства*.

³ Лосев А.Ф. Форма – стиль – выражение. М., 1995. С. 782–784.

времени, не связанные с ценностями и условиями остального мира. Кроме того, Лосев изучает мироощущение именно на материале художественного текста, поскольку в мире мифов и трагедий оно проявляет себя в наиболее полном виде, не будучи затронуту рефлексиями рационального сознания⁴.

В середине 1940-х годов появляется работа Г. Франкфорта, Г.А. Франкфорта, Дж. Уилсона и Т. Якобсена «В преддверии философии», в которой предлагается рассматривать категории мироощущения как результат работы спекулятивной (т.е. интуитивно-визионерской) мысли, возникающей в процессе материальной деятельности человека: «Спекулятивная мысль выходит за пределы опыта, но лишь потому, что пытается объяснить, унифицировать, упорядочить опыт»⁵. По мнению авторов работы, для спекулятивной (иначе – мифопоэтической) мысли основной целью было осмысление слияния человека и природы, государства и природы. Отношения между частями этого синтеза понимаются как отношения между однозначным «Я» и многозначительным «Ты», выходящим за рамки какого-либо понятийного определения. Вследствие многозначности и неопределенности «Ты» древний человек должен был включать в свои размышления эмоциональные и волевые факторы, и поэтому выводы, к которым он приходил, оказывались не критическими суждениями, а комплексными образами: «Нет никакого сомнения, что мифопоэтическая мысль полностью осознает единство каждого явления, мыслимого в ... различных обличьях; многосторонность образов служит тому, чтобы должным образом осознать сложность явления»⁶.

В 60–70-е годы в египтологии начинается время изучения социальных категорий, которые, вне всякого сомнения, есть и категории культурные. Особо следует выделить работы Ю.Я. Перепёлкина по категории собственности в эпоху Старого царства и О.Д. Берлева по категории «царские хемуу» эпохи Среднего царства. Оба исследователя уделяют большое внимание предварительному анализу семиотического пространства категории и развитию категории в истории древнеегипетского общества. Их труд был основан на синтезе углубленного филолого-лингвистического и широкого историко-культурного подхода, причем в центре внимания всегда оставались общественные отношения рассматриваемой эпохи, формировавшие данную категорию⁷.

В начале 90-х годов появляется книга И.М. Дьяконова «Архаические мифы Востока и Запада», в которой образование категорий мироощущения объясняется с психофизиологических позиций. Дьяконов опирается на закон «шеррингтоновой воронки», который утверждает, что в кору больших полушарий головного мозга входило больше сигналов, чем успевал переработать человек, поэтому значительная часть информации оставалась неосмысленной и перерабатывалась в тропы (фигуры метафорического типа), при помощи которых человек пытался сформировать знание о внешнем мире⁸. Спустя три года в книге «Пути истории» эта позиция формулируется так: «Не следует... преувеличивать силу побуждения первобытного человека к осмыслению окружающего мира: за исключением некоторых особых обстоятельств, преобладал практический характер реакций на внешние импульсы, и интерпретация явления была необходима лишь в пределах нужд физических потребностей (...) Но и в повседневной жизни необходимо было практическое осмысление мира и общества, а осмысление без обобщения невозможно. Между тем процесс языкового развития шел

⁴ В дальнейшем Лосев разработает строгий метод изучения категорий античной культуры, целью которого будет стадально-исторический анализ перехода категории мироощущения в мировоззренческую и диалектическую категорию в аспекте логико-эстетической выразительности («История античной эстетики»). Однако наиболее существенное для нас – изучение свойств собственно мироощущительной категории – рассматривается им лишь в социально-историческом отношении (у нас это аспект внешнего бытия категории).

⁵ В преддверии философии. М., 1984. С. 24.

⁶ Там же. С. 38–39, 44.

⁷ Перепёлкин Ю.Я. Частная собственность в представлении египтян Старого царства. Л., 1966; Берлев О.Д. Трудовое население Египта в эпоху Среднего царства. М., 1972.

⁸ Дьяконов И.М. Архаические мифы Востока и Запада. М., 1991.

медленно; не только у человека первой и второй фазы, но и в условиях начала третьей (ранней древности) человеческий язык не выработал слов для непредметных, абстрактных обобщений (...) При отсутствии языкового аппарата для абстрагирования главным способом обобщения явились тропы – предметные сопоставления явлений как части и целого, по сходству, по смежности и т.п., ощущавшиеся как своего рода отождествления. Явления мира сложны, и один троп цеплялся за другой, образуя с е м а н т и ч е с к и е р я д ы⁹. Такой подход оказывается исключительно ценным для понимания общего механизма формирования категорий мироощущения, поскольку он основан на принципах объективной психологии и лингвистики.

Вопрос об объективном психофизиологическом изучении категорий мироощущения через соотнесение архаического мышления с мышлением ребенка поставил в 70–90-е годы Вяч.Вс. Иванов, относящий сферу многозначных слов к деятельности правого полушария мозга: «Как убедительно показали эксперименты Л.С. Выготского и других психологов, для ранних этапов усвоения языка ребенком характерно соединение разных значений слова в одном комплексе, следы которого сохраняются и намного позднее. Особенно отчетливо это явление обнаруживается в младенческом лепете еще до усвоения фонемной системы и грамматики языка. Для этого периода кажется вероятным предположение о преимущественной роли правого полушария. Отдельные звукосочетания в этом лепете служат как бы фамильным именем для целого комплекса предметов, связанных случайными ассоциациями (...) Предположение о типичности подобных комплексных пучков значений для древних или первобытных языков можно было бы связать и с той особенностью мысли дикаря, которую Леви-Стросс обозначил как «бриколаж». Имеется в виду способность соединять самые разнородные вещи, строя из них некое единое сооружение. Комплекс или пучок значений и можно было бы рассматривать как такое сооружение»¹⁰.

В 80–90-х годах систематически выходили в свет исследования египтолога А.О. Большакова по категории *ка*, обобщенные в его докторской диссертации. Именно Большакову впервые в древневосточной науке удалось показать основные этапы формирования культурной категории в социально-психологическом контексте. Идеальным материалом для этого оказались гробницы эпохи Старого царства, дававшие наглядное представление о Двойнике (*ка*) как образе человека, который остается жить после его смерти в мире подобных ему изображений. На основании анализа текстов и памятников искусства Большаков приходит к открытию фундаментальной закономерности архаического сознания – *объективации субъективных ощущений*¹¹. Здесь имеется в виду процесс субстантивации феноменов человеческой психики с последующим отделением этих феноменов от материально-телесной природы человека и вынесением их во внешний мир. Открытие Большакова касается не только древнеегипетского общества, но и всех ближневосточных обществ ранней древности.

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

⁹ *Он же*. Пути истории: от древнейшего человека до наших дней. М., 1994. С. 19–20.

¹⁰ Иванов Вяч. Вс. Избранные труды по семиотике и истории культуры. Т. 1. М., 1998. С. 433–434.

¹¹ Большаков А.О. Представление о Двойнике в Египте Старого царства // ВДИ. 1987. № 2. С. 3–36.

то одной интерпретации (например, *мана* или мораль), какого-то одного значения, не может дать положительных результатов. Не принесет желаемой ясности и нанизывание, складирование разнообразных конкретных значений, ибо сами по себе они не ведут к синтезу. По нашему мнению, наибольшие перспективы сулит соотнесение всего полисемического поля с широким историко-культурным контекстом (...) Правда, необходимо правильно выбрать общекультурный контекст. Можно предположить, что такое единство "разновидностей" *дэ*, равно как и более четкое их различие, неизбежно возникает при соотнесении данной категории с самыми простыми и глубокими основами социального бытия – с бережным отношением к самой жизни... к ее появлению, продлению и воспроизведению, созданию необходимых общественных условий ее нормального протекания или установлению какого-то миропорядка, основы и формы которого могут сильно различаться в различных культурах»¹². Чрезвычайно важны также наблюдения В.М. Крюкова по вопросу сравнения *дэ* и *мана*, где исследователь характеризует смысловой уровень категорий подобного рода как лежащий ниже точных словесных определений и относящийся не к сфере трансцендентного и абсолютного, но напротив – к сфере неопределенного¹³.

Небольшой вклад в изучение культурных категорий внес и автор данной работы, рассматрив в монографии и нескольких статьях мифологему потопа в шумерской литературе и историографии и подробно изучив ритуально-эстетический комплекс Ниппурского календаря в его исторической динамике. На основании изучения этих предметов удалось выявить некоторые общие свойства категорий мироощущения: 1) полисемия и контекстная зависимость категории; 2) ее двухипостасность, т.е. материально-предметная и вербальная выраженность; 3) ее распространенность во всех сферах социальной жизни; 4) ее бытие в сакральном хронотопе; 5) ее происхождение из данных непосредственного восприятия действительности органами зрения, слуха и кинестезиса; 6) ее статус гносеологического минимума, неделимой основы смыслополагания, через которую объясняются принципы бытия и деятельности мира и человека¹⁴. Теперь обратимся к истории изучения проблемы МЕ.

II

Категория МЕ является одной из самых сложных и многоаспектных проблем шумерологии. Сложность представляет ее перевод, этимология, соотношение в одном понятии абстрактного и конкретно-материального содержания, семиотическое пространство категории и ее возможная динамика в границах шумеро-аккадской культуры. МЕ связаны со всеми институтами месопотамской цивилизации – государственной властью, судом, военной деятельностью, ремеслами, искусствами, ритуалами, грамотностью, а также с некоторыми человеческими поступками и чертами характера. Весь облик цивилизации, сложившейся к началу III тыс. до н.э. в Южном Двуречье, неотрывен от основных законов и первопринципов этой цивилизации, каковыми считали МЕ шумеры, вавилоняне и ассирийцы. Поэтому изучение проблемы МЕ имеет для ассириолога и историка древности большую актуальность.

Исследователи, писавшие о МЕ, привлекали текстовый материал неполно и старались дать одно-единственное определение этой сложной категории¹⁵. В работе 1924 г.

¹² Дэ. С. 36.

¹³ Дэ. С. 96.

¹⁴ Емельянов В.В. Мифологема потопа и шумерская историография // Петербургское востоковедение. 1994. № 6. С. 232–289; он же. Ниппурский календарь и ранняя история Зодиака. СПб., 1999; он же. Культура древнего Востока (методологические аспекты изучения) // Мысль. 1998. № 2. С. 163–175.

¹⁵ Прежде всего стоит перечислить хотя бы некоторые определения МЕ в словарях и энциклопедиях, чтобы уяснить наиболее распространенные представления об этой сложной культурной категории. Итак, читателю-неспециалисту в разных изданиях предлагается понимать МЕ как 'Welt- und Kulturordnung', 'Befehl, Geheiss, Gebot', 'speziell (kollektiv) von der Tempelsatzungen I. S. v. Kultus', 'Los', 'Verborgtheit, Geheimnis', 'rito', 'divine laws, rules and regulations', 'Beschwörung', 'divine power', '(divine) offices', 'dominium',

Ландсбергер указывает на существующую в силлабариях связь аккадского слова *parṣu* с двумя шумерскими эквивалентами *garza* и *me*. При этом *garza* он переводит 'Kultbrauch, Ritus, religiöse Verpflichtung', указывая прежде всего на ритуально-процессуальный характер термина. *ME* исследователь понимает как 'spezifisch göttliche Gewalt(Funktion) oder 'heilige Macht' («специфическая божественная силовая функция, или священная мощь»), подчеркивая потестарно-политический оттенок шумерского понятия¹⁶. Через два года во втором обращении к предмету Ландсбергер формулирует свою позицию еще более четко. Он видит связь между терминами *nam* и *me*, причем *nam* понимает совершенно в духе кантовской *das Ding-an-Sich* «вещи самой по себе», переводя 'Summe der Wirkungen eines Dinges auf die Aussenwelt' («сумма воздействий неких вещей на окружающий мир»). Эти воздействия осуществляются на основе связей между вещами при помощи *me*, которые есть 'göttliche Ordnungen von ewiger, unveränderlicher Geltung' («божественные правила вечной, неизменной значимости»). И *nam*, и *me* Ландсбергер характеризует как 'luminose Ordnungsbegriffe' («нуминозные категории порядка»), при помощи которых только и возможна помощь богов человеческому миру и которые учат человечество уважать божественные установления. Ведь каждое божество имеет свою особую функцию, согласно именно этим установлениям¹⁷. Мы видим, что Ландсбергер делает акцент на силе, мощи, насилии, без которого не может быть истинного порядка и власти. Довольно сходную с Ландсбергером позицию занял в 60-е годы А. Фалькенштейн, который в своей фундаментальной грамматике надписей Гудеа переводил *me* 'göttliche Kräfte' («божественные силы»)¹⁸.

В 1940-х годах в исследование проблемы включается Т. Якобсен. Он делает сразу несколько фундаментальных обобщений, без обсуждения которых не обойдутся последующие исследователи. Во-первых, он определяет грамматический статус слова: *me* – существительное от глагола «быть», и потому может переводиться как «бытие». Во-вторых, дополнительными значениями слова могут быть «норма (в частности, норма поведения), способ существования, способ действия» (лат. *modus operandi*). В-третьих, слово употребляется применительно к совокупности функций в сферах управления, профессиональной специализации, ритуала, а также в нравственно-этическом смысле¹⁹. Якобсен обосновывает свое толкование «норма» словом *me-te* «приближенный к *me*», которому в аккадском соответствует (*w*)*asmi* «наиболее пригодный для чего-то, наиболее свойственный чему-то» (т.е. приближенный к некой норме). У него на первом плане оттенок не силы, а качества, свойства предметов как атрибута бытия.

В конце 40-х годов к этому предмету снова возвращается Ландсбергер. Теперь он рассуждает о проблеме с высоты достижений культурной антропологии и этнографии. Исследователь видит историю месопотамской религии как «процесс развития от тотемизма к антропоморфизму». С этой новой и общей точки зрения «*me* есть одновременно могущество и порядок, *me* отдельно взятого бога различаются по его функ-

'göttliche Kräfte', 'Fatum, Heimarmene, Roue de Loi', 'modelli' di tutti le cose, che sulla terra sono forze e competenze' (ссылки приведены: Oberhuber 1963). В этих определениях немецкие исследователи делают акцент на силовой природе *ME* (порядок, приказ, божественные силы, господство), а также указывают на отношение *ME* к культовому таинству. Англоязычные ученые видят в *ME* прежде всего законы, правила и регулятивы, установленные богами. Итальянские ученые-католики и работавший в Италии патер А. Даймель понимают под *ME* судьбы, обряды и «модели» всего сущего. К ним примыкает француз Р. Жестэн, также акцентирующий в определении *ME* судьбу и «круг порядка». Мы видим, что в общих определениях *ME* скорее можно найти информацию о культурной принадлежности определяющего, чем уяснить себе основные свойства определяемого предмета. Поэтому в дальнейшем мы не будем на них ориентироваться.

¹⁶ Landsberger B. Schwierige Akkadische Wörter // Archiv für Keilschriftforschung 1924, № 2. S. 66.

¹⁷ Idem. Die Eigenbegrifflichkeit der babylonischen Welt // Islamica. 1926. № 2. S. 369.

¹⁸ Falkenstein A. Grammatik zur Sprache Gudeas von Lagasch. Bd I. Roma, 1949–1950. S. 6.

¹⁹ Jacobsen Th. Toward the Image of Tammuz. Cambr., 1970. P. 359–360.

циям, выступают как субстанции, символизируются эмблемами»²⁰. Новая точка зрения Ландсбергера была взята за основу К. Оберхубером, посвятившим проблеме небольшую брошюру. Оберхубер, следуя Ландсбергеру, утверждал, что МЕ – это тотемы, существовавшие до антропоморфного почитания богов. Тотемы эти могут быть связаны с различными объектами живой природы. С началом антропоморфизма они становятся дифференцированными функциями богов. МЕ, согласно Оберхуберу, никак не могут ассоциироваться с похожим шумерским глаголом, а потому не существует оснований для перевода МЕ словом «бытие» (как ранее перевел Якобсен). МЕ, в определении Оберхубера ‘*numinose Wirkkraft, numinose Macht; Numen, Numinoses*’²¹.

«Тотемистическая» гипотеза Ландсбергера–Оберхубера подверглась обстоятельной критике со стороны блестящего знатока шумерской религии Я. ван Дейка. Он отмечал, что ни в одном шумерском тексте МЕ не являются синонимом божества или какого-либо существа, и поэтому их нужно отнести к классу неодушевленных предметов. Кроме того, во все эпохи месопотамской истории, начиная с Протописьменного периода, зооморфные символы и эмблемы богов сосуществуют с их человеческими изображениями. Поэтому материал не позволяет говорить о какой-либо стадийности в связи с МЕ. Я. ван Дейк также реабилитирует гипотезу Якобсена о происхождении не от глагола «быть», и дает свой оригинальный перевод глагола ‘*immanent sein*’ («быть внутренне присущим») ²². Несколькими годами раньше, комментируя изданные им тексты *э-дубы*, Я. ван Дейк дает свое определение МЕ: ‘*Me est le concept central de la religion sumérienne et signifie ... une immanence divine dans la matière morte et vivante, incréée, interchangeable, subsistante, mais impersonnelle, dont seuls les grands dieux disposent. Le concept se rattacherà à celui de ‘Mana’ et celui de ‘Orenda’*» («МЕ – основное понятие шумерской религии, обозначающее... имманентность божественного в живой и мертвой материи, несотворимую, неизменную, субстанциальную, но не персонифицированную, которая находится только у великих богов. Понятие *me* соответствует тому же, что есть в понятии *мана* или *оренда*») ²³. Интересно, что, критикуя тотемистическую гипотезу коллег, Я. ван Дейк сам прибегает к этнографическим параллелям, декларируя тождество шумер. *me* и индонез. *мана* – сверхъестественной силы, присущей у полинезийцев и индонезийцев людям, животным, предметам и духам. Оснований для такого отождествления Я. ван Дейк не приводит.

В 1959 г. выходит в свет статья итальянского шумеролога Дж. Кастеллино²⁴, в которой наиболее существенны два момента – постановка проблемы МЕ и компаративные гипотезы. В определении Кастеллино МЕ представляет собой ‘*potma divina ideale e immutabile che regola il mondo e tutti gli aspetti e le attività della vita*’ («идеальный и неизменный божественный закон, управляющий миром и всеми его частями, а также жизненной активностью») ²⁵. Основной проблемой исследователь считает одновременное существование как абстрактной категории, так и конкретных материальных объектов, называемых МЕ. Здесь же производится попытка отделения понятия МЕ от родственных ему категорий *garza, nam-tar, izkim, giš-hur* – анализ, впоследствии продолженный в книге Г. Фарбер-Флюгге. Во второй части статьи Кастеллино сравнивает *me* с платоновскими идеями (*idea*). Сравнение дается на том основании, что ‘*L’idea e per lui l’essere soprasensibile, distinta e indipendente, assoluta che comunica agli esseri singoli la loro esistenza e la loro natura*’ («Идея по своему существу – сверхчувственный, отдельный и независимый абсолют, связывающий единичные существа со своим

²⁰ *Landsberger B. in: Oberhuber K. Der numinose Begriff ME in Sumerischen. Innsbruck, 1963. S. 3.*

²¹ *Oberhuber. Op. cit. S. 9.*

²² *Dijk J.J.A. van. Einige Bemerkungen zu Sumerischen religionsgeschichtlichen Problemen // Orientalische Literaturzeitung. 1967. 62. S. 243.*

²³ *Idem. La Sagesse sumero-accadienne. Leiden, 1953. P. 19.*

²⁴ *Castellino G.R. Il concetto sumerico di «me» nella sua accezione concreta // Analecta Biblica. 1959. 12. P. 26–29.*

²⁵ *Ibid. P. 25. ‘Attività della vita’ лучше всего перевести «деятельность жизни», поскольку «активность» в русском языке означает избыточную деятельность. Но стилистически такой перевод едва ли возможен.*

бытием и со своей природой»)²⁶. Кастеллино видит сходство также между *me* и вавилонскими «таблицами судеб», поскольку в обоих случаях речь идет об архетипе конкретного и материального бытия, который служит законом, нормой всего сущего с момента сотворения мира²⁷. Тонкие и проницательные наблюдения итальянского исследователя находятся в русле истории философии (или предфилософии) и впоследствии могут помочь при анализе *me* как именно специфической предфилософской категории сознания. По сути дела, Кастеллино ближе всех подошел к феноменологии МЕ²⁸.

Совсем иначе подходит к проблеме историк шумерской литературы и школьной традиции С.Н. Крамер. Для него МЕ – это сеть правил и установлений, относимых к любому культурному феномену в аспекте его деятельности. МЕ – спекулятивный способ объяснить, на каких принципах устроен мир, что заставляет каждую вещь в нем работать и как работа этой вещи соотносится с проектом божества, ее сотворившего²⁹. Для Крамера главный акцент проблемы МЕ – гносеологический, а не онтологический, как у предыдущих исследователей (может быть, кроме Якобсена). При помощи МЕ объясняется то, что пока невозможно объяснить, и в этом объяснении чувственный опыт сосуществует с наивной верой в единый принцип, познав который можно понять законы всего сущего. От перевода Крамер воздерживается, говоря о неясном значении термина.

В конце 60-х годов крупный специалист по шумерской морфологии Дж. Грэгг публикует статью о глаголе-связке *me* – «быть», в которой касается и проблемы соотношения между именем и глаголом *me*. По мнению Грэгга, связь между *me* глагол-связка и *me* имя существительное в шумерском того же рода, что и между *esse* («быть») и *essentia* («сущность») (но не *existentia* «существование»!) в латинском. В этом случае этимологии *me* (N) раскрывается как «то, чем вещь должна быть (но чем она необязательно является), божественно определенная сущность вещи»³⁰.

В 1973 г. в свет выходит единственное на сегодняшний день монографическое исследование проблемы МЕ, принадлежащее перу Г. Фарбер-Флюгге. Она дает его как приложение к изданию текста «Инанна и Энки», центральной проблемой которого является похищение МЕ. К сожалению, эта по-немецки добротная монография содержит очень мало оригинальных идей, целиком ориентируясь в теоретических вопросах на мнения Я. ван Дейка и отчасти Кастеллино. Кроме того, в ней не проведена самая главная и необходимая работа – рассмотрение проблемы МЕ в динамическом аспекте, от эпохи к эпохе, и определение понятия МЕ в соответствии с данными шумеро-аккадских силлабариев. Фарбер-Флюгге лишь дает список имен и глаголов, употребляемых вместе с МЕ (в основном по данным гимнов Иссина и Ларсы), и ассоциирует МЕ с такими понятиями как *garza* и *šu-luh* («культурное») омовение рук». Нельзя не быть признательным исследователю за кропотливую филологическую работу, но нельзя и не признать, что решению проблемы такая работа помогает очень мало. В определении Фарбер-Флюгге, МЕ – это атрибуты богов, но не их замена и не *pumina*. МЕ присущи всему, что живет в мире, являясь в одинаковой степени силами природной жизни и культуры. МЕ в тексте «Инанна и Энки» – генеральное понятие божественной силы, собранное из единичных абстрактных имен (*nam*), указывающих на совокупность функций обозначаемых ими предметов³¹. В переводе текста МЕ 'göttliche Kräfte' (взято у Фалькенштейна).

²⁶ *Ibid.* P. 30.

²⁷ *Ibid.* P. 31–32.

²⁸ Выражаем глубокую благодарность кандидату исторических наук М.Т. Петрову за консультации по переводу с итальянского языка.

²⁹ *Kramer S.N. The Sumerians. Chicago, 1963. P. 115.*

³⁰ *Gragg G. The Syntax of the Copula in Sumerian // The Verb 'Be' and Its Synonyms / Hrsg. von J. Verhaar // FLSS. 1968. 8. S. 102.*

³¹ *Farber-Flugge G. Der Mythos 'Inanna und Enki' unter besonderer Berücksichtigung der Liste der ME. Roma, 1973. S. 118, 197.*

В 1978 г. появляется оригинальная и глубокая статья А. Кавиньо, в которой делается первая попытка анализа аккадских эквивалентов МЕ в силлабариях и рассматривается связь между me и ni_2 в раннешумерских текстах. Исследователь приходит к выводу о связи категории me с самоидентификацией человека: если первоначально me/pi_2 обозначает «самость как жизненная энергия», то впоследствии me — это сверхъестественное бытие (*etre surnaturel*), божественная сущность (*l'essence divine*), связанная с самоидентификацией ее носителя³².

Отечественные исследования 1980–1990-х годов также содержат два интересных подхода к проблеме МЕ. В.К. Афанасьева понимает me как «сути ... средоточие внутренних сил и могущества, они воплощены и воплощаются во всем сущем, могут из дружественных стать враждебными»³³. И.С. Ключков примиряет в своем подходе «бытие, способ существования» Якобсена и немецкую «силу, заключенную в сущем». При этом он находится еще и на позициях Оберхубера: «Вероятно, концепция "мэ" первоначально возникла в архаическую эпоху как осмысление некоей таинственной силы, заключенный во всем сущем, так сказать, мистического принципа существования каждой вещи. Позднее эту божественную силу, имеющуюся в любом явлении, стали воспринимать отдельно от самого видимого явления, в качестве какого-то существа, управляющего данным феноменом. Но и с подъемом религии антропоморфных божеств, направляющих жизнь мира, концепция "мэ" не исчезла; "мэ" сохранили известную независимость существования от богов. Над сущностью вещей боги не властны: они могут обладать "мэ", но не могут изменить их, как шахматисты вольны располагать фигурами, но не могут изменять по своему произволу специфических качеств фигур или полей доски»³⁴. Мы видим, что для российских исследователей понятие МЕ имеет синтетический, многоплановый характер, а характерными акцентами здесь будут *скрытая в объекте энергия и максимально общие правила*, согласно которым устанавливается способ существования каждой вещи.

В 1990 г. Г. Фарбер-Флюгге во второй раз обратилась к проблеме МЕ. Опираясь на современный культурологический опыт Запада, она дала более развернутое определение термина: МЕ — это «концепты или архетипы цивилизации и духовной культуры шумеров», которые «понимались не как современные абстрактные понятия, но совершенно конкретно — как атрибуты или знаки, узнаваемые явно или в свете, или в ужасном блеске»³⁵. Здесь мы видим эклектику сразу трех современных гуманитарных учений — концептуализма (МЕ как концепты), юнгианской аналитической психологии (МЕ как архетипы) и семиотики (МЕ как знаки и атрибуты). Становится понятно отсутствие в этом определении конкретно-исторического содержания, раскрыв которое, только и можно приблизиться к решению проблемы.

Последнее на сегодняшний день обращение к проблеме МЕ состоялось в 1997 г. Крупнейший знаток новошумерской литературы Дж. Клейн на материале царских и храмовых гимнов рассмотрел вопрос о МЕ как конкретно-материальном культурном объекте. Исследователь пришел к выводу, что в материальном мире МЕ представляет собой «двумерный символ или образ, вырезанный или нарисованный на некоей вывеске, знамени или штандарте, представляющий лежащий в его основе абстрактный концепт»³⁶.

Подведем итоги. Дифференциация научных представлений о МЕ может быть проведена как по этнопсихологическому, так и по методологическому критерию. Для немецкой ассириологической школы центральной является проблема власти и механизмов управления в истории — поэтому МЕ здесь только *упорядочивающая сила*, посредством которой боги оказывают помощь неразумному человечеству. Амери-

³² *Cavigneaux A. L'essence divine // ICS. 1978. 30. S. 177–186.*

³³ *Афанасьева В.К. От начала начал. Антология шумерской поэзии. СПб., 1997. С. 479.*

³⁴ *Ключков И.С. Духовная культура Вавилонии: человек, судьба, время. М., 1983. С. 40.*

³⁵ *Farber G. ME // Reallexikon der Assyriologie. 1990. VII. 7/8. S. 610.*

³⁶ *Klein J. The Sumerian ME as a Concrete Object // Altorientalische Forschungen. 1997. 2. S. 212.*

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

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

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

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

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

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

MSL³⁷ II (Proto-Ea III = MSL XIV 91, 71:1–10)

- 13 *Me par-rum*
 14 *lu-u-tu*
 15 *la-lu-u₄-um*
 16 *qa₂-bu-u-um*
 17 *ka-ra-bu-um*
 18 *ni-i-nu*
 19 *ša-mi-u₄*
 20 *[e]r-se-tum*
 21 *[qu₂]-u₂-lum*
 22 *[pu-u]z-rum*

Самый распространенный и часто упоминаемый эквивалент *me* – *paršu* и с его переводом мы спешить не будем. И.С. Клочков перечисляет наиболее частые переводы этого аккадского слова: «закон», «ритуал», «порядок», «должность»³⁸. Действительно, в различных контекстах слово переводится именно так, но что сближает все эти контексты и какова здесь глубинная связь, к примеру, между ритуалом и должностью, – этого не проясняет никто из исследователей МЕ.

В статье 1924 г. Б. Ландсбергер указывает на возможную связь между *paršu* и арабским глаголом *faḡaḡa*³⁹. У глагола множество значений: «отмечать путем прорезания, зарубки», «предписывать, постановлять», «определять». Отглагольное имя действия *faḡḡ* значит «место, в котором возжигается огонь», *fiḡḡ* «плоды растения, когда они краснеют»⁴⁰. Страдательное причастие первой породы того же глагола *maḡḡūḡ* встречается в Коране со значением «предопределенный, ограниченный (во времени)» (Коран, сура IV, аят 118). В эфиопском языке находим глагол *brṣ* «сверкать, ярко сиять»⁴¹. Наконец, в самом аккадском глагол *paraṣu*, от которого

³⁷ *Materialien zum Sumerischen Lexikon*. Roma.

³⁸ Клочков. Ук. соч. С. 40–41.

³⁹ *Landsberger*. Op. cit. S. 64–68.

⁴⁰ *Lane E.W.* *The Arabic-English Lexicon*. L., 1863–1871. V. 1. Pt 6. P. 2372–2375.

⁴¹ *Leslau E.* *Comparative Dictionary of Ge'ez*. Wiesbaden, 1987. P. 107–108.

происходит слово *parṣu*, имеет значения «пробивать, проламывать, распускаться (о ветях), проявляться, стать видимым»⁴².

Итак, теперь можно обобщить данные по общесемитскому корню *rgj* во всех его фонетических модификациях (араб. *p > f, ṣ > ṣ*; эфиоп. *p > b*). Основное значение корня – «проламывать, прорубать, делать зарубки, заметки», откуда затем «быть ярким, огненным», «быть видимым», «делать заметным», «определять, предопределять». Стало быть, наиболее адекватным переводом *parṣu*, примиряющим все разногласия контекстов, будет «явление», т.е. то, что заметно, имеет определенную форму (или контур) и образовано путем перехода от невидимого к видимому (актом разрубания пространства). В самом деле, закон и ритуал определяют жизнь общества, должность выделяет субъекта из множества подобных ему, а порядок располагает явления внешнего мира в определенных, предназначенных только для них местах. Здесь нужно отметить, что, наряду с *me*, аккад. *parṣu* служило эквивалентом также и для *garza*. Во всех случаях можно переводить *garza* словом «обряд», понимаемым как «явление порядка». Итак, перевод первого и самого распространенного эквивалента *me* – «явление».

Слово *lūtu* означает болезнь, в различных текстах связанную со слабостью лба и колоней, и употребляется в значении «слабость, упадок»⁴³. Возможно, что перед нами омоним, и к нашему *me* он отношения не имеет. Но возможно, что это антоним к следующему слову. *lalūm* – слово многозначное. Оно образовано от глагола "быть полным, изобильным", и может означать "полнота, роскошь, великолепие, сладострастие, похотливость, дикость, первобытность". Здесь интересна ассоциация дикости со сладострастием и изобилием как указание на *время оно*, когда всего было вдоволь, в том числе и мужской потенции. Далее эквивалентами *me* выступают глаголы речи *qabû* и *karabu*. Первый глагол выражает функцию говорения, произнесения слов. Второй обозначает произнесение некой просьбы, мольбы. Следующий эквивалент – не глагол, не имя, а местоимение *nīmi* «мы». Вероятно, он должен акцентировать нечто множественное, групповое, связанное с *me* – ведь в шумерском *me* может употребляться в функции притяжательного местоимения 1 л. мн. ч. Далее идут «Небо» и «Земля» – с намеком на принадлежность *me* к обеим сферам мира. Закрывает список два слова, означающие «тишина» и «тайна, мистерия».

Если иметь в виду, что каждый аккадский эквивалент сложного шумерского слова признан обозначить какое-нибудь одно его свойство, можно предположить, что для Proto-Ea *me* – это: а) явление, б) связанное с полнотой жизненных сил, имевшей место только во времени дикости, в) с произнесением слова и мольбы, г) с некой группой, множеством, д) со всеми частями мира, е) с тишиной и таинством.

MSL IX 126 (Proto a₂=A)

VII 48 [ME] [*pa-a*]r-*ṣum*

49 [*lu*]-[*u*₂]-*tum*

50 [*d*]u-*u*₂-*tum*

51 [*p*]u-*uḥ*₂-*rum*

52 [*n*]i-*nu*

53 *qa*₂-*bu-um*

54 *la-lu-u*₂

55 *at-wu-u*₂

Здесь к уже известным добавляются несколько новых, также конкретизирующих слов. *dūtu* означает «мужская потенция» и согласуется с *lalū*, *puḥru* означает «собрание» и подтверждает групповой оттенок *me* в *nīni*, *atwû* «слово, приказ» коррелирует с *qabû*.

⁴² Soden W. von. Akkadisches Handwörterbuch. Wiesbaden, 1956–1981.

⁴³ Далее значения аккадских слов даются по словарю контекстов: Chicago Assyrian Dictionary. 1958–...

MSL XVII (Erim-ḥuš II)

| | | | |
|-------------------------|---|-------------------|----------------------------|
| 15 me | <i>du-u₂-tu</i> | Erim-ḥuš V 224 ti | <i>du-u₂-tu</i> |
| 16 teš ₂ | <i>[ba]-aš₂-tu₂</i> | 225 bar | <i>ba-aš-tum</i> |
| 17 ^d KALxBAD | <i>še-e-du</i> | | |
| 18 ^d KAL | <i>la-mas-[su]</i> | | |

Силлабарий Erim-ḥuš содержит эквиваленты к шумерским словам, сгруппированным тематически. Мы сравниваем два его фрагмента. В одном из них аккад. *dūtu* эквивалентно шум. *me*, в другом слову *tī* «жизнь». Стало быть, по этой же логике *me* может быть синонимом *tī* и означать «жизнь». Слова, перечисленные в одной группе с ME, касаются сил, поддерживающих существование человека: 15) мужская потенция (которая здесь эквивалентна самой жизни), 16) привлекательный внешний облик, 17–18) – духи-хранители физического здоровья.

Pizi II 136sq. (MSL XIII 45)

Me *pa-ar-šum*
lu-u₂-tu
pu-uh-rum
la-lu-u₂
ik-ri-hu «молитва»

Izi E II sq. (MSL XIII 185)

Me *šamû*
eršetum
hēlum «владыка, господин»
uzzu «ярость, гнев»
qūlu
qālum
baštum «привлекательный внешний облик»
qabû
karāhu
sāru «подскакивать», «танцевать»
ummu «мать»
puḥru
puzru
atmû
lišānu «язык»
lu'tum

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

ME = *zi-ka-rum* IIR 7, 10c «мужчина»

ME = *šasû* Reisner Hymns, 39, 28; 82, 33; 83, 1 «кричать»

ME = *tertum* IIR 62, 16a «приказ», «откровение»

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

на связь с частями мироздания. Наконец, силлабарии недвусмысленно указывают на понимание МЕ во множественном числе.

Единственная попытка анализа МЕ по данным силлабариев сделана французским ассириологом А. Кавиньо⁴⁴. Он пытается объяснить некоторые «странные», на его взгляд, аккадские эквиваленты ложной этимологией. Вот наиболее характерные примеры его подхода:

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

2. Аккад. *puḫru* скорее всего является искажением аккад. *pulḫu* «страх», также похожим по звучанию.

Вполне допустимо, что в некоторых случаях силлабарии могут ставить в один ряд два омонима и давать к ним эквиваленты, считая эти омонимы за одно слово. Но нельзя предположить, чтобы это было правилом для составителей силлабариев. Давно известно, что при классификации предметов и слов древний человек пользовался средствами, которые давало ему ассоциативно-аналоговое мышление, доминировавшее в то время над логическим и выводным. Поэтому при анализе аккадских эквивалентов в силлабариях нужно понимать связь между терминами не только как между эквивалентными единицами ($A = A$), но и как между единицей и метафорическим способом указания на нее (единица и троп к ней). В этом случае получаем: *bēlum* «господин, владыка» – тот, кто получает МЕ и обладает ими (ср. шумер. имя божества *en-me-šaḡ-ḡa* «владыка множества МЕ»); *uzzu* «гнев, ярость» – свойство самих МЕ (*me-ḫuṣ* «яростные МЕ»); *ummi* «мать» – образ первоначала, с которым МЕ связаны другим словом *lalû*; *lišānu* «язык» – связь МЕ со словом и молением (по-другому – *qabû*, *karabu*); *sāru* «подскакивать, танцевать» – глагол, указывающий на связь МЕ все с тем же образом первоначала (рост, вытяжение вверх). Что же касается *puḫru*, то наличие эквивалента *nīnu* «мы», как уже сказано выше, указывает на оттенок группы, множества, связанный с МЕ. Здесь мы видим очень интересный и сложный тип ассоциации: в шумерском *me* означает показатель притяжательного местоимения 1 л. мн. ч. «наш». Отсюда ассоциация с любой группой или множеством, переданная посредством *puḫru* «собрание, скопление (народа)». Так что никакой связи с *pulḫu* здесь нет и в помине.

Объяснение МЕ в силлабариях построено по принципу «бриколажа» – объединения разнородных значений в комплексный пучок, характерного для детского и архаического мышления. В своей книге о функциональной асимметрии полушарий мозга Вяч.Вс. Иванов приводит два примера «бриколажной» семантики: «Годовалый Костя Поливанов звукосочетанием *хь* называл горячую кастрюлю, горячую лампу, грелку (хотя бы и пустую) и батарею центрального отопления (даже летом, когда она холодная) (...) Многие слова аранта (архаический австралийский язык. – В.Е.) можно рассматривать как фамильные имена, относящиеся к разнородным предметам. Одно и то же слово *ngu* обозначает корни водяной лилии, скрытые под водой, спящих людей и сон; кости человека (невидимые, как и подводные корни) и вопросительное местоимение; относящееся к человеку, не видимому для говорящего»⁴⁵. В обоих случаях есть семантическое ядро, вокруг которого строятся ассоциации слова – таким ядром является свойство предмета (в первом случае – «горячее», во втором – «невидимое»). Точно по тому же принципу строятся и объяснения МЕ в силлабариях. Здесь можно выделить следующие регулятивные моменты.

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

⁴⁴ *Cavigneaux*. Op. cit. P. 180–181.

⁴⁵ *Иванов*. Ук. соч. С. 433–434.

2. Метафорический ряд – группа слов, обозначающих предметы-носители определенного свойства, которым обладает культурная категория. Например: *gabû, karabu, tertu, šasû* – слова, означающие процесс говорения; *nînu, puḫru* – слова, выражающие множество, группу. Характерно, что в один ряд могут быть поставлены слова, выполняющие различную грамматическую функцию – имена, глаголы и даже местоимения.

3. Метафорические ряды группируются в ассоциативные ряды, создающие из совокупности свойств словесный портрет культурной категории. Словесный портрет МЕ в силлабариях создан из ассоциативных рядов с семантическим ядром «явление», «потенция», «слово», «первобытность», «тайнство», «мир», «множество», «жизнь». Совокупность ассоциативных рядов позволяет рассмотреть портрет во всей совокупности деталей, но не дает возможности охарактеризовать категорию в одном определении. История семиотики показывает, что тенденция к точному определению предмета возникает лишь в процессе развития алфавитного письма и логико-риторического аппарата мышления, т.е. «левополушарных» областей сознания⁴⁶.

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

IV

Как бы ни были важны для нас пояснения силлабариев, мы должны помнить, что составлены они уже после гибели шумерской цивилизации, в эпоху, когда шумерский перестал быть разговорным языком. Поэтому особую значимость приобретают свидетельства шумерских текстов, записанных в III тыс. до н.э., еще во время повсеместного употребления шумерского как живого языка. Вполне возможно, что в них найдутся такие оттенки значения МЕ, которые впоследствии были забыты и вавилонским лексикографам не известны. Для этого обратимся к данным надписей Гудеа.

В шумерологической традиции надписи лагашского правителя Гудеа (XXII в.) считаются основным текстом науки. Можно сказать, что в этой искусственно выработанной традиции они занимают положение священного текста естественных традиций, ничем не отличаясь, к примеру, от статуса Корана для арабо-мусульманской культуры. Нет такой публикации, где бы издаваемый текст лексически и грамматически не сопоставлялся с надписями на статуях и цилиндрах Гудеа. Такое исключительное положение тексты Гудеа приобрели в силу всего двух обстоятельств: 1) они были созданы в период, когда шумерский язык еще был разговорным, 2) они были записаны монументальным письмом с соблюдением всех грамматических правил. Более ранние тексты читаются с трудом по причине невнятного письма, более поздние – с таким же трудом по причине испорченной грамматики. Филологический подход к надписям Гудеа существенно облегчается отсутствием текстовых вариантов, однако на этом легкость в обработке текстов и заканчивается. Несмотря на хорошее письмо, внятную грамматику и стопроцентную частоту цитирования в науке, надписи Гудеа (особенно на глиняных цилиндрах) трудны для перевода и понимания.

В корпусе надписей на статуях шумерского правителя Гудеа слово МЕ встречается только один раз – в начале статуи Б⁴⁷. Приведем контекст полностью.

Статуя Б Гудеа

| | |
|--|-------------------|
| I 1 e ₂ ^d Nin-gir ₂ -su | В храме Нингирсу, |
| 2 lu ₂ -gal-na-(ta) | его хозяина, |
| 3 alam Gu ₃ -de ₂ -a | к статуе Гудеа, |
| 4 ensi ₂ - | энси |
| 5 Lagaša ^{ki} | Лагаша, |

⁴⁶ Там же. С. 452 и сл.

⁴⁷ Все тексты Гудеа цитируем по последнему изданию: *Edzard D.O. Gudea and His Dynasty. Toronto, 1997.*

| | |
|---|----------------------------------|
| 6 lu ₂ E ₂ -ninnu | который Эннину |
| 7 in-du ₃ -a-ke ₄ | построил, |
| 8 1 sila ₃ kaš | 1 сила пива, |
| 9 1 sila ₃ ninda | 1 сила хлеба, |
| 10 1/2 sila ₃ ZI ₃ .DUB.DUB | 1/2 сила просеянной муки, |
| 11 1/2 sila ₃ ni ₃ -ar ₃ -ra udra ₂ | 1/2 сила полбяной крупы |
| 12 <u>sa₂-du₁₁-ba gal₂-la-a-am₃</u> | в качестве постоянных приношений |
| | установлены. |
| 13 ensi ₂ | (Если какой-либо) энси |
| 14 ka bi ₂ -ib ₂ -gi ₄ -gi ₄ -a | отменит (их), |
| 15 <u>me-^dNin-gir₂-su-ka</u> | МЕ Нингирсу |
| 16 <u>ba-ni-ib₂-la₂-a</u> | уменьшит, – |
| 17 sa ₂ -du ₁₁ -na | его постоянные приношения |
| 18 e ₂ - ^d Nin-gir ₂ -su-ka-ta | от храма Нингирсу |
| 19 ka ħe ₂ -eb ₂ -gi ₄ | пусть будут удалены, |
| 20 ka-ka-ni ħe ₂ -kešda | уста его пусть будут «связаны»! |

Основной проблемой здесь является оттенок значения МЕ. Д.О. Эдзард в новом переводе текстов Гудеа предполагает связь между отменой постоянных приношений и уменьшением числа МЕ, которые он переводит ‘innate rights’ («природные регулятивы») ⁴⁸. Однако он ничего не говорит о том, откуда берутся в тексте эти ‘innate rights’. Ответом на этот вопрос служат контексты двух фрагментов из других статуй Гудеа.

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

St. K III 7–20: [1 sil]₃ zi₃-dub-dub / 1 sila₃ ni₃-ar₃-ra udra₂ / sa₂du₁₁-bi / ba-ni-ib₂-la₂-a / ^dNin-gir₂-su / lugal-^gl-tukul-ke₄ / ^dBa-U₂ / dumu-an-na-ke₄ / ^dIg-alim / ^dSul-š a₃-ga-na / dumu-ki-ah₂- / ^dNin-hir₂-su-ka-ke₄-ne / suĥuš-a-ni ħe₂-bu-ru-ne / numun-a-ni ħe₂-til₃-ne «1 сила просеянной муки, 1 сила полбяной крупы. (Если кто-либо) эти постоянные приношения уменьшит, Нингирсу, хозяин оружия, Бау, дочь Ана, Игалим, Шульшагана, любимые дети Нингирсу, корень его пусть вырвут, семя его пусть изведут».

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

Созданная из диорита статуя Гудеа названа им самим так: lugal-gu₁₀ / e₂-a-ni / mu-pa-du₃ / pam-ti ni₃-ba-š₁₀ «Моему царю храм его я построил. (Ради) жизни мой дар!» (VII. 14–17). В стандартной посвячительной формуле pam-ti-še₃ здесь выпущен показатель аллатива. Из других надписей с той же формулой мы знаем, что «ради жизни» означает не ради жизни бога, которому построен храм, а ради жизни правителя, его построившего. Например: [pam]-ti-En-š₃-kuš₂-an-na-ka¹-še₃ n[a]m-ti-la-ni-še₃ pam-ti-dam¹-dum[u-na-še₃] e₂-ni m[u]-du₃ «Ради жизни Эншакушанны, ради его жизни, ради жизни его жены и детей храм его (бога. – В.Е.) он построил» (Enšak. v. Uruk 4:4–9). В статуе С Гудеа статуя названа следующим образом: Gu₃-de₂-a / lu₂-e₂-du₃-a-ka / pam-ti-la-ni ħe₂-su₃ «Жизнь Гудеа, построившего храм, пусть

⁴⁸ Edzard. Op. cit. P. 31.

долгой будет!» (III.18–IV.1). Мы видим, что правитель строит храм богу, чтобы обесмертить свое имя, и с целью увековечивания своей персоны вносит в храм свою статую. Теперь вернемся к статуе Б Гудеа. Гудеа ставит ее в особом месте храма: ki-a-pag-e ħa-ba-gub / ni₃-a₂-zi₃-ga-ka / lu₂ pam-mi-gul-e «У "места напоения водой" пусть она стоит. Поднятием руки пусть никто ее не разрушит!» (VII.55–57). «Место напоения водой» – место загробного кормления умерших родственников, правителей и героев. Установление в этом месте статуи предполагает и установление постоянных жертвоприношений для кормления изображенного на ней человека. Именно таков контекст, в который попадает здесь слово me.

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

Цилиндр А

I

1 u₄ a[n]-k[i]-a pam tar-tar-[re-d]a

Когда судьбы Небес и Земли определились,

2 Lagaš (SIR.BUR.LA)^{ki}-e me-gal-la [sa]g an-še₃ mi-ni-ib₂-ila₂

Лагаш в великих МЕ голову к Небу поднял,

3 ^dEn-lil₂-e en-^dNin-gir₂-su-še₃ igi-zi(d) mu-ši-bar

Энлил на владыку Нингирсу благостный взгляд бросил

4 iri-me-a ni₃-du₇ pa pam-e₃

И в городе нашем все в норму пришло:

5 ša₃ gu₂-be₂ pam-gi₄

Сердце к берегу своему вернулось,

6 ša₃-^dEn-lil₂-la gu₂-be₂ pam-gi₄

Сердце Энлиля к берегу своему вернулось,

7 ša₃ gu₂-be₂ pam-gi₄

Сердце к берегу своему вернулось,

8 a-mi-ug₁₆ pam-mul ni₂-gur₃-gug₃

Могучие волны страшный блеск испустили,

9 ša₃-^dEn-lil₂-la₂-ke₄ ⁱ7 Idigna-am₃ a-dug₃-ga pam-de₆

Сердце Энлиля – Тигр – принесло пресную воду!

10 e₂-e lugal-bi gu₃ ba-de₂

К храму хозяин его (тогда) обратился:

11 E₂-ninnu me-bi an-ki-a pa-e₃ mu-ak-ke₄

«МЕ Эннну в Небесах и на Земле он проявит,

12 ensi₂(PA.TE.SI) lu₂-geštu₃(GIA.PI.KU) – dahal-kam geštu₃ i₃-ga₂-ga₂

Энси широкоухий ухо свое наставит,

13 ni₃-gal-gal-la šu mi-i₃-mu₂-mu₂

Вещи великие расширит,

14 gu₄-du₇ [maš₂]-du₇-re₆ si im-sa₂-sa₂-e

Достойных быков, достойных козлят приготовит,

15 sig₄-pam-tar-ra sag mu-ši-ib₂-il₂

К кирпичу судьбы голову поднимет,

16 e₂-ku₃ du₃-de₃ gu₂-bi mu-ši-ib₂-zi(g₃)

Для построения светлого храма шею поднимет!»

17 lugal-ni-ir ud-de₃ maš₂-ge₆-ka

Тогда на хозяина своего во сне

18 Gu₃-de₂-a en-^dNin-gir₂-su-ra igi tu-ni-du₈-am₃

Гудеа – на владыку Нингирсу – глаза поднял,

19 e₂-a-ni du₃-ba' tu-na-du₁₁

Построить храм его он ему приказал.

20 E₂-ninnu me-bi gal-gal-la-am₃

На Эннину, МЕ которого велики,

21 igi tu-na-ni-har

Взор он ему обратил.

Здесь имя существительное МЕ употреблено в трех ситуациях. Во-первых, это со-
творение Лагаша после космогонического акта отделения Неба от Земли. Лагаш
поднимает голову вверх me-gal-la «в великих МЕ», что означает просто «в великих
силах». Феномен возникновения показан здесь через вертикальное вытяжение пред-
мета, через его растущую вверх форму, выражающую самодекларацию предмета.
Аналогичная ситуация с богом Нингирсу описана в Цилиндре Б

VI

1 tin bur-gal-la im-ma-de₂

Вино в большой сосуд возлили,

2 E₂-ninnu UL.GAL UL.DU gu₂ im-ma-gur-re

В Эннину?? были зарезаны,

3 eš₃-^dNin-uruda-ke₄ sig₄ tu-gi₄-gi₄

Святылище Нинуруда крик подняло,

4 ninda-u₄-da ga-maš₂-lulim-ma

Дневным хлебом и молоком лани,

5 u₄-ge₆-e tum₂-a

Денно и ночью приносимыми,

6 nir-gal₂ dumu-ki-ag₂-^dEn-lil₂-la₂ ur-sag-^dNin-gir₂-su

Муж, любимый сын Энлиля, герой Нингирсу

7 u₃-a mi-ni-zi-zi

От сна был пробужден.

8 me-gal-gal-la sag mi-ni-il₂-e

В великих МЕ голову он поднял.

Учувя хлеб и молоко, услышав шум в святилище, Нингирсу проснулся и встал,
вытянувшись во весь рост.

Рост города достаивается внимательного взгляда ниппурского бога Энлиля, кото-
рый дарует Лагашу первооснову жизни и воспроизводства – разлив реки Тигр. Во-вто-
рых, надежда Нингирсу на то, что Гудеа сделает видимыми повсюду МЕ его храма,
означает не только то, что храм будет построен (т.е. обретет форму и внешний вид),
но и соблюдение условий такого строительства (жертвы, изготовление кирпича судь-
бы). В-третьих, обращение взора Гудеа (который до этого назван широкоухим, т.е.
неохватно разумным) на великие МЕ храма значит то, что эти МЕ уже существуют
как идеальный прообраз, но без придания внешней формы не могут проявиться. Для
их проявления и нужно построить храм.

IX

9 Gu₃-de₂-a e₂-gu₁₀ du₃-da izkim-bi ga-ra-ab-sum

Гудеа! Для построения моего храма оракул этот я хочу тебе передать!

10 garza(PA.AN)-ga₂ tul-an-ku₃-ba gu₃ ga-tu-ra-a-de₂

Предустановление мое через яркую небесную звезду я выкрикну!

11 e₂-gu₁₀ E₂-ninnu an-ne₂ ki-gar-ga

Храм мой – Эннину, основанный в Небе,

12 me-bi me-gal-gal me me-a dirig-ga

Чьи МЕ – МЕ великие – все другие МЕ превосходят!

13 e₂ lugal-bi igi-sud(r) il₂-il₂

Хозяин храма зоркий глаз поднял,

14 An- zu^{muse}_x -gim sig₂¹-gi₄-a-bi-še₃

Подобно Анзуду, криком своим

15 an im-ši-dub₂-dub₂

Небо расколол!

16 me-lam₂-huš-bi an-ne₂ im-us₂

Яростный блеск его Неба достигает!

17 e₂-ge₂₆ ni₂-gal-bi kur-kur-га mu-ri

Великий Ужас моего храма все земли обуял,

18 mu-bi-e an-za₃-ta kur-kur-re gu₂ im-ma-si-si

К имени его от края небес чужие страны собираются!

Здесь превосходство МЕ Эннину над МЕ всех других храмов обитаемого мира выражается в форме пронзительного крика и пронзительного взгляда. Нингирсу раскалывает небо криком, как птица Анзуд, и пронзительно смотрит вдаль. Эти два выразительных действия имеют своим следствием появление me-lam₂ «возрастающих МЕ», воплощенных в ярком блеске, достигающем небес, и ni₂-gal «великой мощи», исходящей от тела храма и ужасающей окрестные страны. Под действием этих феноменов храм становится широко известен своей силой и могуществом и объединяет земли вокруг себя.

Х

1 ja₁₀ gu₅-gu₁₀ nam-gal-ki-aga₂-da

Отец, мой создатель, в великой любви (своей)

2 lugal-a-ma-ru-^dEn-lil₂-la₂

«Царь, потоп Энлиля,

3 igi-huš-a-ni kur-da nu-il₂

Чьего яростного взгляда горы не выносят,

4 ^dNin-gir₂-su₂ ur-sag-^dEn-lil₂-la₂

Нингирсу, герой Энлиля»

5 mu-še₃ mu-sa₄

Меня назвал,

6 me-ninpu-a za₃ mi-ni-keš₂

50 МЕ мне за концы связал.

7 ^{giš}banšur mu-il₂

Жертвенный стол я воздвиг,

8 šu-lu si bi₂-sa₂

Обряд омовения рук исполнил,

9 šu-si-sa₂-a-gu₁₀ an-ku₃-ge u₃-a ba-zi-ge

Моей правой рукой светлого Ана от сна (?) поднял,

10 ninda šu-ge₂₆ du₁₀-ga-am₃

Пищи благой из руки моей

11 ja₁₀ gu₅-gu₁₀ du₁₀-ga-bi mu-ku₂

Отец, мой создатель, вкусил.

12 an lugal-dingir-re-ne-ke₄

Ан, царь богов.

13 ^dNin-[gir₂-s]u lugal išib (ME)-an-na

«Нингирсу, царь МЕ Ана (вар. царь, жрец-консекратор Ана)»

14 mu-še₃ mu-sa₄

Меня назвал.

В первом случае ситуация недвусмысленно говорит о том, что 50 МЕ, которые отец Энлиль связывает для Нингирсу за концы (как снопы), требуют жертв, которыми Нин-

гирсу должен накормить отца, а также сопровождающих трапезу обрядов. Подтверждение этому находим в других текстах: [unu₂]-kin-sig ki-^{is}banšur-[il-i]-za [m]e-bi 50-am₃ «За вечерней трапезой на месте воздвижения твоего жертвенного стола 50 МЕ должно быть» (Ninurta in Eredu, IV 6–7); sagi-zabar-ku₃ zalag₂-ga en-me-^{is}banšur-га «чашник, который светлые бронзовые (сосуды) сияющими делает, владыка МЕ жертвенного стола» (эпитет Нинурты в SGL II 108:21). Энлиль наделяет своего сына МЕ, лишаясь части своего имущества, за что в качестве энергетической компенсации полагается кормление. Еще одно указание на это единственное понимание текста дано нам в сходном эпитете Нинурты: en-^{is}banš[ur]-га-^dEn-lil₂-la₂-me-en «Владыка жертвенного стола Энлиля – я!»⁴⁹.

Во втором случае знак МЕ может читаться двумя способами: а) как išib «жрец обряда очищения», б) в основном чтении me. Рассмотрим обе версии. Читая МЕ как išib, мы опираемся на данные самого текста, в котором бог Нингирсу сообщает об устройении для своего отца Энлиля жертвенной трапезы. Перед началом жертвенной трапезы Нингирсу совершил обряд омовения рук, а проведение этого обряда входило только в обязанности жреца išib, ср. параллелизм в NBC 11108 VIII 5–6: išib-maḥ-^dEn-lil₂-la₂ nu-u₃-gal₂ / šu-luḥ-ku₃-ge šu nu-u₃-ma-du₇ «Верховный жрец-очиститель Энлиля не существовал – священный обряд омовения рук совершенно не исполнялся»⁵⁰. Следовательно, после совершения обряда и устройства жертвенной трапезы Нингирсу мог считаться жрецом-очистителем при особе бога Ана – царя богов. Тогда переводим «Нингирсу – царь, жрец-очиститель Ана».

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

Итак, в приведенных отрывках из надписей в статуях и цилиндрах Гудеа МЕ связаны с постоянными жертвоприношениями и обрядами, поддерживающими жизнь храма, со строительством города и храма, с жертвами, предназначенными для загробного кормления строителя храма, с пронзительным криком и пронизательным взглядом, посредством которых происходит разлом пространства, а также с вытяжением предмета вверх. Все эти значения, столь различные на первый взгляд, существуют вокруг одного семантического ядра, которое открывается при внимательном изучении глагольно-именной основы me в шумерском языке.

V

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

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

⁴⁹ Примеры взяты из *Pennsylvanian Sumerian Dictionary* V. B. Philadelphia, 1984. S.V. banšur.

⁵⁰ Табличка из собрания Йельского музея, см. *Dijk J.J.A. van. Existe-t-il un poème de la création sumérien? // Kramer Anniversary Volume. Neukirchen-Vluyn, 1976.*

Примеры употребления⁵¹: *billuda* u₄-bi-ta e-me-a (var.: e-me-am₆) «порядок прежде был таков» (Ukg. 4 VII 26–28); *E₂-kur-še₃ za-e lu₂-bi he₂-me-en* «Для Экура ты – действительно его человек» (Iddin-Dagan Hymn B 43); *ES ze ši-in-ga-ge₉-na / ša-i-ga-me-en-a /* «действительно ты» (Krecher, 1967. P. 100).

Глагол *me* также присутствует в некоторых устойчивых выражениях типа *ga-pam-me-am₃* «действительно так», *ur₅ Se₂-en-pam-me-am₃* «пусть будет так», *he₂-am₃* «пусть так!» (вар. «да сбудется!»). В целом финитный глагол *me* выражает выделенность и действительный статус объекта описания, а также пожелание определенного положения вещей на будущее.

Связка выполняет предикативную функцию и стоит в постпозиции к имени существительному, местоимению, числительному, глагольной основе. Дж. Грэгг полагает, что связка лишена какой-либо семантической нагрузки и существует лишь для выражения определенных типов предикации, а также в качестве носителя аффиксов⁵². Ниже мы покажем, что это не так.

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

Примеры употребления: *sipa-me(n)* «я – пастырь» (Gudea Zyl. B II 5); *um-ma-me-en* «я – старуха» (EN 24); *a-ba-me-en* «ты – кто?» (EN 159); *ninda-ni 80-am₆* «его хлебы – 80 (штук)» (Ukg. 5 VIII 34); *bad₃-bi sig₄-sag-zi-bi huš-am₃* «ее стены, кирпичи ее, ввысь поднявшиеся – ярко-красные» (LE 414); *ensi₂-ku₃-zu-am₃* «он – ясновидящий правитель» (Gudea Zyl. B I 12).

С ослабленным предикативным значением связка получает эмфатическое значение. С помощью связки эмфаза придается либо отдельному члену предложения, либо всему высказыванию в целом. Например: *lu₂-60-am₃ gi₄-mu-un* «пришли именно 60 человек» (TCS I 149, 8–9); *a-ba-am₃ an-tud₂-de₃-en* «кого именно могу я ударить?» (SP 2, 66).

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

В значении связки *me* может иметь значение, эквивалентное сравнительному падежу. Это происходит в случае, когда тождество между двумя именными членами предложения, передаваемое связкой, может быть понято как указание на уподобление. Например: *si^{is}ti ka₂-e us₂-sa-bi ni₆-an-na an-ne₂ us₂-sa-am₃* «Его (храма. – В.Е.) стрела, находящаяся вблизи ворот, подобна небесной радуге, к небесам примыкающей» (Gudea Zyl. A XXV 7–8).

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

⁵¹ Примеры взяты из грамматик: *Thomsen M.-L. The Sumerian Language. Copenhagen, 1984; Канев И.Т. Шумерский язык. СПб., 1996.*

⁵² *Gragg. Op. cit. P. 102.*

внешнего, действительно существующего и наделенного функцией. Отныне глагол *me* будем переводить как «быть-являться (чем-либо)».

В противоположность «бытию-явлению» в шумерском есть еще «бытие-принадлежность», маркированное глаголом *gal₂*. Например: *ka₅-a-a gidri an-da-gal₂* «у лисы была палка» (SP 2, 66); *1 e₂ sag ugu-bar-abula-gal-tur-ra-ka an-gal₂* «1 сар дома в слободе у малых городских ворот находится» (SR 36, 1–3); *sag-men ga₂-ga₂ šu-na ħe₂-en-gal₂* «возложение короны в ее руках действительно находится» (EWO 410). Т. Якобсен различал два глагола «быть» как «to be (in some fashion)/Sosein» и «to be (some-where)/Dasein»⁵³. Дж. Грэгг различает два глагола «быть» как «(to be) (me)» и «(to exist, to be possible, to remain, to stay)» (*gal₂*)⁵⁴. Вавилонские лексикографы нигде не приводят аккадских эквивалентов к глаголу *me*, зато для *gal₂* неизменно дают *bašū* «иметься в наличии, существовать» (Ea I 233; Idu II 51).

От глагола *me* образованы наречные формы, выступающие в функции вопросительных слов: *me-a* «где?» (букв. «в ME?»), *me-še₃* «куда?» (букв. «к ME?»), *me-na-še₃* (< *me-da-še₃* ?) «до каких пор?» (букв. «до ME?»), *me-da* «когда?» (букв. «с ME?»). Эти застывшие формы показывают, что глагол *me* в сочетании с падежными показателями содержит в своем семантическом поле оттенок неопределенности. Стало быть, речь идет не о явлении, а о «некоем явлении» – уже различенном, но еще не осмысленном.

В «женском» диалекте (*eme-sal*; MSL IV) глагол *me* имеет форму [ʔe] (чтение знака ME как *ge_x*⁵⁵). Здесь формам 1–2 л. ед. ч. – *me-en* соответствуют *gen*, *ge₂-en*, а имя *me* нигде не претерпевает фонетических изменений (вероятно, оттого, что было сакрализованно и не понималось самими шумерами как производное от глагола) (MSL IV, I 15, 36; III 172, 174). Тем не менее, интересен уже сам факт фонетического перехода *m > h*, наводящий на следующие размышления. В шумерском наблюдается пограничное состояние фонем /m/-/g/ в случае местоимений 1 л. ед. ч.: *tu > gu₁₀* «мой», *ma₃ > ge₂₆* «я». Известно также местоимение 1 л. мн. ч. *me > *ge_x* «наш». Обратим внимание на то, что основа на /m/ маркирует в шумерском отношение объекта к говорящему. Приведем еще один пример. Префикс пространственной ориентации *tu* имеет два основных значения: а) направление к говорящему (на косв. объект 1 л. ед. ч.) «сюда, ко мне»; б) выступает как средство выражения личной эмоциональной заинтересованности («мне», «для меня», «что касается меня») ⁵⁶. Мы видим, что во всех приведенных случаях фоносемантическое гнездо [ʔu/e] обозначает самоидентификацию субъекта (или группы субъектов), выраженность «я/мы»-состояния, субстантивацию говорящего и эмоциональную заинтересованность в объекте высказывания ⁵⁷. Не исключено, что с фоносемантическим гнездом [ʔu/e] связано и шумерское слово *tu*, означающее «имя» и «год» (сокр. от *tu-an-na* «имя небесное»).

Та же самая основа *tu-* в составе подчинительного союза *tu-...-a-še₃* означает «из-за того, что; так как», формируя оттенок причинности. Эту же фразу можно сказать еще двумя способами: *bar-...-a-ak-a*, *pat-...-a-še₃*, где *bar* «тело, внешний облик», *pat* «судьба». То есть, имеется в виду причина, носящая внешний и неопределенный характер.

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

⁵³ Thomsen. Op. cit. P. 273.

⁵⁴ Gragg. Op. cit. P. 100–101.

⁵⁵ Ellermeyer F. Sumerisches Glossar. Bd I–II. Neukirchen–Vluyn, 1980.

⁵⁶ Канева. Ук. соч. С. 110–113.

⁵⁷ Интересно, что в ностратических языках *-M- является показателем местоимений 1 л. ед. ч. (Иванов. Ук. соч. С. 543).

циональная заинтересованность говорящего в чем-либо; б) неопределенный характер выделенного предмета в плане происхождения и свойств. Под вопросом остается 7) именование, т.е. выделение с помощью слова.

Рассмотрим теперь составные имена и глаголы, содержащие МЕ в своем составе⁵⁸:
me-a («МЕ-вода») «омовение»; «приказание», «просьба», «заговорная формула, любое клише»

me-dim₂ («МЕ-создавать») «создание», «внешняя форма»; «стать»; «рост»

me-du₁₀ («МЕ-быть благотворным») «быть изобильным, плодовитым», «быть многочисленным»

me-gar (ni₃-me-gar) («МЕ-устанавливать») «состояние подавленности», «состояние задумчивости»; «тишина», «молчание»

me-lam₂ («МЕ-возрастать») «блеск», «сияние»

me-me «танцевать, подскакивать», «резво прыгать»; «восторг, радость, ликование»; «обряд»; «вызывать внимание»

me-te («МЕ-приближаться») «соответствие своему предназначению», «прекрасный взгляд»

me-zu («МЕ-знать») «ясновидец»

me-li («МЕ-расти») «образ действия»; «исполнение должности, обязанности»

me-me-a «возливание воды»; «чистое, необработанное поле»

me-gal-zu («МЕ-великое-знать») «толковать сон».

Все значения приведенных выше слов указывают на МЕ в следующих контекстах: 1) соиздание предмета как направление его формы вверх, 2) обращение внимания посредством восторженного танца и подскоков, 3) образ действия, а также образ должности, 4) созерцание невидимых образов в процессе мышления, молчания и толкования снов, 5) взгляд, 6) речь, произнесение клише, 7) омовение как обновление, очищение первоначального облика. Из совокупности значений проступает то семантическое ядро МЕ, которое и раньше могло быть уяснено из данных языковой грамматики и силлабариев. Теперь мы сформулируем общее свойство, которое характерно для всех семантических цепочек термина. Итак, МЕ связаны а) с внешней формой предмета, с его вертикальной ориентацией (через рост, танец, прыжки), б) с актом речи, в) со взглядом, г) с образом слова и действия как наяву, так и во сне, д) с удалением грязи с внешнего облика. Всяду акцентирован один и тот же момент *перехода от невидимого к видимому, от потенциального к актуальному, от невербального к вербальному, от бездейственного к деятельному, от тайного к явному, от безначального к начальному*. МЕ представляют собой *границу этого перехода* – в них столько же от явного, сколько и от тайного. МЕ выражают *неосознанное стремление предмета заявить о себе*, проявиться, закрепить себя в пространстве и времени посредством самоидентификации в образе и слове, вырваться из мрака неизвестности и несуществования. Семантическое ядро МЕ – *воля к бытию*, проявленная на планах взгляда, речи, действия, должности как образа действия, обряда как образа действия и речи⁵⁹. «В начале было Слово...» – говорят Евангелие от Иоанна,

⁵⁸ По словарю шумерского языка: Hübner B. Reizammer A. INIM. KI.EN.GI (Das Sumerische). Marktredwitz, 1985–1986.

⁵⁹ «Волевой акт непременно предполагает предшествующее наличие в нашем сознании некоторых желаний, хотений, стремлений, связанных, во-первых, с представлением о той конечной цели, к которой мы стремимся, а во-вторых, с представлением тех поступков и действий, которые нужны с нашей стороны для осуществления нашей цели. (...) ...полный волевой акт следует понимать как такую систему поведения, которая возникает на основании эмоциональных и инстинктивных влечений организма и всецело предопределена ими... То, что у нас принято называть беспричинными желаниями, является таковыми постольку, поскольку причина их утаена или скрыта в бессознательной сфере. Далее, влечение обычно преломляется в сложных мыслительных процессах; оно пытается овладеть нашими мыслями, потому что мысль – это подступы к поведению, а кто овладевает подступами, тот берет и крепость. Мышление является как бы передаточным механизмом между влечениями и поведением и осуществляет организацию

но в начале мог быть также и взгляд. Вот как пишет о креативной функции зрения современный культуролог Г.Д. Гачев: «До начала зрения для человека все сомкнуто, глухо, немо, безвидно... непроницаемо... и вдруг прорезалось что? Открытость Бытию навстречу, незакупоренность человека (и Бытия вообще), их общащенность, возникли перед лицом, личностью. Свет выпорхнул через прорезь как птица, с ликующим криком, – как прорезывается первозаявление жизни в новорожденном. И мир залился светом и стал называться "свет". Итак, безднетворен взмах век. (...) Именно в том, что зрению присуща свобода воли, и есть совершаемое в смотреии излучение. Ухо не излучает, и ноздри, и кожа, а лишь воспринимают иль отражают невольно. Глаз, открываясь, дает притекаемым образам согласие отражать – и этим своим актом согласия он их сотворяет, описывает, очерчивает их формы. Когда смотрю, неизвестно, что тут: на меня стекают образы – давления частицы – лучи иль глаз снимает оболочки с дальностей предметов, обводя их лучами своими как руками гладя, и чрез прикосновение, по проводникам лучей, от них, от вещей, в человека точки стекают? (...) Вот глаза закрыты – и человек чувствует только себя: точнее – нет "я" и нет "не-я", а все – марево протяжения, сплошного. Вот глаза открыты – и человек оставил себя и испытывает острейшее чувство мира вне себя... мир – как Личность, лицо (ибо и смотрит человек лицом, и его, лицо же, проецирует в расстилающееся бытие) – и может к нему от-носиться, любить...»⁶⁰. В этом рассуждении великолепно выражено *ощущение смотрящего человека*, проводящего границу между «я» и «не-я», «нашим» и «чужим», зримым и незримым, уже известным и еще не познанным. Ощущение это совершенно первобытное, дикое, эмоционально острое – «свет выпорхнул с ликующим криком», вспомним еще и подскоки, и пластическое выражение ликования в танце. Гачев сравнивает смотрящего и кричащего человека с новорожденным, заявляющим о себе, и мы не забудем это сравнение, поскольку оно верно по нескольким причинам: а) момент рождения есть отделение младенца от материнской утробы и проявление его жизненной формы во внешнем мире, б) при рождении у младенца открываются глаза, и он переходит от пассивного восприятия ощущений к активной внешней деятельности, в) в момент рождения и еще долго после того младенец кричит, и его крик является для врачей показателем хорошего здоровья. Перед нами начальное *отдельное* состояние не только органической жизни, но и любого процесса в принципе. Это состояние характеризуется *переходом из внутреннего во внешнее*, что наглядно демонстрирует и клинописный знак МЕ, представляющий изображение языка, высунутого изо рта⁶¹.

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

последнего в зависимости от тех внутренних понуканий и побуждений, которые исходят из глубинных основ нашей психики» (Выготский Л.С. Педагогическая психология. М., 1996. С. 160–162). Таким образом, формула полного волевого акта, данная Выготским (влечение + мышление + поведение) указывает, во-первых, на неразрывность цели и средства в подчиненном влечению сознании, во-вторых, на борьбу бессознательного и сознательного начала психики в момент окончательного выбора цели. Положение воли – как раз на границе этих начал.

⁶⁰ Гачев Г. Космо-Психо-Логос. Национальные образы мира. М., 1995. С. 164–166.

⁶¹ Deimel A. Sumerisches Lexikon. Bd IV. Roma, 1935–1950. S. 532; Lambert M. Grammaire sumérienne. Fasc. IV: La Formation du syllabaire // Ecole du Louvre. P., 1977. P. 12.

V.V. Yemelyanov

The article discusses the problem of translating and interpreting Sumerian ME by means of the Old Babylonian cuneiform vocabularies and the Neo-Sumerian Gudea texts. The main supposition is that the word was derived from the verb ME «to be apparent, visible» and its original meaning was «will to live». The author understands ME as the first stage of the life-process: transition of a subject from the inner world to the outer space (as one can conclude from the cuneiform sign ME «tongue put out of mouth»). This is why ME's are so important in the New Year period of Sumero-Babylonian calendar texts.

© 2000 г.

А.И. Иванчик

ИСТОРИЯ ДЕРЖАВЫ АХЕМЕНИДОВ: ИСТОЧНИКИ И НОВЫЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

(По поводу публикаций: Briant P. Histoire de l'Empire perse. De Cyrus à Alexandre. Paris, Fayard, 1996. 1248 p.; idem. Recherches récents sur l'Empire achéménide. Topoi. Orient – Occident, Suppl. 1. Lyon, 1997. 434 p.)

Книга П. Бриана подводит итог многолетних исследований ее автора по различным аспектам истории империи Ахеменидов¹. Это, вероятно, наиболее значительный труд последних десятилетий по указанной теме. Книга задумана как своего рода компендиум, который, с одной стороны, сводит воедино результаты изучения древнеперсидской истории, достигнутые к настоящему времени, а с другой – закладывает основы для дальнейшего развития этого направления, выводя его на новый уровень. Автор стремился придать своей книге форму хандбуха, в котором как специалисты, так и неспециалисты смогут найти интересующие их сведения по самым различным аспектам древнеперсидской истории.

Для представления своего материала П. Бриан разработал достаточно оригинальную систему, не вполне привычную для научных публикаций. Книга делится на две части. Первая, основная (с. 9–896), представляет собой собственно изложение материала. Несмотря на очень большой объем текста, его четырехступенчатое разделение на части, главы, параграфы и, наконец, достаточно мелкие (0,5–5 страниц) подпараграфы, а также наличие подробного содержания позволяют легко ориентироваться в материале. Пользование книгой упрощает и подробный указатель, включающий имена, географические названия и основные понятия (с. 1147–1216), а также специальный указатель использованных в книге источников (с. 1217–1236). Все это позволяет читателю легко найти интересующий его пассаж, что чрезвычайно важно для подобного обобщающего труда, который, среди прочего, призван играть роль своеобразной энциклопедии древнеперсидской истории.

¹ Парижское издание книги было в том же году воспроизведено как X том серии «Achaemenid History», выпускаемой в Лейдене Нидерландским институтом Ближнего Востока.