

# ЕГИПЕТ И СОПРЕДЕЛЬНЫЕ СТРАНЫ EGYPT AND NEIGHBOURING COUNTRIES

Электронный журнал / Online Journal

Выпуск 4, 2020

Issue 4, 2020

DOI: 10.24412/2686-9276-2020-00014

## Ева из ребра Адама (к вопросу об истоках мифа)\*

## Р. А. Орехов, А. А. Конькова

Ведущий научный сотрудник Центра египтологических исследований РАН radamant67@mail.ru

Hезависимый исследователь djoser@mail.ru

В предлагаемой статье с позиции гипотезы С. Н. Крамера исследуются истоки библейского мифа о появлении первой земной женщины из ребра Адама (Быт. 2: 21–24). Проанализировав шумерские, а также ряд африканских мифов, авторы приходят к выводу, что в основе столь необычных воззрений могла лежать древняя и чрезвычайно архаическая идея, которая оформилась еще в доисторическую эпоху. Это идея о жертвоприношении предка мужского пола, в результате которого появилась первая человеческая пара, способная положить начало человеческому роду. У истоков космогонического процесса в вышеназванных традициях, как правило, стоят божества-предки, являющиеся матерью и сыном или отцом и дочерью. В подобном случае исключено рождение полноценного потомства. Инцест преодолевается через жертвоприношение первого бога мужского пола, благодаря чему появляется разнополая человеческая пара, способная к размножению. Таким образом, древние цивилизации нашли способ решения важнейшего антропологического и общественного вопроса — как создать полноценную моногамную семью. Получается, что первый этап в Библии был опущен, а второй сохранился как красивая легенда о женщине из ребра Адама.

*Ключевые слова:* библейский миф о сотворении Евы, гипотеза С. Н. Крамера, миф об Энки и Нинхурсаг, космогонический миф догонов, инцест, жертвоприношение.

языкознания РАН О. В. Поповой, а также В. Сазонову (Университет Тарту) за помощь в работе над статьей.

<sup>\*</sup> Авторы выражают искреннюю благодарность профессору Санкт-Петербургского университета В В. Емельянову, научному сотруднику Института

В понимании библейского мифа о рождении первой женщины из ребра человека-мужчины в саду Эдема <sup>1</sup> чрезвычайно важную роль играет гипотеза С. Н. Крамера. Она появилась благодаря находке и последующей публикации клинописной таблички, в которой рассказывалось о шумерском рае Дильмуне <sup>2</sup>. У специалистов-ассириологов этот рассказ более известен как «Поэма об Энки и Нинхурсаг» <sup>3</sup>. В ее текст включен сюжет о том, как бог Энки съедает несколько растений, пытаясь выяснить их свойства <sup>4</sup>, и смертельно заболевает, но исцеляется благодаря своей матери Нинхурсаг. Она помещает Энки к себе в вульву и заставляет ответить на ряд вопросов, после чего появляются боги или богини, чьи имена созвучны названиям разных частей его тела (EN 251–67). С рождением богов боль покидает тело Энки:

- Мой брат, что у тебя болит?
- Голова (ugu-dili) причиняет мне боль.

Она принесла Аба-У в мир.

- Мой брат, что у тебя болит?
- Мои волосы (pa-siki) причиняют мне боль.

Она принесла Нин-сики-ла в мир.

- Мой брат, что у тебя болит?
- Мой нос (kiri) причиняет мне боль.

Она принесла Нинкируту в мир.

- Мой брат, что у тебя болит?
- *Мой рот (ка) причиняет мне боль.*

Она принесла Нинкаси в мир.

- Мой брат, что у тебя болит?
- Moe горло (zi) причиняет мне боль.

Она принесла Нази в мир.

- Мой брат, что у тебя болит?
- *Моя рука (а) причиняет мне боль.*

Она принесла Азимуа в мир.

- Мой брат, что у тебя болит?
- Мое ребро (ti) причиняет мне боль.

Она принесла Нинти в мир.

— Мой брат, что у тебя болит?

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Из так называемой версии Яхвиста хорошо известно, что первая земная женщина появилась на свет в саду Эдема: «И навел Господь Бог на человека крепкий сон; и, когда он уснул, взял одно из ребер его, и закрыл то место плотью. И создал Господь Бог из ребра, взятого у человека, жену, и привел ее к человеку. И сказал человек: вот, это кость от костей моих и плоть от плоти моей; она будет называться женою, ибо взята от мужа (своего). Потому оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к жене своей; и будут (два) одна плоть» (Быт. 2: 21–24).

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Подробную библиографию и комментарии см. в Attinger 2008: 102–103; Емельянов 2009: 226. Переводы «Энки и Нинхурсаг» см. в работах Jacobsen

<sup>1987: 151–166;</sup> Bottéro, Kramer 1989; Rosengarten 1971; также очень важна работа швейцарского ассириолога П. Аттингера — Attinger 1984. Новый английский перевод: http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature (дата обращения — 01.12.2020). О Дильмуне (Бахрейн) см. Howard-Carter 1987; Crawford 1998; Емельянов 2000.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Kramer 1945; далее в тексте мы также используем сокращение EN.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> В тексте буквально говорится, что Энки [den-ki]-/ ke4\ u2 nam-bi bi2-in-tar cag4-ba ba-ni-in-zu — «растениям судьбу их определил (т. е. съел), сердце их он познал» (EN 219).

— Мой бок (zag) причиняет мне боль.

Она принесла Энзага в мир.

Данный отрывок из шумерской поэмы, по мысли С. Н. Крамера, имеет большое значение для понимания библейского рассказа <sup>5</sup>. Исследователь пришел к этому выводу в 1945 г. Однако подобная мысль была высказана на тридцать лет раньше французским ассириологом Ж.-В. Шейлем, о чем самому С. Н. Крамеру сообщил американский востоковед У. Олбрайт <sup>6</sup>. В чем состоит аргументация обоих исследователей?

Ребро по-шумерски будет ti, а богиню, сотворенную для излечения ребра Энки, зовут dNin-ti, буквально «госпожа ребра». Но у шумерского слова ti есть и другое значение — 'оживлять', 'давать жизнь'. Таким образом, dNin-ti можно истолковать и как «госпожа, дающая жизнь». Буквальный же перевод имени библейской Евы (hawwah) — «Та, которая дает жизнь» (имя происходит от корня \*hyy 'жить', отсюда — hayyim 'жизнь') 7. В шумерской литературе благодаря игре слов словосочетание dNin-ti «госпожа ребра» стало синонимично выражению «госпожа, дающая жизнь». Именно этот древнейший каламбур был перенят и увековечен в библейском сказании о рае. Игру слов не удалось передать на древнееврейском языке, в котором слово «ребро» и выражение «давать жизнь» совершенно различны, но само слово «ребро» вошло в Библию, как и слово «Ева», которое стало обозначать «мать всех живущих»8.

Поскольку трактовка Крамера — Шейля заложила основу для всех последующих дискуссий вокруг текста шумерского мифа, в данной статье представляется важным отметить ее сильные и слабые стороны, а также постараться показать, насколько она сохраняет актуальность на современном этапе развития науки.

Очевидно, что еврейская мифология не возникла на пустом месте, а испытала на себе влияние многих традиций, прежде всего месопотамской, западно-семитской и даже аравийской. Так, мы хорошо знаем, что библейский патриарх Авраам пришел из Ура (Быт. 11: 28), который располагался вблизи Персидского залива. Еврейское слово для обозначения рая 'ēden также восходит к шумеро-аккадскому eden/edinu «равнина» (очевидно, плодородная, полная всяческого изобилия; ср. угарит. 'dn — буквально «нега») 9. В западно-семитской мифологии Угарита глава богов Иль (Илу) и его жена Асират обитают у истока мировой Реки, у «обеих бездн» (шум. Idim и Idim, угар. thmtm, букв. «два океана» (двойственное число)), т. е. вод подземных и вод над небесным сводом 10. И. Ш. Шифман замечает в связи с этим, что, с одной стороны, thmtm может быть соотнесено с библейским преданием о небесном и земном океанах (Быт. 1: 6—7), с другой — Река фигурирует в библейском описании «сада в Стране Блаженства» (gan 'ēden). Очевидно, замечает исследователь, что угаритское описание указывает на местность, аналогичную библейской 11.

Таким образом, в библейском повествовании выдвигается на первый план существование первой пары людей (или божеств) в саду, расположенном где-то на юге Месопотамии или даже Аравии, изобильно питаемом водными источниками, в том числе великими реками Тигром и Евфратом (Быт. 2: 8–15).

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Kramer 1945: 9.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Kramer 1945: 9 (29a).

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Wallace 1985: 114; Pope, Sperling 2007: 572.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Kramer 1945: 9

<sup>9</sup> Шифман 1993: 270.

<sup>10</sup> Дьяконов 1990: 155.

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> Шифман 1987: 56; Шифман 1993: 270.

На тесную связь шумерской поэмы с божеством вод сразу обратили внимание многие ассириологи. Еще в 1946 г. детальную интерпретацию мифа предложил коллега С. Н. Крамера Т. Якобсен <sup>12</sup>. Для него миф об Энки и Нинхурсаг являлся своего рода аллегорией природы: «Он (т. е. миф)... значительно углубляет наше понимание двух великих сил вселенной, земли и воды... Мы начинаем понимать глубокое противоречие, которое лежит в основе плодотворного взаимодействия этих природных сил; мы следуем за сюжетом в его кульминации, когда вода может иссякнуть навсегда; и заканчиваем на ноте помощи и примирения, когда гармония во вселенной восстанавливается» <sup>13</sup>.

Проблемы интерпретации сюжета мифа в 1971 г. были вновь подняты Г. С. Кирком <sup>14</sup>. По мнению ученого, существенной в поэме является взаимосвязь ирригации и сексуальной активности. Богиня-мать Нинхурсаг планирует направить воды Энки всё дальше и дальше в пустыню, чтобы расширить окультуренную зону. Когда орошение выходит за свои естественные пределы, Энки, бог подземных вод, съедает растения, которые являются его собственным потомством. После этого он заболевает и должен исцелиться с помощью опосредованных родов. Только таким способом вода может вновь появиться в тех частях земли, которые в ней нуждаются.

Аналогичным образом смотрит на миф и Д. Катц <sup>15</sup>. Исследовательница полагает, что жизнь невозможна без Энки, в частности его проявления как источника пресной воды. Поэтому Нинхурсаг не может окончательно убить Энки. При этом, так как семейная жизнь предоставляет большое поле для возникновения конфликтов, которые могут достичь высокого эмоционального уровня, составитель текста использует ее как модель для иллюстрации сложных взаимоотношений Нинхурсаг и Энки. Если сказка начинается с заключения их брака, то последующие эпизоды уже подчеркивают оскорбительное поведение Энки как мужа и отца. Поэтому Нинхурсаг, чтобы остановить своего мужа, использует крайнее средство — проклятие. Но когда нехватка воды ставит под угрозу жизнь в Шумере, она снимает проклятие. Поэтому в любом случае Энки оказывается незаменимым и превосходит Нинхурсаг. В этом сюжете Д. Катц видит аналогию с мифом «Энки и Нинмах», где эти боги соревнуются в творении человека. В историческом плане возвращение Нинхурсаг для исцеления Энки символизирует превосходство культа Энки и его жречества.

Заметим, что первоначально исследователи не сомневались в тесной связи Энки с подземными водами и источниками. П. Эспак, однако, полагает, что эта связь не прослеживается в раннединастический период (3100–2390 гг. до н. э.), а является новшеством эпохи Аккада (2390–2210 гг. до н. э.) <sup>16</sup>. Ученый видит в Энки бога технического мастерства и планирования. Однако эти функции, вне всякого сомнения, взаимозаменяемы, как мы увидим в дальнейшем. Сейчас же заметим только, что связь Энки как божества воды с шумерским раем Дильмуном отнюдь не случайна.

В исследовании, посвященном природе древнееврейского слова «Эден» ('ēden), В. В. Емельянов пишет: «Дильмун шумерских времен, как впоследствии и юг Аравии, был цветущим краем с густой растительностью, поскольку в те времена бесперебойно

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> Jacobsen 1946: 157-159.

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> Jacobsen 1946: 159.

<sup>14</sup> Kirk 1971: 91-98.

<sup>15</sup> Katz 2007: 575-584.

<sup>16</sup> Espak 2010: 239.

работала система подземных водоводов. Через каждые полсотни метров на поверхность выступала то на десятки сантиметров, а то на метр и более кладка круглых каменных колодцев, ровной чередой уходивших вдаль. Таким образом, представляется возможным соотнести др.-евр. 'ēden с основным значением глагола 'dn в арабском языке и рассмотреть развитие его библейского значения в плане эволюции; тогда получаем семантическую цепочку «скважина с пресной водой — вкусная пресная вода — деревья в саду — прохладный сад — наслаждение, нега» <sup>17</sup>. Как следствие, «мастерство» Энки можно связать в первую очередь именно с созданием колодцев и каналов, по которым в Дильмун поступала пресная вода.

Возникает закономерный вопрос: если творцы Книги Бытия в своем повествовании могли отталкиваться от литературных и мифологических традиций великих цивилизаций, которые когда-то существовали в Южном Междуречье и Западном Средиземноморье, то не в них ли кроются и истоки библейского мифа о появлении первой женщины?

На некоторые слабости гипотезы С. Н. Крамера указал В. В. Емельянов <sup>18</sup>. Например, по мнению ученого, создатель текста об Энки и Нинхурсаг ни в коей мере не имел в виду игру слов «жизнь» и «ребро», потому что знал шумерский язык со всеми окончаниями. Нинхурсаг говорит со своим мужем на диалекте эмесаль 19: i-bi2 na-aj2-til3-la enna ba-ug5-ge-a i-bi2 ba-ra-an-bar-re-en — «Взглядом жизни, пока не умрешь, никогда я на тебя не посмотрю» (EN 221). Богиню Nin-ti она рождает вместе с еще семью богами и богинями, и «госпожа ребра» никак не выделена в тексте. В заключении к тексту Nin-ti воспевается как nin-iti — «госпожа месяца». Это явная игра слов. Сама же богиня выдумана, и нигде более мы не встречаем ее 20. Слово til3 в тексте больше тоже не встречается; жизнь по-шумерски не ti, a nam-til3. То есть ребро и жизнь обозначаются похожими словами, но при склонении второго слова по падежам проявляется отпавшее окончание -l. Они даже не омофоны. Кроме того, til3 — это не существительное «жизнь», а глагол «жить». В. В. Емельянов заключает, что «человек, который ввел в Книгу Бытия мотив появления из ребра человека, имя которого означало "Та, которая дает жизнь", не мог знать шумерский язык вообще, не говоря уже о владении всеми окончаниями, которые в послешумерском пленного периода зачастую не выписывались». Следовательно, сам мотив имеет какую-то иную природу, не связанную с шумерским языком. Так, в полинезийских языках, как пишет Дж. Фрэзер, кость, из которой человек создает себе жену, называется «иви». Это слово означает и «вдова», и «военная жертва». Стало быть, главное тут — какое-то поверье или обычай, а вовсе не игра слов<sup>21</sup>.

слово iwi/ivi имеет еще больше значений, которые можно условно объединить в две большие группы: 1) 'кость' — 'скелет' — 'мертвое тело', 'убитый', 'вдова павшего', 'дух умершего', в'озглас при убийстве врага'; 2) 'кость' — 'скелет' — 'жена', 'генеалогия', 'семья', 'опора' и пр. См. http://nzetc.victoria. ac.nz/tm/scholarly/tei-TreMaor-c1-4.html (дата обращения — 01.12.2020).

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> Емельянов 2017: 113.

<sup>18</sup> Устное сообщение.

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup> Eme-sal — «искаженный язык», известный преимущественно по поздним памятникам. От эмегира (eme-gi7(r)/eme-gir15), на котором записана основная масса текстов, эмесаль отличается довольно сильно в фонетическом отношении и незначительно в морфологическом и лексическом.

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> Cp. Espak 2010: 37, 214–215.

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> Фрэзер 1985: 18–19. В современном академическом сравнительном словаре полинезийских языков

Иначе оценивает влияние шумерского мифа на Библию П. Эспак <sup>22</sup>. В частности, вслед за С. Н. Крамером он обратил внимание на гимн в честь богини пива Нинкаси <sup>23</sup>, в котором она выступает как дочь Нинти: a-a-zu den-ki en dnu-dím-mud-e ama-zu dnin-ti nin abzu-a — «Твой отец — Энки, господин Нуддимуд; твоя мать Нинти, госпожа Абзу». По мысли ученого, текст недвусмысленно свидетельствует, что Нинти также выступает в качестве супруги Энки, будучи богиней первозданного океана (и нося при этом такой же эпитет, как и ее партнер). П. Эспак на основе Вавилонского списка богов предположил, что имя Нинти в написании dnin-ti или den-ti может являться одним из имен супруги Энки Дамгалнунны. Трудно представить, замечает исследователь, что история, где божественная женщина рождается из ребра и к тому же ассоциируется со словом «жить», самостоятельна для Месопотамии или Израиля. Очевидные параллели между библейской историей о рае (включая наличие плодородного сада, грехов сексуальной природы, запретных плодов и т. д.) и повествованием об Энки и Нинхурсаг указывают на наличие литературных или, по крайней мере, фольклорных связей между двумя историями.

Получается, что с этой точки зрения сбрасывать со счетов гипотезу Крамера — Шейля нельзя. С другой стороны, несомненно, прав и В. В. Емельянов. Можно ли в принципе говорить о прямом языковом или литературном заимствовании? И он, и П. Эспак предлагают посмотреть на проблему иначе. Если мы абстрагируемся от идеи прямого взаимовлияния и посмотрим вглубь шумерского мифа, то он вполне может содержать в себе некое ядро в виде обычая или поверья, восходящего к далеким первобытным временам, которое может иметь непосредственное отношение к библейскому рассказу. Примечательно, что выяснению данных мотивов были посвящены работы датского шумеролога Б. Альстера и американской исследовательницы К. Диксон (см. ниже). Чтобы правильно понять и оценить эти наблюдения, необходимо обратиться к полной версии мифа об Энки и Нинхурсаг<sup>24</sup>.

Во вступительном отрывке поэт приглашает своего слушателя воздать хвалу процветающему Дильмуну (предположительно территория, соответствующая современному Бахрейну) (EN 1–6). Далее описывается поэтапный процесс обустройства этого места, которое представляет собой не реальный мир, а скорее зыбкую реальность на грани вымысла. В мире присутствуют только два существа — Энки, бог подземных вод (рис. 1), и Нинсикиль <sup>25</sup>, «чистая дева», спящая в Дильмуне. Между ними нет сексуальных отношений. Похоже, что с точки зрения мифа сон наиболее близок к промежу-

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> Espak 2010: 215. Cp. Kramer 1945: 6 (22).

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> Тут важно заметить, что пиво, будучи продуктом брожения, уже являет собой некое подобие зарождения жизни, поэтому его связь с Энки представляется объективной.

<sup>&</sup>lt;sup>24</sup> Одна из версий мифа об Энки и Нинхурсаг была найдена в древнем Уре, на «Тихой улице», в доме жреца-умастителя Энки Ку-Нингаля. Копия документа датирована 24-м днем 11-го месяца 21-го года Рим-Сина I из Ларсы, что соответствует приблизительно 1800 г. до н. э. В это время Ларса достигла вершины могущества, а в ее школах активно изуча-

лась шумерская литература. Пика экономического подъема достиг и Дильмун, о чем, в частности, сообщается в версии мифа об Энки и Нинхурсаг из Ура. Другая атрибутированная версия мифа происходит из Ниппура (Katz 2007: 569).

<sup>&</sup>lt;sup>25</sup> Имя богини Нинсикиль (Нинсикилла) упоминается уже на цилиндрах Гудеи, где она выступает дарительницей различных видов древесины для строительства храма Нингирсу. В мифе «Энки и мировой порядок» Энки назначает Нинсикиль хранительницей Дильмуна (строки 238–239). Подробнее см. Емельянов 2002.



Рис. 1. Цилиндрическая печать писца Адды, изображающая Энки, текущего потоком, полным рыбы; ок. 2300–2200 до н. э. Справа от него стоит двуликий министр и садовник Энки Исимуд (ВМ 89115). Источник: http://oracc.museum.upenn.edu/amgg/listofdeities/enki/ (дата обращения — 01.12.2020)

точной стадии между существованием и небытием, на которой вещи еще не получили своих отличительных черт и признаков. Есть мужчина и женщина, но нет полового акта, и отсутствует всякая деятельность.

Именно этот отрывок был понят С. Н. Крамером как описание шумерского рая, своеобразного аналога библейскому <sup>26</sup>. Но это не мир счастья и радости. Скорее, это реальность, которая пребывает в потенциальном, еще не реализованном состоянии <sup>27</sup>. Для того чтобы четче ее передать, автор текста во введении (EN 11–28) использует отрицательные глагольные формы. Например, «в Дилмуне ворон (пока) не каркал» (dilmunki-a ugamušen gù-gù nu-mu-ni-bé); «лев еще не убивал» (ur-gu-la sag giš nu-ub-ra-ra); «волк не уносил ягнят» (ur-bar-ra-ke4 sila4 nu-ub-kar-re); собака не умела смо-

ние Дильмуна передается в первой строке эпитетами святости: он светел (kug), чист (sikil), сияет (zalag2, šen). Эти эпитеты соотносятся в шумерских заговорах со сферами мироздания: «Будь светел подобно Небу, будь чист подобно Земле, сияй подобно Середине Неба!» Становится понятно, что святость острова, как и святость любого освящаемого объекта, представляет собой изначальную целостность Неба и Земли. На Дильмуне не существует никаких проявлений жизни — звука, должности, обряда, болезни, радости, скорби, пищевой агрессии, пищевой помощи (Емельянов 2015: 128).

<sup>&</sup>lt;sup>26</sup> Kramer 1945: 9.

<sup>&</sup>lt;sup>27</sup> Этот этап космогенеза стал предметом специального исследования В. В. Емельянова (Емельянов 2015). В результате анализа шумерских текстов он пришел к выводу, что «предбытие» было для шумеров идеалом состояния человека и мира, образом святости и блаженства. Характерными чертами «предбытия» являлись отсутствие пространства-времени и потенциального напряжения сил, которые впоследствии станут противостоять друг другу (верх и низ, мужское и женское). По поводу разбираемого нами текста В. В. Емельянов замечает, что состоя-

треть за козлами (ur-gir15 máš gam-gam nu-ub-zu); «свинья не узнала, что зерно надо есть» (šáḫ še gu7 -gu7 -e nu-ub-zu); «голубь не засовывал голову под свое крыло» (tum12 mušen-e saḡ nu-mu-un-da-RU-e); «головная боль не говорила там: "я головная боль"» (saḡ-gig-e saḡ-gig-me-en nu-mu-ni-bé); «его старая женщина не говорила там: "я старая женщина"» (ab-ba-bi ab-a-me-en nu-mu-ni-bé); «его старик не сказал там: "я старик"» (ab-ba-bi ab-a-me-en nu-mu-ni-bé), «на окраине города не было плача» (zag iri-ka i-lu nu-mu-ni-bé). Д. Катц замечает в связи с этим, что, отрицая типичные, известные или характерные черты своего окружения, шумерские рассказчики описывали ситуацию до того, как эта реальность возникла <sup>28</sup>.

В следующей части поэмы исходное состояние сна заканчивается. Нинсикиль просит Энки снабдить город Дильмун «сладкой» (пресной) водой и гидравлической системой (EN 21, 41–51). Энки обещает сделать это в тот же день и выполняет свое обещание (EN 52–64). Примечательно, что деятельность в Дильмуне начинает именно женщина. Энки обладает способностью творить, поэтому Нинсикиль побуждает его использовать свои сексуальные способности. Теперь богиня появляется на сцене под именем Нинту (по ходу действия ее имя будет постоянно трансформироваться).

Сексуальная активность бога начинает пробуждаться, и Энки желает половых сношений с Нинту, однако богиня этому противится <sup>29</sup>. Поэтому он направляет свой половой член в ее сторону и занимается мастурбацией среди рвов (EN 65–69). Одновременно с этим он произносит клятву, запрещающую всем проходить через болота, так как не хочет, чтобы кто-либо завладел его семенем (EN 70–72). Однако Нинхурсаг нарушает этот запрет и крадет семя Энки (EN 75–76). Складывается странная ситуация: Энки должен мастурбировать, но старается при этом не рожать детей, а богиня-мать почему-то обманывает его. Таким образом, первый половой акт иллюстрирует ненормальный, перевернутый порядок. Через девять дней богиня без всякой боли (буквально «как по маслу») рожает дочь Нинму (EN 86–88).

В дальнейшем то же повторяется три раза. Нинму, дочь Энки, ходит по берегу реки и также нарушает его запрет (EN 89). Энки, лежа в болоте (EN 90), видит ее и, так как он не может контролировать собственные эмоции, хочет ее поцеловать (EN 91–93). Исимуд, его посланник, помогает ему, предоставляя для этого туман и облака, так что Энки может переплыть реку на лодке и схватить Нинму на другом берегу (EN 94–99). Там он ее целует, а затем и овладевает ею, вводя свое семя в ее матку (EN 100–101). Однако очевидно, что это еще не нормальный половой акт, а инцест, так как Нинму — дочь Энки. Через девять дней у Нинму рождается дочь Нинкурра (EN 103–108), которая также прогуливается вдоль реки (EN 109). Энки опять замечает деву и овладевает ею

<sup>&</sup>lt;sup>28</sup> Катz 2007: 578. Интересно сравнить это состояние с тем, в котором пребывают Адам и Ева в саду Эдема. Например, до вкушения запретного плода они не знают, что наги (Быт. 3: 7). В вышеприведенном шумерском тексте мы встречаем похожие обороты. Так, старик не знает, что он старик, старая женщина не знает, что она старая женщина. Создается ощущение, что события следуют своим чередом, а человек в них не участвует, находится где-то вовне.

<sup>&</sup>lt;sup>29</sup> Для данного эпизода лучшее объяснение предлагает Д. Катц (Katz 2008: 321). Богиня-мать, называемая Великой, отвергает попытку Энки вступить с ней в половые сношения: ges-a-ni bar-se mah-he saba-ra-an-zi-zi gù bí-in-dé ambar-ra lú nu-mu-un-dab-bé— «Великая (Нинту) отвела фал (Энки) в сторону (и) крикнула: "Никто не возьмет меня в болоте"».

(EN 110–122), через девять дней Нинкурра рожает Утту, богиню льна (EN 123–127). Посыл этого отрывка очевиден: Энки обречен продолжать бесконечный цикл инцестовых отношений.

Однако на этом этапе вмешивается мать Утту (EN 128–130). Она говорит дочери, что Энки будет обязательно искать ее в болотах, и советует спрятаться. Утту укрывается в доме матери, а Энки тем временем, выполняя свое обещание, заполняет каналы и канавы водой. На этот раз ему помогает садовник (Исимуд?), который также обещает помочь ему добиться благосклонности очередной девы (EN 153–159). Энки просит садовника дать ему гирлянды, виноград и пучки огурцов (EN 160–167). Затем он маскируется под садовника сам и с «зеленым» лицом подходит к дому Утту, неся все свои дары (EN 168–169). Утту впускает Энки в дом, и он вручает ей плоды (EN 170–177). Очевидно, что здесь в завуалированной форме передан древний обряд ухаживания. Следующий отрывок, к сожалению, трудно понять, но ясно, что Энки опять вступает в связь со своей дочерью (EN 183–185). Тем не менее богиня-мать успевает подобрать семя Энки с бедер Утту и распространяет его по земле (EN 186–187). Прорастая, семя Энки приводит к появлению из земли растений (EN 188–195).

И снова Энки лежит в болотах (EN 196). Однако на этот раз он видит не красивую деву, а просто растения, которые являются его собственным потомством. Он хочет попробовать их, чтобы узнать их свойства. Исимуд собирает их, а Энки сразу съедает (EN 200–216). Кажется странным, что теперь, после того как Энки осуществил планы богини-матери, она проклинает его, говоря: «Пока он не умрет, я не буду смотреть на него глазами жизни» (EN 219).

Тут рассказчик вставляет сказочный мотив, который, возможно, содержит элементы, заимствованные из другого мифа, чтобы подчеркнуть драматизм кульминационного момента. Богиня-мать оставляет богов, они доведены до отчаяния, но лиса предлагает план, как ее вернуть (EN 220–222). Не совсем ясно, как он был реализован, но богиня возвращается (EN 226–239). Нинхурсаг исцеляет Энки (см. выше), а затем просит его дать предназначение каждому ребенку (EN 269), указать, в какой стране он будет править и с кем должен впоследствии вступить в брак. Во главе Дильмуна они ставят бога Энзага (EN 270–278).

Итак, если мы вспомним первые главы Библии, то применительно к первым людям, Адаму и Еве, там говорится о вполне упорядоченных половых отношениях, а вот в шумерском мифе этого нет. Другими словами, нет полноценной пары, способной породить человеческое потомство. На эту проблему и обратил внимание Б. Альстер 30. Исследователь акцентировал внимание на ряде чрезвычайно странных мест в тексте памятника. Он справедливо указал на необычность поведения Энки, который не может вступить в полноценную связь с Нинсикиль, но в то же время набрасывается на юных дев, которые являются его дочерьми. Ученый находит эти странности и в другом мифе — «Энки и Нинмах», где сотворение первых людей представлено как попытка освободить богов от тяжелой работы. В нем Энки, его мать Намму и богиня Нинмах пытаются создать человека, но в итоге появляются беспомощные существа, к тому же обладающие сексуальными дефектами, исключающими дальнейшее размножение.

<sup>30</sup> Alster 1978.

Кроме того, эти первенцы не могут говорить, есть, держать вещи, спать, стоять, сидеть или лежать. Нинмах не в силах справиться с этими уродами, и она проклинает Энки <sup>31</sup>.

Б. Альстер отмечает, что мифы «Энки и Нинмах» и «Энки и Нинхурсаг» имеют одну важную общую черту: ни первый бог-мужчина, ни первая богиня-женщина не могут создавать детей, способных размножаться 32. В чем причина этого? Б. Альстер приходит к парадоксальному на первый взгляд выводу: в тексте мифа об Энки и Нинхурсаг дочь и жена Энки — это одна и та же богиня под разными именами, более того, первая женщина и мать Нинхурсаг являются дочерью первого мужчины — Энки 33. Следовательно, в этом мифе отражена идея о начале сексуальных отношений, в которых женшины были созданы в процессе инцеста. При этом исследователь полагает, что заключительные стихи мифа, наоборот, показывают, как был основан уже нормальный порядок сексуальных отношений. Только после того, как первый мужчина-бог оказался поражен смертельным недугом и забеременел сам, появляются мужчины (до этого рождались только женщины) и непрерывная последовательность инцестовых отношений нарушается. Процесс воспроизводства начался с первой женщины, обманувшей Энки, который хотел избежать деторождения (в этом Альстер видит параллель с мифом о Кроне и Кумарби). В результате он потерял свое первоначальное уникальное положение единственного существа (человека) на земле. В этот момент в мир пришли смерть, болезнь и родовые боли. Таким образом, миф в своей сути отражает процесс постепенного преодоления инцеста и начало гармоничной половой жизни <sup>34</sup>.

Если трактовка Б. Альстера верна, то шумерский миф уходит своими корнями во времена появления первых человеческих коллективов, для которых вопрос о преодолении инцеста был действительно жизненно важным. Не является ли в таком случае и библейский эпизод о рождении Евы в версии Яхвиста своеобразной попыткой передать литературными средствами инцестовую природу Адама и последующее преодоление ее? Другими словами, можно ли сопоставить болезнь и родовые боли Энки с извлечением ребра Адама и появлением первой женщины, благодаря чему рождается потомство?

Другую не менее важную сторону шумерского мифа раскрывает К. Диксон. Исследовательница полагает, что миф об Энки и Нинхурсаг вовсе не является архетипичной историей человеческого падения, которая представлена в библейской традиции, а скорее может быть осмыслен в категориях шутовских рассказов (trickster-tales) <sup>35</sup>. Предназначение мифа в основном состоит в том, чтобы рассказать о последствиях деятельности трикстера Энки, бога «сладких» (т. е. пресных) подземных вод, по созданию природных и культурных объектов шумерской цивилизации. В конечном счете он сам превращается в создателя и гаранта упорядоченного царства — «рая» Дильмуна <sup>36</sup>. В процессе деятельности Энки физические ландшафты земли радикально меняются, пустой и засушливый Дильмун становится богатым космополитичным торговым центром, а ранее бесплодная земля — плодородной. Кроме этого, возникают экономика

<sup>&</sup>lt;sup>31</sup> О создании человека в шумерской традиции подробнее см. Espak 2019.

<sup>32</sup> Alster 1978: 27.

<sup>&</sup>lt;sup>33</sup> Alster 1978: 25–26. На этот факт также обратили внимание Т. Якобсен и П. Аттингер — Якобсен 1995: 121, 132; Attinger 1984: 38.

<sup>&</sup>lt;sup>34</sup> Alster 1978: 19.

<sup>35</sup> Dickson 2005: 499.

<sup>36</sup> Dickson 2005: 499-500.

и торговля, различные сельскохозяйственные технологии (ирригация) и даже модели поведения (ухаживание). В чем же состоит, по мысли К. Диксон, ядро мифа?

После того как Энки обращает внимание на восемь растений, которые выросли на берегу реки от его собственного семени, он выражает желание «знать сердца» и «исправить (их) судьбы» (EN 217). «Знание» и «исправление» происходят так: Исимуд по очереди называет, отрывает или отсекает от земли каждое растение, а Энки затем его пожирает. Однако это познание имеет и обратную сторону. Поедание растений делает трикстера смертельно больным. В результате проклятия он испытывает острые боли в животе, и наступает нелепая мужская беременность. Его неизбежная смерть угрожает стабильности как человеческого, так и божественного миров, а так как Энки является, помимо всего прочего, источником жизненной влаги, боги сильно заинтересованы в поиске лекарства. Таким образом, одно из главных предназначений мифа, по мысли К. Диксон, показать появление фитотерапии, которая базируется на гомологии микро- и макрокосма<sup>37</sup>. В основе данной гомологии лежит соответствие между телом и природными объектами, например волос и деревьев, глаз и солнца или луны, рта и пещеры или огня, крови и канализированных водных путей и т. д. Восемь проглоченных растений чудесным образом превращались в мужском чреве Энки и одновременно в вульве Нинхурсаг в восемь божеств. Таким образом, каждое (обожествленное) растение неявно связывается со специфическим недугом в каждой из восьми частей тела. Как полагает К. Диксон, повествование почти полностью направлено на установление соответствия между определенной частью тела, болезнью и божеством, ответственным за магикомедицинскую фармакопею: Ninkasi полезен для того, у кого болит во рту (ka), Ninti помогает тому, у кого есть боли в ребре (ti), а Nazi — при болях в горле (zi). Таким образом, делает вывод К. Диксон, медицина становится подлинно космогонической технологией терапии первобытного хаоса <sup>38</sup>. Заметим, что с данной точки зрения Энки скорее являет собой образ не трикстера, а божества-цивилизатора, благодаря которому оформляется жизненное пространство и появляются его блага. Но возникают они не гладко, а через страдания бога-предка, который обустраивает мир путем проб и ошибок.

Выводы Б. Альстера и К. Диксон интересны и важны. Если первый раскрывает миф о смертельной болезни и последующем выздоровлении Энки как преодоление инцеста культурных героев, то вторая вплотную подходит к идее появления новой жизни в лице разнополого потомства как самого факта исцеления и одновременно перерождения Энки. Оба подхода представляются плодотворными, и несмотря на то что находятся в некоторой оппозиции к гипотезе С. Н. Крамера, в каких-то моментах замечательным образом ее усиливают. Для иллюстрации последнего положения мы предлагаем обратиться к мифологии африканского племени догонов, в которой мотиву инцеста культурного героя и его женского двойника уделяется центральное место. Достойно удивления то, что, ставя перед собой те же по сути вопросы, что и древние евреи и шумеры, эти интеллектуалы африканского мира находили похожие решения.

О догонах и их чрезвычайно изощренной мифологии широкой публике стало известно благодаря работе этнологов во французском Судане в середине XX столетия.

<sup>&</sup>lt;sup>37</sup> Dickson 2005: 512.

<sup>&</sup>lt;sup>38</sup> Dickson 2005: 506.

<sup>&</sup>lt;sup>39</sup> Griaule, Dieterlen 1965. Годы жизни ученого — 1898–1956.

М. Гриолем и Ж. Дьетерлен был обнаружен и записан уникальный космогоничекий миф, опубликованный в фундаментальной монографии «Бледный лис»<sup>39</sup>. Этот миф был изложен в рамках доктрины «ясного слова» (la parole claire). Об этом стоит сказать подробнее.

В 1952 г. М. Гриоль написал небольшое эссе, в котором изложил концепцию знания и его передачи у догонов 40. На первом уровне познания giri so, который ученый называет parole de face, т. е. «общие слова», картина мира догонов раскрывается фрагментарно. Некоторые мифические фигуры замаскированы или не упоминаются совсем, а сами эпизоды сознательно перепутаны. Этот предварительный уровень нашел отражение в документации, собранной французской миссией до 1946 г. На втором уровне познания benne so (parole de côté) излагаются слова, которые были оставлены без пояснений или не упомянуты в giri so; это значения и символы, которые сознательно скрываются, пока человек не готов к восприятию более сложных обрядов и представлений. Именно на этом уровне ученик получает доступ к тайной мудрости, раскрывающей мир скрытых идей и символических ассоциаций, включая познания в области специфической логики. Этот уровень М. Гриоль отразил в знаменитых «Беседах с Оготеммели»<sup>41</sup>. Уровень bolo so, или parole de derrière, раскрывает дополнительные секреты, но при этом синтезирует и другие блоки знаний относительно общих, более абстрактных принципов классификации знания. В этом смысле глубина и синтетическая совокупность дополняют друг друга. Данный уровень хорошо раскрывается в работах М. Гриоля, написанных после 1949 г., в том числе в упомянутом выше «Бледном лисе». На последнем уровне so davi, или la parole claire, осуществляется синтез трех предыдущих. Только на этом уровне знание предстает в его упорядоченной сложности; в частности, только здесь раскрываются секреты этноастрономии системы Сириуса. Сам М. Гриоль признает определенную гибкость, заложенную в этой схеме, которая может быть подвержена различным толкованиям. Это связано с тем, что разнятся каналы передачи — семья, возрастная группа, профессиональная группа, священство, общество масок и др. 42 В конечном итоге «ясное слово» предполагает такое состояние диалога, когда вопросы к информанту со стороны собирателя (в данной роли и выступили французские этнологи) постепенно иссякают и у обучаемого складывается целостная («ясная») картина всего мироздания в том виде, в котором она мыслится догонами <sup>43</sup>.

в исторических преданиях и хрониках, в эпических циклах — жанре, достигшем у народов Мали большого развития по сравнению с другими африканскими народами» (Котляр 1975: 124). И. М. Дьяконов относительно мифологии догонов предпочитает использовать более традиционную терминологию — «экзотерическое и эзотерическое знание» (Дьяконов 1991: 202). Исследователь, в частности, замечает, что, хотя эзотерический вариант мифа еще длиннее и запутаннее и расходится с экзотерическим во всех сюжетных деталях, держится он всё время в пределах тех же семантических полей, его ядром является космогоническая мифологема (Дьяконов 1991: 202).

<sup>&</sup>lt;sup>40</sup> Griaule 1952. См. также Griaule, Dieterlen 1965: 40–56; Dieterlen 1999: 95–97.

<sup>41</sup> Griaule 1948.

<sup>42</sup> Griaule 1952: 34.

<sup>&</sup>lt;sup>43</sup> Крупный отечественный африканист Е. С. Котляр характеризует la parole claire как «мифологию высшего порядка, в организации которой значительная роль принадлежала развитому институту жречества. Эта ступень развития мифологических представлений соответствует высокому социально историческому уровню развития народов данной группы, создавших в прошлом могущественные царства и империи, память о которых запечатлена

Хотя впоследствии критиковались как методы М. Гриоля, так и полученная им информация, его работа по-прежнему остается эталоном научного исследования, а критики так и не смогли повторить его опыт <sup>44</sup>.

Обучение М. Гриоля мифам догонов было инициативой старого охотника Оготеммели, который долгое время следил за работой французских этнологов при посредничестве Амбибе Бабадье, великого служителя Маски <sup>45</sup>. Тот несколько раз посетил Оготеммели, чтобы спросить его о тех аспектах культуры догонов, в которых французские исследователи были заинтересованы больше всего. После получения раны на охоте Оготеммели ослеп и углубился в «знание слова», которому был больше всего обязан своему деду и отцу <sup>46</sup>. Оготеммели посвятил обучению М. Гриоля 33 дня, с 20 октября по 2 декабря 1946 г. Поэтому книга «бесед» французского исследователя построена по принципу дневника. После смерти Оготеммели в 1947 г. обучение М. Гриоля взял на себя старейшина деревни Го — Онгнонлу Доло.

Согласно космологии, изложенной в «Бледном лисе», Амма, бог, пребывающий в космическом яйце (aduno talu)<sup>47</sup>, прежде чем создать вещи и существа, нарисовал их в виде штрихов и точек<sup>48</sup>. Он предопределил план Вселенной, используя 266 знаков (число, соответствующее периоду беременности для людей). Знаки состоят из непрерывных линий, прямых или изогнутых, каждая из которых разделяется на пронумерованные сегменты, предназначенные для подробного толкования. Замысел (предварительный

имел богатый жизненный опыт, был ветераномантифашистом, крупной политической фигурой, советником Французского союза, его председателем по делам культуры. В Мали он участвовал в развитии региона Санга, занимался ирригационными мероприятиями, строил плотину, научил догонов сажать лук и чили. Свое влияние он употреблял на то, чтобы по возможности улучшить жизнь простых людей. Ван Беек, несмотря на всё свое усердие, не имел такого влияния. Голландец потратил более 20 лет на изучение культуры догонов и их языка, но при этом не был допущен к информантам из высшего жреческого сословия и был вынужден собирать сведения понемногу от всех. На это, в частности, обратила внимание дочь М. Гриоля Ж. Калам-Гриоль, которая являлась участницей экспедиций своего отца и непосредственной свидетельницей его общения с догонами (Calame-Griaule 1991: 575).

<sup>44</sup> Стоит прежде всего упомянуть следующие работы: Lettens 1971; Jamin 1982; Clifford 1988. Критические замечания голландского антрополога В. ван Беека и его сотрудников касаются преимущественно астрономических представлений догонов (van Beek et al. 1991). В нашем исследовании они подробно не рассматриваются. Однако ван Беек не только подверг критике методы сбора информации М. Гриоля, но и поставил под сомнение сам факт наличия у догонов «глубоких знаний». По его мнению, система знаний догонов была искусственно скомпилирована М. Гриолем и несколькими представителями жречества. Возможно ли подобное в принципе? Особенность этнологического опыта М. Гриоля состояла в том, что его основными информантами выступили люди, занимавшие в иерархии общества догонов довольно значительное положение (например, Онгнонлу являлся патриархом, старейшиной деревни Го; Иннекузо Доло была жрицей бога Аммы; Йебене жрецом культа Бину Йебене; Манда д'Оросонго жрецом культа Бину Оросонго и т. д.). М. Гриоль хорошо знал этих людей задолго до общения с Оготеммели. Поэтому полученная информация являлась во многом результатом акта доброй воли самих догонов в отношении М. Гриоля. Все другие исследователи, которые пришли вслед за ним, выступали уже в роли классических «собирателей», и инициатива в большей степени исходила от них самих. М. Гриоль, помимо того что он являлся одним из основоположников французской этнологии, учеником М. Мосса,

<sup>&</sup>lt;sup>45</sup> По другой версии, инициатива инициирования М. Гриоля исходила от огона (верховного жреца) Санги и старейшин Огола.

<sup>&</sup>lt;sup>46</sup> Griaule 1948: 14.

<sup>&</sup>lt;sup>47</sup> Истоки предания о вселенной как о яйце теряются во мраке истории, оно прослеживается как в египетской (Caminos 1975), так и в ханаанейско-аморейской культурных традициях (Шифман 1999: 212). <sup>48</sup> Griaule, Dieterlen 1965: 63–88. Коротко содержание этого мифа приводится в работе Dieterlen 1999: 99–103.

акт творения) соответствует мышлению, которое предваряет действие и речь. Поэтому все знаки представляют собой зачаток изображаемой вещи. В конечном счете, все они предопределяют реальность и определяют все последующие этапы космогенеза, в этой системе нет места случайности <sup>49</sup>.

В период с 1950 по 1952 г. М. Гриоль собрал и классифицировал сотни «элементарных» знаков, нарисованных Онгнонлу. Начиная с 1953 г. Онгнонлу использовал уже не пронумерованные идеограммы, а геометрические фигуры, которые служат для упорядочения и схематизации различных элементов или эпизодов творения. В 1950 г. он впервые изобразил подобным образом «систему Сириуса» 30, а затем и устройство мирового яйца Аммы, символизирующего «план всего мироздания» 1.

После первой неудачной попытки творения мира Амма спас только четыре элемента (воду, землю, огонь и воздух), а также семя акации. Тогда он поместил в «яйцо мира», или первоначальную плаценту, четыре пары близнецов (Номмо) в виде сома Clarias senegalensis (для суданских народов этот вид символизирует человеческий плод). Все близнецы были двуполыми, объединяя четыре души мужского пола и такое же количество душ женского пола. В момент рождения у Номмо сохранялись мужские начала, а женские начала оставались в плаценте, из которой и образовывалась женская пара. Их беременность внутри плаценты была прервана актом бунта одного из мужских существ — Номмо-Ого, который преждевременно покинул своего материнского двойника. Одинокое существо устремилось в космос, в первозданную тьму, унося с собой кусок плаценты, который затем, будучи обернутым вокруг его тела, стал Землей 52. Сознавая собственное одиночество, оно неоднократно предпринимало попытки вернуться, чтобы снова воссоединиться со своей материнской плацентой. Ого даже искал ее в недрах Земли, т. е. внутри себя, совершив тем самым акт инцеста, который привел к кульминации беспорядка. Кусок плаценты сгнил, и на Земле появилась смерть. В этом смысле красный цвет земли является символом месячных, т. е. бесплодия и нечистоты. Чтобы положить конец беспорядочным действиям одинокого мужского существа, Амма превратил его в лису<sup>53</sup>. Это дикое существо, более известное как фенек (Vulpes pallidus), передвигается только ночью и никогда не пьет воду из деревенских прудов, что, по мнению догонов, объясняет, почему лиса была выбрана символом тьмы, засухи и космического хаоса.

Ого был обречен на вечные поиски своего потерянного материнского близнеца. Чтобы помешать ему, Амма совершает акт обрезания Ого <sup>54</sup>. Более того, Ого потерял способность говорить, когда Амма, у которого он украл речь, наказал его, отрезав ему язык (поэтому настоящие лисы издают только отрывистый крик); но он всё еще сохранял способность предсказывать будущее, «говоря» своими лапами <sup>55</sup>. Как отмечают эт-

<sup>&</sup>lt;sup>49</sup> Griaule 1951: 7.

<sup>&</sup>lt;sup>50</sup> Griaule, Dieterlen 1950: 290–291.

<sup>&</sup>lt;sup>51</sup> Griaule, Dieterlen 1965: 63, 495–496.

<sup>52</sup> Данный сюжет догоновского мифа напоминает версию египетского предания о рождении бога Сета, брата Осириса, которая изложена у Плутарха: «На третий день на свет явился Тифон, но не вовремя и не должным образом: он выскочил из бока матери, пробив его ударом» (перевод Н. Н. Трухи-

ной — Plut. De Is. et Os. 12). Следует заметить, что у Плутарха Сет выступает бунтующим началом природы, которое, однако, крайне необходимо этому миру, поскольку оно сообщает ему потенцию движения и развития.

<sup>53</sup> Griaule, Dieterlen 1965: 265.

<sup>&</sup>lt;sup>54</sup> Griaule, Dieterlen 1965: 283.

<sup>55</sup> Griaule, Dieterlen 1965: fig. 93. I.

нологи, лиса «воплощает те противоречия, которые в принципе присущи человеческой природе» <sup>56</sup>. Фигура Лиса всегда опосредованно присутствует в любом человеке, в его подавленных стремлениях. Лис, как ни странно, избегает всякой попытки исцеления его Богом-законодателем, который пытается навязать ему свою волю. Поэтому обрезание Ого — это упразднение кровосмесительной природы человека, чтобы сохранить его небесную природу и утвердить устойчивость жизненно важных принципов, заложенных в него Номмо, предком всех людей. Но с другой стороны, бунт Лиса воплощает в себе индивидуальную свободу в противовес групповой солидарности, необходимой для выживания традиционных обществ.

Пытаясь уменьшить беспорядок в мироздании, вызванный действиями Ого, Амма принес в жертву его собрата по плаценте Номмо-Анагонно, одного из близнецов, который еще оставался в яйце <sup>57</sup>. Расчлененное тело Номмо очищало четыре кардинальные точки Вселенной, и кровь, которая вытекла из плаценты, дала жизнь различным небесным телам, звездам, планетам, съедобным растениям и животным <sup>58</sup>. В социальном плане жертвоприношение имело своим результатом достижение единства общества, подобно тому как было восстановлено единство Вселенной, нарушенное действиями Ого. Номмо «передал свое тело миру», поэтому «все обычаи (верования, учреждения, обряды) догонов также являются общим телом Номмо» <sup>59</sup>. Если в «Беседах с Оготеммели» рождение и неконтролируемое умножение людей рассматриваются как следствие утраты единства близнецов и фактор смуты <sup>60</sup>, то в «Бледном лисе» это уже попытка восстановить изначальную гармонию через расчленение тела. Вселенная (тело расчлененного небесного Номмо), как и человеческое общество, является лишь выражением утраченного единства, которое необходимо восстановить любой ценой, иначе разнообразие будет развиваться по непредвиденному, анархическому пути.

Схему этого сакрального жертвенного акта детально можно увидеть на ритуальном рисунке догонов, выполненном просяной кашей (рис. 2). Здесь стоит обратить особое внимание на то, что расчленение жертвенного Номмо происходило строго пополам, с отделением всех костей, ребер и жизненно важных органов.

Поэтому в данном акте уже изначально заложено последующее воскресение Номмо как разнополой человеческой пары, которая, в свою очередь, даст рождение четырем парам разнополых близнецов — предков современных людей. Брак между ними станет возможным, когда предки обменяются своими сестрами. Используя чистую землю из

<sup>&</sup>lt;sup>56</sup> Griaule, Dieterlen 1965: 53.

<sup>&</sup>lt;sup>57</sup> Griaule, Dieterlen 1965: 305.

<sup>58</sup> Здесь также напрашиваются некоторые сравнения. Выше мы говорили о страданиях и болезни Энки, которые способствовали возрождению мира. В мировоззрении древнеиндийских упанишад есть такое понятие, как «пуруша» (буквально «человек», «мужчина»), связывающее их с архаическими ведийскими текстами (Сыркин 1971: 165). Слово это обозначало первичное антропоморфное существо, игравшее важную роль в древнейших космогонических легендах. Так, в «Ригведе» (Х. 90) из членов его тела создаются части вселенной. В Брихадараньяке упанишаде (І. 4. І) излагается легенда, согласно ко-

торой Атман (изначальная божественная сущность) в виде Пуруши, раскалывая себя, превращается в мужчину и женщину и в пары различных животных, производит потомство, творит из своего рта огонь (Сыркин 1971: 166). Своеобразным аналогом Пуруши и Номмо можно в какой то степени считать и египетского Осириса. Например, в «Текстах пирамид» жертвенное тело Осириса представляется «нерушимыми» звездами (Руг. 2051 с-d). О связи жертвенной сути Осириса с водным началом см. Assmann 2003; Popielska-Grzybowska 2016.

<sup>&</sup>lt;sup>59</sup> Griaule, Dieterlen 1965: 305, 359.

<sup>60</sup> Griaule 1948: 38.

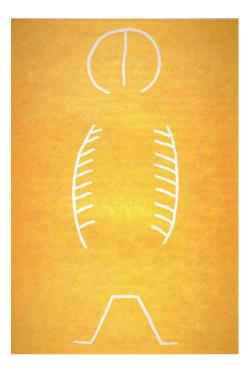


Рис. 2. Жертвенный предок (Griaule, Dieterlen 1965: 318, fig. 106)

своего ковчега, они создадут первое возделанное поле, а затем земледелие распространится по всей нечистой земле. Отсюда происходит противопоставление в сознании догонов культурной, возделанной земли (Номмо) и невозделанной, покрытой кустарником (Ого). Таким образом, основное назначение человека — стать полноценным хозяином этого мира, обуздав заложенную в него изначально природу Ого 61.

Итак, развернутый миф догонов подробнейшим образом объясняет происхождение человека и ставит во главу угла проблему преодоления изначального инцеста, совершенного культурным героем в отношении земли, т. е. своей матери. Последствия инцеста преодолеваются, с одной стороны, через обрезание культурного героя, с другой — через жертвоприношение его брата, который становится родоначальником человечества. Так как люди появляются и рождаются на земле, то эта нечистота передается и предкам человека. Одновременно с этим жертвенный акт символизирует появление разнополой пары, дополняющей друг друга и способной дать полноценное, здоровое потомство. Поэтому по своей логике мифы догонов схожи одновременно как с шумерским мифом об Энки и Нинхурсаг, так и с мифом о появлении Евы из ребра Адама.

<sup>&</sup>lt;sup>61</sup> Здесь напрашивается параллель из Египта, где существовало противопоставление между возделанной, плодородной долиной Нила, олицетворяемой жертвенной сутью Осириса, и безжизненной пустыней, в которой господствует Сет.

Если допустить, что Адам появляется не просто из земли, а из тела богини-матери 62, то можно сделать вывод: в нем изначально заложена потенция инцеста. Чтобы его предотвратить, Бог разделяет Первочеловека на две части — мужскую и женскую. Дело в том, что в еврейском оригинале Библии на месте слова «ребро» стоит слово şēlā , которое переводится на русский язык не только как «ребро», но и как «грань» и «сторона» Вполне возможно, что изначально, согласно версии Яхвиста, подразумевалось, что Господь взял не просто «ребро», а «бок» или «половинку» Адама и создал из нее Еву. Но не является ли это в таком случае намеком на жертвоприношение Первочеловека? И не эта ли идея, в свою очередь, роднит шумерский миф с африканским? Ведь, чтобы прийти к нормальным, упорядоченным отношениям, требуется, чтобы главный герой прошел через смертельную болезнь и родовые боли. Только после этого образуются разнополые пары. Чем объяснить подобную схожесть в совершенно не связанных на первых взгляд культурных традициях?

В свое время И. М. Дьяконов обратил внимание на этимологию слова Адам: «Уже давно было замечено, что 'ādām «человек» соотносится с 'àdāmā «земля, почва» (<\*'adama-at-), таким же образом, как лат. Ното соотносится с лат. Нитиз «почва». Это, конечно, связано с мифом о сотворении человека из праха земли. Надо заметить, однако, что \*'adama-at- означало первоначально не любую почву, а только красную землю, от корня 'dm «быть красным»... Т. Нельдеке указал на существование арабского варианта 'anām — со значением «созданные существа (люди и джины)». У последнего варианта имеются интересные параллели в других афразийских языках, например, кушитское \*nām-, \*nam- «человек, мужчина». Особенно красноречиво египетское 'inm, безусловно происходящее из того же корня, но означающее «красная кожа». На ум приходят кирпично-красные тела людей в протоафразийской наскальной живописи Сахары и в египетской настенной живописи <sup>64</sup>. В обоих случаях это отличительная черта мужских фигур, контрастирующих с желтым цветом женских тел. Слово 'adam «кожа, шкура» известно в арабском и кушитском. Таким образом, ясно, что как само слово

<sup>62</sup> На эти моменты в тексте Библии обратил внимание И. Ш. Шифман. В частности, в рассказе о создании растений земля выступает как существо, выполняющее повеления Бога (Быт. 1: 11-12). Также земля проклинает братоубийцу Каина и разверзает свои уста, чтобы принять кровь убитого с рук его брата (Быт. 4: 10). Представляется вероятным, что в библейском повествовании о сотворении мира воспроизводится миф, где богиня земли выполняет приказания Эля и участвует в создании вселенной (Шифман 1987: 148). В частности, П. Акройд полагает, что враждебное отображение богинь в Библии или их умалчивание было частью полемики, целью которой было дискредитировать любой женский культ и обозначить его как чуждый основной еврейской религии, религии строго монотеистической (Ackroyd 1983: 256). И. Ш. Шифман был также убежден в раннем политеистичном характере израильского общества. Обострение в нем противоречий

начиная с VIII в. до н. э. вызвало к жизни пророческое движение, идеологи которого причину общественных бедствий видели в отступлении от заветов и установлений Яхве (финик. Йево), в том числе в почитании иных богов. Отсюда их решительная и бескомпромиссная борьба за утверждение монотеизма Яхве (при этом не исключалось почитание иными народами иных богов). Изложением «учения Яхве», своего рода манифестом монотеизма, стало «Пятикнижие», аккумулировавшее в себе пересмотренные иерусалимские храмовые традиции (Шифман 1987: 169–170).

 $<sup>^{63}</sup>$  Pope, Sperling 2007. То же самое в древнегреческом тексте. Там используется слово  $\dot{\eta}$   $\pi\lambda\epsilon\nu\rho\dot{\alpha}$  (pleura), которое также переводится на русский не только как «ребро», но и как «сторона», «бок», «край» или «окраина» чего-либо.

<sup>&</sup>lt;sup>64</sup> См., например, рис. 3.



Рис. 3. Красное тело мужчины согласно египетскому канону (мастаба Меху, фото Р. А. Орехова)

'adam- 'anām- «человек», так и, очевидно, его связь с «красным», «красной кожей» и 'adama-at- «красной землей» (возможно, имеется в виду как бы красная кожа «тела земли»?) унаследованы из общеафразийского языка»<sup>65</sup>.

Далее И. М. Дьяконов ставит вопрос о местонахождении этой земли и замечает, что красная почва встречается повсеместно только в Африке, где с достаточной степенью вероятности находилась прародина афразийцев: «Почва красного цвета там обычное явление почти повсеместно, за исключением черноземных наносов нильской долины. Последняя, впрочем, была заселена в послеафразийский период. Поэтому я склонен думать, что сотворение красного Адама из красной земли — это сюжет, восходящий к досемитским, а именно, общеафразийским временам» В конце своего исследования Игорь Михайлович резюмирует, что, «судя по данным семитской и афразийской компаративистики, образ Адама-Первочеловека, созданного из красной почвы Африки, принадлежит к глубочайшей древности» 37.

диземном море (мальтийский язык). Согласно наиболее распространенной из современных классификаций, эта семья состоит из шести ветвей: 1) семитской, 2) берберо-ливийской (или ливийско-гуанчской), 3) кушитской, 4) омотской, 5) египетской (вымершей в XVII в.), 6) чадской. Несмотря на то что шумерский язык не входит в эту языковую семью, это не исключает взаимные контакты их носителей в далекой древности. См. Дьяконов 1991: 1–30.

<sup>65</sup> Дьяконов 1992: 52.

<sup>66</sup> Дьяконов 1992: 52.

<sup>67</sup> Дьяконов 1992: 58. Заметим, что к региону Африки тяготеет большинство представителей афразийской языковой семьи. На этих языках говорят от Средней Азии до Атлантического океана (диалекты арабского языка), от Танзании (южнокушитские языки) до Сенегала и Марокко (берберские языки) и от Нигерии (чадские языки) до острова Мальта в Сре-

Конечно, гипотеза И. М. Дьяконова не способна объяснить многообразие всех мифов ближневосточного ареала. Тем не менее в ее рамках вполне можно допустить, что в далеких доисторических культурах происходила выработка общих идей и принципов, на основании которых регулировались еще не развитые общественные отношения и институты. Одним из главных вопросов, который доисторические люди ставили перед собой, — уход от материнского инцеста и переход к полноценному супружескому союзу, т. е. рождение семьи. Ведь самое интересное состоит в том, что носители рассматриваемых выше традиций решили для себя этот вопрос положительно, в отличие от множества других периферийных <sup>68</sup>, и благодаря этому встали на качественно новый уровень культурного развития. А это значит, что связь между библейским и шумерским преданиями на глубинном уровне действительно существует. Только эта связь построена не на прямых языковых или фольклорных заимствованиях, а на намного более широких культурных, когда народы, соприкасаясь, передавали друг другу часть своего жизненного опыта и самые передовые достижения.

### Библиография

Дьяконов 1991	Дьяконов И. М., Архаические мифы Востока и Запада (Москва, 1991).
Дьяконов 1992	Дьяконов И. М., Праотец Адам // Восток 1 (1992): 51–58.
Емельянов 2000	Емельянов В. В., История Дильмуна по клинописным источникам // Россия и арабский мир 7 (2000): 20–27.
Емельянов 2002	Емельянов В. В., Шумерский космогонический миф «Энки и устройство мира» (вступительная статья, перевод и комментарий) // Петербургское востоковедение 10 (2002): 94–122.
Емельянов 2009	Емельянов В. В., Шумерский календарный ритуал (категория Ме и весенние праздники) (Санкт-Петербург, 2009).
Емельянов 2015	Емельянов В. В., Образы предбытия в шумерских литературных текстах // Вопросы философии 11 (2015): 125–134.
Емельянов 2017	Емельянов В. В., Ветхозаветный Эдем по данным клинописных текстов (к этимологии термина 'ĒDEN) // Manifesta Memorabilia. Проблемы истории и культуры стран Востока и Африки. Памяти Владимира Романовича Арсеньева / под ред. Зданевича А. С. (Санкт-Петербург, 2017): 106–113.
Котляр 1975	Котляр Е. С., Миф и сказка Африки (Москва, 1975).
Сыркин 1971	Сыркин А. Я., Некоторые проблемы изучения упанишад (Москва, 1971).
Фрезэр 1985	Фрэзер Дж. Дж., Фольклор в Ветхом завете (Москва, 1985).
Шифман 1987	Шифман И. Ш., Культура древнего Угарита (Москва, 1987).
Шифман 1993	Учение. Пятикнижие Моисеево (от Бытия до Откровения) / перевод, введение и комментарии И. Ш. Шифмана (Москва, 1993).

<sup>68</sup> Инцест матери и сына (равно как брата и сестры) рассматривается в мифологических циклах зачастую как заурядное явление. Например, И. Эйтиро собрал многочисленные предания Юго-Восточной Азии и Океании, которые он объединил в цикл танаба (Эйтиро 1998: 146). Все их объединяет мифологический сюжет о беременной женщине (Танаба), которая спаслась после потопа, а после рождения

сына вступила с ним в брак, породив многочисленное потомство. Миф имеет всевозможные вариации. Например, отцом ребенка, который родился у женщины, может являться боров или пес. Родившийся мальчик убивает отца-тотема, после чего женщина делает татуировку, благодаря которой изменяет свою внешность и становится женой собственного сына.

Шифман 1999 Шифман И. Ш., Древяя Финикия: мифология и история // Финикийская мифоло-

гия (Санкт-Петербург, 1999): 186-324.

Эйтиро 1998 Эйитиро И., Мать Момотаро: исследование некоторых аспектов истории культу-

ры (Санкт-Петербург, 1998).

Якобсен 1995 Якобсен Т., Сокровища тьмы. История месопотамской религии (Москва, 1995).

Ackroyd 1983 Ackroyd P. R., Goddesses, women and Jezebel // Cameron A., Kuhrt A. (ed.), Images

of women in antiquity (London, 1983): 245-259.

Alster 1978 Alster B., Enki and Ninhursag. The creation of the first woman // Ugarit-Forschungen

10 (1978): 15-27.

Assmann 2003 Assmann J., Das Leichensekret des Osiris. Zur kultischen Bedeutung des Wassers im

alten Ägypten // Bibliothèque d'étude 138 (2003): 5-16.

Attinger 1984 Attinger P., Enki and Ninhursaga // Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische

Archäologie 74 (1984): 1-52.

Attinger 2008 Attinger P., Notes de lecture: Enki et Ninhursaga // Nouvelles Assyriologiques Brèves

et Utilitaires (N.A.B.U.) 4 (2008): 99-103.

Bottéro, Kramer 1989 Bottéro J., Kramer S.-N., Lorsque les dieux faisaient l'homme: Mythologie mésopota-

mienne (Gallimard, 1989).

Calame-Griaule 1991 Calame-Griaule J., On the Dogon restudied // Current anthropology 32/5 (1991): 575–

577.

Caminos 1975 Caminos R., Ei // Lexikon der Ägyptologie, I (Wiesbaden, 1975): 1185–1188.

Clifford 1983 Clifford J., Power and dialogue in ethnography: Marcel Griaule's initiation // Clifford J.

(ed.), The predicament of culture: twentieth-century ethnography, literature and art

(Cambridge, MA, 1983): 55-91.

Crawford 1998 Crawford H. E. W., Dilmun and its gulf neighbours (Cambridge, 1998).

Dickson 2005 Dickson K., Enki and the embodied world // Journal of the American oriental society

125/4 (2005): 499-515.

Dieterlen 1999 Dieterlen G., Les Dogon. Notion de personne et mythe de la creation (Paris, 1999).

Espak 2010 Espak P., The God Enki in Sumerian royal ideology and mythology (Tartu, 2010).

Espak 2015 Espak P., The god Enki in Sumerian royal ideology and mythology (Wiesbaden, 2015).

Espak 2019 Espak P., Creation of animals in Sumerian mythology // Mattila R., Ito S., Fink S. (ed.),

Espak P., Creation of animals in Sumerian mythology // Mattila R., Ito S., Fink S. (ed.), Animals and their relation to gods, humans and things in the ancient world (Wiesbaden,

2019): 303-311.

Griaule 1948 Griaule M., Conversations with Ogotemmêli: an introduction to Dogon religious ideas/

trans. by R. Butler (London, 1948).

Griaule 1951 Griaule M., Systèmes graphiques des Dogon // Griaule M., Dieterlen G., Signes gra-

phiques soudanais // Cahiers d'ethnologie, de géographie et de linguistique 3 (1951):

7–30.

Griaule 1952 Griaule M., Le savoir des Dogon // Journal de la Société des Africanistes 22 (1952):

27-42.

Griaule, Dieterlen 1950 Griaule M., Dieterlen G., Un système soudanais de Sirius // Journal de la Société des

africanistes XX/2 (1950): 273-294.

Griaule, Dieterlen 1965 Griaule M., Dieterlen G., Le Renard pâle, I: Le mythe cosmogonique (Paris, 1965).

Howard-Carter 1987 Howard-Carter T., Dilmun: at sea or not at sea? // Journal of cuneiform Studies 39/1

(1987): 54-117.

Jacobsen 1946 Jacobsen Th., Mesopotamia: the cosmos as a state // Frankfort H. (ed.), The intellectual

adventure of ancient man: an essay on speculative thought in the Ancient Near East

(Chicago, 1946): 125-185.

Jacobsen 1987 Jacobsen Th., The harps that once. Sumerian poetry in translation (New Haven —

London, 1987).

Jamin 1982 Jamin J., Objects trouvés des paradis perdus: à propos de la Mission Dakar-Djibouti //

Hainard J., Kaehr R. (ed.), Collections passion (Neuchâtel, 1982): 69-100.

Katz 2007 Katz D., Enki and Ninhursağa. Part one. The story of Dilmun // Bibliotheka Orientalis

64 (2007): 568-590.

Katz 2008 Katz D., Enki and Ninhursağa. Part two. The story of Enki and Ninhursağa // Biblio-

theka Orientalis 65 (2008): 320-342.

Kirk 1971 Kirk G. S., Myth. Its meaning and functions in ancient and other cultures (Cam-

bridge — Berkeley, 1971).

Kramer 1945 Kramer S. N., Enki and Ninhursag: a Sumerian 'Paradise' myth // Bulletin of the

American School of Oriental Research. Supplementary Studies 1 (1945): 1–40.

Lettens 1971 Lettens D., Mystagogie et mystification. Évaluation de l'oeuvre de Marcel Griaule

(Bujumbara, 1971).

Plut. De Is. et Os. Плутарх, Моралии. Об Исиде и Осирисе / перевод Н. Н. Трухиной // Вестник

древней истории 3-4 (1977): 246-269; 231-249.

Pope, Sperling 2007 Pope M. H., Sperling D. S., Eve // Skolnik F., Berenbaum M. (ed.), Encyclopaedia

Judaica, VI (2007): 572-573.

 $\textbf{Popielska-Grzybowska 2016} \quad \text{Popielska-Grzybowska J., Contexts of appearance of water in the Pyramid Texts} \ // \ \text{Text} \ // \ \text{Popielska-Grzybowska 2016} \ .$ 

Études et Travaux 29 (2016): 157-167.

Pyr. Sethe K., Die altägyptischen Pyramidentexte. Nach der Papierabdrücken und Photo-

graphien des Berliner Museums, I–III (Hildesheim — Zürich — New-York, 1987).

Rosengarten 1971 Rosengarten Y., Trois Aspects de la Pensée Religieuse Sumérienne (Paris, 1971).

van Beek W. E. A. et al. 1991 van Beek W. E. A., Bedaux R. M. A., Blier S. P., Bouju J., Crawford P. I., Douglas

M., Lane P., Meillassoux C., Dogon restudied: a field evaluation of the work of Marcel Griaule [and comments and replies] // Current anthropology 32/2 (1991): 139–167.

Wallace 1985 Wallace H. N., The Eden Narrative. Harvard Semitic monographs 32 (Atlanta, 1985).

## Eve of Adam's rib (to the question of the origins of the myth)

## R. A. Orekhov, A. A. Konkova

The article explores origins of a Biblical myth on birth of the first earthly woman from the rib of Adam (Gen. 2: 21–24). After analyzing a number of Sumerian and African myths the authors come to a conclusion that such extraordinary paradigm could be based on an ancient, extremely archaic idea that had first appeared in the Prehistorical period. It is the idea of sacrificing a male ancestor that resulted in the birth of the fist human couple capable of giving birth to the whole human race. Generally, cosmogonies of the aforementioned traditions state that the universe originated from two ancestral deities being a mother and son or a father and daughter. However, in such a case the birth of viable offspring is impossible. Incest is overcome through sacrifice of the ancestral male deity, which results in the birth of a heterosexual human couple capable of reproduction. Thus, ancient civilizations found a way to solve the most important anthropological and social issue — how to create a full-fledged monogamous family. It can be presumed that the first stage was omitted in the Bible while the second one remained in a shape of a beautiful legend of 'the woman of Adam's rib'.

*Keywords:* the Byblical myth of creation of Eve, the myth of Enki and Ninhursag, S. N. Kramer's hypothesis, the Dogon cosmogonic myth, incest, sacrifice.

#### Ссылка для цитирования:

Орехов Р. А., Конькова А. А., Ева из ребра Адама (к вопросу об истоках мифа) // Египет и сопредельные страны 4 (2020): 112–132. DOI: 10.24412/2686-9276-2020-00014.