

ПРИЛОЖЕНИЕ



© 2012 г.

ГИЛЬГАМЕШ И.М. ДЬЯКОНОВА: ПОПЫТКА РЕСТАВРАЦИИ*

Вступительная статья *Л.Е. Когана*, перевод с аккадского и комментарии
Р.М. Нуруллина

В 2011 г. исполнилось 50 лет с момента выхода в свет перевода «Эпоса о Гильгамеше», выполненного Игорем Михайловичем Дьяконовым. В послесловии к этому труду Игорь Михайлович сформулировал две задачи своего перевода.

С одной стороны, Дьяконов стремился «довести до современного читателя эту древнюю поэму как целостное художественное произведение», будучи убежденным в том, что «она не потеряла силы эстетического воздействия». При этом переводчик старался «максимально сохранить и передать те именно художественные средства, которыми пользовался древний автор». Хорошо известно, что эта задача была с блеском выполнена переводчиком – и не только в отношении Эпоса о Гильгамеше: своим переводом Дьяконов сформировал своеобразный канон средств и приемов художественного перевода на русский язык, применимый ко всей древневосточной поэзии. Этот канон, на который сам Игорь Михайлович ориентировался при переводе других произведений аккадской литературы, а также поэтических текстов Ветхого Завета, на первый взгляд состоит из простых и даже безыскусных средств – тонический размер с широким варьированием количества слогов между ударениями, женское окончание стихов как эквивалент аккадского дактилического

Коган Леонид Ефимович – кандидат филологических наук, заведующий кафедрой истории и филологии древнего Ближнего Востока Института восточных культур и античности Российского государственного гуманитарного университета.

Нуруллин Рим Маратович – преподаватель Центра древневосточных исследований Института восточных культур и античности Российского государственного гуманитарного университета.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ (в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ «Эпос о Гильгамеше: язык и стиль месопотамской эпической поэзии», проект № 12-04-00294), а также гранта Президента Российской Федерации (МК 2112.2011.6).

(трохеического) окончания, особый, немного архаичный, набор лексических средств. Тем не менее сила воздействия этих средств, взятых в совокупности, и по сей день не перестает поражать нас.

Другой задачей своего перевода Дьяконов считал максимальное соответствие требованиям научной точности. В этом смысле его работу также можно считать безупречной – лишь в немногих случаях перевод Дьяконова не является точным воспроизведением словоупотребления оригинала. Читатель, хорошо осведомленный о высочайшем уровне филологической компетенции переводчика, найдет этот результат вполне естественным: подавляющее большинство принятых Дьяконовым переводческих решений, не исключая самых проблемных мест, в полной мере отвечают наиболее высоким стандартам ассириологической науки середины двадцатого века.

По вполне естественным причинам судьба сформулированных Игорем Михайловичем переводческих задач оказалась различной. Общеизвестно, что сила эстетического воздействия дьяконовского перевода осталась прежней или даже возросла благодаря сформировавшейся вокруг этой книги ауре канонического для русской науки и культуры текста. Иначе обстоит дело с научной точностью. Ассириология, как никакая другая филологическая дисциплина, развивается в наши дни поразительно быстро. В свете этого обстоятельства само понятие научной точности оказывается в хронологическом плане довольно условным – перевод, чрезвычайно точный в момент своего создания, никак не может остаться таким же пятьдесят лет спустя. Находки новых табличек и выход в свет тех из них, которые ранее не публиковались, обязательно приводят к заполнению лакун, уточнению, а иногда и радикальному пересмотру интерпретаций, некогда казавшихся убедительными или по крайней мере вероятными. В случае с Эпосом о Гильгамеше такого рода изменения и дополнения затрагивают уже самые первые строки текста.

В свете этих обстоятельств представляется естественным желание донести до русского читателя – как специалиста, так и широкой публики – весь тот огромный объем новых сведений, которые стали доступны ассириологам за последние полвека. Реализация этого намерения может следовать одному из двух направлений.

В принципе, текст Эпоса может быть переведен и прокомментирован заново. Прецеденты такого рода хорошо известны: так, в 2005 г. известный немецкий ассириолог Ш. Мауль опубликовал новый перевод Эпоса, который, по-видимому, призван заместить явно устаревший (хотя и классический для немецкоязычного культурного круга) перевод А. Шотта и В. фон Зодена. За несколько лет своего существования перевод Мауля успел заслужить признание и высокую оценку со стороны многих немецких ассириологов. В 2009 г. свой перевод Эпоса опубликовал другой видный немецкий ученый В. Рёллиг.

Альтернативой этому подходу является «реставрация» перевода Дьяконова, попытка привести его к современному состоянию наших знаний об Эпосе. На наш взгляд, формальные и содержательные достоинства дьяконовского перевода столь очевидны, что для заинтересованного российского специалиста возможность выбора в данном случае является скорее теоретической: перевод Дьяконова слишком хорош, чтобы от него отказаться.

Идея реставрации перевода Дьяконова может показаться странной, неосуществимой, возможно даже неуместной или непочтительной, однако на наш взгляд она является глубоко оправданной.

Отметим, прежде всего, что тщательная переработка классических пособий по древневосточной филологии без отказа от фундаментальных достоинств оригинала представляет собой широко распространенную и хорошо известную любому специалисту практику. Так, основные грамматические и лексикографические пособия по древнееврейскому языку до сих пор носят имена В. Гезениуса, П. Жуона и Л. Кёлера. В действительности в эти словари и грамматики вложен грандиозный труд многих поколений выдающихся гебраистов разных стран, которые тем не менее продолжают называть свои книги именем их первого автора. Не чужда эта практика и науке о древней Месопотамии – многие ассириологи начинали изучение аккадского языка с краткой грамматики замечательного немецкого ассириолога А. Унгнада, которая была глубоко переработана чешским исследователем Л. Матушем. Да и последнее издание фундаментальной аккадской грамматики В. фон Зодена было

тщательным образом переработано при участии целой плеяды выдающихся специалистов из Германии и других стран. Нелишне, наконец, отметить, что опубликованный в тридцатых годах XX столетия А. Шоттом немецкий перевод Эпоса о Гильгамеше был в послевоенные годы существенно переработан В. фон Зоденом.

Разумеется, никто из нас не может знать, как отнесся бы к актуализации своего перевода – и к замыслу как таковому, и к тем или иным конкретным исправлениям и дополнениям – сам Игорь Михайлович. Опыт совместной с Дьяконовым ревизии ранее опубликованных им переводов ветхозаветной поэзии (Экклесиаст и Песнь Песней) показывает, что Игорь Михайлович был вполне открыт для обсуждения своих переводческих решений, и, в случае необходимости, был готов к отказу от них в пользу более убедительных трактовок, продиктованных современным состоянием библейской науки (немаловажно, что в том случае речь как раз не шла об объективной необходимости, обусловленной новыми текстовыми находками). Следует учитывать, кроме того, что на протяжении нескольких десятилетий многочисленные исправления и дополнения в свой перевод Эпоса вносил сам Игорь Михайлович.

Во всяком случае, реставрированный перевод не призван стереть из памяти читателей оригинальную версию, являющуюся неотъемлемой частью русской ассириологии и русской литературы. В окончательное издание должны быть включены как перевод Дьяконова в его нетронутым виде (с необходимым критическим аппаратом, отражающим расхождения между различными авторскими версиями), так и реставрированный вариант.

Перед современным переводчиком Эпоса довольно остро стоит вопрос о том, как следует поступить с неканоническими, в первую очередь, старовавилонскими, аккадскими произведениями о Гильгамеше. Как известно, И.М. Дьяконов не включил в свою книгу переводы этих текстов, полагая, что «при современном уровне наших знаний независимое изучение этих... версий еще невозможно». В то же время, Дьяконов – хотя и предвидя возможные нарекания – старался интегрировать тексты ранних поэм в структуру канонической версии в тех случаях, когда ее сохранность не позволяла представить последовательный перевод.

Нет нужды упоминать, что сегодняшнее видение данной проблемы кардинально отличается от того, которое преобладало среди ассириологов в эпоху, когда Дьяконов готовил к публикации свою книгу. В последние десятилетия аккадская литература Старовавилонского периода является одним из наиболее востребованных специалистами текстовых корпусов на аккадском языке, тщательное изучение которого ведется в самых разных направлениях – от орфографии и синтаксиса до стилистики и поэтики. Кроме того, огромный прогресс был достигнут в публикации новых доканонических текстов о Гильгамеше и качественном переиздании ранее известных. Таким образом, на сегодняшний день имеются все условия для того, чтобы эти интереснейшие произведения были переведены и прокомментированы как самостоятельные сочинения. Следует ли включать эти переводы в одну книгу с дьяконовским переводом канонической версии, или же они должны составить отдельный, дополнительный том, предстоит решить в будущем.

В свое популярное издание перевода Эпоса о Гильгамеше, вышедшее в свет за несколько лет до появления двухтомного научного издания, выдающийся британский исследователь Эпоса Э. Джордж включил не только аккадские произведения о Гильгамеше (как каноническую версию, так и старовавилонские поэмы), но и связанные с этим героем произведения, написанные на шумерском языке. В книге Дьяконова шумерские поэмы о Гильгамеше в систематической форме не учитываются (несколько пространных извлечений, переданных прозой, приведены лишь в послесловии). Публикация свода комментированных русских переводов шумерских поэм о Гильгамеше является актуальной задачей, тесно связанной с представляемым здесь проектом. В какой именно форме это собрание должно быть ассоциировано с книгой переводов аккадских текстов, еще предстоит осмыслить, в первую очередь с учетом бесценного переводческого опыта В.К. Афанасьевой.

Как известно, И.М. Дьяконов снабдил свой перевод Эпоса довольно пространном комментарием. Академический уровень и значение этого комментария для своей эпохи трудно переоценить, однако прогресс ассириологической науки в последние полвека был столь

стремительным, что необходимость в полностью обновленном детальном комментарии к Эпосу на русском языке едва ли можно подвергать сомнению. Составление такого комментария представляет собой сложную и многообразную задачу для целого коллектива авторов, однако в то же время может стать выдающимся стимулом для развития отечественной ассириологической науки в самых разных ее аспектах. Поскольку в прекрасном современном издании Э. Джорджа комментарий занимает довольно скромное место как по объему, так и по степени детализации, работа над новым русским комментарием к Эпосу может иметь не только внутрисоссийское, но и международное значение – наиболее примечательные результаты могут публиковаться в виде отдельных статей или заметок в отечественных и иностранных изданиях.

Вопрос о том, следует ли воспроизводить в новом издании комментарий Дьяконова в его первоначальном виде, остается открытым. Более предпочтительным решением казалось бы вычленение из него наиболее ярких, оригинальных и дискуссионных фрагментов, которые могут быть включены, с соответствующими указаниями, в новый сводный комментарий.

Те же соображения можно в основном отнести и к составленному И.М. Дьяконовым пространному послесловию. Не подвергая сомнению очевидные достоинства этого замечательного сочинения, трудно не заметить, что многие из содержащихся в нем положений, выводов и наблюдений нуждаются сегодня в уточнении или пересмотре. Составление обновленной версии послесловия (или, возможно, введения) представляет собой задачу, в чем-то еще более трудную, чем составление нового комментария, так как требует весьма широкой эрудиции и основательной теоретической подготовки по целому ряду филологических, исторических, религиозоведческих и культурологических направлений. Выдающимся образцом для подражания является здесь издание Э. Джорджа: как общее введение к Эпосу, так и пространные синоптические введения к отдельным таблицам представляют собой непревзойденные образцы обобщающих филологических статей на аккадском материале.

Проект реставрации «Гильгамеша Дьяконова» осуществляется группой преподавателей и научных сотрудников кафедры истории и филологии древнего Ближнего Востока Института восточных культур и античности РГГУ. Первых результатов на этом долгом пути удалось добиться Р.М. Нуруллину, который публикует ниже обновленный вариант перевода первой таблицы канонической версии Эпоса и подробный комментарий к этому тексту. Другие участники проекта (И.О. Хаит, Н.Г. Рудик, Е.Ю. Визирова) готовят к публикации переводы и комментарии других фрагментов аккадских и шумерских произведений о Гильгамеше. Общая редакция перевода и комментария осуществляется автором настоящего предисловия.

ПОЯСНЕНИЯ К ПЕРЕВОДУ И КОММЕНТАРИЮ

Перевод И.М. Дьяконова (левая колонка таблицы) приведен нами по изданию 1981 г. (Дьяконов 1981, в сносках отмечаются расхождения с предшествующими изданиями). В более ранних версиях своего перевода (Дьяконов 1961; 1973) Дьяконов регулярно использовал курсив, выделяя им не сохранившийся в оригинале текст. Так, в издании 1961 г. слова, отмеченные курсивом, «либо восстановлены на основании эпических повторов или по смыслу, либо представляют домыслы переводчика или предшествующих исследователей» (Дьяконов 1961, 145). В издании 1973 г. Дьяконов пользуется курсивом лишь в тех случаях, когда речь идет об условном восстановлении текста в незначительных по размеру лакунах (см. Дьяконов 1973, 675), в то время как восстановления, основанные на эпических повторах, курсивом не выделяются. В издании 1981 г. курсив часто бывает снят также и с условно восстанавливаемого текста. В приведенном ниже переводе Дьяконова мы, как правило, сохраняем курсив, обозначающий гипотетически реконструированный текст в соответствии с изданием 1973 г.

В «реставрированной» версии перевода Дьяконова (правая колонка таблицы) восстанавливаемый текст заключается в квадратные скобки. Выделение курсивом служит указанием на то, что реконструкция носит гипотетический характер (например, [всѐ] в стк.

90). Соответственно, если восстановление того или иного фрагментарно сохранившегося слова вызывает сомнения, курсивом отмечается текст, как помещенный внутри квадратных скобок, так и за их пределами (например, *б[родит]* в стк. 63). Слово может быть выделено курсивом также в том случае, когда чтение аккадского текста остается неясным вследствие плохой сохранности, однако использование квадратных скобок не кажется оправданным (например, *матери* в стк. 72; *что* в стк. 205). Кроме того, курсивом отмечены не поддающиеся однозначному толкованию «темные» места Эпоса (например, *беззаконно* в стк. 84; *что рад стенам* в стк. 234). Наконец, курсивом выделена также аккадская мера площади *сар* (сткк. 22–23).

В издании Дьяконова принята широко распространенная в ранней литературе по «Эпосу о Гильгамеше» система нумерации строк, в рамках которой римской цифрой указывается номер столбца (как правило, каждая из таблиц стандартной версии Эпоса содержит шесть столбцов: по три столбца на лицевой и оборотной сторонах таблички), арабской – номер строки внутри столбца. В настоящей работе мы следуем изданию Э. Джорджа (George 2003), где используется сквозная нумерация строк.

В комментарии тексты на аккадском языке даются курсивным написанием, для передачи шумерского языка используется разрядка. Малыми прописными буквами обозначаются шумерограммы и названия знаков. Пассажи на аккадском языке приводятся как в транслитерации (запись по знакам), так и в аналитической транскрипции.

Манускрипты, относящиеся к стандартной (ниневийской) версии «Эпоса о Гильгамеше», вводятся посредством буквенных обозначений, присвоенных им в издании Джорджа (см. George 2003, 531 ff.). Заглавная буква указывает на то, что манускрипт происходит из библиотеки Ашшурбанапала в Ниневии (совр. Куянджик); строчная буква, отмеченная полужирным начертанием, используется для манускриптов, найденных в других городах Ассирии; в случае с манускриптами из Вавилонии применяется обычное начертание строчной буквы. Числовой индекс в виде подстрочной цифры, следующей за буквой (например, F₁, F₂, F₃), служит обозначением того, что речь идет о фрагментах, относящихся к одному манускрипту.

Двойная косая черта между номерами строк указывает на то, что данные строки составляют параллель (например, запись 1//3 обозначает, что стих 1 параллелен стиху 3). Этот же символ используется для разбиения текста на стихи (в тех случаях, когда поэтический текст записан в строчку).

Тексты, представляющие аккадскую версию «Эпоса о Гильгамеше», приводятся по изданию Джорджа. Так, например, ссылка на сткк. 56–60 из Пенсильванской таблицы (в издании Дьяконова – СВ, I), будет оформлена в виде George 2003, 174, ll. 56–60.

Перевод И.М. Дьяконова (1981 г.)

«Реставрированная» версия перевода
Дьяконова

- | | |
|--|--|
| <ol style="list-style-type: none"> 1. О всё выдавшем <i>до края</i> мира, 2. О познавшем <i>моря, перешедшем</i> все <i>горы</i>, 3. 4. 5. О <i>врагов покорившем</i> вместе с <i>другом</i>, 6. О <i>постигшем</i> премудрость, о всё <i>проницавшем</i>: 7. <i>Сокровенное</i> видел он, тайное <i>ведал</i>, 8. Принес нам <i>весть</i> о днях до <i>потопа</i>, 9. В дальний путь <i>ходил</i>, но устал и <i>смирился</i>¹, | <ol style="list-style-type: none"> 1. [Тот, кто видел истоки], страны [у] <i>стои</i>, 2. Все [пути] ему были известн[ы], 3. [Гильгамеш], что видел [и]стоки, страны <i>устои</i>, 4. Все [путь]и ему были извес[тны]. 5. [Следи]л он равно за каждой свя-
ты[ней], 6. [Вс]я мудрость была ему зна[кома], 7. [Со]кровенное видел, тайное <i>ведал</i>, 8. Принес он <i>весть</i> о днях до <i>потопа</i>, 9. В дальний путь <i>ходил</i>, но устал и <i>смирился</i>, |
|--|--|

¹ 1961: ...и *вернулся*.

- | | |
|--|---|
| <p>10. Рассказ о трудах на камне <i>высек</i>,
11. Стеною обнес Урук огражденный,
12. Светлый амбар Эаны священной.—
13. Осмотри стену, чьи венцы, как по нити²,
14. Погляди на вал, что не знает подобья,

15. Прикоснись к порогам, лежащим издревле³,
16. И вступи в Эану, жилище Иштар,—
17. Даже будущий царь не построит такого,—
18. Поднимись и пройди по стенам Урука,
19. Обозри основанье, кирпичи ощупай:
20. Его кирпичи не обожжены ли
21. И заложены стены не семью ль мудрецами?
22.

23.

24.
25.
26.

27.
28.

29. Велик он более [<i>всех человеков</i>],
(Далее недостает около тридцати стихов.)
30.

31.
32.
33.
34.

35.

36.

37.

38.
39.
40.</p> | <p>10. Рассказ о трудах на камне [оста]лся.
11. Стеною обнес Урук-овчарню,
12. Светлый амбар Эанны священной.
13. Осмотри стену, что, как медь, сверк[ает],
14. Погляди на зубцы, что не знают подобья,
15. Взойди на ступени, что там издревле,

16. Подойди к Эанне, жилищу Иштар —
17. Даже будущий царь не построит такого!
18. Поднимись и пройди по стене Урука,

19. Изучи основанье, осмотри кладку:
20. Ее кирпичи не обожжены ли,
21. Основанье заложено не семью ль мудрецами?
22. Один <i>сар</i> — город, один <i>сар</i> — насаждение,
один <i>сар</i> раскопан, пол-<i>сара</i> — храм Иштар.
23. Три с половиной <i>сара</i> — площадь Урука.
24. [<i>Открой</i>] ларец, что из кедра,
25. [<i>Отомк</i>]ни замки, что из бронзы,
26. [<i>Отвор</i>]и дверцу, что хранит его тайну,
27. Прочти табличку из лазурита —
28. [<i>О то</i>]м, что прошел Гильгамеш, обо всех невзгодах.
29. Он знатней всех царей, прославленный, видный,

30. Мощный отпрыск Урука, тур бодливый.
31. Идет впереди — он предводитель,
32. Позади идет — опора братьям;
33. Верный берег, защита для войска,
34. Злая волна, что рушит стену из камня.
35. Гильгамеш, тур Лугальбанды, совершенный силой,
36. Вскормлен дикой коровой, буйволицей Нинсун.
37. Высок Гильгамеш, совершенен и грозен.
38. В горах он открыл проходы,
39. В предгорьях вырыл колодцы;
40. Пересек океан, широкое море, достиг тех мест, где солнце восходит.</p> |
|--|---|

² 1961: ...чьи *зубцы*, как из меди.

³ 1961: ...что там издревле.

- | | | | |
|-----|---|-----|---|
| 41. | | 41. | Весь мир осмотрел он в поисках жизни, |
| 42. | | 42. | Достиг Утнапишти благодаря своей силе. |
| 43. | | 43. | Отстроил храмы, что смыло потопом, |
| 44. | | 44. | Для всех людей утвердил обряды. |
| 45. | | 45. | Царственностью кто с ним сравнится? |
| 46. | | 46. | «Я один только царь», – кто, как он, скажет? |
| 47. | | 47. | С того дня, как родился, Гильгамеш – его имя. |
| 48. | На две трети он бог, на одну – человек он ⁴ , | 48. | На две трети он бог, на одну – человек он, |
| 49. | Образ его тела на вид несравненен,
(Далее недостает четырех стихов.) | 49. | Облик тела его создала Белет-или, |
| 50. | | 50. | Нудим[муд] же стану придал совершенство. |
| 51. | | 51. | Велика его сила, [красота его славна], |
| 52. | | 52. | [...]... одиннадцать локтей в нем роста, |
| 55. | | 55. | [Два локтя] – ширина его бедер, |
| 56. | | 56. | Три локтя – его стопы, шесть локтей – его ноги, |
| 57. | | 57. | Г[рудь] его в шесть локтей шириною, |
| 58. | | 58. | [В три лок]тя бородой заросли его щеки – |
| 59. | | 59. | Словно [шерстью] они покрылись; |
| 60. | | 60. | [Пряд]и волос, [как хлеба гус]тые. |
| 61. | | 61. | [Когда] вырос, стал он прекра[сен] – |
| 62. | | 62. | Красотой на земле ему не было равных. |

⁴ 1961: На две трети – бог, на одну – человек он.

1–4. Первые строки стандартной версии «Эпоса о Гильгамеше» в настоящее время полностью восстановлены благодаря недавним текстовым находкам. На основании фрагмента Rm 956, который в 1998 г. был отождествлен Т. Квасманом¹ как относящийся к манускрипту d из Вавилона, было установлено, что Эпос начинается с дважды повторяющегося куплета (сткк. 1–2//3–4)²; также было прочитано слово *išdu* «основание» во втором полустишии стк. 1//3; первое слово стк. 2//4 (*alkakātu* «пути») стало известно благодаря опубликованному Д. Арно в 2007 г. манускрипту из Угарита³.

В переводе Дьяконова первые четыре строки (сткк. 1–2 и 5–6 в настоящем издании) представлены так, как будто они передают слова некоего гипотетического рассказчика⁴. Такое понимание текста обусловлено тем, что до 1998 г., когда стал известен фрагмент Rm 956, во втором полустишии первой строки принято было восстанавливать глагольную форму *lušēdi* («да поведаю я о...»)⁵. Перевод Дьяконова, хотя мы и не находим в нем такого восстановления, очевидно, следует этой линии интерпретации.

1//3. *Истоки*. – Слово *nagbu* имеет два значения: (1) «источник»; «подземные воды (царство бога Эа)»; (2) «совокупность», «всё» (так, в частности, понимал это слово Дьяконов)⁶. Для данного пассажа предпочтительным кажется первое значение⁷. В пользу такого выбора можно привести следующие аргументы: в рассматриваемом нами стихе слово *nagbu* употреблено независимо (напротив, во всех известных на сегодняшний день пассажах *nagbu* в значении «всё» встречается в составе генитивной конструкции или же снабжено притяжательным местоимением); в колофонах, содержащих начало первой строки, наряду с формой единственного числа (*nagba*) встречается также форма множественного числа (*nagbi*), более уместная, если речь идет о значении «истоки»; в колофоне манускрипта о это слово записано логограммой *𒀭*, употребление которой более вероятно для значения

¹ Kwasman 1998, см. также George 1998.

² До того как стал известен этот фрагмент, сткк. 3–4 (манускрипты V₃ и F₃) отождествляли со сткк. 1–2 (манускрипты V₁ и o), так как в случае с последними двумя манускриптами (V₁ и o) текст обрывается сразу после второй строки, в то время как в манускриптах V₃ и F₃ текст начинается с третьей, первые же две строки разбиты. Следует отметить, что уже в издании Р.К. Томпсона было указано на тот факт, что в манускрипте V₃ (pl. 1 в издании Томпсона) словом *ša nagba imuru* (которыми, как это было известно благодаря колофонам, должен начинаться текст Эпоса) предшествует значительный по объему пробел. Томпсон рассматривал возможность восстанавливать на месте этого пробела имя героя Эпоса – Гильгамеш (Thompson 1930, 71).

³ Arnaud 2007, 130 *suiv.*

⁴ «О все видавшем до края мира, // О познавшем моря, перешедшем все горы, // О врагов покорившем вместе с другом, // О постигшем премудрость, о все пронизавшем...» (курсивом в издании Дьяконова выделяется текст, восстанавливаемый в лакунах).

⁵ См., например: Wilcke 1977, 202.

⁶ Слово *nagbu* «источник», по всей вероятности, этимологически связано с глаголом *naqābu*. Этот сравнительно редкий глагол в аккадских текстах употребляется преимущественно в значении «дефлорировать» (в лексических списках у *naqābu* засвидетельствовано также значение «пробивать», «делать отверстие»). Следует признать, что примеры, по которым можно судить о характере второго согласного в слове *nagbu*, указывают на то, что им является *g*, а не *q*. Так, в хрониках Салманасара III мы находим запись этого слова со знаком *ga* (*na-ga-bi-ša₂*, Grayson 1995, 39, l. 36), в то время как во всех остальных случаях для передачи слога [qa] в этом тексте используется знак *qa*.

⁷ Сравнительно широкое распространение перевода «всё» в ранних работах по «Эпосу о Гильгамеше» обусловлено тем, что в стихе 2//4 содержится слово *kalāma* «всё», «весь». Предполагалось, что слова *nagbu* и *kalāma* в первых строках Эпоса следует рассматривать как синонимы (см. Jensen 1900, 423). Ср. также текст стк. 6, где упоминается знание Гильгамешем «всей совокупности мудрости» (*naḫar nēmeqi ša kalāma*).

«исток», «подземные воды»⁸. Наконец, думать о такой трактовке этого слова склоняет недавно прочтенное в конце строки сочетание *išdī māti* «основы страны» (см. ниже).

Страны устои. – *išdī māti* (букв. «основы страны»). Грамматически сочетание *išdī māti* в нашем тексте является своего рода уточняющим приложением к слову *nagbu* («видел истоки, (а именно) страны устои»).

Импlications, содержащиеся в этой строке, остаются не до конца ясными. По мнению Джорджа, речь идет о выдающейся мудрости Гильгамеша: слово *nagbu* выступает как своеобразный символ мудрости и предположительно заставляет читателя вспомнить об Эа, боге мудрости (*nagbu* может обозначать мифические подземные воды, царство бога Эа, см. прим. 14), покровителе Утнапишти, от которого Гильгамеш узнал о порядках, существовавших до потопа (ср. I 8, 42–44)⁹.

В рамках интерпретации Джорджа сочетание *išdī māti* понимается в метафорическом смысле: «устои страны». Действительно, это значение хорошо засвидетельствовано в текстах, где данное сочетание встречается почти исключительно в качестве объекта при глаголах *kunnu* («делать прочным») и *rakāsu* («связывать»). Речь, как правило, идет о поддержании порядка в стране¹⁰. Сходным образом в нашем пассаже под *išdī māti* могут иметься в виду устои, на которых зиждется существование страны. По мнению Джорджа, речь идет в первую очередь об обычаях и ритуалах, знание о которых было утрачено после потопа и которые Гильгамеш вновь ввел в обиход после посещения Утнапишти (ср. I 42–43).

Альтернативой интерпретации Джорджа является космологическая трактовка данного фрагмента¹¹. Джордж не рассматривает эту возможность всерьез, указывая на то, что слово *mātu* «страна» не является синонимом к обычно употребляющемуся в космологических контекстах слову *eršetu* «земля» и обозначает, как правило, страну как государственно-политическое образование или совокупность людей¹².

Следует отметить, однако, что даже в стандартных словарях аккадского языка для слова *mātu* помимо значения «страна» выделяются также значения «земля» (в противоположность морю), «ровная поверхность» (в противоположность горам). Слову *mātu* как географическому и космологическому термину отведено место в книге У. Хоровитца, посвященной месопотамской космологии (Horowitz 1998, 296 f.). Согласно Хоровитцу, слово *mātu* может обозначать совокупность земной поверхности (сушу). Приведенные им примеры такого употребления кажутся вполне убедительными. См., например, пассаж из «Эпоса об Этане», представляющий собой речь Этаны, который рассказывает о том, какими видятся ему земля (*mātu*) и море с той высоты, на которую поднял его орел: [*iūra mātu an*]a *mūšari ša nukaribbi*(NU.<KIRI₆>)-*ma* // [*u tāmtu i*]tūr[*a k*]ī *mē palgim-ma* «Земля стала как сад садовника, а море – как вода в канале» (Kinnier-Wilson 1985, pl. 9, vii 11' f.)¹³. Употребление здесь слова *mātu* в одном контексте с *tāmtu* «море» является прямым указанием на то, что *mātu* в данном случае означает «земля», «суша».

⁸ Согласно словарной статье CAD, *nagbu* в значении «источник» регулярно передается логограммой *idm*, в то время как в значении «всё», «совокупность» это слово записывается только слововым образом (в лексических списках *nagbu* «всё» соответствует шумерским словам *gu₂* и *gu₂ si*).

⁹ См. George 2003, 444 f.

¹⁰ См., например: *napḥar mātātīm išdīšina ukīn* «я (Самсуилуна) укрепил основы всех стран» (VAS 1, 33 iii 18, цит. по CAD I 237b).

¹¹ Аргументированное изложение этой гипотезы принадлежит Х. Сильве Кастильо (Silva Castillo 1998; 2001). Ср. также толкование, предложенное М.П. Штреком: «*išdī māti* <...> “Fundamente des Landes” (nämlich das unterirdische Wasser)» (Streck 1999, 218).

¹² См. George 2003, 445.

¹³ Цит. по Horowitz 1998, 63, где приведен текст среднеассирийской версии «Эпоса об Этане» с восстановлениями согласно младовавилонской версии. Восстановление слова *mātu* в начале строки практически не вызывает сомнений в виду параллели из младовавилонской версии (*ma-a-tu₄*), конец же строки может быть прочитан иначе (см. дискуссию в Haul 2000, 161 f.).

При таком толковании *išdu* в сочетании *išdī māti* следует понимать буквально: подземные воды (*nagbu*)¹⁴ служат той основой (*išdu*), на которой, согласно верованиям жителей Месопотамии, покоилась земля¹⁵.

С нашей точки зрения, две указанных выше интерпретации не противоречат друг другу¹⁶. Можно отметить, что в первых строках Эпоса (1–2//3–4) для обозначения подземных вод, основ земли и путей (см. ниже) подобраны слова, очевидно, не являющиеся базовыми терминами для передачи соответствующих понятий, при этом каждое из этих слов несет в аккадском языке значительную метафорическую нагрузку.

Для слова *nagbu* значение «подземные воды» маргинально (в подавляющем большинстве случаев употребляется слово *apsû*, см. прим. 14), в то же время это слово, по-видимому, могло иметь коннотации «мудрость», «разум»¹⁷.

¹⁴ По мнению Хоровитца (Hogowitz 1998, 314 f.), *nagbu* никогда не употребляется как синоним слова *apsû*, являющегося обычным обозначением для подземных вод. В подтверждение своей точки зрения исследователь ссылается на сочетание *nagab apsi* «источник Апсу» (т.е. то место, где вода из Апсу выходит на поверхность земли). Действительно, в рамках этого словосочетания *nagbu* нельзя рассматривать как синоним *apsû*. Однако ничто не препятствует такому пониманию слова *nagbu* в ряде других пассажей (значение «подземные воды» можно объяснять метонимией: «источник (подземных вод)» → «подземные воды»), см. Silva Castillo 1998, 220). Ср., например, следующие два пассажа, в которых *nagbu* и *apsû* встречаются в практически идентичном контексте: *ur-ri-du-ma ilišunu u₂-ri-du-ma na-gab-bi-iš* «их боги спустились, они спустились к подземным водам (*nagabbiš*)» (MVAG 21, 88:12, цит. по CAD N₁ 110b); [*ul ibši ša*] *urradu ina apsi balika* «[нет никого, кто] смог бы спуститься в Апсу без твоей помощи (букв.: без тебя)» (Lambert 1960, 128, l. 57). Ср. также пассаж из гимна городу Кеш, в котором слово *i d i m* «источник», соответствующее в шумерском языке аккадскому *nagbu*, употребляется в значении «подземные воды»: *e₂ an-še₃ kur-ra-am₃ ki-še₃ idim-ma-a-m₃* «храм, (устремляющийся) к небу горой, в землю – к истокам» (Gragg 1969, 170, l. 52).

¹⁵ Некоторые возражения может вызвать употребление здесь слова *išdu* «основа», «фундамент» применительно к водной поверхности. В качестве параллели к пассажиру из Эпоса можно рассматривать отрывки из нововавилонских строительных надписей, где *išdu* употребляется в значении «фундамент». В этих текстах нередки повествования о том, что фундамент того или иного храма укоренен в Апсу, см., например, PBS 15, 79 ii 51: *išissu apsa ušaršid rēšū uzaqir huršāniš* «я заложил его фундамент в Апсу, вершину его я вознес подобно горе» (как справедливо замечает Эдзард (Edzard 1987, 16), в такого рода пассажах речь, по всей видимости, идет о том, что при закладке фундамента строители могли углубляться в землю вплоть до грунтовых вод, которые в Месопотамии отождествлялись с мифическим океаном Апсу). Слово *išdu* известно как космологический термин также в составе сочетания *išid šamē* «горизонт» (букв. «основание неба»). Кроме того, представляется привлекательным рассматривать *išdu* в качестве космологического термина в контекстах типа *šarrūtam dārītam ša kīma šamē u eršetim išdāša šuršudā ukinnūšum* (CH i 24). В литературе принято видеть в этом тексте субъектное сравнение (см., например, перевод М. Пот: «(They) established for him <...> eternal kingship whose foundations are as fixed as heaven and earth», Roth 1995, 76). На наш взгляд, не менее вероятно перевод генитивным сравнением: «они заложили для него вечное царство, чьи основания установлены так же прочно, как (основания) земли и неба». Наконец, представление о том, что земля покоится на воде, находит отражение также в Ветхом Завете, ср. Пс 24, 1–2: «Господня земля и что наполняет ее, вселенная и все живущее в ней, ибо Он основал ее на морях и на реках утвердил ее». Употребленный здесь глагольный корень *ysd* (*yāsādāh* «он основал ее») неоднократно встречается в Ветхом Завете при описании того, как Бог основал землю (см. Mosis 1990, 117 f.). Хорошо известно также сочетание *mōsādē 'ārāš* «основания земли» (см. Ис 24, 18; Иер 31, 37; Мих 6, 2; Пс 82, 5; Прит 8, 29; ср. также *msdt 'arš* в угаритском мифе о Баале, CAT 1.4 i 40). Интересно отметить, что аккад. *išdu*, по-видимому, этимологически родственно корню *ysd* «основать» в еврейском языке (см. Kogan, Militarev 2000, 226).

¹⁶ Сходным образом это место понято в издании Мауля (Maul 2008, 153).

¹⁷ Как было отмечено выше, по мнению Джорджа, слово *nagbu* – одно из названий царства Эа, бога мудрости – могло восприниматься как «symbolizing profound wisdom» (George 2003, 445). На наш взгляд, значение «мудрость», вероятно, имплицитруется также в таких контекстах, как *kullat nagbī nēmeqi* «все источники мудрости» (KAR 44rev.:7) или *šu ikšudu nagab uršim* «тот, кто достиг источника (или: всей) мудрости» (CH iv 10). Традиционно *nagbu* в такого рода пассажах переводится как «весь», «всё» (см., в частности, CAD N₁ 111b), однако нельзя исключать, что в действительности речь идет о значении «источник» (ср., например, трактовку сочетания *nagab uršim* в приведенном

Насколько нам удалось выяснить, сочетание *išdī māti* за пределами данного пассажа в космологическом смысле («основание земли») не употребляется и известно только в метафорическом значении («устой страны», «порядок в стране»)¹⁸. В этом смысле данный пассаж является уникальным¹⁹.

Слово *alkakātu* «пути» в стихе 2//4 также имеет ряд широко употребительных переносных значений (см. коммент. к 2//4). Основными аккадскими терминами со значением «дорога» являются, очевидно, *urḫu* и *ḥarrānu*.

Таким образом, представляется вполне вероятным, что первые строки «Эпоса о Гильгамеше» содержат намеренную многоплановость: речь в первую очередь идет о странствиях Гильгамеша, при этом подтекст указывает на мудрость, приобретенную им по завершении странствий.

Интересен вопрос о том, не является ли фраза *ša nagba ṫmuru* («тот, кто видел исток») аллюзией на некий конкретный эпизод Эпоса. Наибольшее распространение получила точка зрения, согласно которой первая строка Эпоса отсылает к эпизоду из XI таблицы, где Гильгамеш погружается в Апсу, чтобы добыть цветок омоложения (XI 288–293)²⁰:

выше пассаже из Законов Хаммурапи в Driver, Miles 1955, 139). Можно предположить, что образ источника мудрости подразумевается также в следующем отрывке из Вавилонской Теодицеи, где страдалец восхваляет мудрость своего собеседника: *kuppu ibrī libbaka ša lā iqattū nagab[šu]* «Мой друг, твой разум (букв.: сердце) – это кладезь, источник которого неисчерпаем» (Lambert 1960, 70, l. 23).

¹⁸ Каким было основное аккадское обозначение для «основания земли», остается не вполне ясным. В качестве возможного кандидата можно рассмотреть сравнительно хорошо засвидетельствованный термин *rikis mātil/mātāti* «узел» страны/стран». Слово *riksu* «связь», «узел» в этом сочетании принято понимать в том же смысле, что и слово *durmāḫu*, которым в «Энума Элиш» описывается веревка, соединяющая между собой небо и землю (см. En. el. V 59; подробнее см. Horowitz 1998, 265; George 1992, 261 f.). На наш взгляд, пассажи, в которых встречается сочетание *rikis mātil/mātāti* не дают достаточных оснований для такой интерпретации (см., однако, George 1992, 266 f.). Наличие у слова *riksu* значения «основание» можно обосновать двумя аргументами. С одной стороны, в ряде пассажей слова *riksu* и *išdu*, очевидно, могут рассматриваться как синонимы. Так, например, в молитве Энлилю (этот текст принято цитировать как KAR 375) *riksu* в одном из манускриптов выступает как вариант к *išdu* в фразе *išid* (вар. *rikis*) *šamē tēpuš-ma* «ты создал основание неба» (KAR 375 ii 41). С другой стороны, значение «основание» для слова *riksu* как производного от глагола *rakāsu* «связывать» можно вывести на основании значения синонимичного ему слова *kišru* «узел» (< *kašāru* «соединять», «связывать») в составе сочетания *kišir šadī* «основание горы».

¹⁹ Сочетание *suḫuš kalam-ma* «основы страны» хорошо известно также по шумерским литературным текстам (в ряде пассажей место *kalam* в этом сочетании занимает заимствованное из аккадского языка слово *ma-da* «страна» (< *mātu*)). Как правило, оно употребляется в том же смысле, что и аккад. *išdī māti*. Известен, однако, отрывок из поэмы «Проклятие Аккаду», где в рамках описания того, как аккадским царем Нарамсином был разрушен храм Экур в Ниппуре, метафорическое значение сочетания *suḫuš kalam-ma* едва ли подходит по контексту (цит. по Cooper 1983, 54 ff., l. 112–116):

e₂-e kur^{ḡis}erin ku₅nu-me-a
^{urud}ḫa-zi-in gal-gal ba-ši-in-de₂-de₂
^{urud}aga-silig-ga a₂ 2-na-bi-da u₄-sar ba-an-ak
 ur₂-bi-a^{urud}gi₂-dim ba-an-ḡar
 suḫuš kalam-ma-ka ki ba-e-la₂

«Хотя этот храм и не был горой, где срубают кедр,
 он отлил большие топоры *ḥaššinnu*,
 заточил обоюдоострые топоры *agasilikku*,
 и обратил (их) лезвия против его (храма) корней.
 К основаньям страны он низверг их».

Предположительно, речь здесь идет о том, что Нарамсин обрушил фундамент храма Экур (образно описанный в тексте как корни дерева) в преисподнюю (*suḫuš kalam-ma* «основанья страны»).

²⁰ См., например: Silva Castillo 1998, 220; George 2003, 444.

ipti r[āta...]
urakkis abnī kabtū[al ina šēpīšu]
ildudūšu-ma ana aps[ī...]
šū ilqe šamma-ma iss[uḫa...]
ubattiq abnī kabtū[ta ina šēpīšu]
[tā]mtu issukaššu ana kibrīšu

«(Гильгамеш) открыл к[анал...]
привязал [к ногам] тяжелые камни,
утянули они его в Апс[у...]
Взял он цветок, выр[вал...]
[от ног] отрезал тяжелые камни,
вынесло [мо]ре его на берег».

Аллюзия на этот эпизод кажется вполне вероятной. Не менее привлекательным, однако, представляется сопоставлять *naḡbu* в первой строке Эпоса с «источником рек» (*pī nārāti*)²¹, где, согласно тексту Эпоса (XI 205), боги поселили Утнапишти после того, как даровали ему бессмертие²². В рамках такой интерпретации первая строка Эпоса приобретает дополнительную смысловую нагрузку.

В древней Месопотамии источник представлялся сакральным местом. Известно, в частности, что посещение царем истока той или иной реки считалось значимым событием и, как таковое, отмечалось в царских надписях²³. С нашей точки зрения, мотивы, встречающиеся в прологе «Эпоса о Гильгамеше», во многом перекликаются с мотивами, характерными для царских надписей (см., в частности, коммент. к I 10–27). Таким образом, можно предположить, что Гильгамеш в данном случае выступает в роли идеального правителя, которому удалось добраться до истока всех рек. Само представление о том, что реки берут начало из одного источника, является широко распространенной на древнем Ближнем Вос-

²¹ Установление значения аккад. слова *pī* «уста» применительно к реке или каналу сопряжено с определенными трудностями. С одной стороны, это слово, так же, как его шумерский эквивалент *k a*, могло обозначать место, где канал берет свое начало, отвечаясь от более крупного водного потока (см. Stol 1976–1980, 358; Albright 1919, 169). С другой стороны, известны пассажи, где слово *pī*, очевидно, обозначает устье реки, ср., в частности, следующий отрывок из хроник Синаххериба: *eleppāti qurādīya ana raqqat pī nāri ikšudā ašar Purattu mēša ušēšseru qerbuš tāmti galitti* «Лодки моих воинов достигли болот у устья реки, места, где Евфрат устремляет свои воды в бушующее море» (OIP 2, 74:76 ff., цит. по CAD R 170b). По-видимому, слово *pī* обозначает место, где река (или канал) соединяется с другой рекой (а также озером или морем), при этом речь может идти как об истоке реки, так и о ее устье. На наш взгляд, тот факт, что в интересующем нас пассаже из «Эпоса о Гильгамеше» (XI 205) слово *nāru* «река» употреблено во мн. ч., позволяет предположить, что словом *pī* в данном случае обозначается общий для всех рек источник. Этим источником, по-видимому, является подземный океан Апсу, откуда, согласно верованиям жителей Месопотамии, берут начало земные реки. Однако нельзя исключить и трактовку, предложенную для этого места Дьяконовым, по мнению которого *pī nārāti* – это «таинственное место на краю земли, где впадают в бездну мировые воды» (Дьяконов 1961, 202).

²² Такая интерпретация не противоречит изложенному выше толкованию первой строки в том смысле, что Гильгамеш видел Апсу, царство Эа, на водах которого покоится земля. «Источник рек», возле которого поселился Утнапишти, представлен в Эпосе как место, подвластное богу Эа и находящееся в непосредственной близости от Апсу. Таким образом, посетив Утнапишти, Гильгамеш тем самым мог видеть воды Апсу. Подробнее о проблеме локализации «источника рек» в «Эпосе о Гильгамеше» см. George 2003, 519 ff.

²³ Показательно, что в одной из царских надписей Салманасара III пятнадцатый год правления этого царя упоминается только в связи с посещением им истока Тигра и Евфрата: *ina 15 palēya ana rēš eni ša Idiqlat Puratti allik šalam šarrūṭiya ina kāpīšina ulziz* «В пятнадцатый год моего правления я достиг истока Тигра (и) Евфрата и воздвиг на скале статую, изображающую меня как царя» (Grayson 1995, 67, ll. 92b–93a). Интересен также следующий эпитет Салманасара III, в случае с которым, как и в первой строке «Эпоса о Гильгамеше», употреблен глагол *amāru* «видеть»: *āmīr ēnāte ša Idiqlat u Puratte* «видевший истоки Тигра и Евфрата» (Grayson 1995, 98, l. 12 f.).

токе мифологемой. В качестве примера можно привести пассаж из книги Бытия: «Из Эдема вытекает река, орошая сад; оттуда она разделяется и дает четыре рукава» (Быт 2, 10).

2//4. *Путь*. – *alkakātu* в начале второй и параллельной ей четвертой строки восстанавливается благодаря недавно опубликованному манускрипту из Угарита²⁴. Базовое значение слова *alaktu* (*alkakātu* является нерегулярной формой мн. ч. этой лексемы) – «путь», «дорога». Метафорически это слово употребляется также в смысле «манера поведения», «поступки», «обыкновения». Мы придерживаемся здесь той же линии интерпретации, что и в случае с первой строкой Эпоса. На наш взгляд, слово *alaktu* в данном пассаже следует понимать прежде всего в его основном значении («дорога»), при этом в него вложен также определенный дополнительный смысл, разъяснить который мы попытаемся ниже.

Перевод «путь» обусловлен в первую очередь довольно точной параллелью ко второй строке Эпоса в шумерской поэме «Смерть Гильгамеша»: *ḫar-ra-an dib-dib-ba a-na me-a-bi* «Пройдя дороги все до единой...» (Cavigneaux, Al-Rawi 2000, 15 iv 1)²⁵. Таким образом, речь здесь, как и в первой строке, идет о странствиях Гильгамеша.

В своей статье, посвященной версии Эпоса из Угарита, Джордж переводит интересующую нас строку следующим образом: «He <...> who knew the proper ways, was wise in everything!» (George 2007a, 241). К сожалению, этот перевод, в котором на первом плане выступает переносное значение слова *alaktu*, оставлен исследователем без комментария.

Обратимся к вопросу о метафорическом значении слова *alaktu* в данном пассаже. Прежде всего следует отметить, что слово *alaktu*, употребленное в смысле «манера поведения», само по себе не содержит ни положительных, ни отрицательных коннотаций²⁶, поэтому предложенный Джорджем перевод «proper ways», никак не обусловленный контекстом, представляется маловероятным. Кроме того, в тех случаях, когда *alaktu* употребляется в названном выше значении, в тексте, как правило, эксплицитно указывается, чьи именно «обыкновения» имеются в виду²⁷. В нашем случае такие указания отсутствуют.

Таким образом, особое значение для интерпретации второй строки Эпоса приобретают два пассажа, где метафорическое значение употребленного независимо слова *alaktu* не вызывает сомнений. Ниже мы приводим оба пассажа в возможно более полном виде:

ēnu Nisan ušāpā isinni
tašrīḫī ša šar <ilāni> Marduk
urriḫam-ma ašē mār Bēl
mūde alkakāti lāmid kiduddē
ṭubbu gerrašu udduš uraḫšu
šūšuršu paddānu petāššu ṭūdu
ittašā mār rubē ša apsī dannu
tāmeḫ mēti kābis ušumgalli
(KAR 104, 22–29, гимн богу Набу)

«Во время месяца Нисан он объявляет праздник
во славу Мардука, царя <богов>.
Не медлил с выходом сын Бела,
сведущий в ритуалах, знающий обряды.
Расчищен путь его, обновлена дорога,
ему проторена тропа, открыт проход.
Могучий вышел сын владыки Апсу,
он держит булаву и попирает змея».

²⁴ Arnaud 2007, 130 suiv.

²⁵ Текст цит. по версии из Ниппура. С приведенного нами пассажа начинается отрывок поэмы, в котором перечисляются подвиги, совершенные Гильгамешем.

²⁶ Ср., например: *ṭēm awīlim u alaktušu tīde* (BIN 4, 76:20) «тебе известно, что у (этого) человека на уме и то, как он поступает».

²⁷ Ср. пример, приведенный в прим. 26, а также следующий пассаж: *alaktašu iqabbi-ma uškēn* (CT 39, 27:11) «ему следует рассказать о своих поступках и пасть ниц».

Ea mārīšu Marduk ip[pa]šū
mārī mīnā lā tīde mīnā [lūšibka]
Marduk mīnā lā tīde m[īnā lūšibka]
ša anāku idū atta tīde
alīk mārī Marduk mūde alkakāti
alīk mūde alkakāti
šamni arhī ellēti šizbī lāti liqe-ma [...]
 [...mu]šše 'šu pušših[šu...]
 (СТ 17, 12:24–34)²⁸

«Эа Мардуку, сыну своему от[вечает:]
 “Сын мой, чего ты не знаешь? Что [я могу тебе добавить?]”
 Мардук, чего ты не знаешь? Ч[то я могу тебе добавить?]”
 То, что знаю я, знаешь и ты!
 Иди, Мардук, сын мой, сведущий в ритуалах,
 иди, сведущий в ритуал[ах!]
 Возьми масла у чистых коров и молока у коров и [...]
 [...у]масти его(больного), успокой [его...”».

Сочетание *mūde alkakāti* (букв. «знающий пути») в обоих пассажах выступает в роли эпитета бога (Набу в первом случае, Мардука – во втором)²⁹. В гимне Набу этот эпитет употребляется в параллелизме с *lāmid kiduddē* «изучивший обряды». В свете параллели *alkakātu* || *kiduddū* в этом тексте³⁰ кажется вероятным, что *alkakātu* в составе сочетания *mūde alkakāti* также должно обозначать ритуалы. В гимне Набу речь идет о ритуалах, связанных с празднествами в честь Мардука, в заклинании – о знании предписанных обрядом действий, необходимых для излечения больного.

В интересующей нас строке Эпоса *alkakātu* является объектом при глаголе *idū* «знать»: *ša <...> alkakāti idū* (букв. «тот, кто знал пути»). Трудно отказать от мысли, что эта фраза содержит аллюзию на рассмотренный нами эпитет *mūde alkakāti* «знающий ритуалы» (*mūdū* «знающий») является причастием от глагола *idū*).

В рамках такого толкования первые строки Эпоса объединяет общий подтекст: посетит Утнапишти, Гильгамеш приобрел мудрость, суть которой заключается главным образом в знании обычаев и ритуалов, бытовавших до потопа.

Отдельную проблему составляет синтаксическое устройство строки. Традиционное понимание – в рамках которого слово *alkakātu* как объект глагола «знать» в этом пассаже еще не было известно – состояло в том, чтобы делить ее на два независимых предложения: «он знал [...], всё помнил». В этом же русле лежит приведенная нами выше интерпретация Джорджа. Однако с появлением чтения *alkakātu* стало очевидно, что в рамках такого понимания между полустишиями возникает диссонанс: «он знал пути, все помнил». С нашей точки зрения, слово *kalāma* следует связывать с *alkakātu*: «он знал пути – все (их) помнил». Предложенное нами толкование подтверждает указанная выше параллель из поэмы «Смерть Гильгамеша», где *a - n a m e - a - b i* («все до единой»), очевидно, является определением к *h a r - r a - a n* («дороги»), при этом между ними, как и в стандартной версии, расположена глагольная форма (*d i b - d i b - b a*).

Подобного рода размежевание определяемого и определения довольно часто встречается в аккадских поэтических текстах³¹. Синтаксис комментируемого нами стиха, однако, усложнен тем, что слово *kalāma* является здесь объектом при глаголе *ḥasāsu* «знать»,

²⁸ Текст представляет собой двуязычное заклинание против головной боли, шумерскую часть мы опускаем.

²⁹ Речь, вероятно, идет об устойчивом эпитете, однако тот факт, что на настоящий момент он засвидетельствован всего два раза, не позволяет утверждать этого с определенностью.

³⁰ Эти слова употребляются как синонимы также в хрониках Набонида: *narā <...> [ša] šalam enti paršū alkakātīšu [u kid]uddēšu šarū elīšu itti ṭuppi [ūbilū an]a Bābili* «Вместе с табличками в Вавилон [принесли] стелу <...>, [на который] была изображена жрица-энту, ее таинства, ритуалы [и об]ряды» (цит. по Schaudig 2001, 591 f. iii 5'–9').

³¹ См. примеры, собранные в George 2003, 434 f.

«помнить» и, следовательно, формально выступает в роли независимого слова («всё»). На наш взгляд, столь необычная структура стиха оказалась возможна именно благодаря тому, что *kalāma*, в зависимости от контекста, может функционировать и как самостоятельное имя («всё»), и как определение («весь»)³². Строка действительно делится на два идентично устроенных независимых предложения, однако в то же время посредством слова *kalāma* второе полустихие по смыслу оказывается подчиненным первому и служит своего рода дополнением к нему.

Интересен вопрос о том, как соотносятся вторая строка Эпоса и пассаж из шумерской поэмы. В качестве гипотезы мы бы предложили рассматривать шумерский текст как источник рассматриваемой строки стандартной аккадской версии. Речь при этом идет не о механическом дословном переводе, но о творческой обработке исходного шумерского текста. Глагол *d i b* «проходить» заменен глаголом *idû* «знать»³³, за счет чего строка приобретает дополнительную смысловую нагрузку. Кроме того, в конце строки добавлена глагольная форма *ḥassu* «он помнил», благодаря чему «достраивается» второе полустихие, и значительно усложняется синтаксис стиха в целом.

5. Строка полностью восстанавливается благодаря манускрипту из Угарита.

Святыня. – Слово *parakku* обозначает расположенный внутри храма постамент, на котором стоял предназначенный для божества трон и перед которым совершались жертвоприношения. Метонимически *parakku* может значить также «храм», «святилище» или же «трон», «тронная комната».

Джордж (George 2003, 779) предлагает связывать данный пассаж с восьмым вхождением из собрания предзнаменований, посвященных Гильгамешу³⁴, где о Гильгамеше говорится как о покорителе царей, восседающих на тронах (*āšibūt parakkī*)³⁵. Таким образом, нельзя исключить, что и в рассматриваемом нами пассаже речь идет о том, что Гильгамеш «контролировал» всех прочих царей. Однако судя по пассажам, собранным в CAD P 152 f., практически во всех примерах, в которых *parakku* обозначает царский трон, мы имеем дело именно с сочетанием *āšib parakki* «восседающий на троне», при этом контекст, как правило, эксплицитно указывает на то, что речь идет о царском троне (например, *šarrānu āšibūt parakkī* «цари, восседающие на тронах»). Таким образом, предпочтительнее считать, что в интересующей нас строке Эпоса *parakku* употреблено в своем культовом значении: «постамент» или же «храм», «святилище».

В рамках такой интерпретации строка может быть понята двояко. Речь может идти о том, что Гильгамеш следил за состоянием самих строений – не давал им разрушиться (не исключено, что подразумеваются также совершавшиеся Гильгамешем жертвоприношения)³⁶. Альтернативное толкование этого пассажа заключается в возможности увидеть в строке аллюзию на знания, которые Гильгамеш получил, изучая «постаменты»³⁷. В рамках такой интерпретации речь должна идти о хорошо засвидетельствованном в месопотамской традиции представлении, согласно которому царю следует изучать строительные надписи

³² В последнем случае синтаксически оно является приложением и, как правило, располагается непосредственно за определяемым им существительным.

³³ Отметим, что фразы «пройти дороги» и «знать дороги» в целом говорят об одном и том же: «знание» дороги является следствием ее «прохождения».

³⁴ Этот текст опубликован в George 2003, 113 ff.

³⁵ Ср. также несколько иное понимание Джорджем этой строки, отраженное в статье, посвященной версии Эпоса из Угарита: «He explored everywhere the seats of power» (George 2007a, 241).

³⁶ Забота о храмах вменялась в обязанность правителям Месопотамии, и, как правило, ей уделялось значительное место в царских надписях. В качестве примера можно привести отрывок из надписи Ипик-Иштара, правителя Мальгиума, где, как и в нашем тексте, встречается слово *parakku* «постамент»: *ē[p]uš abni būtam ana Bēlet-ilī ummīya <...> utēršim pa'(n)1-ra-ka<-am> paniam u šubassa armi* «Я построил (и) возвел храм. Для Белет-или, моей матери <...> я восстановил ее прежний постамент и поставил (на него) ее трон» (Frayne 1990, 670, l. 30 ff.).

³⁷ Следует отметить, что употребленный в оригинале глагол *hīātu* «наблюдать» может означать как «следить», «беречь», так и «вникать», «исследовать».

предшествующих правителей³⁸. Сам предмет, на который была нанесена надпись (например, цилиндр или табличка), мог быть помещен в ту часть фундамента храма, которая находилась непосредственно под постаментом³⁹.

Эти два толкования, судя по всему, не противоречат друг другу: начатое тем или иным царем строительство мыслилось как продолжение труда его предшественников. Обязательным условием начала работы являлось тщательное изучение истории строения, что подразумевало под собой поиск ранних закладных надписей. Чтение старых надписей и составление новых способствовало связи между поколениями и содействовало сохранению непрерывной культурной традиции⁴⁰. Таким образом, в рассматриваемой нами строке речь может идти одновременно о бережном отношении Гильгамеша к храмам и о знаниях, почерпнутых им из строительных надписей.

Довольно точная параллель к стк. 5 «Эпоса о Гильгамеше» содержится в «Эпосе об Этане» (версия I тысячелетия): *Enlil iḫāt parakkī šamē*(AN-Гe⁷¹) [...] «Энлиль осматривал пьедесталы небес» (Haul 2000, 168, Z. 24). Текст повествует о том, как боги ищут царя для города Киша. К сожалению, непосредственный контекст приведенной нами строки в значительной степени поврежден, поэтому раскрыть точный ее смысл, а также возможное значение для интерпретации комментируемой нами строки из «Эпоса о Гильгамеше» представляется затруднительным⁴¹.

³⁸ Ср., например следующий отрывок из царской надписи Набонида: *temmenšun innamir-ma innaṭṭalā ušurātī[š]un šiṭir šum ša Hammurāpi šarri labīri ša <...> E₂.BABBAR.RA u ziqurrati eli temenna labīri ana Šamaš ibnū qerbašu appalis-ma <...> E₂.BABBAR.RA ana Šamaš u Ayya bēlē'a kīma labīrim-ma <...> ēpuš-ma <...> ṭuppi ašnugallī šiṭir šumi [š]a Hammurāpi šarri labīri ša qerebšu appalsa [i]tti šiṭir šumīya aškun-ma ukīn [ana] dūr ūmī «(У храма Эббар и его зиккурата) показало основание, стала видна начертанная (на нем) надпись Хаммурапи, стародавнего царя, который (некогда) <...> построил для Шамаша храм Эббар и зиккурат поверх старого основания. Я увидел то, что находилось внутри храма <...> Я построил храм Эббар для Шамаша и Айи (таким), как (он был) прежде <...> Табличку из алебастра с надписью Хаммурапи, стародавнего царя, которую я увидел внутри храма, я на вечные дни заложил (в фундамент) вместе со своей собственной надписью» (цит. по Schaudig 2001, 402 ii 18 ff.).*

³⁹ См. Schaudig 2001, 44 ff. Подробнее этот вопрос будет рассмотрен в коммент. к строкам 10–27.

⁴⁰ Следует отметить, что в Месопотамии правитель должен был не только бережно относиться к надписям прежних царей, но и составлять свои собственные. Последнее можно проиллюстрировать пассажем из «Кутийских легенды» о Нарам-Сине, где Нарам-Сину приписываются следующие слова о легендарном правителе Урку Энмеркаре: *[En]merkar ul iṣṣuram-ma nar[ām sū u]l aḫī-ma u retī ul [iṣbat-ma(?)] maḫar Šamaš ul akruḫšu-ma* «[Эн]меркар не оставил мне надписи на сте[ле]. Он [мне] не брат и ничем мне не помог(?) (букв.: за руку меня [не держал(?)]), (потому) я и не молился за него перед Шамашем» (Goodnick Westenholz 1997, 284, l. 2'–3').

⁴¹ Неясно, в частности, что имеется в виду под «постаментами неба» (*parakkī šamē*). Можно предположить, что речь идет о жилищах богов на небе, прообразом которых являются храмы на земле. Иначе понимает это место Кинниер-Вилсон: ⁴*en-lil₂ i-ḫa-aṭ pa-rak-ki* ⁴*e-[ta]-na eṭla* ⁴*iš-tar iz[kuru(?)...]* «Enlil (for his part) went seeking a throne site. E[ta]na was the young man whom Ishtar na[med (in the gods' Assembly)]» (Kinnier-Wilson 2007, 13). Эта интерпретация может быть подвергнута критике. Чтение второй половины строки основывается на тексте фрагмента Sm 1839, отнесение которого к «Эпосу об Этане» сомнительно (см. Haul 2000, 213). Кроме того, ранее в Эпосе при описании мифических первых времен говорится, что «не было (еще) построено ни одного постамента» (*lā banū ištēniš parakkū*) (Haul 2000, 16, Z. 9, в данном случае нами цитируется старовавилонская версия, так как версия I тысячелетия содержит в этом месте испорченный текст, см. Haul 2000, 268, Anm. 506). По причинам, изложенным нами выше, маловероятным представляется также и перевод слова *parakku* как «throne site». Наконец, перевод Кинниера-Вилсона подразумевает, что *parakku* должно стоять в винительном падеже ед. ч., ожидаемой формой которого является *parakka(m)*. Обращает на себя внимание сходная синтаксическая структура приведенного выше старовавилонского пассажа из «Эпоса об Этане» и стк. 5 стандартной версии «Эпоса о Гильгамеше». В обоих случаях между глагольной формой и существительным находится наречие на *-iš*: «он следил равно (*mīḫāriš*) за (всеми) постаментами» и «не было создано ни одного (*ištēniš*) постамента». Можно с осторожностью предположить, что текст «Эпоса о Гильгамеше» отсылает читателя к тексту из «Эпоса об Этане»: во времена Этаны еще не было ни одного «постамент» (вероятно, в данном случае имеется в виду,

6. *Вся мудрость была ему знакома.* – Букв. «Он знал всю совокупность мудрости».

7. *...тайное ведал...* – Букв. «открыл скрытое».

В этой и следующей строке речь идет о знаниях об устройстве мира до потопа, полученных Гильгамешем от Утнапишти.

9. *В дальний путь ходил...* – Мотив «дальнего пути» неоднократно встречается в «Эпосе о Гильгамеше»: в первой половине произведения речь идет о походе Гильгамеша против Хумбабы (см. II 262 // III 24–25; III 47–48), во второй – о его путешествии к Утнапишти (см. IX 54; X 64//141//241).

...устал и смирился... – Первоначальный перевод конца этой строки Дьяконовым в издании 1961 г. – «устал и вернулся». С появлением варианта d₁, содержащего текст конца строки, этот перевод был им исправлен (издания 1973 г. и 1981 г.).

Сегодня конец строки известен по двум манускриптам: нововавилонскому манускрипту d₁, в котором мы находим глагольную форму *šuršuh* «он успокоился» (статив породы Š от глагола *pašāhu* «успокаиваться»), и манускрипту из Угарита (George 2007a, 239, l. 10), который дает отличающуюся форму *šuršiq* «он был изнурен» (статив породы Š от глагола *pašāqu* «быть узким»). В обоих случаях речь, по-видимому, идет о состоянии Гильгамеша в конце его странствий в поисках бессмертия. В рамках первой интерпретации мы имеем дело с противопоставленными друг другу действиями («устал (*anih*), но (в итоге) обрел покой (*šuršuh*)»), во втором варианте эти действия оказываются синонимичными и подчеркивают крайнюю изнуренность Гильгамеша («устал и был (вконец) изнурен (*šuršiq*)») ⁴². Исходя из имеющегося сегодня материала представляется затруднительным установить, какой из вариантов является первоначальным: оба чтения дают вполне удовлетворительный смысл. Трудно также оценить, в какой мере эти два варианта обусловлены фонетической близостью звуков *q* и *h* в аккадском языке (вопрос о возможности sporadического перехода одной из этих фонем в другую до сих пор слабо освещен в литературе, см. GAG³ § 25). Следует, однако, отметить, что нередкое появление корней *pšh* и *'nh* в одном и том же пассаже может служить аргументом в пользу чтения *šuršuh* ⁴³.

10–27. Интерпретация этого отрывка связана с рядом проблем, значительная часть которых будет рассмотрена ниже, в комментарии к отдельным строкам. Прежде, однако, уместно остановиться на тех из них, которые касаются всего отрывка в целом.

Согласно традиционному пониманию этих строк, читатель должен представить, что он поднимается на стену Урука и осматривает с ее высоты город. После этого ему следует найти ларец с табличкой из ляпис-лазури и прочитать записанную на ней историю ⁴⁴. Эта интерпретация, кажущаяся, на первый взгляд, вполне естественной, в действительности сталкивается со значительными трудностями.

Первый вопрос касается сткк. 11–12. Как правило, этот пассаж понимается в том смысле, что Гильгамеш построил стену вокруг Урука и вокруг Эанны ⁴⁵. В качестве иллюстра-

что на земле еще не было построено ни одного храма), Гильгамешу же, который, согласно месопотамской традиции, правил уже после Этаны, довелось следить за всеми «постаментами», которые появились с тех пор.

⁴² Интересно отметить, что еще до того как стал известен вариант из Угарита (*šuršiq*), в литературе делались предположения о том, что форма *šuršuh* в нововавилонском манускрипте употреблена ошибочно вместо *šuršiq* (см., например: CAD A₂ 102b).

⁴³ См., например, следующие пассажи: *šumma ātanah ipaššah* «Если (он говорит): “Я устал”, то он отдохнет» (Or NS. 16, 201, l. 13, цит. по CAD A₂ 103a); *šūnuhi ušapšah šamnu* «усталому масло даст отдых» (BBR № 80rev.:9, цит. по CAD P 232a).

⁴⁴ Такое понимание текста восходит к рецензии Эбелинга на издание «Эпоса о Гильгамеше» Томпсоном (Ebeling 1932–1933, 226 f.). В дальнейшем эту интерпретацию развивал Оппенгейм (Oppenheim 1948, 18 f.). В этом же ключе толкует текст Джордж: «The conceit is that, rapt in admiration for the wall, one will climb on to it (13–21), there to gaze out over Uruk, a great city of houses, date-groves, open spaces and, of course, the sanctuary of Ištar (22–23) <...> there on the wall one will actually chance upon a box that holds a stone tablet telling Gilgamesh's story (24–28)» (George 2003, 446).

⁴⁵ Исключение в этом плане представляет перевод, предложенный Фостером: «He built the walls of ramparted Uruk, // The lustrous treasury of hallowed Eanna!» (Foster 2001, 3). Такое толкование, хотя

ции можно привести перевод этих строк в работе Оппенгейма: «He was the builder of the walls of *Uruk-supûri*, (and) of the holy Eanna, the sacred *šutummu*» (Oppenheim 1948, 18 f.). В рамках такой трактовки кажется странным, что далее в тексте внимание будет сконцентрировано исключительно на стене Урука – в ущерб Эанне. Попыткой устранить это противоречие можно объяснить гипотезу, сформулированную в работе Beaulieu 2002. По мнению Болье, в данном случае название храма употребляется метонимически, т.е. посредством него обозначается весь Урук⁴⁶. Таким образом, упоминание о стене храма в тексте вообще не присутствует. В основе интерпретации Больё лежит надпись Нарамсина из Басетки (Frauene 1993, 113 f.). В этой надписи приводится перечень богов, к которым жители Аккаде обращаются с просьбой об обожествлении Нарамсина. Имя каждого бога сопровождается названием города, где он почитался. Исключение составляет только Иштар, чье имя возглавляет список, – место Урука здесь занимает Эанна. На наш взгляд, гипотеза Больё является недостаточно убедительной: даже если признать, что в надписи из Басетки Урук называется Эанной⁴⁷, одного этого свидетельства из царской надписи Староаккадского периода вряд ли достаточно, чтобы обосновать новую трактовку для рассматриваемого нами пассажа из Эпоса.

Следующая проблема связана с интерпретацией сткк. 15–16. Согласно принятому в современной литературе мнению, речь здесь идет о лестнице, ведущей на городскую стену (см. коммент. к I 15). Станным, однако, представляется тот факт, что, вступив на эту лестницу, можно приблизиться к Эанне. В издании Джорджа мы находим следующее толкование: «... what is meant is <...> a stairway on the wall, which the reader is invited to climb so that he can go up on to it. <...> Though E-anna is situated in the middle of Uruk, the topography of the town is such that there are stretches of city wall that take one nearer to the temple area» (George 2003, 781). Такая трактовка не представляется достаточно убедительной: судя по плану Урука (см., например: Roaf 1996, 60), городская стена Урука на каждом своем участке более или менее равно удалена от Эанны.

Оба указанных выше противоречия снимаются, если предположить, что стена Урука, бегло упомянутая в стк. 11, подробно описывается лишь начиная со стк. 18. До этого же текст повествует о стене вокруг храма Эанна (13–14) и о самом храме (15–17). В рамках такой интерпретации рассматриваемый отрывок приобретает хастическую структуру: в I 11 говорится о стене Урука (*dûra ša Uruk*), затем, в сткк. 12–14, внимание читателя обращается к стене Эанны и к самому храму, после чего снова возвращается к городской стене Урука (*eli ina muḫḫi dûri ša Uruk* «поднимись на стену Урука»).

Отдельного рассмотрения заслуживает вопрос о том, к кому обращено приглашение осмотреть Урук и прочесть историю Гильгамеша. Сегодня общепринятым является мнение, согласно которому речь может идти о любом читателе Эпоса, однако, на наш взгляд, адресатом, скорее всего, является царская особа. В пользу такой интерпретации говорит прежде всего тот факт, что текст Эпоса представлен в прологе как надпись, которую составил сам Гильгамеш. Хорошо известно, что царская надпись в Месопотамии была адресована в

и кажется привлекательным с точки зрения структуры текста (стена Урука // сокровищница Эанны), идет вразрез с грамматикой: сочетание *šutummu ellu* («the lustrous treasury») стоит в генитиве по согласованию с E₂.AN.NA (*ša E₂.AN.NA qudḫuši šutummi ellī*) и, следовательно, не может играть в предложении роль прямого дополнения.

⁴⁶ Точка зрения Больё, судя по всему, негласно принята также в издании Джорджа: «The next couplet introduces Gilgamesh's one great concrete achievement, the wall of Uruk, which the epic thus holds up as an enduring monument to his fame (11–12)» (George 2003, 446).

⁴⁷ Вопрос о том, насколько правомерно такое утверждение, на наш взгляд, остается открытым. Как отмечает сам Болье, поводом к обожествлению Нарамсина стало подавление им восстания, одним из главных зачинщиков которого был правитель Урука Амаргирид. В то же время, согласно надписи из Басетки, а также и по другим надписям Нарамсина, победа оказалась возможной прежде всего благодаря вмешательству Иштар (см. Beaulieu 2002, 38). Можно предположить, что составитель надписи из Басетки сознательно не стал связывать имя Иштар с названием одного из главных центров восстания, вписав на его место название храма Иштар в Уруке.

первую очередь последующим правителям⁴⁸. Пролог Эпоса, таким образом, также должен быть обращен к царю. В рамках такого толкования логично поставить вопрос о том, не был ли пролог в момент своего написания адресован некому конкретному правителю. Речь могла бы идти о царе, посвятившем себя реставрации храмов и стены Урука (например, о старовавилонском царе Анаме, см. коммент. к I 11–12). К сожалению, в настоящее время мы не располагаем достаточным количеством данных для убедительного ответа на этот вопрос.

10. ...на камне остался... – Слово *narû*, отраженное в переводе как «камень», обозначает сделанный из долговечного материала предмет и нанесенную на него надпись. Речь, как правило, идет либо о стеле (яркий пример – стела с Законами Хаммурапи), либо о кладном камне, которому могла быть придана форма таблички. Последнее и имеется в виду в Эпосе.

В пользу такого предположения говорит дальнейший текст пролога (I 24–27). Читателю предлагается найти ларец, достать из него табличку из ляпис-лазури и прочесть ее. По всей видимости, «камень» в I 10 следует отождествлять с «табличкой из ляпис-лазури» в I 27. Свидетельством в пользу этого отождествления является параллель к I 24–27 из эпического произведения о староаккадском царе Нарамсине, известного в современной науке как «Кутийская легенда» (англ. «Cuthean Legend»). Первая строка этого текста выглядит следующим образом: [tupšenna pite-ma] *narâ šitassi* «[открой ларец и] прочитай на камне»⁴⁹. Как и в прологе «Эпоса о Гильгамеше», мы видим здесь обращение к читателю с предложением достать из ларца табличку и прочесть записанную на ней историю. Примечательное различие между пассажем из Эпоса (I 24–27) и первой строкой «Кутийской легенды» состоит в том, что в первом случае употреблено сочетание *tuppi uqni* («табличка из ляпис-лазури»), в то время как во втором – слово *narû*. Очевидно, однако, что в обоих случаях речь идет о кладном документе в форме таблички.

Таким образом, упоминание о надписи Гильгамеша (I 10, 28) окаймляет описание Урука (I 11–23). Само это описание, по всей видимости, служит тому, чтобы подвести читателя к месту, где хранится ларец с табличкой. Следующий же за стк. 28 текст – так называемый «старый» пролог (см. коммент. к I 29), а также само повествование, – представлен как оригинальная надпись Гильгамеша⁵⁰.

Чтение глагольной формы [*ša₂-k*]in в начале строки, впервые предложенное в George 2003, 779, подтверждается сегодня благодаря манускрипту из Угарита, где этот стих, однако, выглядит несколько иначе: GAR-nu-šu-ma(*šaknūšu-ma*) na-ru-<u₂> ka-lu ma-<na>-ah-*{x}*-ti «Для него (Гильгамеша) воздвигнуты стелы с (рассказом) о всех трудах» (см. George 2007a, 239, l. 11).

По мнению Джорджа, в I 10 субъектом предложения является Гильгамеш: «He set down on a stele all (his) labours» (George 2003, 539). В рамках такой интерпретации приходится признать, что стивная форма *šakin* употреблена здесь в нехарактерном для нее активном значении. На наш взгляд, в качестве субъекта естественнее рассматривать слово *kalu* «все», «весь», занимающее здесь позицию первого члена генитивной конструкции (*kalu mānaḥti* «весь труд») ⁵¹.

⁴⁸ В качестве примера можно привести пассаж из эпилога «Кутийской легенды», текст которой имитирует царскую надпись: *atta mannu lū iššáku ū rubū lū mimma šanâma ša ilānu inambū šarrīta ippuš tupšenna ēpuška narâ ašturka* «Ты, кто бы ты ни был – наместник или принц или же кто-либо другой, кого боги призвали царствовать, – я сделал для тебя ларец и оставил надпись на каменной табличке (*narû*)» (Goodnick Westenholz 1997, 326, l. 149 ff.).

⁴⁹ Цитируется версия I тысячелетия; восстановление первой половины строки дается согласно тексту колофона старовавилонской версии (см. Goodnick Westenholz 1997, 300, n. 1).

⁵⁰ Этот же прием используется в «Кутийской легенде». Отметим, что в «Кутийской легенде» имитация царской надписи проводится последовательнее, чем в Эпосе. Как и в царских надписях, повествование в «Кутийской легенде» ведется от первого лица; произведение завершается обращенным к будущему правителю эпилогом (Goodnick Westenholz 1997, 327 ff.), который также является отличительной композиционной чертой царских надписей.

⁵¹ Так это место понимается в переводах Мауля и Реллига: «Festgehalten auf einem Steinmonument ist all die Mühsal» (Maul 2008, 46); «All seine Müde ist niedergeschrieben auf einem Gedenkstein» (Röllig

Глагол *šakānu* «ставить», по всей видимости, употреблен здесь в значении «писать» (ср. перевод этой строки Джорджем, а также перевод В. Рёллига, приведенный в прим. 51). Это значение глагола *šakānu* довольно хорошо представлено в текстах уже со Старо-вавилонского периода (см. CAD Š₁ 150 f.), однако можно заметить, что за исключением стк. 10 Эпоса во всех случаях, когда *šakānu* встречается в одном контексте со словом *narû* «закладной документ», «стела», текст повествует либо о том, что правитель помещает закладной документ в фундамент постройки, либо о том, что он воздвигает стелу⁵². Именно так, в частности, *šakānu* употребляется в приведенной выше параллели из угаритской версии (*šaknūšu-ma narû* «для него были воздвигнуты стелы»). Можно предположить, что в данном случае составитель стандартной версии переосмыслил исходный текст, отражение которого мы видим в версии из Угарита⁵³.

Труды. – Слово *mānahtu* значит «усталость», «утомление», а также «(тяжкий) труд», «затраты». В рассматриваемом нами стихе *mānahtu* характеризует содержание надписи, оставленной Гильгамешем (буквально интересующую нас строку можно перевести следующим образом: «На камне остался (или: был записан) весь (его) “труд”»). Употребив это слово, составитель «нового» пролога⁵⁴, по-видимому, хотел подчеркнуть, что подвигам Гильгамеша сопутствовали значительные тяготы.

Сходным образом слово *mānahtu* употребляется в надписи со статуи Идрими, царя Ала-лаха, правившего в начале XV в. до н.э.: MU.30.KAM^{mes} LUGAL-ku ma-na-ah-ti-ia a-na DUB-ia aš-tu₂-ur li-d[ag]₃-galu-šu-nu u₃ a-na UGU-ia li-ik-ta-na-ra-bu «Я царствовал тридцать лет. Я оставил надпись о своих “трудах” на табличке, пусть (люди) видят их и молятся за меня» (цит. по Dietrich, Loretz 1981, 207, Z. 102–104).

Надпись Идрими дошла до нас в передаче Шарувы, служившего писцом при дворе Никмепы, сына Идрими (см. Dietrich, Loretz 1981, 246). Шарува, по-видимому, значительно отредактировал первоначальный текст надписи⁵⁵, в частности, добавил к нему сткк. 102–104. Приведенный нами отрывок был воспринят в ранней литературе как эпигло надписи. Более убедительной, однако, представляется интерпретация, предложенная Дитрихом и Лоретцом, согласно которой сткк. 102–104 следует рассматривать как независимый текст, в первоначальной версии надписи отсутствовавший⁵⁶. Можно предположить, что Шарува был знаком с прологом «Эпоса о Гильгамеше», в таком случае слово *mānahtu* следовало было бы рассматривать как аллюзию на текст Эпоса (см. Greenstein, Marcus 1976, 81 f.)⁵⁷.

11–12. Букв.: «Он построил стену (вокруг) Урука-овчарни (и вокруг) священного храма Эанна, светлого амбара».

Стеною обнес... – Вслед за Джорджем мы читаем глагольную форму в начале стк. 11 как *urriš* «он построил» (глагол *erēš*, порода D). На основании пассажа из царской надписи

2009, 35). В рамках этой интерпретации приходится признать, что глагольная форма м. р. (*šakin*) согласуется здесь со словом *kalu* (м. р.), а не с зависимым от него словом *mānahtu* (ж. р.). Известные нам примеры, в которых слово *kalu* выступает в качестве первого члена генитивной конструкции, не позволяют судить о том, какой тип согласования использовался в подобных случаях.

⁵² См. следующие пассажи: *narû ahtur ina dūrīšu GAR-nu(iškunū)* «Я сделал надпись на стеле, (и ее) поместили в стену» (AKA 188rev.:27, цит. по CAD N₁ 367b); *narēya <...> ina aḥ aywabba rabūtim aškun* «Я воздвиг свою стелу на берегу великого моря» (Grayson 1987, 50, l. 82 ff.).

⁵³ В пользу предложенной нами гипотезы говорит также параллель к этой строке в шумерской поэме «Смерть Гильгамеша»: [n a₍₄₎ - du₃ - a mu - gu] b - bu - nam u₄ - da u₄ ul - li₂ - a - aš «Теперь ты (Гильгамеш) воздвиг стелу, которая просуществует века» (Cavigneaux, Al-Rawi 2000, 15, l. 4, цитируется версия из Ниппура с восстановлениями согласно версии из Метурана).

⁵⁴ О принятом в научной литературе делении пролога «Эпоса о Гильгамеше» на «старый» (сткк. 1–28) и «новый» (сткк. 29–62) см. коммент. к I 29.

⁵⁵ Обсуждение этого вопроса см. в Dietrich, Loretz 1981, 244 f.

⁵⁶ Dietrich, Loretz 1981, 244 f. В пользу такой интерпретации говорит, в частности, тот факт, что эти строки записаны обособленно от остального текста – на правой щеке статуи. Таким образом, они как бы представляют слова, произносимые самим Идрими.

⁵⁷ Если эта гипотеза верна, мы можем считать *terminus ante quem* для создания «нового» пролога Эпоса время правления Никмепы, т.е. первую половину XV в. до н.э.

Ашшур-Рем-Нишешу⁵⁸ Джордж объясняет употребление удвоенной породы как указание на интенсивность действия⁵⁹. В действительности в надписи Ашшур-Рем-Нишешу порода D, очевидно, указывает на множественность субъектов⁶⁰, а в рассматриваемом нами пассаже – на множественность объектов (стена Урука и стена Эанны).

Строительство стен Урука приписывается Гильгамешу также в надписи Анама, старовавилонского правителя Урука: AN-am₃ <...> bad₃ unu^{ki}-ga niġ₂-dim₂-dim₂ libir-ra^d bil₃-ga-mes-ke₄ ki-be₂ bi₂-in-gi₄-a a niġin₂-na-ba gu-nu-un di-dam₃ šeg₁₂ al-ur₃-ra-ta mu-na-du₃ «Анам, отреставрировавший стену Урука, старую постройку Гильгамеша, (после чего) вокруг нее (во рве) зашумела вода, построил для него (Гильгамеша) из обожженного кирпича (стену)» (цит. по Radner 2005, 225)⁶¹.

Предположительно, Урук впервые был окружен стеной уже к концу IV тысячелетия до н.э. (на тот момент стена охватывала площадь в 2,5 км²). Стена, о которой повествует пролог Эпоса, была построена в начале Раннединастического периода (ок. XXIX в. до н.э.), и впоследствии ее местоположение уже не менялось (см. von Haller 1936, 43; Nissen 1972). Длина этой стены, окружавшей площадь в 5,5 км², составляла ок. 9,5 км.

Урук-овчарня. – Слово *supūru*, обозначающее загон для мелкого рогатого скота, выступает в стандартной версии Эпоса в качестве устойчивого эпитета Урука, заменив слово *ribītu* («широкая улица», «аллея», см. коммент. к I 277–278), которое употребляется в этом качестве в старовавилонской версии⁶². Перевод *Uruk-supūru* как «Урук-овчарня» кажется нам предпочтительнее несколько отвлеченного перевода Дьяконова «Урук огражденный».

Точный смысл выражения «Урук-овчарня» и связанные с ним коннотации остаются предметом дискуссии. Перевод Дьяконова (по своей природе интерпретативный) отражает распространенное в ранней литературе толкование этого образа в том смысле, что Урук со всех сторон окружен стеной, как загон для скота оградой⁶³. Некоторые исследователи по-

⁵⁸ *dūru ša* <...> *ab-ba-ia u₂-up-pi-šu-ni* «стена, которую <...> построили мои предки» (Grayson 1987, 101, ll. 5 ff.).

⁵⁹ См. George 2003, 780.

⁶⁰ Такое понимание можно найти в CAD E 232a и в Kouwenberg 1997, 148. Отметим, что толкованию Джорджа препятствует дальнейший текст надписи, где *epešu* употребляется в породе G, при этом речь идет уже не о многочисленных предках царя, а о нем самом (*dūra* <...> *ištu uššešu adi šapīšu ēpuš* «Я отстроил эту стену снизу доверху», Grayson 1987, 101 f., l. 5–11) и о будущем правителе (*rubā'u urkiu enūma dūra* <...> *epušu* «будущий правитель, когда он будет строить стену...», Grayson 1987, 102, l. 12–14).

⁶¹ Интересно отметить, что в другой своей надписи этот правитель описывает храм Ана и Инанны (*e₂ an^d inanna*, очевидно, речь идет об Эанне) как «старую постройку Ур-Наммы и Шульги» (*niġ₂-dim₂-dim₂ libir-ra^d ur^d-namma^d šul-gi-ra* (Frayne 1990, 472, l. 11 f.)), царей III династии Ура. Тот факт, что имена Шульги, Урнаммы и Гильгамеша встречаются в составе одной и той же формулы, указывает на то, что во времена Анама эти правители представлялись в равной степени историчными. В случае с Эанной до нас дошли оригинальные надписи Урнаммы и Шульги, повествующие о том, что эти два царя занимались реставрацией храма (см. George 1993, 67). Таким образом, сведения об истории строительства Эанны Анам мог почерпнуть непосредственно из найденных им строительных надписей. Вопрос о том, какими сведениями Анам располагал об истории городской стены Урука, на настоящий момент остается открытым: точка зрения Джорджа, согласно которой в данном случае Анам полагался исключительно на предание (George 2003, 92), кажется не более вероятной, чем предположение о том, что этому царю была доступна ныне утраченная строительная надпись Гильгамеша.

⁶² Урук описывается как «сияющая гора, светлая овчарня» (*kur šuba₂ amaš giri₁₇ zal*) также во фрагменте шумерского литературного текста W16743db, стк. 4', происходящем из Урука (см. Saigneaux 1996, 109). Само название города в тексте не сохранилось, однако судя по сочетанию *kur šuba₂*, являющемуся устойчивым эпитетом Урука в шумерской литературной традиции, а также по тому, что в предыдущей строке упоминается Гильгамеш (*[^d]rbil₄-ga-mes¹ ġissu-ba ḡni₂ [... -te-en]* «Гильгамеш [отдыхал] в его тени»), речь должна идти именно об Уруке.

⁶³ Ср., например, комментарий Томпсона: «'Erech of the (cattle) enclosure' here with reference to its great wall» (Thompson 1930, 72).

нимают это выражение в том же ключе, что и *Uruk-ribītu* «Урук-аллея», т.е. Урук, в котором много аллея, следовательно, *Uruk-supūru* «Урук-овчарня» – Урук, полный овчарнями⁶⁴.

Наиболее привлекательной кажется нам точка зрения Джорджа. По мнению исследователя, этот образ следует объяснять исходя из хорошо известного в Месопотамии представления, согласно которому царь должен заботиться о своих подданных подобно пастуху, ухаживающему за своим стадом. В таком случае Урук, владение Гильгамеша, мог рассматриваться как его «овчарня»⁶⁵. Не исключено, однако, что эпитет *supūru* «овчарня» указывает на царящее в Уруке изобилие, ср., следующий пассаж: *bītu ša kīma tarbāšu u supūru duššū kīma šēnī ina supūru duššū* «храм, который изобилен как загон и овчарня, который изобилен как овцы в овчарне» (SBH 60, № 31, l. 7 f., цит. по CAD S 396b).

Светлый амбар Эанны священной. – Ср. параллель к этому месту в молитве к Иштар, где богиня называется «владычицей священного храма Эанна, светлого амбара» (*bēlet E₂.AN.NA quddušu šutummu ellu*)⁶⁶.

Светлый амбар. – Эпитет Эанны *šutummu ellu* «чистое хранилище», по всей видимости, является дословным переводом шумерского сочетания *š u t u m k u₃*. На нынешний день это сочетание известно по датировочной формуле восемнадцатого года правления Ибби-Суэна (речь идет о храме Инанны в Уре)⁶⁷, а также по гимну богине Садарнуне (о храме Энлиля в Ниппуре)⁶⁸.

Базовое значение слова *š u t u m* (а также заимствованного в аккад. *šutummu*) – «хранилище», «склад» (в большинстве случаев имеется в виду одна из пристроек храма). В литературных текстах *š u t u m*, как правило, употребляется в качестве эпитета того или иного храма. См., например, описание храма Эмелемхуш в «Храмовых гимнах»: *e š₃ ma h me nun an-ta bar-ra e₂ šutum^d en-lil₂-la₂ me ul-e ġar-ra* «Великое святилище, которое небеса наделили... мэ, храм, хранилище Энлиля, основанный среди первоначальных мэ» (Sjöberg 1969, 19, ll. 49 f.). На основании данного пассажа можно предположить, что *š u t u m* как эпитет храма подразумевает, что храм является хранилищем божественных сущностей мэ.

Для интерпретации стк. 11 Эпоса интерес представляет следующий пассаж: *kīma Ištar ina parakkim wašbat kīma Nanāya ina šutummu wašbat* (Wilcke 1985, 200, Z. 44 f.). Слово *šutummu* употребляется здесь в параллелизме с *parakku* («постамент», «храм», см. коммент. к I 5). На основании этого можно заключить, что *šutummu* в указанном пассаже имеет значение «храм», «святилище» (вероятно, речь идет о переносе значения по метонимии: «хранилище (при храме)» → «храм»): «Подобно тому, как Иштар живет в святилище, подобно тому, как Нанайя живет в храме»⁶⁹.

Таким образом, слово *šutummu* в составе заимствованного из шумерского эпитета «чистое хранилище» (*šutummu ellu*) могло быть воспринято аккадцами не как «хранилище (мэ)» (если принять предложенное нами толкование шумерского словосочетания), а как поэтический синоним для слова *bītu* «храм».

Эанна. – Храм Инанны-Иштар в Уруке. В ранние периоды истории Месопотамии этот храм в большей степени ассоциировался с отцом Инанны, богом неба Ану. Так, в Пенсильванской таблице, представляющей старовавилонскую версию Эпоса, Эанна называ-

⁶⁴ См., например: Röllig 2009, 155: «Im Epos wird meist von “Hürden-Uruk” gesprochen, wohl wegen der zahlreichen Schafpferche, die sich in der Stadt und in ihrer Umgebung befanden».

⁶⁵ В подтверждение этой интерпретации можно привести стих, с которого начинается повествовательная часть Эпоса: *ina supūr[u] ša Uruk šū itt[anallak(?)]* «По овчарн[е] Урука он х[одит(?)]» (I 63).

⁶⁶ См. Reiner, Güterbock 1967, 260, l. 28. Цитируется манускрипт Нововавилонского периода. Вариант этой строки в манускрипте из Богазкея будет рассмотрен нами ниже в связи с комментарием к Эанне.

⁶⁷ См., например: *m u^d i-bi₂-d^dEN.ZU lugal uri₅^{ki}-ma-ke₄ d^dnin-lil₂ u₃ d^dinanna-ra e₂ š u t u m₂ k u₃ m u - n e - d u₃* «Год, когда Ибби-Суэн, царь Ура, построил Эшутумку (храм, светлое хранилище) для Нинлиль и Инанны» (UET 3, 707:4).

⁶⁸ См. Sjöberg 1973, 352, l. 6.

⁶⁹ Ср. перевод Вильке: «wie Ištar auf dem Throne sitzt, wie Nanāja im Heiligtum sitzt» (Wilcke 1985, 201).

ется «обителю Ану» (*mīšabu ša Anim*)⁷⁰. Согласно археологическим данным, Эанна была построена в начале периода Джемдет Наср (XXXI–XXIX вв. до н.э.); точнее, в это время на территории существовавшего, по-видимому, уже несколько сотен лет храмового комплекса⁷¹ была насыпана терраса (сменившаяся впоследствии зиккуратом⁷²), на которой, судя по всему, и возвышался храм.

В переводе мы передаем название этого храма как Эанна, что отражает принятую в шумерологии транслитерацию e₂-an-na. Известно, однако, что в аккадском языке это имя имело форму *ayakku* (из шумер. */hay-an-a.k/?). Об этом свидетельствует, в частности, вариант из Богазкёя к уже цитировавшемуся нами пассажи из молитвы Иштар, где вместо традиционного написания E₂.AN.NA в манускрипте из Вавилона мы находим ^da-a-ak-ki (подробнее об этом вопросе см. Beaulieu 2002).

13. ...*сверкает как бронза*... – Перевод Дьяконова в издании 1961 г. («чи зубцы, как из меди») основан на распространенном в литературе чтении конца этой строки как *ša ki-ma qe₂-e ne₂-eb-ḥ[u-šu]*. Такое же чтение подразумевает и принятая Дьяконовым в последующих изданиях (1973 г. и 1981 г.) интерпретация Оппенгейма («чи венцы, как по нити») ⁷³.

Как показал Джордж, восстановление *ne₂-eb-ḥ[u-šu]* («ее пояс (или: фриз)») является крайне маловероятным. Против такого чтения говорит, во-первых, форма поврежденного знака в манускрипте F₃ (см. ниже), исключающая возможность читать этот знак как *ḥ[u]* (также невозможны чтения *ḥ[a]* или *ḥ[i]*); во-вторых, тот факт, что в манускрипте h, где конец строки сбит, явно недостает места, чтобы восстанавливать местоименную энклитику *-šu*.

Таким образом, понимание конца строки зависит прежде всего от того, как интерпретировать последовательность знаков ni-iv-ḫ¹. Кроме того, проблему представляет словоформа *qe₂-e*, которая может быть соотнесена с одной из двух омонимичных лексем: *qū* «медь» или *qū* «нить».

Джордж предлагает восстанавливать последнее слово в строке как *ni-ip-š[u²]* «расчесанная шерсть», слово *qū* при этом он переводит как «нить». По мнению Джорджа, интересующий нас пассаж следует понимать, исходя из засвидетельствованного в месопотамской литературе образа стены как пояса или растянутой по земле нити: «See its wall which is like a *strand of wool*» (George 2003, 539, см. также коммент. на с. 781). Такая интерпретация представляется недостаточно убедительной, прежде всего потому что образ стены как нити или пояса, вопреки Джорджу, чужд месопотамской литературе⁷⁴.

⁷⁰ Ср. *mīšab Ani u Ištar* «обитель Ану и Иштар» в стандартной версии Эпоса (I 210). Подробнее об этом см. George 2003, 171.

⁷¹ В литературе предполагалось, что изначально этот комплекс мог не обладать культовыми функциями (см. Nissen 1999, 44 f., со ссылками на дальнейшую литературу).

⁷² Зиккурат (акк. *ziqqurratu*) представлял собой ступенчатую пирамиду, на вершине которой располагалось святилище.

⁷³ «By taking *qū* to mean “thread”, not “copper”, I assume that the simile is meant to underline the fact that the cornice of the far-flung enceinte was well aligned (“like a thread”) without dilapidations, partial settlements of the structure, etc.» (Oppenheim 1948, 19, n. 3).

⁷⁴ В качестве примера Джордж приводит пассажи из шумерского «Эпоса о Лугальбанде» и царской надписи Набопаласара. В обоих случаях, однако, едва ли можно усмотреть сравнение стены с поясом или нитью. Как показал В. Фарбер (Farber 1991), словоформу *e-bi-iḥ* в надписи Набопаласара, в которой Джордж видит слово *ebīḫu* «пояс» (George 1991a; 1991b), следует понимать как название горы Эбих. В пассаже из «Эпоса о Лугальбанде» стена Урука сравнивается с силком для ловли птиц. Действительно, шумерское слово *gu-tu-še-n-na* «силком» буквально можно перевести как «нить (для) птицы», однако в контексте акцент делается не на сходстве стены с веревкой силка, а на том, что стены Урука являются ловушкой: *ki-en-gi ki-uri niḡin₂-na-a-ba mar-tu lu₂ še nu-zu ḥu-mu-zi bad₃ unu^{ki}-ga gu-mušen-na-gin₇ eden-na ḥe₂-ni-la₂-la₂* «Амореи, не знакомые с зерном, восстали по всему Шумеру и Аккаду, (но) подобно силку лежали (для них) в степи стены Урука» (Wilcke 1969, 118, Z. 303 ff.). В своем комментарии Джордж не разъясняет смысл сравнения стены с нитью (возможно, имеется в виду, что с высоты птичьего полета стена города выглядит как нить?).

Наш перевод основан на чтении последнего слова в строке как *ni-ib-[i(di)]*⁷⁵. Фразу *kīma qê nibīti* мы переводим: «как медь сверкает» (в данном случае речь, по-видимому, идет об атрибутивном генитиве, букв.: «словно медь сияния», т.е. «словно сияющая медь»)⁷⁶.

Описание блеска, присущего тому или иному строению (в частности, стене), хорошо засвидетельствовано в месопотамской традиции. В качестве примера можно привести отрывок из строительной надписи Набопаласара, где примечательным образом также употреблен корень *n-b-t*: *bīta šuāti šašišiš ušanbiṭ* «я сделал так, что этот храм засиял подобно солнцу» (VAB 4 68:30, цит. по CAD N₁ 23a)⁷⁷.

14. *Зубцы*. – Букв. *samētašu* «ее (стены) зубцы». Перевод «вал» у Дьяконова отражает устаревшее понимание слова *samītu*, которое в действительности обозначало венчающий стену зубчатый парапет (см. Porada 1967, 8 ff.).

...что не знают подобья... – Букв. «которым никто не сделает равных».

15. *Взойди на ступени...* – В оригинале логограмма ^{giš}KUN₄, которая может быть прочитана либо как *askuppātu* «порог», либо как *simmiltu* «лестница». В случае с нашим пассажем явное предпочтение в литературе отдается первому чтению (ср., например, перевод Дьяконова: «прикоснись к порогам»), при этом предполагается, что речь идет о пороге городских ворот⁷⁸. Недостатком этой интерпретации является тот факт, что употребленный в тексте глагол *šabātu* значит не «касаться», а «хватать».

Более уместным в данном контексте выглядит слово *simmiltu* «лестница»⁷⁹. В рамках такой интерпретации выражение *simmilta šabātu* (букв. «схватить лестницу») должно означать «вступить на лестницу»⁸⁰. Согласно принятому нами толкованию, речь здесь идет о лестнице, ведущей на вершину зиккурата Эанны (см. коммент. к I 10–27).

16. *...подойди к Эанне...* – Перевод «вступи в Эанну», предложенный для этого места Дьяконовым, не вполне точен. В оригинале эта фраза звучит как *qitrub* (императив породы Gt глагола *qerēbu* «приближаться») *ana* E₂.AN.NA «приблизься к Эанне».

17. *Даже будущий царь не построит такого!* – Общепринятое чтение этого стиха выглядит следующим образом: *ša šarru arkû lā umaššalu amēlu(LU₂) mamma*. Такое чтение подразумевает, что предикат *lā umaššalu* имеет два субъекта – «будущий царь» и «никакой человек», ср., в частности, буквальный перевод Дьяконова: «Которой царь позднейший не сделает подобной, (и) никакой человек» (Дьяконов 1961, 146)⁸¹.

⁷⁵ Фрагмент начала интересующего нас знака в манускрипте F₃ описан в работе Джорджа следующим образом: «a sign beginning with two horizontals, the lower preceding the upper» (George 2003, 780). На наш взгляд, прорисовка допускает возможность рассматривать нижний «горизонтальный» клин как начало углового клина (*Winkelhacken*), а верхний – как фрагмент вертикального клина, что соответствует начальным элементам знака di.

⁷⁶ Слово *qū* «медь» выступает здесь в роли сущности, прототипическим свойством которой является ослепительное сияние. В лексических списках *qū* встречается в одном ряду со словами *namru* «светлый», *ellu* «чистый», *mušālu* «зеркало» и др. Известны также пассажи, где чистота человека перед богом сравнивается с начищенной медью. См., например: *amēlu muttalliku ina nīq rēme u šulme kīma qê mašši limmašiš* «Пусть страдающий станет чист, как начищенная медь, благодаря жертве милосердия и благополучия» (Borger 1969, 15, Z. 271 f.).

⁷⁷ Интересен также пассаж из письма Риб-Адди фараону: *atta šamšu ša ittaši ina muḫḫīya u dūri siparri ša izqurū ana šāšu* «Ты – солнце, восходящее надо мной, и бронзовая стена, возведенная для него (т.е. для автора письма)» (EA 147, l. 52 ff., цит. по CAD D 194b). Как показал Альт (Alt 1933, 39 ff.), «бронзовая стена» как эпитет фараона почерпнут Риб-Адди из египетской литературы.

⁷⁸ Ср. комментарий Дьяконова к этой строке: «*Askuppātu* – скорее, не порог, а камень, в котором вращается подпятник ворот» (Дьяконов 1961, 146).

⁷⁹ Эта интерпретация впервые была предложена в переводе Турно и Шаффера: «prends donc l'escalier» (Tournay, Shaffer 1994, 40). См. также комментарий в George 2003, 781.

⁸⁰ Ср. структурно близкие выражения *urḫa šabātu*, *ḥarrāna šabātu*, означающие «отправиться в путь», «ступить на дорогу», а также следующий пассаж из хроник Асархаддона, где *simmiltu* употребляется в значении «уступ (горы)»: *pētān birkī ša iṣbatū simmelāt šadi rūqūti* «беглецы, взошедшие на уступы (букв.: схватившие уступы) далеких гор» (Borger 1956, 58, Z. 12).

⁸¹ Можно указать также на перевод Мауля: «Komm her an Eanna, den Wohnsitz der Ishtar, den kein künftiger König wird nachbilden können, noch sonst ein anderer Mensch!» (Maul 2008, 46).

Джордж предполагает, что слово *amēlu* «человек» может представлять собой позднюю вставку: «The line is slightly long as it stands; perhaps *amēlu* is a late intrusion» (George 2003, 781)⁸².

На наш взгляд, несколько увеличенная длина стк. 17⁸³ обусловлена тем, что в отрывке I 14–17 развивается прием параллелизма с градацией (при этом нарастание является как смысловым, так и синтаксическим).

В I 14 читателю предлагается взглянуть на парапет стены, окружающей храмовый комплекс, при этом в придаточном определительном предложении (в пределах той же строки) говорится о том, что «никто не сделает этим зубцам равных». В I 16–17 речь идет уже о самом храме, описание которого занимает вся стк. 16. Придаточное предложение, в свою очередь, также занимает отдельную строку (I 17). Посредством сочетания *amēlu mamma* усложняется как синтаксис, так и смысл предложения: в предложении вводится дополнительный субъект⁸⁴, благодаря которому образуется меризм («храм, которому (даже) будущий царь не сделает равного, (и) никакой (другой) человек» (т.е. никто из людей – от царя до простого человека)).

18–23. Эти строки составляют параллель со строками 323–328 завершающими XI таблицу Эпоса (речь Гильгамеша, с которой тот обращается к лодочнику Уршанаби, после того как они вдвоем достигли Урука).

18. ...*npoydu*... – В манускрипте h императив *itallak* записан как *im-tal-lak*, корректную запись (*i-tal-lak*) находим в параллельном тексте из XI таблицы (стк. 323), а также в версии из Угарита (George 2007a, 240, l. 21).

Этот стих пародируется в «Диалоге о пессимизме»: *eli-ma ina muḫḫi tillāni labīrūti itallak amur gulgullē ša arkūti u panūti ayuū bēl lemuttim-ma ayuū bēl ūsāti* «Поднимись на древние развалины, прогуляйся! Посмотри на черепа знатных и престолоудингов: кто из них грешник, кто праведник?» (Lambert 1960, 148, l. 76 f.).

19–21. В переводе Дьяконова⁸⁵ энклитическое местоимение *-šu* при слове *libittu* «кирпич» (I 20) и *uššū* «фундамент» (I 21) отсылает к *temmennu* «основание» (I 19). Более вероятным, однако, представляется получившее широкое распространение толкование, в рамках которого местоименные энклитики относятся к слову *dūru* «стена». Таким образом,

⁸² В этой связи интерес представляет перевод, предложенный А.В. Немировской: ‘that no later king at all can replicate’ (Nemirovskaia 2008). По мнению Немировской, логограмма LU_2 , обычным чтением которой является *amēlu*, здесь выступает в значении *mamma* «какой-либо», «некий», в предложениях с отрицанием – «никакой» (знаки *tam-ma* Немировская рассматривает как фонетический комплемент, поясняющий чтение логограммы – LU_2 (*mamma*)^{mam-ma}). Точка зрения Немировской основывается на данных лексических списков, где шумерскому слову lu_2 может соответствовать аккад. *tamma*. Этих данных, однако, недостаточно, чтобы логограмме LU_2 можно было присвоить значение *tamma*: лексическое соответствие $lu_2 = tamma$ указывает лишь на то, что в шумерском языке слово lu_2 «человек» может употребляться как неопределенное местоимение. Отметим также, что в стк. I 14, второе полустишие которой составляет параллель с I 17, слово *tamma* написано без знака LU_2 , при этом в обоих случаях интересующее нас место сохранилось только в манускрипте h. Таким образом, в рамках интерпретации Немировской трудно объяснить, почему в I 14 писец обошелся без знака LU_2 , но спустя две строки добавил его в I 17. В то же время аргументом в пользу предложенного Немировской толкования можно считать написания ^{lu}*2tam^{am}-ma* и т.п. в документах из Вавилонии эпохи Селевкидов (см. CAD M₁ 197b), а также ^{lu}*2tam₂-ma* в письме из Угарита (Ugaritica V 39, 18). Подчеркнем, что в обоих случаях знак LU_2 используется как детерминатив, а не как логограмма: в противном случае написание *tam^{am}-ma* следовало бы понимать как глоссу, один из элементов которой сам снабжен глоссой.

⁸³ Отметим, что сочетание *amēlu mamma* «никакой человек» едва ли нарушает четырехударную ритмическую схему стиха, так как эти два слова вполне могли составлять единую акцентную группу (о возможности таких акцентных объединений в аккадской поэзии см. West 1997, 177).

⁸⁴ Остается не вполне ясным, насколько допустимо наличие в строке дополнительного субъекта («не сделает (храму) равного будущий царь, никакой человек»). А priori такое синтаксическое устройство не кажется невозможным, однако этот вопрос требует дополнительного исследования.

⁸⁵ «Обозри основание, кирпичи ошупай: // Его кирпичи не обожжены ли // И заложены стены не семью ль мудрецами?».

в I 19 говорится об «основании» (о значении этого слова см. ниже) и кирпичной кладке стены Урука. Читателю следует осмотреть их и убедиться, что кирпичи обожжены, а фундамент заложен семью мудрецами.

19. ...изучи основание... – Слово *temmenni* в нашем пассаже принято переводить как «основание», «фундамент»⁸⁶, что не вполне точно передает его значение. По мнению Х.-П. Шаудига (Schau dig 2001, 44 ff.), словом *temmenni* часто обозначался не сам фундамент, а только та его часть, в которую помещалась закладная надпись. Кроме того, метонимически *temmenni* могло обозначать также и саму надпись.

Выражение *temmenna hātu* «изучать “основание”» хорошо засвидетельствовано в пассажах из царских надписей⁸⁷, повествующих о том, как царь изучает историю постройки, которую ему предстоит реставрировать (подробнее об этом см. в коммент. к I 5).

В этом же ключе, на наш взгляд, следует интерпретировать рассматриваемый пассаж из Эпоса. Читатель должен изучить «основание» (т.е. прочесть в закладной надписи об истории строения) и оглядеть кирпичную кладку стены Урука. Осмотрев кладку, читатель видит, что она состоит из обожженных кирпичей; прочтя надпись (*temmenni*), узнает, что фундамент (*uššū*) был заложен в далекой древности семью легендарными мудрецами. Отметим, что в рамках нашей интерпретации в данном отрывке читатель находится уже не на самой стене (I 18), а у ее основания (в противном случае невозможно было бы ознакомиться с закладной надписью).

...осмотри кладку... – Перевод Дьяконова («кирпичи ощупай») не вполне точен. В оригинале употреблен глагол *šubbū* «осматривать издалека», «оглядывать». У слова *libittu* «кирпич» известно также собирательное значение «кирпичная кладка», хорошо подходящее здесь по контексту.

Согласно общепринятой точке зрения, союз *šumma* «если» вводит здесь косвенный вопрос. Следует отметить, однако, что посредством *šumma* может также оформляться клятва, таким образом, сткк. 20–21 могут быть переведены и так: «Воистину кладка ее из обожженного кирпича и ее основание заложили семь мудрецов».

20. *Кирпичи не обожжены ли?* – В древней Месопотамии древесина, необходимая для обжига кирпичей, была ценным и труднодоступным сырьем, поэтому обожженный кирпич употреблялся довольно редко, по преимуществу для облицовки стен из сырцовых кирпичей. Об использовании обожженных кирпичей при строительстве стены Урука повествует царская надпись Анама, отрывок из которой приведен нами в коммент. к I 11–12.

21. *Семь мудрецов.* – Имеются в виду семь легендарных мудрецов, как правило, называемых словом *apkallu* (в Эпосе употреблено слово *tuntalku*). Согласно легенде, в начале времен они вышли из моря и обучили людей наукам, искусствам и ремеслам⁸⁸. Как замечает Джордж (George 2003, 782), в нашем случае упоминание о семи мудрецах подчеркивает древность стены Урука⁸⁹.

Предание о том, что семь мудрецов-*апкаллу* заложили фундамент стены Урука, засвидетельствовано только в рассматриваемом пассаже из Эпоса. Известно, однако, что некоторые

⁸⁶ См., например, перевод интересующего нас отрывка в издании Джорджа: «...survey the foundation platform, inspect the brickwork! (See) if its brickwork is not kiln-fired brick, and if the Seven Sages did not lay its foundations!» (George 2003, 539).

⁸⁷ Ср. следующие примеры из царских надписей нововавилонских правителей: *temmenšu labīri aḥīṭ abre-ma* «я тщательно изучил его старое основание» (VAB 4, 76 iv 12, цит. по CAD H 161a); *temmenna iḥīṭu-ma ušabbū simāti* «я изучил основание и осмотрел то, что следовало (осмотреть)» (VAB 4, 240 ii 57, цит. по CAD S 226b).

⁸⁸ Эта легенда известна прежде всего благодаря сочинениям Беросса, вавилонского жреца, жившего во времена правления Антиоха I (подробнее см. Reiner 1961).

⁸⁹ Отметим, что указание на мудрецов-апкаллу как первых строителей стен Урука не вступает в противоречие с I 11, где говорится, что стену Урука построил Гильгамеш. Речь, по-видимому, идет о том, что Гильгамеш построил новую стену на старом фундаменте. Такая практика отражена, например, в строительной надписи Набонида: *e[li temmenni ša] Ḥam[mu]rāpi šarri labīri libnāssun addi-ma* «Я положил кирпичи поверх [основания], (заложенного) древним царем Хаммурапи» (цит. по Schau dig 2001, 403 iii 2 f.).

из мудрецов могли почитаться как строители храмов Урука. Так, Ану-убаллит (Кефалон), наместник Урука времен Антиоха III, в своей надписи, повествующей о реставрации святилища Реш (*bīl Rēš*) в Уруке, называет строителем этого храма мудреца Уана-Адапу: *bīl Rēš ša ina mahri(?) u₄-dan-[a-d]a-p[a₃'] ipušu* «святилище Реш, которое в прежние времена(?) построил Уан-Адапа» (цит. по Doty 1988, 97, п. 8). В произведении, озаглавленном его издателем (Э. Райнер) как «Этиологический миф о семи мудрецах» («Etiological Myth of the Seven Sages»), мудрец (*a b g a l : ap-kal*) и строитель (*š i d i m : mīn (= itinnu)*) Нунпиригаль упоминается в связи с переселением Инанны-Иштар в Эанну⁹⁰. Можно предположить, что Нунпиригаль предстает в этом тексте как строитель Эанны⁹¹.

22–47. Этот фрагмент текста был неизвестен Дьяконову. Исключение составляют стк. 29, которая приводится в издании Дьяконова по колофону старовавилонской версии (подробнее см. коммент. к этой строке), и сткк. 22–23, повторяющиеся в конце XI таблицы стандартной версии Эпоса⁹².

22–23. *Sar* – мера площади, имевшая в различные эпохи разное количественное выражение. Если брать современную стандартной версии Эпоса касситскую и раннюю нововавилонскую систему мер площади, то 3,5 *sara* будут соответствовать приблизительно 30 кв. км, тогда как согласно археологическим данным реальная площадь Урука (т.е. огороженная стеной территория) составляла ок. 6 кв. км. При подсчете по более ранней системе мер 3,5 *sara* будут соответствовать приблизительно 13 кв. км⁹³. По мнению Джорджа (George 2003, 782), в Эпосе имеет место гиперболизация⁹⁴.

Интересна интерпретация В. Заллабергера (Sallaberger 2008, 24), с точки зрения которого сады (*kirātu*) и ямы для добычи глины (*essū*) могли располагаться за пределами городских стен. Стены Урука, таким образом, окружали только город (*ālu*) и храм Иштар (*bīl Ištar*), площадь которых, согласно тексту Эпоса, – 1,5 *sara*. При подсчете по старовавилонской системе мер 1,5 *sara* составляет ок. 5,8 кв. км. В таком случае указанная в Эпосе площадь довольно точно соответствует археологическим данным⁹⁵. К идее Заллабергера следует относиться с осторожностью. Не вызывает сомнения тот факт, что сады (вероятно, также и ямы для добычи глины) могли находиться за пределами городской стены (см. Stol 2004, 667), однако хорошо известно, что сады разбивались и на огороженной стеной территории.

⁹⁰ *nun-piriġ-gal šidim abgal den-me-ka₂ dīnanna ša₃ e₂-an-na-ke₄ an-ta e₁₁-de₃ : mīn ap-kal mīn ša₂ dīš-tar iš-tu an-e ana qe₂-reb a-a-ki u₂-še-ri-da* «Нунпиригаль, строитель, *анкаллу* Энмеркара, тот, благодаря кому Иштар спустилась с неба в Эанну» (цит. по Beaulieu 2002, 39).

⁹¹ *Анкаллу* в роли строителей упоминаются также в шумерском заклинании, известном по манускриптам из Эблы и Лагаша (см. Kreberr 1984, 146) и, возможно, в отрывке из «Храмовых гимнов» (см. Sjöberg 1969, 25, l. 139; Karahashi 2000, 164). Оба пассажа представляют значительную трудность для интерпретации и здесь не рассматриваются.

⁹² Концовка XI таблицы повторяет слова пролога (I 18–23). Дьяконов, которому сткк. 22–23 I таблицы известны не были, предполагал, что последние строки XI таблицы представляют собой позднейшую по сравнению с текстом пролога интерполяцию, и опустил их в своем переводе (буквальный перевод этих строк тем не менее содержится в его комментарии к сткк. 302–305 XI таблицы: «Концовка повторяет слова пролога <...> и, подобно ему, видимо, имеет позднейшее происхождение (конец II тысячелетия до н.э.?). Далее следуют не совсем понятные и, по всей видимости, интерполированные строки, описывающие размеры города Урука; они опущены нами в переводе: 306 Один “сар” города, один “сар” садов, 306а Один “сар” заливного луга и округу Иштар, – 307 Три “сара”, да еще округу Урука (стены) объемлют» (Дьяконов 1961, 203).

⁹³ В касситской и ранней нововавилонской метрологии один *sar* равен 1080 *iku* (один *iku* составлял в это время примерно 0,81 га). В таком случае, согласно тексту Эпоса площадь Урука равнялась 3062 га (ок. 30 кв. км). Если же брать более раннюю систему мер, в которой один *iku* составлял 0,36 га, 3,5 *sara* должны были соответствовать 1360 га – ок. 13 кв. км (расчеты приводятся по George 2003, 782).

⁹⁴ Следует отметить, что Урук во всяком случае был одним из крупнейших городов древнего мира (для сравнения: площадь древних Афин составляла ок. 3,5 кв. км).

⁹⁵ Если точка зрения Заллабергера верна, может быть подвергнута сомнению принятая в ассириологии относительно поздняя датировка «нового» пролога (I 1–28, см. коммент. к I 29).

Так, например, городские сады отмечены на карте Ниппура, дошедшей до нас на табличке Касситского периода (см. Stol 2004, 671 f.). Таким образом, вопрос о том, включает ли описание Урука в «Эпосе о Гильгамеше» земли за пределами городской стены, едва ли поддается однозначному решению.

Город. – Слово *ālu* «город», очевидно, описывает здесь только часть Урука. Можно предположить, что речь идет о городских строениях.

...*один сар раскопан...* – В оригинале *šār essû* («один сар – яма»). Слово *essû* обозначает яму, выкопанную с целью добычи глины для строительных работ (как правило, эти ямы были заполнены грунтовыми водами).

Пол-сара. – В оригинале употреблено слово *pitru* (манускрипт **g**). В манускрипте **h** вместо слоговой записи этого слова приведен его числовой эквивалент – 1800. До того как стал известен этот манускрипт, предполагалось, что речь идет об омонимичной лексеме, обозначающей некультивированную территорию (ср. перевод Дьяконова, приведенный нами в прим. 92).

Площадь Урука. – Слово *tamšīhu* «площадь» засвидетельствовано только в данном пассаже и в параллельном месте из XI таблицы Эпоса. Тем не менее морфологическая форма слова (имя действия породы D глагола *mašāhu* «измерять»), а также прозрачный контекст не оставляют сомнений относительно его значения (см. George 2003, 782)⁹⁶. Трудной для понимания остается сама конструкция *Uruk tamšīhu* (букв. «Урук-площадь»), необычная с точки зрения аккадского синтаксиса⁹⁷.

24. Открой ларец... – В стандартной версии глагольная форма в начале строки разбита. В версии из Угарита мы находим глагольную форму *pite-ma* «открой» (George 2007a, 240, l. 22); в пользу такого восстановления свидетельствует также параллель из «Кутийской легенды»: *tupšenna pite-ma* «открой ларец» (см. коммент. к I 10). Не вполне понятно, однако, какой глагол следует восстанавливать в начале стк. 26: [...-m]^a *bāba ša niširtišu* «[...] дверцу его (ларца) тайны». Традиционно здесь также хотя и видеть форму *pite* «открой»⁹⁸, однако гипотетическое присутствие формы *pite-ma* в обоих параллельных стихах стандартной версии⁹⁹ выглядит довольно странным. А priori кажется более вероятным, что в одном из случаев был употреблен какой-то другой глагол с близким значением¹⁰⁰.

⁹⁶ Перевод «объемлют» у Дьяконова (см. прим. 92) основан на параллельном пассаже в XI таблице, где в интересующем нас месте сохранились лишь первый и третий знаки слова (*tam-[x]-hu*). Вплоть до недавнего времени в этой последовательности видели глагольную форму *tamhū* (статив 3-го л. мн. ч. м. р. от *tamāhu* «держат», «хватать»). Предполагалось, что в данном контексте этот глагол имеет не вполне обычное для него значение «охватывать», а в качестве субъекта выступают стены Урука (в тексте непосредственно не упомянутые). После того как стал известен текст манускрипта **h**, в котором мы находим чтение *tam-ši-hu*, данная интерпретация потеряла смысл.

⁹⁷ Приходится считать, что по смыслу эта конструкция («Урук-площадь») эквивалентна одной из обычных для аккадского языка генитивных конструкций (**tamšīh Uruk* или **tamšīhu ša Uruk* «площадь Урука»). В издании Джорджа стк. 23 осторожно переведена как: «three šār and a half (is) Uruk, (its) measurement» (George 2003, 539). Иное толкование этого места предложено в переводе Мауля: «Drei Quadratmeilen und eine halbe, das ist Uruk, das sind die Masse!» (Maul 2008, 46). Можно предположить, что речь здесь идет об именном гендиадисе – конструкции, подробно описанной в недавней работе Н. Вассермана (Wasserman 2003, 5 ff.). В именном гендиадисе ядро может следовать за модификатором без эксплицитно выраженной синтаксической связи: *šipātum sissiktum* «бахрома (из) шерсти» (букв. «шерсть-бахрома») или *šurrū naglabū* «ножи (из) кремня» (букв. «кремни-ножи»). Поскольку монография Вассермана опирается исключительно на старовавилонский корпус, употребление именного гендиадиса в младовавилонском литературном диалекте нуждается в специальном исследовании.

⁹⁸ Ср. перевод Джорджа: «[Open] the lid of its secret» (George 2003, 539).

⁹⁹ Версия из Угарита, к сожалению, не позволяет решить данную проблему, так как параллель к стк. 26 в ней отсутствует. Отметим, что, до того как эта версия стала известна, в I 24, как правило, восстанавливали форму *amur* «найди» (так, в частности, в издании Джорджа).

¹⁰⁰ Например, *šupalkū* «распахнуть» ([šu-pal-k]i(?) *bāba* «[распах]ни(?) дверцы»). Ср. пассажи, где этот глагол употребляется в сочетании с *bābu* «дверь», «ворота»: *tušpalki bābī* «ты (Шамаш) распахнул двери» (Lambert 1960, 126, l. 13); *šupalkā bābātīšu* «его (храма) двери были распахнуты» (VAB 4, 258 ii 15, цит. по CAD N₁, 270b).

Ларец. – Слово *tupšenni*, заимствованное из шумерского *du b - š e n*, обозначает ларец, предназначенный для хранения закладных документов. По всей видимости, ларец *tupšenni* следует отождествлять с найденными археологами ящиками из камня, глины или обожженных кирпичей. Содержимым этих ящиков, как правило, являлась закладная табличка (см. Walker 1981, 192; Rashid 1957–1971, 660). В тексте не указано, где именно читатель может найти ларец с табличкой. Чаще всего закладные надписи помещались в фундамент здания. Известны, однако, случаи, когда надпись закладывалась в кирпичную кладку стены (см. Schaudig 2001, 44).

26. Дверца, что хранит его тайну. – Букв. «дверь его (= ларца) тайны». В оригинале употреблено слово *bābu* «дверь», «ворота». В нашем случае речь идет о крышке ларца (возможно, она имела форму двустворчатой дверцы). Сходным образом слово *bābu* употребляется применительно к слову *qurru* «ящик», «корзина», см., например, пассаж из Легенды о Саргоне: *iskunanni ina qurri ša šūri ina itti bābiya iphi* «она положила меня в тростниковую корзину и замала дверцы битумом» (Goodnick Westenholz 1997, 40, l. 6). Ср. также сочетание *bāb tinūri* «дверца печи».

Слово *bābu* может также использоваться в переносном значении. Ср., в частности, пассаж из X таблицы Эпоса, где речь идет о двери, за которой скрывается печаль: *ša nissati līdīlū bābša ina kupri u itte lip[hū(?) bābša]* «Пусть закроют врата печали, запе[чатывают(?) их(?)] смолой и асфальтом» (цит. по George 2003, 694, l. 262 f.). Можно предположить, что переносное значение имплицитно также и в нашем пассаже: «открой двери в тайну».

Тайна. – Слово *niširtu* может значить также «сокровище». Не исключено, что в тексте имеются в виду оба значения: под «сокровищем» подразумевается хранящаяся в ларце табличка из ляпис-лазури, под «тайной» – история Гильгамеша.

27. Прочти табличку из лазурита. – Букв. «Возьми табличку из ляпис-лазури и читай».

Табличка из лазурита. – Перевод «лазурит», выбранный Дьяконовым по соображениям благозвучия, не вполне точен. Аккадское слово *uqnū* обозначает не лазурит, а ляпис-лазурь, полудрагоценный камень синего цвета (нередко с золотистыми прожилками), в состав которого входит, в частности, минерал лазурит. Ляпис-лазурь, большая часть которой ввозилась в Месопотамию с территории современной афганской провинции Бадахшан, считалась редким камнем и использовалась по преимуществу для изготовления амулетов, печатей и ювелирных изделий. В связи с нашим пассажем особо интересен тот факт, что из ляпис-лазури делали также закладные документы. Так, например, Асархаддон рассказывает, что он изготовил *narē kaspi hurāši siparri uqnū*... «“стелы” из серебра, золота, бронзы, ляпис-лазури...» (Borger 1956, 27, Episode 40, Z. 4 f.). Известна также вотивная надпись старошумерского правителя Киша Лугальсиласы, выгравированная на пластинке из ляпис-лазури (см. Steible 1982, Bd 2, 218 ff.).

28. Все невзгоды. – Сочетание *kalu maršāti*, которым здесь характеризуется рассказ о деяниях Гильгамеша, по всей видимости, синонимично *kalu mānaḥti* в I 10 («Рассказ о трудах на камне остался»).

Фраза *kalu maršāti atalluku* «пройти все невзгоды» встречается в Эпосе еще несколько раз. Практически во всех пассажах речь идет об Энкиду. Ср., например, X 233: *[ibrī ša <...> ittallak]u ittīya kalu maršāti* «Мой друг, который <...> вместе со мной прошел все невзгоды».

29. Благодаря колофону Пенсильванской таблицы известно, что старовавилонская версия начиналась теми же словами, что и стк. 29 стандартной версии Эпоса: šūtur eli šarrī «он знатней (всех) царей»¹⁰¹. Исходя из этого можно заключить, что первые 28 строк канонической версии представляют собой позднейшую вставку. В литературе принято говорить

¹⁰¹ DUB.2. ГКАМ.МА 7 ḡšū¹-tu-ur e-li š[ar-ri] «Вторая таблица (произведения) “Он знатней (всех) царей”» (см. George 2003, 180). Опираясь на колофон Пенсильванской таблицы, Дьяконов включил эту строку в свой перевод («Велик он более всех человеков»). Последний читаемый в строке знак (š[AR]) Дьяконов, очевидно, прочел как логограмму LU₂ (*awīlum* «человек»).

о «новом» (I 1–28) и «старом» (I 29–62) прологе Эпоса (о возможной датировке «нового» пролога см. прим. 57 и 95).

31–34. Эти строки следует понимать как описание роли Гильгамеша во время военных действий. Построение отрывка имеет хиастическую структуру: первая и четвертая строки описывают Гильгамеша как могучего воина, предводителя войска, вторая и третья – как надежного защитника своих собратьев. Презентные глагольные формы (*illak* в сткк. 31 и 32), очевидно, вводят здесь условное придаточное предложение: «Если он идет впереди, то...».

Верный берег. – Слово *kibru* «берег» как символ защиты предположительно встречается в именах собственных: *Īī-kibrī* «Мой бог – моя защита» (букв. «мой берег»), *Kibrī-Dagān* «Моя защита – Даган»¹⁰². Кроме того, известен пассаж из гимна богу Набу, в котором бедствия, постигшие человека, образно описаны как водная стихия (при этом, так же, как в нашем тексте, употреблено слово *agū* «волна»), а возможное спасение – как далекий берег: *ina gipiš edē nadi-ma agū eliš it-[...] kibri riqšu nesiš nābalu* «Он отброшен силой течения, его на[крывает(?)] волной, далек берег, в отдалении суша» (ZA 4 237:42, цит. по CAD K 335a).

Злая волна. – Прилагательное *ezzu* «злой», «яростный» как определение к существительному «волна» хорошо засвидетельствовано в текстах и, очевидно, является его устойчивым эпитетом.

35–36. В стандартной версии Эпоса отражена широко распространенная традиция, согласно которой родителями Гильгамеша являлись богиня Нинсун и обожествленный царь Урука Лугальбанда, известные как супружеская пара начиная уже с периода Фары (середина III тыс. до н.э.)¹⁰³. Существовала и другая традиция, в рамках которой родственные связи Гильгамеша неясны. В так называемых Хрониках города Туммала, повествующих о царях, которые принимали участие в строительстве храмов в Ниппуре и «приводили» в Туммаль богиню Нинлил¹⁰⁴, филиация Гильгамеша не указана. В шумерском царском списке отцом Гильгамеша является призрак (*i l₂-l a₂*). Этой же традицией, по-видимому, руководствовался древнеримский писатель Клавдий Элиан, автор трактата «О природе животных» (*De natura animalium*). Согласно Элиану, Гильгамеш был зачат «никем»¹⁰⁵. В хеттской версии Эпоса сказано, что Гильгамеша создали боги, после чего он «скитался по всем странам, пришел в город Урук и (там) [поселился]»¹⁰⁶.

Лугальбанда. – Один из царей легендарной I династии Урука, к которой причисляли также и Гильгамеша¹⁰⁷. Лугальбанда является героем двух шумерских эпических поэм («Лугальбанда в горной пещере» и «Лугальбанда и птица Анзу»). Первые свидетельства о поклонении Лугальбанде как богу датируются периодом Фары. Текст аккадской версии Эпоса не вполне однозначен в отношении того, является ли Лугальбанда родным отцом Гильгамеша¹⁰⁸. Далее в Эпосе Лугальбанда упоминается как личный бог Гильгамеша¹⁰⁹.

¹⁰² Нельзя исключать, что элемент *kibru* в старовавилонских личных именах скорее следует связывать с западносемитским корнем *k-b-r* «быть большим, великим» (так в последней обобщающей работе по аморейской ономастике Streck 2000, 267–269, см. также Streck 1999, 105).

¹⁰³ Исчерпывающее описание пассажей, содержащих указания на родственные связи Гильгамеша, можно найти у Джорджа (George 2003, 106 ff.).

¹⁰⁴ Последнее по времени издание этого текста принадлежит Эльснеру (Oelsner 2003), его жанровая природа обсуждается в Michalowski 2006.

¹⁰⁵ Aelian, *De natura animalium*. XII. 21.

¹⁰⁶ Мы ориентируемся на перевод Бекмана, включенный в издание Эпоса, принадлежащее Фостеру (Foster 2001, 158).

¹⁰⁷ Согласно шумерскому царскому списку, после Лугальбанды Уруком правил Думузи, вслед за которым на трон взшел Гильгамеш.

¹⁰⁸ Напротив, шумерская версия Эпоса в этом отношении вполне эксплицитна. Так, в поэмах «Гильгамеш и Хувава» и «Смерть Гильгамеша» героем не раз произносится клятва именем своих родителей: *zi ama ugu-ġu₁₀ nin-sumun₂-ka a-a-ġu₁₀* (вариант: *a-a ugu-ġa₂*) *ku₃ lugal-ban₃-da* «(клянусь) жизнью Нинсун, моей родной матери, и святого Лугальбанды, моего отца (вариант: моего родного отца)» (см., например: Cavigneaux, Al-Rawi 2000, 21 suiv., ll. 13–14).

¹⁰⁹ См., например: *ana piššat ilišu Lugalbanda iqīš* «Для умощения Лугальбанды, своего бога он (Гильгамеш) сделал приношение» (VI 165).

Тур Лугальбанды. – «Мы переводим как “тур” или “буйвол” слово *rītu*, означающее ныне вымершего дикого быка, в изобилии водившегося в древней Месопотамии» (Дьяконов 1961, 147). В месопотамской литературе сравнение с «туром» указывает на такие качества, как ярость, воинственность, необузданная сила и пр. (см. Wasserman 2003, 155 f.).

По мнению Джорджа (George 2003, 783), в данном стихе слово *rītu* может быть понято двояко: как *rītu* «тур» или же как омонимичное ему слово *rītu* «возлюбленный». Джордж отмечает, что предпочесть, несомненно, следует значение «тур», однако не исключает намеренной двусмысленности. Мы придерживаемся выводов, сделанных В. Зоммерфельдом (Sommerfeld 2003), который убедительно показал, что слово *rītu* «возлюбленный», постулируемое некоторыми исследователями на материале имен собственных, в аккадском языке отсутствует.

Нинсун. – Раннее чтение этого имени, распространенное, в частности, в Старовавилонский период, имело вид Нинсумун(а) ($dn\ i\ n - s\ u\ m\ u\ n_2(-n\ a)$)¹¹⁰. Имя этой богини значит «госпожа диких коров»¹¹¹, однако высказывались предположения, что первоначально это имя могло употребляться без показателя родительного падежа и значить «госпожа-дикая корова»¹¹². Хотя изначально Нинсун была, по всей видимости, покровительницей рогатого скота, дошедшие до нас источники описывают ее прежде всего как богиню-родительницу царей (часто в паре с ее супругом Лугальбандой). Наибольшее распространение этот топоним получил в период III династии Ура. Так, например, в гимнах Шульги Лугальбанда и Нинсун описываются как родители этого царя (соответственно о Гильгамеше говорится как о брате Шульги)¹¹³.

Буйволица Нинсун. – Лингвистическая интерпретация имени *rīmat-Ninsun*, которым в стандартной версии Эпоса обозначается мать Гильгамеша, сталкивается с серьезными трудностями. В CAD R 359b *rīmat* понимается как форма предикативного состояния, а все имя переводится как именное предложение: «Ninsun-Is-a-Wild-Cow». На наш взгляд, такое имя трудно признать семантически содержательным, вследствие чего к этой интерпретации следует относиться с осторожностью. Уместно предполагать, что элемент *rīmat* представляет собой форму абсолютного состояния, которым нередко оформляются образованные от нарицательных существительных имена людей (например, *ḫarimtu šamḫat* «блудница Шамхат», букв. «блудница Блудница»), а также обозначения обожествленных природных явлений и сущностей (например, имя бога-покровителя домашних животных *Laḫar < laḫru* «овца»). Нельзя исключать, что слово *Rīmat* изначально функционировало как аккадский эквивалент шумерского имени Нинсун, а сочетание *rīmat-Ninsun* в стандартной версии является результатом слияния шумерского и аккадского вариантов¹¹⁴.

Точка зрения Якобсена (Jacobsen 1989, 74), согласно которой эпитет «буйволица» является свидетельством в пользу того, что Нинсун представлялась в виде дикой коровы, не кажется достаточно убедительной: вполне возможно, что речь здесь идет лишь об образ-

¹¹⁰ См., например, слоговую запись в старовавилонской версии Эпоса: *littum ša sūpūrim ni-in-su-tu-na* «корова в загоне, Нинсумуна» (George 2003, 256, l. 42).

¹¹¹ Таким образом, более корректным чтением имени этой богини следует считать Нинсуна/Нинсумуна (-a(k) – показатель генитива в шумерском языке).

¹¹² Имя Нинсун регулярно выписывается с показателем родительного падежа уже в самых ранних памятниках (см., например, *nin-su-mun₂-ke₄* в тексте из Абу-Салабиха, Biggs 1974, № 327, l. 3). Таким образом, уже в эти ранние периоды это имя понималось как «Госпожа диких коров».

¹¹³ Указание на родственную связь с Гильгамешем должно было, в частности, способствовать установлению преемственности между III династией Ура и династией Урука (подробнее см. George 2003, 108 f.).

¹¹⁴ Понимание этого имени Джорджем («The goddess Ninsun's name, 'Lady Wild-Cow', is here very explicitly rendered in Akkadian», George 2003, 783) остается для нас неясным, поскольку трудно установить, что в точности имеет в виду комментатор, говоря об «эмплицитной аккадской передаче»: наличие элемента *Rīmat* в составе имени или же предшествующий ему в тексте эпитет *arhu šūrtu* «великая корова». Используемый им в переводе английский вариант *Wild-Cow Ninsun* также не проливает свет на его понимание внутренней формы этого имени.

ном определении того же рода, что и «тур Лугальбанды» в предыдущей строке (так Maul 2008, 155).

38–39. Не вполне ясно, следует ли соотносить данный отрывок с походом Гильгамеша против Хуавы или же с его странствиями в поисках Утнапишти. Упомянутые в этих строках действия Гильгамеша встречаются в описании обоих эпизодов.

Так, в III таблице (сткк. 221–223) старейшины Урука, которые наставляют Гильгамеша перед походом против Хуавы, говорят, что Энкиду «знает дорогу к кедровому лесу, знаком с битвой, сведущ в сраженьях. К горным проходам [...]» (*īde ḫarrāna ša qīšti er[ēni t]āḫāzu amir-ma qablu [kullum an]a nērebēti ša šadī [...]*)¹¹⁵. В начале IX таблицы (IX 7–8) Гильгамеш, отправившись в странствие, произносит следующие слова: *urḫa šabtāku ḫanšiš allak ana nērebēti ša šadī aktašad mušīta* «Я отправился в путь, иду я быстро. К ночи достиг я горных проходов».

Упоминание колодцев, по-видимому, отсылает к неоднократно повторяющимся пассажам из IV таблицы, где описывается, как на пути к Хуаве Гильгамеш и Энкиду останавливались на привал и рыли колодцы. См., например: *[an]a pan Šamaš uḫarrū būru* «Перед Шамашем они вырыли колодец» (IV 38)¹¹⁶. Однако о колодцах говорится и при описании странствий Гильгамеша к Утнапишти в табличке Старовавилонского периода (George 2003, 276, l. 3'): *[uḫarr]i(?) būrātīm Gilgāmeš ša lā ibšīā maṭīma* «[Выры]л(?) Гильгамеш колодцы, которых прежде не бывало»¹¹⁷.

Следующие три строки (40–42) уже недвусмысленно отсылают к событиям, описанным в трех последних таблицах стандартной версии Эпоса, однако употребление сочетания *kišād šadī* «предгорья» в стк. 39 указывает на то, что предшествующий им текст (38–39) повествует скорее о походе против Хуавы (см. ниже).

В месопотамской традиции ассоциация Гильгамеша с колодцами известна не только по тексту Эпоса. В географической секции лексического списка u r 5-g a = *ḫubullu* (Hh. XXII) и его старо- и средневавилонских прототипов содержатся две записи, в которых последовательно упоминаются Колодец Саргона (Аккадского) и Колодец Гильгамеша¹¹⁸. Кроме того, Гильгамеш упоминается в младовавилонском ритуале, связанном с рытьем колодца: перед сооружением нового колодца ритуал предписывает произнести *būrti Gilgāmeš* «Колодец Гильгамеша»¹¹⁹.

Предгорья. – Словосочетание *kišād šadī* (букв. «шея горы»), насколько нам удалось выяснить, не имеет параллелей в других аккадских текстах, однако предложенный перевод кажется убедительным как в силу того, что слову *kišādu* присуще значение «край», «оконечность», так и в виду очевидной связи между данным фрагментом и текстом IV таблицы Эпоса, где повествуется о том, как Гильгамеш рыл колодцы, а затем поднялся на гору, чтобы совершить жертвоприношение.

40. ...океан, широкое море. – Выражение *ayabba tām(a)tu rapaštu* представляет собой устойчивое словосочетание, известное преимущественно по заклительным текстам¹²⁰.

¹¹⁵ Ср. параллельное место в Йельской таблице: *[urḫ]am amer alik ḫarrāna [īd]e(?) ša qīštim nērebētīm* «(Ему) знакомы пути, ведомы дороги. Он знает(?) к лесу проходы» (George 2003, 204, l. 252 f.).

¹¹⁶ Ср. также наставления старейшин Гильгамешу в Йельской таблице: *ina nubatiḫa ḫiri būrtam lū kaḫyānū mū ellūtum ina nādīka [k]ašūtīm mē ana Šamaš tanaqqi* «Во время перевала вырой колодец. Пусть постоянно будет чистая вода в твоём бурдюке. Прохладную воду преподноси Шамашу» (George 2003, 206, l. 268 ff.).

¹¹⁷ В первом случае, судя по тексту, колодцы нужны герою главным образом для совершения возлияний Шамашу и Лугальбанде, в то время как во втором – для того, чтобы выжить. По всей видимости, Гильгамеш выступает в роли культурного героя, который, по представлениям жителей Месопотамии, первым научился путешествовать на большие расстояния, в частности, благодаря тому, что пополнял запасы воды, роя колодцы.

¹¹⁸ По мнению Джорджа (George 2003, 95), речь может идти о колодце, в котором Гильгамеш купался, когда змея украла у него «цветок омоложения» (см. XI 303–307).

¹¹⁹ Подробнее см. George 2003, 94 f.

¹²⁰ См., например, следующий пассаж: *linūḫ ayabba tāmātu rapašti* «Пусть утихнет океан, широкое море» (Reiner 1958, 35, l. 190).

41. *Весь мир осмотрел он в поисках жизни.* – Речь идет о поисках Гильгамешем вечной жизни. Поиски эти упоминаются также за пределами Эпоса. О них говорится в так называемой «Поэме о ранних правителях»¹²¹, произведении, повествующем о тщете и быстротечности человеческой жизни: [m e - a ¹bil₃ - ga - mes z]i - u₄ - su₃ - ra₂ - gin₇ nam - til₃ i₃ - kiĝ₂ - kiĝ₂ : a - le - e ¹gil - [ga - meš š]a k[i - ma zi - u₄ - su₃] - ud - ra na - pu - u[l - t]a [ište ’’ū] «Где же (теперь) Гильгамеш, что искал (вечную) жизнь, как у Зиусудры». См. также третье вхождение из собрания предзнаменований, посвященных Гильгамешу¹²², где сказано, что Гильгамеш *ki - ma zi - sud - ra balāta* (тл₃ - LA) *iš - te - u₂ - ma* «искал (вечную) жизнь, как у Зисудры»¹²³) (о Зиусудре см. коммент. к I 42).

42. *Достиг...* – Мы следуем интерпретации этого места Джорджем и понимаем форму *ka - šid* как причастие, занимающее здесь позицию первого члена сопряженного сочетания (*kāšid* «достигший»), вторым членом которого является наречный оборот *dannūssu*, букв. «своей силой» (некоторые другие примеры употребления наречий в позиции *nomen rectum* см. в George 2003, 783).

Утнапишму. – Вавилонский прообраз библейского Ноя, легендарный царь города Шуруппак (совр. Фара), который по совету бога Эа построил ковчег и тем самым сумел пережить потоп. В «Эпосе об Атрахасисе» его имя выглядит как *Atra(m) - ḫasīs* («тот, чья мудрость обширна»), так же оно передается в истории о потопе в XI таблице «Эпоса о Гильгамеше»¹²⁴.

Имя этого персонажа в «Эпосе о Гильгамеше» представляет значительную трудность для интерпретации. В стандартной версии Эпоса оно записывается обычно как *UD - ZI - (tim)* Очевидно, речь идет о переосмыслении шумерского имени этого героя – *z i - u₄ (UD) - s u₃ - r a₂* («жизнь далеких дней»): первые два знака (*zi* и *ud*) переставлены, а прилагательное *su₃ - ra₂* («далекий») превратилось в устойчивый эпитет этого героя *rūqu* «дальний».

Принято сегодня чтение *UD - ZI - (tim)* как *Ūta - napišti* («Я нашел жизнь») основано прежде всего на данных старовавилонской версии (табличка Майснера–Милларда), где это имя записывается как *u₂ - ta - na - iš - tim*¹²⁵. Первый элемент имени принято трактовать как личную форму глагола (*w*)*atū* «находить»¹²⁶, однако такая трактовка вызывает ряд серьезных возражений. Несмотря на то что для знака *UD* хорошо известно двусловное чтение *utu* (более того, засвидетельствовано также чтение *uta*¹²⁷), примеры, в которых этот знак употреблялся бы для передачи личной формы глагола (*w*)*atū* на настоящий момент неизвестны. Еще более серьезную проблему представляет родительный падеж у слова *napišti(m)*¹²⁸, необъяснимый при глагольной форме, которая должна управлять аккумулятивом.

В литературе предлагались также другие интерпретации имени Утнапишты, из которых наибольший интерес заслуживает точка зрения В. фон Зодена (von Soden 1960, 165). Согласно фон Зодену, это имя представляет собой конструкцию *damqam - inim*¹²⁹. По мне-

¹²¹ Последнее по времени издание этого текста принадлежит Альстеру (Alster 2005, 288 ff.).

¹²² Этот текст опубликован в George 2003, 113 ff.

¹²³ В обоих случаях мы интерпретируем фразу *kīma Ziusudra* как генитивное сравнение: «(жизнь) как у Зиусудры», т.е. «вечная жизнь». Теоретически возможен также перевод субъектным сравнением: «(искал жизнь) как Зиусудра». Такой перевод предполагал бы, что Зиусудра, как и Гильгамеш, искал вечную жизнь, однако сведений о бытовании в Месопотамии такого предания у нас нет.

¹²⁴ История о потопе в стандартной версии Эпоса, по-видимому, представляет собой сравнительно позднюю вставку, источником которой является соответствующий эпизод из «Эпоса об Атрахасисе» (см. Tigay 1982, 214 ff.).

¹²⁵ В этом варианте вместо слова *napištu* употреблен дериват глагола *nēšu* «жить» с тем же значением.

¹²⁶ Личные имена, включающие этот глагол, известны начиная со Староаккадского периода, ср., например, *Aḫam - nūta* «Мы-нашли-брата».

¹²⁷ См. Borger 2004, 163, № 596.

¹²⁸ В George 2003, 153 рассматривается возможность читать это имя в стандартной версии как *Ūta - napišti* «Я нашел свою жизнь».

¹²⁹ *Damqam - inim* («прекрасноглазый») – обозначение, принятое в ассириологии для двухчастной конструкции, первым членом (*regens*) которой, как правило, является прилагательное, маркирован-

нию исследователя, элемент *uta-* должен восходить к **utam*, однако, как отмечает сам фон Зоден, необычность морфологической структуры гипотетического прилагательного **utum* делает эту интерпретацию сомнительной¹³⁰.

43–44. Традиция, согласно которой Гильгамеш восстановил порядки, бытовавшие на земле до потопа, отражена также в шумерской поэме «Смерть Гильгамеша» (Cavigneaux, Al-Rawi 2000, 27, ll. 58 suiv.):

zi-u₄-su₃-ta¹-aš ki-tuš-bi-a saĝ im-ma-ni-ḡti¹
 me ki-en-gi-ra-ke₄ ki u₄-ba <ba>ḡa-la-me-eš u₄ ul-li-še₃
 a₂ aĝ₂-ĝa₂ bi-lu-da₁₀ kalam-ma-aš im-ta-ḡa-ni¹
 šu-ḡluḡ¹ ka-ḡluḡ x (x) si mu-un-si-sa₂¹-e

«Ты нашел Зиусудру в том месте, где он живет.
 Обряды Шумера, которые в то время уже навсегда забылись,
 установления и ритуалы, ты принес стране.
 (Обряды) очищения рук и очищения уст... ты устроил верно».

44. *Все люди.* – В своем издании Мауль переводит *nišū apātu* как «темные люди» («die unnebelten Menschen»). Согласно Маулю, люди в этой строке названы «темными», так как до посещения Гильгамешем Утнапишти у них не было знания о культовых обрядах, необходимых для установления связи с богами (Maul 2008, 155). Перевод Мауля, очевидно, опирается на словарную статью в АНw.¹³¹ где это слово понимается как форма множественного числа прилагательного *apū* «тусклый(?) (о глазах)». Мы следуем CAD¹³², где *apātu* рассматривается как отдельная лексема, значение которой устанавливается на основании соответствия *apātu* шумерскому слову *lu* «изобильный», «многочисленный». Изучение контекстов, в которых встречается это слово, на наш взгляд, не позволяет выявить у него какую-либо негативную окраску. Напротив, предложенное в CAD значение подтверждается употреблением *apātu* в параллелизме с *kullatu* «всё» и *kalu* «всё», «весь»: *ibri-ma kullat kal nišū iḡiḡ apāti* «Он (Мардук) оглядел всех людей, осмотрел (их) всех» (VAS 1, 37 i 21, цит. по CAD A₂ 168b).

45–46. Вслед за Джорджем (George 2003, 784) мы эмендируем в стк. 45 относительное местоимение *ša (mannu <ša> ittīšu iššannanu)*, ошибочно пропущенное в обоих сохранившихся это место манускриптах. Благодаря такой эмендации получают объяснение глагольные формы *iššannanu* (манускрипт **g**) и *iqabbū* (манускрипты **g, h**), очевидно, содержащие показатель субъюнктива *-u*, требующийся при глаголе в придаточном предложении¹³³. Ср. также приведенную Джорджем параллель из хроник Асархаддона: *mannu ša ittīya iššannanu ana šarrūti* «Кто (же) тот, что сравнится со мной царственностью?» (Borger 1956, 58, Z. 21 f.).

ное показателем *-a(m)* не вполне ясной природы, а вторым (rectum) – существительное, стоящее в родительном падеже или в абсолютном состоянии (status absolutus). Эта конструкция играет роль развернутого эпитета («прекрасный глазами» = «человек с прекрасными глазами») и встречается главным образом в гимнах. Конструкцию *damqam-īnim* принято сопоставлять с распространенной в индоевропейских языках конструкцией *бахуврихи* (см. дискуссию в Wasserman 2003, 59 f.).

¹³⁰ Интерес в этой связи представляет вариант *u₂-tu-ur-na-pu-uš-ti* в манускрипте из Угарита (George 2007a, 239, l. 7). Первая часть имени, очевидно, является отглагольным прилагательным (*w*)*utturu* «увеличенный, умноженный» (см. George 2007a, 238). Сочетание *uttur-napušte* «тот, чья жизнь увеличена» (*napuštu* – ассирийская форма слова *napištu*) не является конструкцией *damqam-īnim* в строгом смысле слова, однако близко родственна ей (см. Wasserman 2003, 53).

¹³¹ АНw. 62 *apū* I etwa «umwölkt» 1) von kranken Augen; 2) die Umwölkten (scilicet *nišū* die Menschen).

¹³² CAD A₂ 168 f. *apātu* «numerous, teeming (as epithet of human beings)».

¹³³ В стк. 45 в манускрипте **h** находим удовлетворяющую грамматике глагольную форму *iššannan*; по-видимому, текст был частично (ср. форму *iqabbū* в следующей строке) исправлен писцом, пытавшимся привести его в соответствие с грамматикой.

47. *С того дня, как родился, Гильгамеш – его имя.* – Ключ к пониманию этого стиха, очевидно, должен содержаться в смысле, который вкладывали в имя «Гильгамеш» читатели аккадской версии Эпоса¹³⁴. Ранняя форма этого имени, которую с определенной долей условности¹³⁵ принято транскрибировать как Бильгамес (Bilgames), может быть переведена с шумерского как «предок (был) героем»¹³⁶. Такое толкование этого имени едва ли совместимо с содержанием данного стиха – в контексте пролога, представляющего собой гимн Гильгамешу, ожидалось бы, что имя героя будет заключать в себе некую прославляющую его характеристику, присущую ему с самого рождения¹³⁷. Кроме того, представляется маловероятным, что перевод «предок (был) героем» мог распространяться на имя Гильгамеша в той форме, в которой оно представлено в стандартной версии Эпоса¹³⁸.

Ассириологами неоднократно предпринимались попытки интерпретации этого имени на основании логографических значений знаков, которые использовались для его записи в стандартной версии Эпоса (^dgiš-gim₂(TUN₃)-maš(MAŠ))¹³⁹. Так, например, Сапоретти (Saporetti 1984) проводит параллель с шумерским выражением ĝ i š t u n₃ b a r¹⁴⁰ «раскалывать дерево топором» (такая трактовка, очевидно, отсылает к эпизоду из V таблицы Эпоса, повествующему о добыче кедра). Весьма изощренное толкование предлагает Парпола: «(тот кто) под стать древу равновесия»¹⁴¹.

В отсутствие пословного перевода каждой логограммы, известного непосредственно из месопотамских источников¹⁴², интерпретации такого рода могут иметь лишь гипотетический характер¹⁴³. Кроме того, ни одно из упомянутых выше толкований имени Гильгамеша не дает удовлетворительного смысла в контексте рассматриваемого нами стиха.

¹³⁴ Иное понимание этой строки можно найти в работе Тигая: «The section describing Gilgamesh's creation begins with his name being called – that is, destined by the gods for kingship – on the day of his birth. This theme is connected with one frequently found in royal inscriptions, the gods' calling the king's name (for kingship), often before his birth, while he is still in the womb or in his childhood» (Tigay 1982, 153). На наш взгляд, примеры из царских надписей, на которые ссылается Тигай (Seux 1967, 176–179, 370–371), едва ли можно рассматривать как параллель к данному стиху. Как правило, в этих пассажах бог (или боги) эксплицитно указываются как те, кто призывает имя будущего царя; в большинстве случаев оговаривается также цель, с которой это делается, ср. *ša Aššur ab ilāni ana šarrūt māt Aššur šakkanakkūt māt Šumeri u Akkadī imbū nibūt šumīya* «(Я Асархаддон...), чье имя Ашшур призвал для царствования над Ассирией и правления Шумером и Аккадом» (Borger 1956, 119, § 101, l. 10 ff.).

¹³⁵ См. George 2003, 79. Наш комментарий к этой строке во многом опирается на обширную дискуссию об имени Гильгамеша в издании Джорджа (George 2003, 71–90).

¹³⁶ В шумерских поэмах это имя в большинстве случаев записывается как ^dbil₃-ga-mes. Первый элемент имени – bilga «предок» (восходит к ra₄-bilga), второй – mes «юноша», «герой». Подробнее см. George 2003, 74 f.

¹³⁷ Отметим, что в Месопотамии имя ребенку давали сразу после его рождения (свидетельства об этом собраны в Radner 2005, 27). Таким образом, акцент в рассматриваемой нами строке едва ли мог делаться на том, что Гильгамешу дали имя в тот же день, как он родился, – это обстоятельство не заключало в себе ничего примечательного.

¹³⁸ В стандартной версии имя героя регулярно передается как ^dgiš-gim₂-maš (это написание, по-видимому, отражает чтение *Gilgimmaš* (*gilgim²-maš*), см. George 2003, 84 f.).

¹³⁹ Такого рода этимологизация имен хорошо известна в письменной культуре Месопотамии. См., в частности, коммент. к I 42 (обсуждение имени Утнапишти).

¹⁴⁰ В поздние периоды знаки var и maš не различались на письме.

¹⁴¹ «^dgiš.GIN₂.MAŠ can now be read as (Gilgamesh) “(who) matched the tree of balance” ([šā] iṣṣi šitqulti umaššil[u])» (Parpola 1998, 324). Интерпретация Парполы основана на следующих соответствиях: giš = iṣṣu «дерево», gin₂ = šiqu «сикль (мера веса)» (Парпола предполагает, что логограммой gin₂ могло записываться также слово šitqultu «равновесие»), maš = mašālu «быть равным».

¹⁴² Так, например, имя демона Šulak предлагается понимать следующим образом: *šumma amēlu lišānšu eb̄et-ma <...> ana bīt musāti lā irrub Šulak imah̄hassu Šulak ša iqbū : šu : qātu : la : lā : ku₃ : ellu : ana bīt musātu irrub qātāšu lā ellā ana muḫḫi qabi* «Если у человека распух язык, пусть он не входит в уборную – Шулак может поразить его (Шулак, о котором говорят: ШУ “рука”, ЛА “не”, КУ “чистая”, – он (Шулак) входит в уборную, (и поэтому) руки его нечисты – вот почему он так назван)» (Hunger 1976, 57, № 47, Z. 3 ff.).

¹⁴³ См. дискуссию в George 2003, 87 f.

На наш взгляд, ясность в этот вопрос могут внести данные лексического списка, известного в ассириологии как «Group Vocabulary 3». Ряд вхождений этого списка посвящен толкованию имени Гильгамеша (CT 18 30 iv 6–8):

ka l - ga i m i n = ^dbi l₃ - ga - me s

ka l - ga i m i n = *muq-tab-lu*

ka l - ga i m i n = *a-lik pa-na*

Эти строки обсуждаются в George 2003, 86 f. По мнению Джорджа, шумерское ka l - ga «сильный» (= акк. *dannu*) обыгрывает чтение первого элемента имени «Гильгамеш» – /gilga/¹⁴⁴. Остается не вполне ясным, какую роль играет здесь слово i m i n «семь»¹⁴⁵, однако аккадский перевод (*muqtablu* «воин», *alik pana* «предводитель»¹⁴⁶) недвусмысленно указывает на то, что имя Гильгамеша, по мнению составителей списка, должно было содержать указание на воинственность героя. На основании соответствия ka l - ga i m i n = *alik pana* «предводитель» (букв.: идущий впереди) можно также предположить, что последний элемент имени Гильгамеша в стандартной версии – maš – следует рассматривать в свете известного по лексическим спискам соответствия maš = *ašarīdu* «предводитель». Вероятно также, что употребление знака maš должно было напоминать о слове *massū* (известно также его чтение как *maššū*) «лидер», «предводитель»¹⁴⁷. Таким образом, имя «Гильгамеш» в интересующем нас стихе могло возводиться к *ka l - ga maš «могучий предводитель», что, на наш взгляд, дает вполне удовлетворительный смысл: «С того дня, как он родился, Гильгамеш (что значит “могучий предводитель”) было его имя».

В свете вышесказанного неизбежно возникает вопрос о природе записи ^dgiš-gim₂-maš в стандартной версии Эпоса: отражает ли она реально бытовавшее произношение этого имени (*gilgi(giš)^{gim}₂-maš*) или же речь идет об искусно подобранном сочетании логограмм, которые наряду со скрытым за ними смыслом передают также примерное звучание имени? Э. Джордж указывает на значительное число примеров, в которых это имя имеет написание, сходное с формой ^dgiš-gim₂-maš в стандартной версии Эпоса¹⁴⁸. Эти написания с очевидностью говорят о том, что имя героя Эпоса могло произноситься как *Gilgimmaš*. В то же время позднеавилонское соответствие ^dgiš.GIN₂.MAŠ = *gi-il-ga-meš* (CT 41, 43)¹⁴⁹ явно свидетельствует в пользу того, что этой последовательности знаков приписывалось чтение «Гильгамеш».

¹⁴⁴ Варианты чтения этого элемента весьма разнообразны. В частности, засвидетельствованы слоговые написания, в которых в качестве первого согласного выступает *k* (см., например, написание *ki-il-ga-mes*, происходящее из Эмара (George 2003, 81, № 20)). Известны также примеры, когда первый слог этого имени записывается знаком GAL: ^dgal-ga-mi-iš в хурритоязычной версии Эпоса и *gal-ga-meš* в лексическом списке из Угарита (см. George 2003, 79, № 11; 81, № 18). Соответствие ka la - ga i m i n = ^dbi l₃ - ga - me s, очевидно, связано с традицией записи имени Гильгамеша как ^dgiš-KAL-TUK (см. George 2003, 86, № 21). Сочетание знаков KAL-TUK может быть расшифровано как «обладающий силой» (KAL = *danānu* «сила», TUK = *išū* «иметь»), подробнее о природе этого и сходных с ним написаний см. George 2003, 83 f.

¹⁴⁵ Джордж опирается на соответствие 7 = *kiššatu* «все» и переводит ka l - ga i m i n как «сильнейший из всех» (George 2003, 86).

¹⁴⁶ В лексических списках *alik pana* часто идет в одном ряду с *ašarīdu* «лидер», «предводитель». Описание Гильгамеша как «предводителя» находим в I 31: *illak ina pani ašarīd* «Когда он идет впереди, он – предводитель».

¹⁴⁷ Заимствование из шумерского mas-su₍₂₎ «предводитель». Это слово, по-видимому, входит в состав написания имени Гильгамеша, засвидетельствованного в Эмаре (George 2003, 81, № 16): *ki-iš-<ki>-mas-su* (эмендация согласно George 2003, 85).

¹⁴⁸ Ср., например, написание ^dgiš-gim-maš, распространенное в текстах из Богазкёя, ^dgiš-ga-maš (в составе имени собственного *Puzur-^dgiš-ga-maš* из Элама). Сам вариант ^dgiš-gim₂-maš, помимо стандартной версии Эпоса, известен по среднеавилонскому манускрипту из Ура, ранненовоассирийскому манускрипту из Ашшура, а также по среднеассирийским лексическим спискам.

¹⁴⁹ На этом соответствии, в частности, основывается современное чтение «Гильгамеш».

Можно предположить, что написание ^dGIŠ.GIN₂.MAŠ в стандартной версии должно отражать произношение имени Гильгамеша как *Gilgimmaš*. Судя по известным сегодня данным (см. прим. 148), такое произношение было характерно прежде всего для Ассирии, а также для периферийных ареалов Месопотамии. Приведенное же выше соответствие ^dGIŠ.GIN₂.MAŠ = ^dgi-il-ga-meš, на наш взгляд, свидетельствует о том, что в некоторых областях Месопотамии (в частности в Вавилонии) сохранялась традиция произношения имени героя Эпоса как *Gilgāmeš*.

Понимание имени Гильгамеш как «могучий предводитель», по всей видимости, не подразумевает, что составители «старого» пролога интерпретировали это имя в соответствии с логографическими значениями составляющих его знаков. Речь скорее идет о том, что имя Гильгамеша должно было напоминать по звучанию сочетание шумерских слов ka l - g a «сильный» и m a s - s u «предводитель» (т.е. имела место своеобразная народная этимология). Следует иметь в виду, что в исходном тексте «старого» пролога¹⁵⁰ имя Гильгамеша, по всей видимости, записывалось и звучало не так, как в стандартной версии, которая, очевидно, подверглась редакторской переработке (оригинальная запись имени Гильгамеша в каждом случае была заменена написанием ^dGIŠ-gim₂-maš). Можно предположить, что в гипотетическом исходном тексте это имя имело форму *galgamaš/s*, что довольно точно соответствовало бы шумерскому сочетанию ka l - g a m a s - s u «могучий предводитель»¹⁵¹. Этот вопрос, однако, требует дополнительного исследования.

48. *На две трети он бог, на одну – человек он.* – По мнению Мауля (Maul 2008, 155), такое распределение божественного и человеческого в Гильгамеше объясняется тем, что Лугальбанда, его отец (см. коммент. к I 35–36), хотя и являлся человеком, после смерти стал почитаться как бог (в частности, в Эпосе он выступает как бог-хранитель Гильгамеша). Таким образом, Гильгамеш мог унаследовать от него как человеческую, так и божественную составляющую.

Этот стих повторяется в IX таблице Эпоса (стк. 51). Интересующий нас эпизод повествует о том, как Гильгамеш, достигнув мифической горы Машу, застаёт там людей-скорпионов, охраняющих место, откуда восходит и куда заходит солнце. Стража, состоящая из женщины-скорпиона и мужчины-скорпиона, обсуждает появление Гильгамеша (IX 48–51):

*girtablilu ana sinništišu išassi
ša illikannāši šīr ilī zumuršu
girtablilu sinništašu ippalšu
šittāšu ilum-ma šullultašu amēlūtu*

«Человек-скорпион жене своей крикнул:
“Тот, кто пришел к нам, – плоть богов – его тело!”
Человеку-скорпиону жена отвечает:
“На две трети – бог, на одну – человек он!”».

Дальнейший текст сильно поврежден, однако можно предположить, что стражники намерены воспрепятствовать Гильгамешу продолжить свой путь, так как дальше дорога открыта только для богов и заказана смертным (Гильгамеш же на одну треть является человеком).

49–50. Этот отрывок, по всей видимости, отражает представление о том, что развитие зародыша в утробе является следствием божественного вмешательства. В качестве иллюстрации можно привести пассаж из хроник Ашшурбаналы: *ša Aššur u Šin <...> ina libbi ummišu ibnūšu ana rē'ūt māt Aššur* «(Ашшурбанал) тот, кого Ашшур и Син <...> сотвори-

¹⁵⁰ Вопрос о том, когда был написан этот отрывок Эпоса, остается неясным.

¹⁵¹ Такая форма имени до сих пор не засвидетельствована. Возможно, ее отражает старовавилонское написание ^dGIŠ-ga-maš, происходящее из Суз, для которого можно предложить гипотетическое чтение ^dgalga^{ga}-maš (ср. приведенные в прим. 144 примеры написания имени Гильгамеша с гласным a (знак GAL) в первом слоге).

ли в утробе его матери, чтобы он стал пастырем Ассирии» (Borger 1996, 14, Z. 3 ff.). Интересно отметить, что этот топос известен также по Ветхому Завету и Корану. Ср., например, пассажи из книги Екклесиаста и третьей суры Корана: «Подобно тому, как ты не знаешь путей, которыми дыхание (жизни) приходит к зародышу (букв.: костям) в утробе матери, не знаешь ты и о деяниях Бога, который создал всё» (Еккл 11, 5); «Он – тот, кто придает вам форму в утробах, как пожелает» (Коран 3, 6).

49. ...создала... – Согласно словарям аккадского языка, глагол *eṣēru* значит «рисовать», «чертить». Данная строка может быть переведена как: «Образ его тела начертала Белет-Или»¹⁵². Однако в свете сравнительных данных глагол *eṣēru* в данном стихе можно интерпретировать иначе. Корень *yṣr* хорошо представлен в западносемитских языках в значении «лепить (из глины)»¹⁵³. В связи с нашим местом наибольший интерес представляют пассажи, в которых этот глагол употребляется в контексте, повествующем о сотворении богом человека. См., в частности, Быт 2, 7 сл.: «И создал (*wayyīṣer*) Господь Бог человека из праха земного <...> и поместил там (в Едеме) человека, которого создал (*yāšār*)». Родственный корень *ṣwr* (с метатезой слабого корневого согласного) представлен в арабском языке, где глагол *ṣāra* во второй породе (*ṣawwara*) также употребляется при описании сотворения человека. См., в частности, Коран 7, 11 сл.: «Мы создали вас, потом придали вам форму (*ṣawwarnākum*) <...> Он (Иблис) сказал: “Я – лучше его: Ты создал меня из огня, а его создал из глины”».

Таким образом, представляется весьма привлекательным переводить *uṣṣuru* (*eṣēru*, порода D) в нашем стихе как «создавать», «творить» (точнее, возможно, «придавать форму», «лепить») ¹⁵⁴.

51–59. В издании Мауля перевод этих строк существенно дополнен за счет до сих пор не опубликованного манускрипта из Ашшура¹⁵⁵. В частности, благодаря этому манускрипту удалось скорректировать нумерацию строк, предложенную Джорджем: выяснилось, что плохо сохранившиеся на момент выхода в свет издания Джорджа сткк. 53–54 (манускрипты **g** и **h**) в действительности совпадают со сткк. 55–56 (манускрипты **P** и **d**₁). Для удобства мы сохраняем нумерацию строк из издания Джорджа (за стк. 52 следует 55).

51. *Велика его сила...* – Мы следуем переводу этого полустихия в издании Мауля («Jener ist strotzend an Kraft»).

52. ...одиннадцать локтей... – Чтение знаков в манускрипте **g** (в издании Джорджа [...]) *Ḫa-na x x-u₂* [...] уточнено благодаря манускрипту из Угарита (см. George 2007a, 247)¹⁵⁶.

Рост. – Словом *lānu* («тело», «фигура») мог также обозначаться рост человека.

55. *Два локтя – ширина его бедер.* – Мы следуем переводу Мауля: «Zwei Ellen beträgt die Breite seiner Lenden»¹⁵⁷. Джордж (George 2007a, 247), опираясь на параллельное место в угаритской версии¹⁵⁸, восстанавливает эту строку следующим образом: [4 *ina ammati*] *bi-rit* [tu-le-e-ṣu₂] «[четыре локтя] шириной [его грудь]». Судя по переводу Мауля, такое восстановление не может быть верным (очевидно, в лакуне следует восстанавливать слово

¹⁵² См. «Bēlet-ilī drew the shape of his body» (George 2003, 541); «Das Bild seines Leibes entwarf Belet-ili» (Maul 2008, 47).

¹⁵³ Ср. евр. *yāšar* «form», «fashion» (BDB 427), а также засвидетельствованную в угаритском и финикийском форму активного причастия *yṣr* «гончар» (DNWSI 466; DUL 987). Особый интерес представляет соответствие *baḫar*_(x) = *wa-zi-lu-um* /*wāširum*/ в лексическом списке из Эблы (VE 1012): если эта форма является исконно восточносемитской и не отражает западносемитского влияния, речь может идти об архаичном лексическом значении этого корня, в месопотамском аккадском сохранившемся лишь маргинально.

¹⁵⁴ Необходимо отметить, что употребленное в этом стихе слово *ṣalmu* (*ṣalam pagrīšu* «облик его тела») может значить как «рисунок», так и «статуя», «скульптура» (т.е. допускает оба толкования).

¹⁵⁵ Таким образом, в ряде случаев мы вынуждены давать перевод, опирающийся исключительно на издание Мауля.

¹⁵⁶ 11 *ina ammati lānšu* «одиннадцать локтей – его рост» (George 2007a, 240, l. 34).

¹⁵⁷ Курсивом в издании Мауля выделяется предположительное восстановление текста лакуны.

¹⁵⁸ 4 *ina ammatim birīṭ tulēšu* «четыре локтя шириной его грудь» (George 2007a, 240, l. 35).

pēti «бедра»). На наш взгляд, стк. 35 версии из Угарита составляет параллель к стк. 57 стандартной версии Эпоса (см. коммент. к этой строке).

56. Три локтя. – В оригинале *nikkas* – мера длины, в Старовавилонский период равная трем «локтям» (один «локоть» составлял примерно 50 см)¹⁵⁹.

Шесть локтей. – В оригинале – *nindan* – мера длины, равная 12 локтям (в поздние периоды – 14).

Три локтя – его стопы, шесть локтей – его ноги. – Таким образом, размер стопы Гильгамеша равен половине длины его ноги, что кажется а priori маловероятным. В своем издании Джордж (George 2003, 784) предполагает порчу текста (не конкретизируя, в чем именно она состоит), те же размеры, однако, указаны в параллельном месте версии из Угарита: *ni¹-kas₂ šērā(gir₃)^{MIN}-šu u₃ qa-na ru-ri-du-šu* «Никкас – (длина) его стоп, кана – (длина) его ног» (George 2007a, 240, l. 36)¹⁶⁰. Можно предположить, что слово *šēri* обозначает здесь «голень» («его голень – три локтя, (вся) его нога – шесть локтей»), однако известные нам примеры не позволяют выявить у *šēri* такое значение.

57. Грудь. – Джордж предлагает восстанавливать последнее слово в строке как *p[u-ri-di-šu₂]* («шесть локтей шириной ш[аг¹⁶¹ его]»). На наш взгляд, предпочтительнее усматривать здесь параллель со стк. 35 в версии из Угарита¹⁶². Начало знака, сохранившееся в вавилонском манускрипте d₁, в равной степени может свидетельствовать как в пользу чтения в[u], так и в пользу чтения т[u] (в нововавилонском письме оба знака начинаются с четырех угловых клиньев).

Ширина его груди. – Букв. «(расстояние) между грудями» (возможно, *tulū* употреблено здесь в значении «сосок»).

58. Строка восстанавливается благодаря манускрипту из Угарита¹⁶³.

Борода. – Мы придерживаемся точки зрения Джорджа (George 2007a, 244), согласно которой слово *ašarittu* должно обозначать здесь бороду (или бакенбарды) на щеках Гильгамеша (базовое значение этого слова – «нечто, выступающее вперед, выделяющееся»). Такая интерпретация хорошо укладывается в контекст следующих двух строк, где описываются борода и пышные волосы Гильгамеша.

59. Шерсть. – Слово *uqnātu*, обозначающее шерсть голубого или зеленого цвета (<*uqnū* «ляпис-лазурь»), восстанавливается благодаря неопубликованному манускрипту из Ашшура (см. George 2007a, 244)¹⁶⁴.

60. Эта строка составляет параллель с I 107 (описание Энкиду).

Хлеба. – В оригинале – Ниссаба, богиня зерна и покровительница писцового искусства. Имя Ниссабы могло также служить обозначением для зерен и колосьев ячменя. Фраза *kīta Nissaba* может быть переведена двояко: «как Ниссаба» (ср. перевод Дьяконова «как хлеба густые») или «как у Ниссабы».

61. Когда вырос... – Согласно изданию Джорджа, читаем в начале строки [*ina*] *ši-a-ḫi-šu₂* «когда он вырос»¹⁶⁵. Предлагалось также читать это место как [*ina*] *pan(IGI) a-ḫi-šu* «в глазах своих братьев (он был совершенен своей красотой)» (см., например: Streck 2007, 410).

62. Красотой на земле ему не было равных. – Букв. «В отношении того, что подобает земле, он был прекрасен». Это место принято понимать в том смысле, что «по земным

¹⁵⁹ В Нововавилонский период *nikkas* составлял 3,5 «локтя».

¹⁶⁰ *qana* («тростник») – мера длины, равная шести локтям (в поздние периоды – семи).

¹⁶¹ Возможность перевода *birīt purīdī* как «ширина шага» обсуждается в комментарии к этой строке в издании Джорджа (George 2003, 784).

¹⁶² 4 *ina ammatī birīt tulēšu* «четыре локтя – ширина его груди» (George 2007a, 240, l. 35).

¹⁶³ *ni₂¹-kas₂ ašarēdū(IGI.DU)^{mes} ša le-ti-šu* «три локтя – (длина) бороды на его щеках» (George 2007a, 240, l. 37).

¹⁶⁴ Ср. также пассаж из угаритской версии: *apparrī pēreta kī uqnātu* «Его волосы густы(?) как шерсть-*uqnātu*» (George 2007a, 240, l. 33).

¹⁶⁵ Нестянутая форма *šāḫū* (вместо ожидаемой *šāḫū*), по мнению Джорджа, должна восходить к более древней редакции Эпоса.

меркам» Гильгамеш был прекрасен настолько, насколько это возможно для смертного человека (см. George 2003, 543; Maul 2008, 156).

Литература

- Дьяконов И.М. 1961: Эпос о Гильгамеше («О все выдавшем»). М.–Л.
- Дьяконов И.М. 1973: О все выдавшем. Со слов Син-леке-уннинни, заклинателя // Поэзия и проза Древнего Востока / М.А. Коростовцев, В.К. Афанасьева, Вяч.В. Иванов и др. (сост.). М., 166–220.
- Дьяконов И.М. 1981: О все выдавшем. Со слов Син-леке-уннинни, заклинателя // Я открою тебе сокровенное слово: литература Вавилонии и Ассирии / И.М. Дьяконов, В.К. Афанасьева (сост.). М., 122–194.
- AHw.: *Soden W. von. Akkadisches Handwörterbuch.* Wiesbaden, 1959–1981.
- AKA: *Budge E.A.W., King L.W. The Annals of the Kings of Assyria.* Vol. I. L., 1902.
- Albright W.F. 1919: The Mouth of the Rivers // *AJSL.* 35, 161–195.
- Alster B. 2005: *Wisdom of Ancient Sumer.* Bethesda.
- Alt A. 1933: Hic murus aheneus esto // *ZDMG.* 86, 33–48.
- Annus A. 2001: *Epic of Anzu.* Helsinki.
- Arnaud D. 2007: *Corpus des textes de bibliothèque de Ras Shamra-Ougarit (1936–2000).* Sabadell.
- AS: *Assyriological Studies.* Chicago, 1931–...
- ASKT: *Haupt P. Akkadische und sumerische Keilschrifttexte.* Lpz, 1881–1882.
- BBR: *Zimmern H. Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion.* Lpz, 1901.
- Beaulieu P.-A. 2002: *Ayakkum* in the Basetki Inscription of Narām-Sin // *NABU.* 2002. 36.
- Biggs R.D. 1974: *Inscriptions from Tell Abū Ṣalābīkh.* Chicago.
- BIN: *Babylonian Inscriptions in the Collection of James B. Nies,* Yale University. New Haven, 1917–...
- Borger R. 1956: *Die Inchriften Asarhaddons, Königs von Assyrien.* Graz.
- Borger R. 1969: Die erste Teiltafel zi-pa₃-Beschwörungen (ASKT 11) // *lišān mīthurti.* Festschrift Wolfram Freiherr von Soden / M. Dietrich, W. Röllig (Hrsg.). Kevelaer–Neukirchen–Vluyn, 1–22.
- Borger R. 1996: Beiträge zum Inschriftenwerk Assurbanipals. Wiesbaden.
- Borger R. 2004: *Mesopotamisches Zeichenlexicon.* Münster.
- CAD: A.L. *The Assyrian Dictionary of the – Oriental Institute of the University of Chicago / Oppenheim, E. Reiner et al. (eds.).* Chicago, 1956–2010.
- Cavigneaux A. 1996: Uruk. *Altbabylonische Texte aus dem Planquadrat Pe XVI–4/5.* Nach Kopien von Adam Falkenstein. Mainz am Rhein.
- Cavigneaux A., *Al-Rawi F.* 2000: *Gilgameš et la Mort. Textes de Tell-Haddad.* VI. Groningen.
- CH: *Codex Hammurapi.*
- Cooper J.S. 1983: *The Curse of Agade.* Baltimore.
- CT: *Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum.* L., 1896–...
- Dietrich M., Loretz O. 1981: Untersuchungen zu Statue und Inschrift des Königs Idrimi von Alalah // *UF.* 13, 201–269.
- Doty L.T. 1988: *Nikarchos and Kephalon // A Scientific Humanist. Studies in Memory of Abraham Sachs / E. Leichty, M. deJ. Ellis, P. Gerardi (eds.).* Philadelphia, 95–118.
- Driver G.R., *Miles J.C.* 1955: *The Babylonian Laws. Vol. 2. Transliterated Text, Translation, Philological Notes, Glossary.* Oxf.
- EA: *Knudtson J.A. Die El-Amarna Tafeln.* Lpz, 1915.
- Ebeling E. 1932–1933: [Rew:] *Thompson R.C. The Epic of Gilgamesh.* Oxf., 1930 // *AfO.* 8, 226–232.
- Edzard D.O. 1987: *Deep-rooted Skyscrapers and Bricks: Ancient Mesopotamian Architecture and its Imaging // Figurative Language in the Ancient Near East / M. Mindlin, M.J. Geller, J.E. Wansbrough (eds.).* L., 13–24.
- En. el.: *Enūma eliš.*
- Farber W. 1991: *The City Wall of Babylon: a Belt-cord? // NABU.* 1991. 72.
- Foster B.R. 2001: *The Epic of Gilgamesh.* N.Y.
- Frayne R.D. 1990: *Old Babylonian Period (2003–1595 BC).* Toronto.
- Frayne R.D. 1993: *Sargonic and Gutian Periods (2334–2113 BC).* Toronto.
- GAG³: *Soden W. von. Grundriss der akkadischen Grammatik.* Roma, 1995.
- George A.R. 1991a: *Seven Words // NABU.* 1991. 19.
- George A.R. 1991b: *The City of Babylon: a Belt Cord // NABU.* 1991. 101.
- George A.R. 1992: *Babylonian Topographical Texts.* Leuven.

- George A.R. 1993: *House Most High. The Temples of Ancient Mesopotamia*. Winona Lake.
- George A.R. 1998: *The Opening of the Epic of Gilgameš // NABU*. 1998. 100.
- George A.R. 2003: *The Babylonian Gilgameš Epic. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*. Oxf.
- George A.R. 2007a: *The Gilgameš Epic at Ugarit // AuOr*. 25, 237–254.
- Goodnick Westenholz J. 1997: *Legends of the Kings of Akkade. The Texts*. Winona Lake.
- Gragg G.B. 1969: *The Keš Temple Hymn // The Collection of the Sumerian Temple Hymns / Å.W. Sjöberg, E. Bergmann (eds.)*. Locust Valley, 155–188.
- Grayson A.K. 1987: *Assyrian Rulers of the Third and Second Millennia BC (to 1115 BC)*. Toronto.
- Grayson A.K. 1995: *Assyrian Rulers of the Early First Millennium BC II (858–745 BC)*. Toronto.
- Greenstein E.L., Marcus D. 1976: *The Akkadian Inscription of Idrimi // JANES*. 8, 59–96.
- Haller A. von 1936: *Die Stadtmauer // Siebenter vorläufiger Bericht über die von der Deutschen Forschungsgemeinschaft in Uruk-Warka unternommenen Ausgrabungen / A. Nöldeke, H. Lenzen, A. von Haller, W. Göpner (Hrsg.)*. B., 41–45.
- Haul M. 2000: *Das Etana-Epos. Ein Mythos von der Himmelfahrt des Königs von Kiš*. Göttingen.
- Ғҗ.: *Лексический список ҒAR-ra = җubullu (MSL 5–11)*.
- Horowitz W. 1998: *Mesopotamian Cosmic Geography*. Winona Lake.
- Hunger H. 1976: *Spätbabylonian Texte aus Uruk*. B.
- Jacobsen T. 1989: *Lugalbanda and Ninsuna // JCS*. 41, 69–86.
- Jensen P. 1900: *Assyrisch-babylonische Mythen und Epen*. B.
- KAR: *Ebeling E. Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts. I–II*. Lpz, 1919, 1920–1923.
- Karahashi F. 2000: *Sumerian Compound Verbs with Body-part Terms*. PhD. Oriental Institute, University of Chicago.
- Kinnier-Wilson J.V. 1985: *The Legend of Etana. A New Edition*. Warminster.
- Kinnier-Wilson J.V. 2007: *Studia Etanica. New Texts and Discussions*. Münster.
- Kogan L., Militarev A. 2000: *Semitic Etymological Dictionary. Vol. I. Anatomy of Man and Animals*. Münster.
- Kouwenberg N.J.C. 1997: *Gemination in the Akkadian Verb*. Assen.
- Krebernik M. 1984: *Die Beschwörungen aus Fara und Ebla. Untersuchungen zur ältesten keilschriftlichen Beschwörungsliteratur*. Hildesheim.
- Kwasman T. 1998: *A New Join to the Epic of Gilgameš Tablet I // NABU*. 1998. 99.
- Lambert W.G. 1960: *Babylonian Wisdom Literature*. Oxf.
- Maul S.M. 2008: *Das Gilgameš-Epos. Neu übersetzt und kommentiert*. München.
- MDP: *Mémoires de la Délégation de Perse*. P., 1900–...
- MEE: *Materiali epigrafici di Ebla*. Neapel, 1979–...
- Michalowski P. 2006: *The Strange History of Tumul // Approaches to Sumerian Literature. Studies in Honor of Stip (H.L.J. Vanstiphout) / P. Michalowski, N. Veldhuis (eds.)*. Leiden–Boston, 145–165.
- Mosis R. 1990: *yāsad // TDOT*. 6, 109–121.
- MSL: *Landsberger B. et al. Materials for the Sumerian Lexikon*. Roma, 1937–...
- Nemirovskaya A. 2008: *lú as a Logogram for mamma in the Standard Babylonian Epic of Gilgameš // NABU*. 2008. 78.
- Nissen H.-J. 1972: *The City Wall of Uruk // Man, Settlement and Urbanism / P. Ucko, R. Tringham, G.W. Dimbleby (eds.)*. L., 793–798.
- Nissen H.-J. 1999: *Geschichte Altvorderasiens*. München.
- Oelsner J. 2003: *Aus den sumerischen literarischen Texten der Hilprecht-Sammlung Jena: Der Text der Tummal-Chronik // Literatur, Politik und Recht in Mesopotamien. Festschrift für Claus Wilcke / W. Sallaberger, K. Volk, A. Zgoll (Hrsg.)*. Wiesbaden, 209–224.
- Oppenheim A.L. 1948: *Mesopotamian Mythology. II // Or*. 17, 17–58.
- Parpola S. 1998: *The Esoteric Meaning of the Name Gilgameš // Intellectual Life of the Ancient Near East / J. Prosecký (ed.)*. Prague, 315–329.
- PBS: *Publications of the Babylonian Section, University of Pennsylvania*. Philadelphia, 1911–...
- Porada E. 1967: *Battlements in the Military Architecture and in the Symbolism of the Ancient Near East // Essays in the History of Architecture Presented to Rudolph Wittkower / D. Fraser, H. Hibbard, M. J. Lewine (eds.)*. L., 1–12.
- Radner K. 2005: *Die Macht des Namens. Altorientalische Strategien zur Selbsterhaltung*. Wiesbaden.
- Rashid S.A. 1957–1971: *Gründungsbeigaben // RIA*. 3, 655–661.
- Reiner E. 1958: *Šurpu. A Collection of Sumerian and Akkadian Incantations*. Graz.
- Reiner E. 1961: *The Etiological Myth of the ‘Seven Sages’ // Or*. 30, 1–11.

- Reiner E., Güterbock H.G. 1967: The Great Prayer to Ištar and its Two Versions from Boğazköy // JCS. 21, 255–266.
- Roaf M. 1996: Cultural Atlas of Mesopotamia and the Ancient Near East. N.Y.
- Röllig W. 2009: Das Gilgamesch-Epos. Stuttgart.
- Roth M. 1995: Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor. Atlanta.
- Sallaberger W. 2008: Das Gilgamesch-Epos. Mythos, Werk und Tradition. München.
- Saporetti C. 1984: tun₃.bar = ‘tagliare’ // Il bilinguismo a Ebla / L. Cagni (ed.). Napoli, 403–404.
- SBH: Reisner G. Sumerisch-babylonische Hymnen nach Thontafeln griechischer Zeit. B., 1896.
- Schaudig H. 2001: Die Inschriften Nabonids von Babylon und Kyros’ des Großen. Münster.
- Seux M.-J. 1967: Épithètes royales akkadiennes et sumériennes. P.
- Silva Castillo J. 1998: Nagbu: Totality or Abyss in the First Verse of Gilgamesh // Iraq. 60, 219–221.
- Silva Castillo J. 2001: Išdī māti. *The foundations of the Earth?* // JAOS. 121, 91–92.
- Sjöberg A.W. 1969: The Collection of the Sumerian Temple Hymns. Locust Valley.
- Sjöberg A.W. 1973: A Hymn to the Goddess Sadarnuna // JAOS. 93, 352–353.
- Soden W. von 1960: Status rectus-Formen vor dem Genitiv im Akkadischen und die sogenannte uneigentliche Annexion im Arabischen // JNES. 19, 163–171.
- Sommerfeld W. 2003: Der Name Rīmuš // Studia Semitica (Fs. A. Militarev) / L. Kogan (ed.). Moscow, 407–423.
- Steible H. 1982: Die altsumerische Bau- und Weihinschriften. Bd 1–2. Stuttgart.
- Stol M. 1976–1980: Kanal(isation) A. Philologisch // RIA. 5, 355–365.
- Stol M. 2004: Wirtschaft und Gesellschaft in Altbabylonischer Zeit // Charpin D., Edzard D.O., Stol M. Mesopotamien. Die altbabylonische Zeit. Freiburg, 643–975.
- Streck M.P. 1999: Die Bildersprache der akkadischen Epik. Münster.
- Streck M.P. 2000: Das amurratische Onomastikon der altbabylonischen Zeit. Münster.
- Streck M.P. 2007: Beiträge zum akkadischen Gilgameš-Epos // Or. 76, 404–423.
- Thompson R.C. 1930: The Epic of Gilgamesh. Oxf.
- Tigay J.H. 1982: The Evolution of the Gilgamesh Epic. Philadelphia.
- Tournay R. J., Shaffer A. 1994: L'épopée de Gilgamesh. P.
- UET: Ur Excavations. Texts. L., 1928–...
- VAB: Vorderasiatische Bibliothek. Lpz, 1907–...
- VAS: Vorderasiatische Schriftdenkmäler der Königlich (Staatlichen) Museen zu Berlin. Lpz, 1907–1917; B., 1971–...
- VE: Il Vocabolario di Ebla (= MEE 4, 115–343).
- Walker C.B.F. 1981: The Second Tablet of *tupšenna pitema*, an Old Babylonian Naram-Sin Legend? // JCS. 33, 191–195.
- Wasserman N. 2003: Style and Form in Old Babylonian Literary Texts. Leiden.
- West M.L. 1997: Akkadian Poetry: Metre and Performance // Iraq. 59, 175–187.
- Wilcke C. 1969: Das Lugalbandaepos. Wiesbaden.
- Wilcke C. 1977: Die Anfänge der akkadischen Epen // ZA. 67, 153–216.
- Wilcke C. 1985: Liebesbeschwörungen aus Isin // ZA. 75, 188–209.

(Продолжение следует)