



Saint Petersburg University  
Faculty of Asian and African Studies



# The Path of Scholarship



*Festschrift in Honour of the 80th Anniversary  
of Academician Mikhail Piotrovsky*

The Russian Christian Academy  
for the Humanities  
named after Fyodor Dostoevsky

St Petersburg

2024



Санкт-Петербургский государственный университет  
Восточный факультет



# Дорога науки



*Сборник статей в честь 80-летия  
академика М. Б. Пиотровского*

Издательство  
Русской христианской гуманитарной академии  
им. Ф. М. Достоевского

Санкт-Петербург

2024

**ББК 63.3(53+61)я43**  
**УДК 94(5-011+61)-082**  
**Д68**

*Редакционная коллегия:*

Н. Н. Дьяков, А. В. Немировская, О. И. Редькин, А. А. Родионов.

**Д68 Дорога науки: сборник статей в честь 80-летия акад. М. Б. Пиотровского** / сост. и отв. ред. А. С. Матвеев; Восточный факультет Санкт-Петербургского государственного университета. — СПб.: Издательство РХГА, 2024. — 900 с.: ил.

ISBN 978-5-907855-61-8

Сборник статей в честь академика М. Б. Пиотровского, видного российского востоковеда, историка искусств и многолетнего руководителя двух ведущих петербургских центров изучения Востока — Государственного Эрмитажа и Восточного факультета СПбГУ. Сборник-фестшриффт приурочен к 80-летию этого выдающегося деятеля науки и культуры. В сборнике приняли участие коллеги юбиляра — ближневосточники и древневосточники СПбГУ, а также известные ученые из других востоковедных центров России и зарубежья.

Широкий круг научных интересов юбиляра обусловил тематику сборника, охватывающую как вопросы истории, культуры, искусства и рукописного наследия Большого Ближнего Востока, так и различные аспекты взаимоотношения России со странами Востока, а также проблемы истории востоковедения в целом.

**ББК 63.3(53+61)я43**  
**УДК 94(5-011+61)-082**

ISBN 978-5-907855-61-8

© Авторы сборника, 2024  
© Восточный факультет СПбГУ, 2024  
© АНО ВО «РХГА», 2024



*А. В. Немировская*

*(Восточный факультет СПбГУ,  
Санкт-Петербург, Россия)*

## **Сюжет о Всемирном потопе: литературная традиция древнего Ближнего Востока и исторические реалии (III–I тыс. до н. э.)**

**Аннотация.** Рассказ о Всемирном потопе и выжившем в ходе этой мировой катастрофы богоизбранном праведнике, известный прежде всего благодаря библейской версии на древнееврейском языке (Быт. 6–9), восходит к литературной традиции древнего Ближнего Востока. Вобрав в себя многочисленные сюжетные линии, не включенные в библейскую версию, история Потопа и его героя продолжила свое существование в литературе эпохи эллинизма и римского времени на разных языках, включая греческий и арамейский. Далее эти разнообразные сюжетные линии в составе рассказа о Потопе становятся частью литературных традиций Средневековья от Арабского Востока до Древней Руси. В статье представлен обзор пяти древневосточных произведений III–I тыс. до н. э., упоминающих Потоп, а также некоторые замечания относительно исторических реалий, с которыми эти произведения (время составления/фиксации и тематика этих текстов) перекликаются. За каждым из пяти рассмотренных произведений древнего Ближнего Востока (Шумерский царский список, поэма о царе Зиусудре, сказание об Атрахасисе, Эпос о Гильгамеше, кн. Бытия), содержащих сюжет о Потопе, стояла длительная писцовая традиция, позволявшая авторам (редакторам-составителям), переставляя акценты и разнообразя подробности, развивать актуальную для той или иной исторической эпохи

тему. Идеи авторов отчетливее выявляются при сопоставлении произведений, прибегавших к одному и тому же сюжету. Отдельное внимание уделяется терминам, которыми в этих произведениях названо построенное для чудесного спасения грандиозное плавучее средство (корабль, баржа, ковчег). Месопотамские авторы никакого особого термина для корабля-ковчега не использовали, в отличие от создателей библейской версии, которым удалось виртуозно составить семантический букет за счет удачно подобранной позднеегипетской (демотической) лексики *tby(.t)* (библейское *tebâ/tebat* «ковчег»), вобравшей максимум отвечающих замыслу коннотаций: поплавок, ящик с крышкой, гроб, святилище, дворец. (Библиогр. 33 назв.)

**Ключевые слова:** литература древнего Ближнего Востока, Месопотамия, Египет, Библия, Всемирный потоп, Ноев ковчег, эллинизм, Коран, древнерусская литература.

УДК 94(3)

*Adèle V. Nemirovskaya*

*(Faculty of African and Asian Studies, St Petersburg University, St Petersburg, Russia)*

### **The Flood story: the literary tradition of the ancient Near East and its historical realities (III–I millennia BC)**

**Summary.** The Flood story with its righteous survivor, known primarily due to Genesis 6–9, goes back to the literary tradition of the ancient Near East. Comprising numerous storylines not included in the biblical version, the Flood narrative continued its way within Hellenistic and Roman literature in various languages, including Greek and Aramaic, further becoming part of medieval literatures from the Arabic world up to Russia. This article provides an overview of the five literary sources of the 3<sup>rd</sup>–1<sup>st</sup> mill. BC that mention the Flood, as well as some comments on their historical context (realities). Each of the five (the Sumerian King List, the Ziusudra Poem, the Atrahasis Epic, the Gilgamesh Epic, Genesis) was based on a long scribal tradition that allowed their authors (scribes, narrators, interpreters) to develop a particular theme appropriate to their own needs by rearranging details and sharpening features. Various terms that were used to name the huge craft in these Flood stories (ship, barge, ark) are observed. While Mesopotamian scribes did not use any specific word for it the ancient biblical narrator managed to skilfully form a semantic bunch by means of the precisely matched late Egyptian (demotic) term *tby(.t)* (thus biblical *tebâ/tebat* «the Ark») which implied all suitable meanings: floating vessel, sealable box, coffin, sanctuary, palace. (Refs 33.)

**Keywords:** Literature of the Ancient Near East, Mesopotamia, Egypt, the Bible, the Flood, Noah's Ark, Hellenistic, Qur'ān, Medieval Russian Literature.

Рассказ о Всемирном потопе (*галее*: Потоп) и выжившем в ходе этой мировой катастрофы богоизбранном праведнике, известный прежде всего благодаря библейской версии на древнееврейском языке (Быт. 6–9), восходит к шумеро-аккадской литературной традиции древнего Ближнего Востока. Вобрав в себя многочисленные сюжетные линии, выходящие далеко за пределы библейской версии, эта история продолжила свое существование в литературе эпохи эллинизма и римского времени на разных языках, включая греческий и арамейский [Peters, 2008: 13]. В ходе дальнейшего литературного процесса, в котором участвовали переводчики, комментаторы и богословы, эти разнообразные сюжетные линии становятся частью литературных традиций Средневековья: от Арабского Востока [Пиотровский, 1991] до Древней Руси [Алексеев, 2016].

В 1874 г. первый в истории штатный (Британский музей) ассириолог Джордж Смит (1840–1876) опубликовал текст 11-й таблицы «Эпоса о Гильгамеше» (из раскопок Ниневии, столицы Ассирии в VII в. до н. э.) с рассказом удостоенного бессмертия Ута-напишти о пережитом им Потопе. Нося сенсационный по тем временам подзаголовок «The Chaldean account of the Deluge (Халдейское изложение истории Потопа)» [George, 2003: 942], эта публикация показала, что библейская история Потопа возникла вследствие адаптации месопотамской традиции. За последующие полтора века поток вновь обнаруживаемых и постоянно публикуемых ранее неизвестных клинописных текстов только нарастал, в том числе благодаря доступу, получаемому ассириологами-клинописниками к табличкам из частных коллекций, рассеянных по всему миру. В 2014 г. нынешний хранитель клинописной коллекции Британского музея Ирвинг Финкель выпустил монографию, посвященную очередной, ранее не публиковавшейся вавилонской клинописной табличке (ориентировочно середины II тыс. до н. э.) из частной коллекции (the Ark Tablet), которая содержит детальное описание строительства гигантского судна героем вавилонской (южномесопотамской) версии истории Потопа по прозвищу Атрахасис [Wasserman, 2020: 61–76].

На сегодня известно пять древневосточных произведений (литературных композиций), включая библейскую кн. Бытия, где фигурирует Потоп, выступающий в буквальном смысле водоразделом в человеческой истории и делящий ее на две

принципиально отличные друг от друга эпохи: до-потопную и после-потопную. Обращаясь к сюжету Потопа, каждый из авторов (редакторов-составителей), очевидно, делал акцент на тех аспектах этого сюжета, которые были особенно актуальны в его эпоху, в то время, когда он жил и творил.

### I. Шумерский царский список

Древнейший письменный источник, где упоминается Потоп, — это составленный на шумерском языке так наз. «Шумерский царский список» (*galee* — ШЦС), иначе «The Chronicle of the Single Monarchy (Хроника единственной монархии)», который сами древние традиционно именовали по первому слову текста: *nam.lugal* «царственность/царская власть» (< шум. *lugal* «человек большой (досл.), царь»). Первоначально созданная, вероятно, при царях династии Аккада (2350 — 2150 гг. до н. э.) [Steinkeller, 2003: 282], эта идеологическая, своего рода историософская композиция имела продолжительную письменную (литературную) историю: ее неоднократно переписывали, дополняя и редактируя сообразно текущей локальной политической обстановке, в результате чего она сохранилась в нескольких редакциях (XXI — XVII вв. до н. э.).

В ШЦС разворачивается сценарий истории царской власти: спустившись изначально с неба, царственность переходит от одного древнемесопотамского города к другому, в каждом из них реализуясь в виде последовательности царей, имена которых сопровождаются указанием продолжительности их правления. Согласно одной из редакций ШЦС, циркулирование царственности по городам Месопотамии (на протяжении более 300 тысяч лет!) прерывается Потопом (шум. *a.ma.ru/akk. abūbum*), который уничтожает всю изначальную городскую цивилизацию Шумера, т. е. юга аллювиальной долины междуречья Евфрата и Тигра, легендарных царей которой, согласно этой редакции, отличали тысячелетние сроки правления [Glassner, 2004: 55 — 70, 117].

Спустившись после Потопа на землю повторно, царственность на этот раз задерживается не в шумерском городе юга аллювиальной долины, а в г. Киш, который в III тыс. до н. э. был важнейшим торгово-политическим центром на севере аллювиальной долины, тесно связанным не только с шумерским югом, но и с семитоязычным северо-западом (Эбла,

Нагар, Мари). Именно с городом Киш связан приход к власти в Южной Месопотамии первой семитоязычной (аккадо-язычной) династии Саргона I (Аккадского), создавшего в XXIV в. до н. э. централизованное государство под названием «Страна Шумера и Аккада» [Козырева, 2016: 118 – 127]. Согласно ШЦС, после Потопа сроки правления царей существенно сокращаются: от десятков тысяч, в основном, к сотням лет. В рамках библейского повествования такой порядок чисел (плюс/минус 900 лет) отличает продолжительность жизни допотопных поколений (Быт. 5). Среди послепотопных правителей в ШЦС упоминаются и исторические лица III тыс. до н. э., существование которых подтверждается дошедшими клинописными документами, как в случае Энме-баргеси. Это первый правитель Киша первой половины III тыс. до н. э., от которого дошли реальные надписи, хотя ШЦС и приписывает ему правление в 900 лет [Glassner, 2004: 120; Frayne, 2004: 55 – 57].

Следующим послепотопным центром после Киша в ШЦС назван Э-анна «дом Ана (бога неба)». Изначально это было название поселения, вошедшего к сер. IV тыс. до н. э. в состав г. Урука (библ. *ʾärāk*; соврем. *Warkā'* на юге Ирака), а в дальнейшем это стало названием административно-храмового комплекса в восточной части Урука [Козырева, 2016: 47, 56]. В этом фрагменте, посвященном правлению Э-анны/Урука, упомянуты три обожествленных царя (с детерминативом *dinġir* «бог» перед именем), из которых третий — Гильгамеш (*dūbil.games*); он же последний в этом фрагменте ШЦС, кому приписывается чересчур продолжительный срок правления (126 лет). Несмотря на то, что жители древней Месопотамии, по-видимому, считали Гильгамеша реальной личностью, ставшей божеством после смерти, некоторые исследователи подвергают сомнению историчность этого персонажа [George, 2003: 91 – 92, 101 – 103].

Тем не менее упоминание Гильгамеша в ряде письменных памятников дает основание видеть в нем реального правителя XXVIII – XXVII в. до н. э. «В это время Урук был окружен мощными двойными стенами длиной более 9 км. Имя Гильгамеша упоминается в списке правителей южномесопотамских городов первой половины III тыс. до н. э., которые принимали участие в периодически проводившихся работах по реконструкции храма Туммаль (храм богини Нинлиль, супруги бога Энлиля, недалеко от Ниппура) <...> После смерти Гильгамеш был обо-



жествлен. Его имя фигурирует в списке богов, составленном в Шуруппаке в 26 – 25 вв. до н. э., также в честь него были названы одни из городских ворот в Лагаше» [Козырева, 2016: 75, 107].

Таким образом, согласно ШЦС, царская власть в конкретный момент времени сосредоточена в одном центре, однако не находится там вечно: она переходит от одного города, становящегося на какое-то время гегемоном, к другому либо вследствие того, что доминировавший прежде город оказывается покинут (так говорится о допотопных городах), либо вследствие военного поражения (так с послепотопными городами). При этом четыре города занимают во всей композиции ШЦС центральное место — это Урук, Ур, Киш и Аккад, что отражает положение дел в течение III тыс. до н. э., когда Ур и Урук соревнуются за контроль над югом региона, а Аккад перехватывает у Киша контроль над севером [Glassner, 2004: 63, 118 – 125, 150].

## II. Поэма о древнейших городах и Зиусудре, царе Шуруппака

Второй текст, упоминающий Потоп и также составленный на шумерском языке, сохранился на табличке, записанной около 1600 г. до н. э. и происходящей из города Ниппура, центра почитания бога Энлиля. Уже в конце IV тыс. до н. э. около 80 % населения Южной Месопотамии, достигшего к этому времени, по самым приблизительным подсчетам, более полумиллиона человек, проживало в городах, тесно связанных между собой хозяйственными и политическими интересами. С начала III тыс. до н. э. Ниппур приобрел значение культового центра всей Южной Месопотамии. Здесь, наряду с храмом Энлиля, существовали храмы всех главных городских богов Южной Месопотамии, в том числе и храм Инанны, госпожи Урука. В последние века III тыс. до н. э. Ниппур находился на фактической границе между югом и севером аллювиальной долины, т. е. между «землей/страной Шумера» (шум. *ki.en.gi*, акк. *māt šumerî*) и «землей/страной Аккада» (шум. *ki.urî*, акк. *māt akkadî*) [Козырева, 2016: 61 – 64, 70, 75]

Упомянутый текст, условно называемый «Бытие от Эриду/ Eridu Genesis» и сохранившийся фрагментарно, рассказывал, по-видимому, о нескольких губительных для людей бедствиях

включая Потоп, описанию которого посвящен сохранившийся конец текста. Упомянута спущенная с неба царственность, а также названы пять городов Месопотамии, распределенных в качестве уделов между разными божествами: Эриду, Бад-Тибера, Ларак, Сиппар и Шуруппак. Героем Потопа является богобоязненный царь Зиусудра (шум. «жизнь далеких/долгих дней»), руководствующийся в своих делах указаниями, полученными от богов посредством предзнаменований. Согласно этому художественному тексту, Зиусудра был тем единственным царем, который спасается во время Потопа внутри огромного судна. В награду за спасение «семени жизни» (животных и людей) он получает вечную жизнь, будучи переселенным богами на о-в Дильмун (соврем. Бахрейн). В качестве царя, правившего накануне Потопа, Зиусудра, царь Шуруппака, упоминается в «списке допотопных царей», в котором нашла отражение существовавшая в месопотамской литературе самостоятельная традиция о допотопных царях с баснословными сроками правления [Афанасьева, 1997: 295 – 297, 442 – 443; George, 2003: 154, 510, 519 – 521].

Согласно одной из редакций ШЦС, названные в тексте из Ниппура пять городов как раз и были теми городами, где десятки тысяч лет правили допотопные цари. Между тем это реальные южномесопотамские города (см. карту), существование которых подтверждается как археологией, так и письменными источниками. Эриду возник на рубеже VI – V тыс. до н. э. на берегу большой лагуны, связанной системой озер и протоков с Персидским заливом. Главным божеством в Эриду почитался Энки (акк. Эйа), бог подземных пресных вод и сокровенной мудрости (очищения, врачевания, заклинаний). Постоянная угроза наступления дюн с запада неоднократно оказывалась причиной почти полного запустения Эриду [Козырева, 2016: 39, 41].

Шуруппак (соврем. Фара) просуществовал с конца IV до начала II тыс. до н. э. В середине III тыс. до н. э., на пике экономического процветания, в нем проживало до 30 тыс. человек, и он играл роль политического и хозяйственного центра союза городов на юго-западе аллювиальной долины, территория которого обозначалась как *ki.en.gi*: начиная с XXIII в. до н. э. в аккадских текстах этому шумерскому топониму соответствует наименование *šumerum* «Шумер». В некоторых городах Южной Месопотамии культурные слои рубежа IV – III тыс. до н. э. перемежаются слоями песчаных отложе-



Города древней Месопотамии (III–I тыс. до н. э.)

ний, возникших, предположительно, вследствие наводнений, вызванных такими катастрофическими природными явлениями, как быстрое таяние снегов в Закавказье и/или подъем воды в Персидском заливе в связи с изменениями направления ветра. Наиболее заметные отложения обнаружены в Шуруппаке. Полагают, что в конце IV – начале III тыс. до н. э. здесь произошло катастрофическое наводнение, нашедшее отражение в месопотамской литературной традиции о Потопе, неизменно увязываемом именно с Шуруппаком [Козырева, 2016: 75 – 84, 101].

В клинописных документах из Шуруппака XXVI—XXV вв. до н. э. впервые засвидетельствованы имена профессиональных писцов-составителей документов, которые играли важную роль в системе городского управления производством и распределением продуктов. Нужно отметить, что в целом, на протяжении всей истории Древней Месопотамии писцы (шум. *dub.sar* «(досл.) табличку пишущий» > акк. *tuṣṣarrum*) не просто вели повседневное делопроизводство, но составляли привилегированный слой общества, приближенный к правящим кругам. Занятие это нередко было династийным. Случалось, что профессиональными писцами были и женщины. Многолетнее обучение шло по отработанной программе, где высший уровень квалификации подразумевал умение составлять литературно-религиозные тексты [Glassner, 2004: 11, 40; Lion, 2011; Tinney, 2011; May, 2018].

Из Шуруппака XXVI—XXV вв. до н. э. происходят также списки богов, организованных в группы по принципу родства и подчинения (городской пантеон). Даже две тысячи лет спустя, в Эпосе о Гильгамеше о Шуруппаке накануне Потопа говорится (Gilg. XI. 13): «город тот древний, боги внутри него (*ālu šū labir-ma ilū qerbuššu*)» [George, 2003: 704]. Древнейшее клинописное литературное произведение, из обнаруженных к настоящему времени (найдено при раскопках телья Абу-Салабих, предположительно, древний г. Кеш [Козырева, 2016: 47—48]), условно называется «Поучения Шуруппака» (сер. III тыс. до н. э.) и представляет собой собрание назиданий на шумерском языке, адресованных мудрецом по имени Шуруппак своему сыну Зиусудре [Афанасьева, 1997: 301—310, 443—447].

### III. Сказание об Атрахасисе

Практически к той же эпохе, что и составленная на шумерском языке поэма о Зиусудре, относится наш третий источник. Эта поэма на аккадском языке именовалась по первой строке «Когда боги, (словно) человек (*inūma ilū awilum*)». Наиболее полно сохранившийся экземпляр подписан писцом по имени Ипик-Айа, работавшим вместе со своими двумя братьями (тоже писцами) в г. Сиппаре во 2-й пол. XVII в. до н. э. и принадлежавшим к писцовой династии, прослеживаемой по клинописным источникам на протяжении пяти поколений [Van Koppen, 2011: 154; Wasserman, 2020: 16—19, 31]. Ипик-Айа завершает свой текст так: «Потоп всем людям || пропел я — внимайте! (*abūba ana kullat nišī || uzammer šimeā*)» (C<sub>1</sub> viii 18'—19'). Интересно, что

в Вавилонии вплоть до эпохи эллинизма (Берос) Сиппар пользовался репутацией единственного допотопного города, который милостью божьей избежал затопления во время Потопа, благодаря чему именно в нем герою Потопа удалось спрятать и тем самым сохранить все древние тексты [Verbrugge, 1996: 49; Wasserman, 2020: 151 – 152 (n.252)].

Главный герой выведен в поэме под прозвищем Атрахасис (акк. (w)*atram-ḥasīsi* «сверхмудрый»). На этот раз Потоп изображается поворотным событием на пути решения глобальной проблемы перенаселенности, для городов Южной Месопотамии весьма актуальной начиная с III тыс. до н. э., когда население аллювиальной долины должно было доходить до 1 млн человек [Dräffkorn Kilmer, 1972: 172 – 176]. Согласно сюжету, бог Энлиль, главное божество Ниппура и, соответственно, всего южномесопотамского пантеона, больше не выносит шума, производимого размножившимся человечеством. Каждые 1200 лет следуют попытки истребить людей (через эпидемии/мор, истощение/голод вследствие засухи/засаливания почв) [Dräffkorn Kilmer, 1972: 168].

Что касается эпохи, когда были составлены наиболее ранние из до сих пор известных списков сказания об Атрахасисе (1-я пол. II тыс. до н. э.), то, например, в XVIII в. до н. э. на излете правления царя Хаммурапи, направлявшего все свои усилия на создание объединенного государства с центром в Вавилоне, и особенно в результате войны 1741 – 1737 гг. до н. э. против восставших южных городов при его сыне Самсуилуне, города юга Месопотамии переживали катастрофический упадок. Была порушена ирригационная система южных городов. Все это сопровождалось массовым оттоком населения (включая городскую элиту) на север региона (например, в Вавилон и Киш) в поисках приемлемых условий жизни. Такие важнейшие городские центры Юга, как Лагаш, Урук, Бад-Тибира, Ур, Исин и Ниппур в последней четверти XVIII в. до н. э. оказались заброшенными [Козырева, 2016: 510 – 520].

Что касается сюжета сказания об Атрахасисе, то попытки богов окончательно истребить людей все-таки не удаются благодаря наставлениям бога Эйи, передаваемым людям через его преданного раба, жреца Атра(м)хасиса. Последняя, третья, попытка тотального уничтожения людей — это и есть Потоп. Бог мудрости советует Атрахасису построить судно, чтобы спастись вместе со своим семейством. Потоп уничтожает человечество. Оставшиеся без людской заботы, некормленные

и непоенные боги горько сожалеют о том, что уступили разрушительной воле Энлиля. Показавшийся Атрахасис устраивает, к удовольствию богов, жертвоприношение. Библейское «И учуял Господь запах благовонный / *w-yrḥ yhwḥ ʔt ryḥ h-nyḥḥ*» (Быт. 8:21) вторит месопотамским версиям: «боги учуяли запах хороший / *ilū iṣinū erīša ṭāba*» (C<sub>1</sub> v 34<sup>»</sup>; Gilg. XI. 162). В итоге вместо глобальных, притом спонтанных, катастроф (типа, массового голода, повального мора и, наконец, Потопа), по указанию бога Эйи/Энки «богиня-матка» Нинту (*ana<sup>d</sup>Nintu sassūri*) порождает постоянные/системные механизмы демографического регулирования в виде: 1) смерти, ограничивающей срок жизни; 2) «нерожающей», т. е. бесплодия (женского); 3) демоницы-похитительницы новорожденных (*Pāšittu*), т. е. младенческой смертности; 4) социальных групп, которые не должны иметь потомства, а именно, женщин, посвящаемых в храмы (C<sub>1</sub> vi 46; vii 1 – 11) [Wasserman, 2020: 27 – 30, 36 – 37, 59, 149].

Одно из центральных мест финала поэмы занимает эмоциональный диалог-спор о дальнейшей судьбе людей между двумя богами: Эйей (покровителем Атрахасиса и заступником людей) и Энлилем (инициатором уничтожения людей). В библейской истории диалог об участии людей в начале сюжета предстает в виде божественного монолога (Быт. 6:6 – 7), а в финале — в виде декларации (вечного) договора (евр. *bərīt* (*ʿolām*); слав. «завет») с человечеством в лице Ноя (Быт. 9:9 – 17). Примечательно, что вслед за ссылкой на Бероса и других неиудейских авторов, рассказывавших о Потопе, Флавий в «Иудейских древностях» (I.96 – 98) изображает диалог, происходящий между Ноем и Богом, в котором Ной, опасаясь ежегодного повторения катастрофы, в момент принесения жертвы обращается к Богу с просьбой не прибегать больше к тотальному истреблению всего живого, а впредь наказывать целенаправленно только тех, кто этого заслуживает [Josephus, 1946: 46 – 49]. Можно предположить, что эта речь Ноя, отсутствующая в библейском тексте (чем-то напоминающая дискуссию Авраама с Богом о судьбе жителей Содома в Быт. 18:23 – 32), в конечном счете восходит к речи Эйи/Энки, обращенной к Энлилю и отличающейся живостью и афористичностью, характерной для месопотамской литературы:

«Как же так: не посоветовавшись, ты устроил Потоп?! На преступника возлагай грех его, на виновного возлагай вину его!

Отпусти, чтобы не порвалось, потяни, чтобы не ослабло! (*kī kī lā tam-talik-ma abūbu taškun || bēl arni emid hītā-šu || bēl gillati emid gillassu || rumme ay-ibbatiq šudud ay-irmu*)» (Gilg. XI. 184 – 187) [Wasserman, 2020: 113, 129].

#### IV. Эпос о Гильгамеше: рассказ Ута-напишти

Вскоре после опустошения вавилонянами Иерусалима (586 г. до н. э.) пророк Иезекиил (8: 14 – 16) в своем мистическом видении наблюдает непотребные, с его точки зрения, ритуалы, связанные с Таммузом-Думузи и Солнцем-Шамашем, совершающиеся в Иерусалимском храме:

<sup>(14)</sup> И (Господь) подвел меня ко входу в ворота Дома Господа, что к северу, а там женщины сидят, оплакивая Таммуза (*hattammūz*). <sup>(15)</sup> И сказал мне: видишь ли?! Вдобавок ты увидишь еще бóльшие мерзости, чем эти. <sup>(16)</sup> И (Господь) ввел меня во внутренний двор Дома Господа. И тут (у) входа (в) Святылище Господа, между террасой и жертвенником, — около двадцати пяти человек: задний их (ряд) — к Святылищу Господа, а передний — на восток, простершись на восток к Солнцу (*laššāmāš*).

Соположение библейским автором Таммуза/Думузи и Солнца/Шамаша соответствует месопотамским представлениям: бог солнца Шамаш почитался как верховный судья подземного мира, под началом которого пребывают все хтонические божества включая Думузи и Гильгамеша, а также духи умерших. В стандартном месопотамском (ниппурском) календаре месяц Думузи (*таммуз/июнь-июль*) является 4-м, а 5-й (*абу/июль-август*) иногда называется «месяцем Гильгамеша».

Еще в III тыс. до н. э. в городах Южной Месопотамии практиковался объединенный заупокойный культ усопших представителей правящей элиты (правители и их родственники, жрецы и жрицы), которые составляли своего рода «человеческую» правящую элиту подземного мира. В связи с поминальными торжествами в их честь есть упоминания об особом месте «берег Гильгамеша/*gú<sup>d</sup>bil.gi<sub>11</sub>.mes.ka*» (Лагаш), а также об отдельных жертвоприношениях Гильгамешу. Почитание Гильгамеша в качестве главы духов умерших сохранялось и в I тыс. до н. э. [George 2003: 123 – 135].

«Эпосом о Гильгамеше» называют грандиозную художественную композицию из 11 таблиц (éš.gàr ḡiṣ.gím.maš «серия/цикл Гильгамеша»; англ. Standard Babylonian epic/version), созданную на аккадском языке в I тыс. до н. э. в эпоху Ассирийской империи. По отдельности сюжеты, составляющие содержание каждой из таблиц, засвидетельствованы в виде самостоятельных произведений шумеро-аккадской литературы на протяжении всего II тыс. до н. э. [George, 2003: 91 – 119]. В составе единой композиции/редакции I тыс. до н. э. они превратились в эпизоды, выстроенная последовательность которых явно подчинена определенной логике, которая к концу проясняется окончательно. Очевидно, что главная тема всей композиции — бессмертие царя — глубоко укоренена в давнем культе Гильгамеша. Его имя традиционно снабжалось детерминативом «бог/dingir», в том числе и в тексте Эпоса о Гильгамеше. Тем неожиданной звучит скепсис Ута-напишти, завершающего свой рассказ о Потопе словами [George, 2003: 716 – 719]:

«Теперь же для тебя-то кто будет собирать богов, чтобы жизнь (вечную), которую ты ищешь, ты бы сам обрел?! (*eninnā-ma ana kâša mannu ilī upaḥḥarakkum-ma || balāṭa ša tubaʔû tuttā atta*)». В отчаянье Гильгамеш восклицает: «Что же мне делать, Ута-напишти, куда мне идти?! <...> В моей опочивальне поселилась смерть! И куда ни направлюсь, (всюду) она же — смерть!» (Gilg. XI. 207 – 208; 243 – 246).

Таким образом, согласно логике «Эпоса о Гильгамеше», даже Гильгамеш, «превосходнейший среди царей (*šūtur eli šarrī*)», не может рассчитывать на бессмертие, невзирая ни на божественное покровительство своего патрона, бога Шамаша, ни на свое божественное происхождение: он сын богини Нинсун (шум. «Госпожа буйволица») и обожествленного правителя Лугаль-банды (упоминается в ШЦС). Бессмертие даровано единожды и вовсе не ему, а другому человеку (царю) — Ута-напишти. Действительно, в начале произведения, в 1-й таблице, Гильгамеш предстает богоподобным неукротимым героем («на две трети свои — бог, на треть свою — человек (*šittīn-šu ilum-ma šullulta-šu amēlūtum-ma*)» Gilg. I. 48), буйствующим сутки напролет, и управу на него население может найти только у богов. Однако на композиционном и сюжетном переломе (6-я таблица) случается нечто парадоксальное. Отвергая предложение стать супругом богини Иштар, госпожи Урука



и хозяйки храма Э-анна, Гильгамеш тем самым отказывается от статуса божества загробного мира [Abusch, 1986], коим он почитался испокон веков, а тем самым — от собственного загробного культа, невольно, как кажется, вставая на роковой путь отчуждения от мира богов и, стало быть, от бессмертия. К финалу (11-я таблица) это уже окончательно человек, на этот раз скорее с иронией именуемый «бравым молодцем» (*lú.guruš/etlu*), на деле же он изможден и не в силах бороться со сном (Gilg. XI.210 – 214). Бессмертие царя Гильгамеша может заключаться лишь в памяти о его прославленных деяниях, олицетворяемых грандиозной стеной города Урука (из обожженного кирпича/*agurrat*), «которую никакой последующий царь не сможет повторить (*ša šarru arkû lā umaššalu (amēlu) mamma*)» (Gilg. I. 17).

Согласно инвентарю произведений, составленному в библиотеке ассирийского царя Ашшурбанипала («a catalogue of texts and authors», 647 г. до н. э.), авторство цикла о Гильгамеше из 11 таблиц приписывалось (акк. *ša rī* «со слов/по слову (того-то)») ученому-*umtanni* по имени Син-леки-уннинни, предположительно, жившему в XII в. до н. э. [George, 2003: 28 – 33, 102, 297, 382]. Обособленная по содержанию и композиционно 12-я таблица посвящена встрече Гильгамеша с духом его умершего друга Энкиду, призванным из загробного мира богом Эйей по просьбе Гильгамеша, и представляет собой аккадское переложение самостоятельной поэмы на шумерском языке «Гильгамеш и подземный мир» [George 2003: 47 – 54].

Колофон одного из списков 12-й таблицы свидетельствует о том, что по крайней мере данный экземпляр был написан в г. Кальху (соврем. Нимруд; столица Ассирии в IX – VIII вв. до н. э.) советником Саргона II, потомственным царским писцом и ученым Набу-зуккуп-кену (активная деятельность: 716 – 684 гг. до н. э.) [May, 2018]. Датирован этот экземпляр 27-м днем месяца *таммуза/Думузи* от 17-го года правления Саргона (в статусе) царя Ассирии и от 5-го года Саргона (в статусе) царя Вавилона, т. е. 705 г. до н. э. Поскольку указанный день являлся днем поминовения бога Думузи, а возможно, и поминальных ритуалов в целом (в том числе по погибшим), то полагают, что этот список Набу-зуккуп-кену посвятил произошедшей в том же 705 г. до н. э. неизвестной гибели Саргона в ходе военной кампании в Табал (юго-восток Малой Азии) [Frahm, 2005]. Итак, великий царь Саргон II не

был погребен: у него не оказалось могилы для проведения поминальных ритуалов «кормления духа умершего предка», т.е. он не обрел культового бессмертия. Наследнику и верноподданым оставалась в утешение идея вечной памяти о его бессмертных делах, в частности, построенный при нем город Дур-Шаррукин «Крепость Саргона» (соврем. Хорсабад), — подобно воспеваемым в Эпосе стенам Урука, возведение которых традиция связывала с Гильгамешем.

### **V. Библейская версия истории Потопа, Ноя и Ноева ковчега (кн. Бытия, гл. 6–9)**

Общую идею библейской истории Потопа (евр. *mabbūl*; возможно, связано с акк. *bubbulu* «наводнение») сформулировал писавший по-гречески иудейский историк I в. Иосиф Флавий (у него, как и в Септуагинте/LXX — ὁ κατακλυσμός «наводнение, затопление, смыв»): «Бог возлюбил Ноя за его праведность, а что до остальных, то Он приговорил не только тех за их порочность, но решил уничтожить все тогдашнее человечество и создать новый род людей, чистый от греха» («Иудейские древности» I.75) [Josephus, 1946: 34 – 35].

Показательно, что в средневековых произведениях как на Ближнем Востоке (Коран), так и в Европе (древнерусская литература) история Ноя нередко содержит схожие подробности, но при этом отсутствующие в библейском повествовании, например: стремление (идущее от Бога) предотвратить катастрофу и проповедь Ноя о покаянии, обращенная к окружающим, которые относятся к ней, как и к самому Ною, с недоверием (айаты 7: 59 – 64, 11: 25 – 38, 26: 105 – 118, 71: 1 – 21); мотив враждебной жены Ноя, предавшей мужа (айат 66: 10), которая по дьявольскому наущению даже препятствует строительству ковчега (др.-рус. «Толковая Палея»); мотив погибшего во время Потопа упрямого сына Ноя, видимо, ненастоящего (айаты 11: 42 – 46) [Пиотровский, 1991: 44 – 55; Алексеев, 2016: 286 – 287, 291 – 298; Dost, 2022: 385].

Подобные сюжетные хитросплетения, причем вместе с заложенными в них смыслами, берут начало в иудейской литературной традиции эллинистическо-римской эпохи (так наз. «эпоха Второго храма»), широко представленной за пределами библейского корпуса, например, в свитках Мертвого моря (тексты Кумранской общины) [Peters, 2008]. Мотив про-

поведи Ноя с целью вразумления заблудших обнаруживается в таких источниках I в., как «Иудейские древности» Иосифа Флавия (I.74) и Новый Завет, где упомянут «Ной, проповедник правды» (2-е Послание ап. Петра 2: 5) [Josephus, 1946: 34 – 35]. Мотив противопоставления Ноя его незадачливым землякам/современникам по-своему преломляется в Евангелиях. Невозможность предугадать момент прихода «сына человеческого» (т. е. Мессии) Матфей сравнивает с неожиданным для всех (естественно, кроме Ноя) наступлением Потопа, а Лука — еще и с внезапностью для всех жителей Содомы (разумеется, кроме праведного Лота) обрушившейся на них беды (Мф. 24: 36 – 39; Лк. 17: 26 – 30) [Van Zile, 2017: 395]. Тот же мотив конфликта между Ноем и окружающими позже находит отражение в «Большом мидраше на кн. Бытия», памятнике иудейской экзегезы V в. (*Bereshit Rabbah* 30: 7) [Wasserman, 2020: 151 (п. 250)].

Иудейская литературная традиция в свою очередь явилась продолжением непрерывного литературного процесса, прослеживаемого в письменном наследии Ближнего Востока на протяжении III – I тыс. до н. э. Именно сюда уходит своими корнями, например, мотив конфликта, лежащего в основе событий катастрофы и сформулированного Атрахасисом, собравшим к своим воротам старейшин г. Шуруппака (*šībūti uraḫḫir ana bābīšu*, C<sub>1</sub> i 39' – 48'). Причем конфликт этот носит глубинный характер, поскольку возник он не между людьми, а между богами — Энки/Эйей и Энлилем; а на самом деле шире — между «собранием богов» (*puḫur ilī*) с первым в роли «застрельщика», с одной стороны, и претендующим на диктат Энлилем — с другой. Исторической подоплекой этого художественно представленного конфликта, по мнению Н. Вассермана, могло служить реальное противостояние двух подходов к устройству религиозно-политической системы в регионе: доминирование единственного центра (г. Ниппур со своим богом Энлилем и его храмом Э-кур) в противоположность существованию нескольких локальных центров со своими главными божествами, имеющими право «собственного голоса в собрании богов». Собрание это с осуждением Энлиля, навязывающего свою волю остальным, в форме диалога изображается в сказании об Атрахасисе (C<sub>1</sub> iii 34' – 54', v 36'' – 45''), а вслед за ним — в рассказе Ута-напишти (Gilg. XI.164 – 195).

Еще один мотив — переживаний героя Потопа по поводу грозящей людям гибели — также обнаруживается уже в сказании

об Атрахасисе, где передается со свойственным месопотамской литературе натурализмом [Wasserman, 2020: 17 – 18, 23, 33]:

«Во-первых, ты (Атрахасис) плачешь о людях» (C<sub>0</sub> iv 13' – 14').

«Всяк ест, всяк пьет; он (же, Атрахасис) ходит туда-сюда (досл. входит и выходит), не находит себе места (досл. ни сядет, ни согнетя); он весь раздавлен/сломлен (досл. нутро его разбито), его тошнит желчью (*ākilu ikkal || šātû išatti || irrub u ušši || ul uššab ul ikammis || ħepī-ma libbašu imā? martam*)» (C<sub>1</sub> ii 43" – 47").

Становится понятно, что переживания героя, помимо прочего, проявляются в том, что он не в состоянии даже есть (поэтому его тошнит желчью), в то время как кругом пируют.

### Плавсредство Потопа: корабль-ковчег

В шумерской поэме о первых городах и царе Зиусудре плавсредство, на котором он спасается во время Потопа, называется <sup>gis</sup>má.gur<sub>(4)</sub>.gur<sub>(4)</sub> (> акк. *magurgurru*) «гигантское грузовое судно», что, очевидно, образовано от шум. <sup>gis</sup>má.gur «грузовое судно, баржа». Последнее в свою очередь выступает в качестве обозначения плавсредства в сказании об Атрахасисе, наряду с обозначением через шумерограмму <sup>gis</sup>má «лодка, корабль» (акк. *eleppum*), а также аккадским словосочетанием *eleppu rabītu* «большой корабль» (список из касситского Нишпура). В рассказе Ута-напишти из Эпоса о Гильгамеше плавучее сооружение именуется просто <sup>gis</sup>má/*eleppi*, хотя подробное описание параметров и конструкции ясно указывает на то, что это отнюдь не корабль, а герметичный семиэтажный куб с ребром ≈60 м (10 *nindanu*). В поэме о Зиусудре на сходную закрытую конструкцию необычайного судна указывает то, что по окончании Потопа «Зиусудра в огромном своем корабле отверстие сделал, И солнечный луч проник в огромное судно» [Афанасьева, 1997: 297, 442 – 443]. Итак, месопотамские авторы-составители/редакторы никакого особого термина для корабля-ковчеха не использовали, в отличие от создателей библейской версии.

Совершенно очевидно, что в описании событий, изображаемых в кн. Бытия и кн. Исход, важнейшее место занимает Египет, что проявляется во множестве нюансов (бытовых, сюжетных, лексических). Так, будучи родом из Арама Двуречья/*ʾāram nahārayʾm* (греч. εἰς τὴν Μεσοποταμίαν, Быт. 24:10), Авраам свои богатства наживает именно в Египте, откуда

возвращается в Ханаан вместе с обещанием рождения наследника, попутно переняв у египтян обряд обрезания (Быт. 17). Ключевая фигура четырех книг Пятикнижия (от Исхода до Второзакония) — это Моисей, родившийся в Египте и носящий простейшее египетское имя-прозвище «рожденный, ребенок» (< ег. *mśj* «родить(ся)»). «Десять заповедей» предваряются манифестацией: «Я Господь (*yhwh*), Бог твой (*ʔhy-k*), который вывел тебя из земли Египта, из дома рабов» (Исх. 20:2). Первая из них, по всей вероятности, подразумевает египетскую практику поклонения изображениям зооморфных (обитающих в небе, на земле и в воде) божеств, соответственно, запрет этого (Исх. 20:4). Фактически о нарушении этой заповеди идет речь в Послании к Римлянам ап. Павла (1: 23): «И славу нетленного Бога изменили в образ, подобный тленному человеку, и птицам, и четвероногим, и пресмыкающимся».

Не исключено, что ветхозаветный термин *torā*(/ -*at*) «поучение, наставление» (с сохранением дифтонга основы в коранической форме *tawrāt*<sup>un</sup> «Тора (Писание иудеев, Закон Моисеев)» [Jeffery, 2007: 95 — 96]) как по внутренней грамматической форме (имя действия каузатива), так и по значению является эквивалентом (переложением) наименования египетского литературного жанра *śb3j.t* «поучение, наставление». Египетский колорит сквозит и в истории о Вавилонской башне (Быт. 11:1 — 9), представляющей собой, в сущности, антивавилонский памфлет. Иронично-скептическая ремарка по поводу строительного материала («камнем им стал кирпич (*w-thy l-hm h-lbnh l-ʔbn*)», Быт. 11:3) явно указывает на взгляд извне, скорее всего, из Египта, где, в отличие от Месопотамии, храмы должны были возводиться исключительно из камня, а никак не из кирпича, пускай и обожженного (*śrph*).

По отношению к грандиозному культовому сооружению («а голова/вершина его до неба; и сделаем себе имя (*w-rʔš-w b-šmut w-nʔsh l-nw šm*)», Быт. 11:4) нарочито неуместным выглядит использование в библейском тексте — вместо подобающего *bayt* «дом (бога), храм» (шум. *é* / акк. *bitum*) — евр. *migdāl* «сторожевая башня» (греч. *ὁ πύργος*), зафиксированного, например, в качестве наименования пограничной египетской крепости Магдолос/Мигдол, возле которой потерпели поражение вавилоняне при попытке Навуходоносора завоевать Египет в 601 г. до н. э. [Медведская, 2010: 213]. В довершение библейский автор, по сути, высмеивает укоренившуюся еще с начала II тыс. до н. э. (с момента возвышения Вавилона при

1-й Вавилонской династии) идеологему Вавилона/*Bābil* как «Врат бога/*bāb ilim*» (выраженную шумерограммой *ká.dingir.ga<sup>ki</sup>*), в порядке каламбура низводя официальную интерпретацию названия великого города до глагола «перемешивать» (акк. *balālum* / евр. *bl*, Быт. 11:9).

Вместе с тем замечание о прекращении строительства города Вавилона (Быт. 11:8) может отчасти послужить датировочным признаком. Дело в том, что прообразом библейской Вавилонской башни, как полагают, был зиккурат в Вавилоне. Зиккураты, ступенчатые башни из кирпича с храмом на верхней террасе, возводились в Южной Месопотамии еще в III тыс. до н. э. [Козырева, 2016: 165]. Семиступенчатый зиккурат Мардука, верховного бога Вавилона, назывался Э-темен-ан-ки (шум. «дом фундамента неба (и) земли»). До обнаружения «таблички Эсагилы» (the E-sagil Tablet) скудным свидетельством о нем могло служить лишь упоминание Геродота и собственно библейская история о башне (*mgdl*) в Вавилоне. Намек на ее незавершенность вместе с ремаркой о недостроенности Вавилона в целом (Быт. 11:8 «и перестали строить этот город (*w-yḥdlw lbnt h-ʿyr*)»), возможно, в какой-то степени отражает историческую ситуацию VII в. до н. э. с задержками в отстраивании Вавилона и зиккурата Мардука. После разрушения Вавилона при ассирийском царе Синаххерибе (689 г. до н. э.) этот зиккурат начали восстанавливать при последующих ассирийских царях, но, по-видимому, не слишком успешно. Окончательно его отстроили только в VI в. до н. э. при вавилонском царе Навуходоносоре II [George, 2005].

Наконец, египетским по происхождению является слово *tebā/tebat*, которым в библейской версии истории Потопа названо плавучее сооружение, построенное Ноем по божественному повелению. Этот египтизм обладает исключительной семантической емкостью вследствие слияния двух исходно разных лексем в результате фонетического совпадения в египетском языке I тыс. до н. э. Одна лексема — *db3.t* «святилище, гроб (саркофаг), дворец». Лексическая основа *db3*, как и сам иероглиф, которым она записывалась, обозначает «поплавок, сделанный из верхушки папируса». Вторая лексема-источник — *db.t* «ящик, коробка, сундук» [Wilson, 1997: 1230 – 1231].

С середины VII в. до н. э. в Египте получает распространение так наз. демотика (греч. *γραμμὰτα δημοτικά* «письмо (обще)народное» у Геродота), которой в египтологии принято обозначать и последнюю стадию развития египетской скорописи (демотический курсив), и поздний этап (докоптский)

в истории египетского языка, на котором писали этим позднееегипетским курсивом. В демотике обе лексемы (*db3.t* и *db.t*) слились в одну *tby(.t)*, по-коптски — ТАΙΒΕ «гроб; большой ящик», что и обусловило перевод κίβωτός «кивот, коробка, ящик, сундук» (LXX), отсюда латинское *arcus* и англ. *the Ark* (в том числе в английских переводах не только библейской и эллинистической, но и клинописных версий истории Потопа), а также славянское «ковчег».

Тем же египетским словом названа плетенка из папируса (*tebat gomäʔ*), в которую поместили младенца Моисея (Исх. 2:3, 5). В LXX оно оставлено фактически без перевода как θίβις [CDD T(12: 1): 145], вполне вероятно, по той причине, что в эллинистическом Египте, где был создан греческий перевод Пятикнижия, египетские термины и в грекоязычной среде вполне оставались в ходу. Сходным образом емкость с младенцем Моисеем/Мусой упоминается в Коране как *tābūt<sup>um</sup>* (айат 20: 39). Более того, тот же термин обозначает так наз. «Ковчег свидетельства/завета» со скрижалями (евр. *ʔrwn h-ʕdwt/bryt*): в иудейской постбиблейской (Мишна) и эфиопской христианской традициях, а также в Коране (*tābūt<sup>um</sup>*) (айат 2: 248) [Jeffery, 2007: 88 – 89]. Подобное сближение таких, казалось бы, непохожих «артефактов» из Священной истории нашло отражение уже в LXX, где и Ноев непотопляемый корабль-ковчег, и ларец со скрижалями Моисея (Ковчег завета) именуются одинаково κίβωτός, отсюда по-славянски в обоих этих случаях — «ковчег».

Итак, библейскому интерпретатору сюжета о Потопе удалось виртуозно составить семантический букет всего лишь за счет одной удачно подобранной позднеегипетской лексемы *tby(.t)*, вобравшей максимум отвечающих замыслу коннотаций: 1) ящик с закрывающейся крышкой; 2) гроб, саркофаг; 3) поплавок; 4) святилище (место принесения жертв); 5) дворец.

Ассоциация с **дворцом** обнаруживается уже в месопотамской традиции. Ради сооружения гигантского корабля царь Зиусудра разбирает свой дом (шум. *é/акк. bītum*), а по другой версии — дворец (шум. *é.gal/акк. ekallum*). Корабельщику с говорящим именем Пузур-Энлиль («(бог) Энлиль — убежище / убежище Энлиля»; не сарказм ли?!), задраившему корабль-ковчег перед отплытием, Ута-напишти оставляет дворец (Gilg. XI. 96) [George, 2003: 154, 510, 514, 708]; в кн. Бытия Бог сам запирает ковчег (Быт. 7:16). Библейский автор использует как будто обе параллели: и ковчег-дворец, и ковчег-храм. Два параметра Ноева ковчега совпадают с параметрами дома/дворца из ливанского

кедра (*byt y'ṛ h-lbnwn*), построенного Соломоном в Иерусалиме: ширина — 50 локтей, высота — 30 локтей. По длине Ноев ковчег (300 локтей) в три раза превышает кедровый дворец (100 локтей) (3 Цар. 7:2), таким образом, ковчег может быть осмыслен как три поставленных рядом кедровых дворца. Высота же в 30 локтей объединяет три значимых для библейской традиции сооружения: Иерусалимский храм (3 Цар. 6:2), кедровый дворец Соломона и Ноев ковчег. Продолжая внутрибиблейские архитектурные корреляции, можно упомянуть подробнейшие инструкции, полученные Моисеем свыше (аналогично Атрахасису, Ута-напишти и Ною) по поводу устройства Скинии (*h-mškn*), походно-переносного святилища, игравшего значительную роль в сюжете исхода евреев из Египта. В частности, длина двора Скинии должна была составить 100 локтей, а ширина двора — 50 локтей (Исх. 27:18), что совпадает с площадью кедрового дворца Соломона.

Что касается ассоциации с **гробом**, то Ноев ковчег и вправду оказывается своего рода египетским саркофагом, ведь находящиеся внутри уходят в бездну/инобытие, что в библейском изложении, вполне возможно, подразумевается, но не формулируется. Эксплицитно это высказано в клинописных версиях, в которых обреченным, хотя и ни о чем не догадывающимся горожанам сообщается, что Атрахасис/Ута-напишти с пассажирами готовятся погрузиться в подземные воды Апсу, владения бога Энки/Эйи. На деле же спасенные в результате Потопа обретают жизнь в другом, новом и как бы вечно живом мире, подобно покойному, положенному в саркофаг. Семантикой гроба обусловлено принципиальное отличие геометрии Ноева ковчега.

В сказании об Атрахасисе и в рассказе Ута-напишти речь шла о квадратном основании «корабля», описанном как 1 *ikû*, что подразумевает меру площади со стороной в 10 *nindanu* (120 локтей). Поэтому выдвинутая И. Финкелем идея круглой формы судна Атрахасиса (англ. *coracle*/араб. *quffa* (< акк. *qurpūt* «короб(ка)») [Wasserman, 2020: 62]) небесспорна, если учесть, что в обоих текстах наряду с *kippatu* «окружность; периметр» упомянуто равенство (*mithār/mithur*) длины (*šiddu/mūraku*) и ширины (*pūtu/rupšu*). При этом высота корабля Атрахасиса — 1 *nindanu*, однако длина деревянных «ребер (жесткости)» (30 *šērī ina libbiša*) для укрепления конструкции изнутри — опять же 10 *nindanu* (Ark 13). Высота корабля Ута-напишти равна стороне основания (10 *nindanu*), т. е. сооружение



описано как куб со стороной в 120 локтей [George, 2003: 704, 707 (п.5); Wasserman, 2020: 66, 72 (Ark 13 – 14)].

В свою очередь библейский ковчег сообразно идее гроба/саркофага изображается не с квадратным, а с прямоугольным основанием: длина — 300 локтей, ширина — 50 локтей. Что касается его высоты в 30 локтей (Быт. 6:15), то о возможной корреляции параметров см. выше. Вавилонский ученый-жрец Берос (III в. до н. э.; см. ниже) сходным образом описывает основание спасительного судна не квадратным, как в упомянутых/известных месопотамских версиях, а прямоугольным, как в библейской, причем с гораздо большим размахом: длина — 5 стадиев (2000 локтей), ширина — 2 стадия (800 локтей) [Verbrugghe, 1996: 50]. Внутреннее устройство корабля-ковчега от версии к версии тоже разнится: «я устроил отсеки его вверху и внизу (*arkus ĥinniša elēnum u šapl(ān)um*)» (Атрахасис; Ark 17); «я устроил в нем 6 настилов (*urtaggibši ana 6-šu*), разделив на 7 (палуб) (*aptarassu ana 7-šu*), внутри поделив на девять (отсеков) (*qerbīssu aptaras ana 9-šu*)» (Ута-напишти); «нижние/*tĥtym*, вторые/*šnym* и третьи/*ššym* («гнезда/*qnum*») ты должен сделать» (Ноев ковчег; Быт. 6:14 – 16). Кроме того, у Атрахасиса и Ута-напишти среди материалов изготовления упомянуты прежде всего веревки из растительных волокон/*pitiltu* и канаты/*kannū* [Wasserman, 2020: 71 (Ark 11)], а у Ноя — лишь стволы/доски (дерева) гофер (*‘šy gpr*).

Зато битум для осмоления Ноева ковчега назван тем же термином, что и в аккадском тексте: акк. *kupru* (Gilg. XI. 66) // евр. *kopār*, а также отыменный глагол *kpr* (акк. *karārum*) «промазывать битумом» (Быт. 6:14). Речь идет о природном асфальте, издревле добываемом на территории Ирака, прежде всего на Евфрате в районе г. Хит. Интересно, что в сюжете о Вавилонской башне «герметик» называется *ĥemār* (акк. *ĥamar* «сухой (горячий битум)» < *ĥamārum* «быть высохшим»), добывавшийся, судя по Быт. 14:10, вблизи Мертвого моря; он же упомянут в связи с изготовлением на берегу Нила плетенки для младенца Моисея в паре со смолой-*zāpāt* (Быт. 11:3, 14:10; Исх. 2:3); смола-*ziptu* засвидетельствована в вавилонской царской надписи VI в. до н. э. [Stol, 2012: 48 – 50, 57].

Коннотация **святпилица** также имеет параллели в месопотамских версиях истории Потопа. Как было подмечено ассириологами, по габаритам (например, высота в 10 *nin-danu* = 180 нововавилонских локтей) и внутренней планировке (7-частное деление по вертикали, 9-частное — по горизонтали)

корабль-куб Ута-напишти совпадает с дошедшим от времени Навуходоносора описанием зиккурата Мардука (the E-sagil Tablet), который считался моделью мироздания, где царь мог пребывать с богами между небом и землей. Любопытно, что при Набопаласаре, отце Навуходоносора, этот зиккурат был значительно ниже: его высота достигала 30 локтей, какова и была высота Ноева ковчега. При Навуходоносоре таковой была высота собственно святилища на верхней, седьмой террасе зиккурата [George, 2003: 513; George, 2005: 85].

Ковчег сродни святилищу как месту, связанному с жертвоприношениями: на него погружены по семь пар чистых (т. е. жертвенных) животных. После выхода из ковчега Ной строит жертвенник и приносит жертву, возымевшую благотворное действие, в результате чего принимается высочайшее решение впредь не устраивать тотального уничтожения всего живого (Быт. 7:2; 8:20 – 21). Герой Потопа фактически выполняет роль жреца, о чем сказано прямо в одной из редакций поэмы о царе Зиусудре, где он под сокращенным именем Судра фигурирует как жрец-*гугу*, совершающий помазания в храме бога Энки. Тем же жрецом-умастителем (*gudu* / *pašišu*), живущим в храме Эйи, представляет сам себя Атрахасис в списке из Угарита (I 6 – 7) [Wasserman, 2020: 83]. В иудейской литературе римского времени Ной изображается как первый жрец обновленного человечества, например, в некоторых текстах Кумранской общины (в том числе на арамейском языке), а также в апокрифической Книге юбилеев, дошедшей в латинском и эфиопском переводах с греческого (фрагменты еврейского оригинала обнаружены среди свитков Мертвого моря) [Peters, 2008: 2, 149, 153, 173].

После прекращения ливня Ноев ковчег пристает к «горам Араратским» в 7-й месяц (Быт. 8:4), что соответствует месяцу освящения Иерусалимского храма Соломона, церемонией которого руководил сам царь: оно ознаменовалось внесением в Святая святых «Ковчега завета», принесением жертв (животных и мучных) и длилось «семь и семь дней (*šb<sup>t</sup> utum w-šb<sup>t</sup> utum*)» (3 Цар. 8:1 – 6, 62 – 66). Образцом для этого церемониала, по всей вероятности, послужил важнейший месопотамский праздник *akītu* (так наз. «Новый год»), посвященный главному божеству того или иного города (государства). В Вавилонии и Ассирии он отмечался дважды в год (в начале месяцев *нисанну/І* и *ташриту/VIІ*) и занимал от 7 дней и более, в течение которых при участии царя и жрецов проходили такие ритуалы, как: очищение соответствующего храма, путешествие статуи

божества (как по улицам города, так и, например, по Евфрату на ритуальной барке), принесение жертв (животных, мучных, возлияний), чтение ритуальных/священных текстов [George, 2003: 457 – 458; Da Riva, 2022].

Вдобавок, как считается, существенную роль играет в библейской истории Потопа так наз. «**пренатальный символизм**» (Быт. 7 – 8): ковчег как материнская утроба; содержимое ковчега как формирующийся плод; окончание Потопа и выход спасенных из ковчега как появление на свет [Wasserman, 2020: 18 (п. 25), 146]. Важно то, что этот символизм отражен в подробнейшем «календаре» этапов Потопа, совпадающем с календарем беременности и родов. Этим же объясняется метафорика (лексическая и числовая), обнаруживаемая и в клинописной, но в особенности в библейской истории Потопа: максимальный подъем воды после 150 дней (т. е. 5 месяцев, или 22 – 24 недели беременности — подъем (дна матки) до пупка матери, что издавна определялось внешним осмотром для вынесения заключения о нормальном состоянии плода и предположительном времени родов); на 7-й месяц ковчег причаливает к горам (как не без основания всегда считалось, семимесячный ребенок уже достаточно сформирован, чтобы выжить в случае преждевременных родов); вся эпопея в общей сложности длится 278 дней, т. е. 271 день + 7 дней, после которых голубка не вернулась (270 – 280 дней, т. е. 9 месяцев и 1 неделя — в норме продолжительность беременности); дальнейшее высыхание земли в течение порядка 6 недель (срок окончания послеродового кровотечения). В дополнение стоит отметить, что в месопотамских заклинаниях, направленных на благополучные роды, метафорой рождающегося ребенка, проходящего сквозь околоплодные воды, выступают оба термина, употребленные в месопотамских историях о Потопе: *makurru* «баржа, грузовое судно» и *eleppi* «лодка, корабль» [Draffkorn Kilmer, 2007: 159 – 162].

Уже в списках сказания об Атрахасисе упоминается «точное» время, по крайней мере, начала Потопа и его финала с выпусканием птиц из корабля-ковчега. Первое — в списке, предположительно из Ларсы XIX в. до н. э. (C<sub>0</sub> iv 5' – 7'); второе — в угаритской версии XIII в. до н. э. (I<sub>2</sub>.1 – 6) [Wasserman, 2020: 17 – 18, 88 – 89]:

«На собрании они (боги) сказали: Потоп ко дню новолуния понесут — мы выполним задачу! (*ina puḫrim iqbû || abūbat ana ūm warḫim || ubbalū nippeš šipram*)».

«При наступлении безлунья (т. е. 28 — 29-й день лунного месяца), в начале месяца великий господин Эйа встал сбоку от меня: “Возьми заступ и топор, отверстие сделай вверху: выпусти птицу, чтоб она высмотрела тебе берег!” (*ina rī bibli ina rēš arhi || Ea bēlu rabū ina aḫīya || izzizam-ma leqe-ma marra || u ḫašinna apta || epuš ana muḫḫi uššer || iṣšūra-ma līmurakka kibra*)».

В III в. до н. э. жрец храма бога Мардука/Бэла в Вавилоне по имени Берос(сос) (акк. *Bēl-rē'ûšu* «Господин/Мардук — пастырь его») написал на греческом языке историю царской власти в Вавилонии (Βηρωσ(σ)ου Βαβυλωνιακά), опираясь на многовековую литературную традицию древней Месопотамии и посвятив свое сочинение селевкидскому царю Антиоху I (правл. 281 — 261 гг. до н. э.), подобно тому, как современник Бероса египетский жрец Манефон написал на греческом языке историю фараоновских династий на основе историографической традиции Древнего Египта. Со временем Берос, как полагают, покинул пределы селевкидских владений, проведя остаток жизни на Эгейских островах, подконтрольных птолемеевскому Египту. По словам Флавия, Берос был известен в образованных греческих кругах благодаря тому, что перевел на греческий язык труды по «астрономии и философии халдеев» [Verbrughe, 1996: 13 — 14, 37].

Согласно Беросу, единственного выжившего после Потопа царя звали (К)сисутр, в котором нетрудно признать Зиусудру. Это нисколько не помешало Иосифу Флавию в «Иудейских древностях» отождествить его с Ноем/Νωε (LXX), или Нохом/Νῶχος (так у Флавия) и, тем самым, причислить уже Ноя к династии правителей-долгожителей, в то время как собственно библейский текст не содержит упоминания о том, что допотопные долгожители, в том числе Ной, вообще были правителями. В библейском тексте 600 лет — это возраст Ноя к моменту Потопа; согласно же Флавию («Иудейские древности» I.80), — это срок правления Ноя на момент Потопа. Показательно, что в цитате Флавия из Бероса вавилонский вариант плавсредства при Потопе назван τὸ πλοῖον («судно, водный транспорт хозяйственного назначения»), что соответствует (гигантскому) грузовому судну *ma(gur)gurru* из поэм о Зиусудре и Атрахасисе. От себя же Флавий именует Ноев ковчег ἡ λάρναξ («сундук, ящик, погребальная урна, гроб») («Иудейские древности» I.77 — 78, 93) [Josephus, 1946: 36 — 37, 44 — 45], т. е. весьма точным эквивалентом библейского *tebâ/tebat*, в частности,

имевшего крышку (евр. *mksh*), которую Ной снял (*w-ysr*) после высыхания земли (Быт. 8:13).

Причина расхождений в деталях, связанных с Потопом и ковчегом, кроется, по всей видимости, в идейной специфике каждого из произведений. Так, явно основываясь на упомянутых месопотамских литературных традициях, библейский автор развивает центральную для него тему коллективной ответственности за грех (акк. *hītu* / евр. *h̄tʔ(t)*), т. е. за нарушение договора с Богом. Ради раскрытия этой темы из имеющегося в распоряжении литературного багажа, по-видимому, подбираются (адаптируются) лишь подходящие для этого детали, а неважные опускаются.

Вполне очевидно, что библейская версия истории Потопа не восходит непосредственно к рассказу Ута-напишти из 11-й таблицы Эпоса о Гильгамеше [Draffkorn Kilmer, 1972: 170; Peters, 2008: 13 – 14]. Дело заключается в том, что авторы обоих этих произведений использовали один и тот же литературный источник — сказание об Атрахасисе, выжившем избраннике бога Эйи, включив ее в свои масштабные композиции. Так, в Эпосе о Гильгамеше сказание об Атрахасисе цитируется напрямую, причем с сохранением даже самого имени Атрахасиса (Gilg. XI. 49, 197) [George, 2003: 706, 716]. В свою очередь заключительный пассаж библейской истории (Быт. 9:8 – 17) выглядит как изложенный в форме божественного договора с людьми исходно адресованный Энлилю призыв бога Эйи, засвидетельствованный в позднеавилонском списке сказания об Атрахасисе:

*ištu ūmi annî ay-iššakun abūbu || u nišū lū darâ ana dāriš* [George, 2003: 527]

«С этого дня да не будет устроен Потоп! || И люди пусть пребывают вовеки!».

Ср. библейское (Быт. 9:9 – 12):

«И Я собираюсь установить Мой договор с вами и с семенем/потомством вашим после вас (*w-<sup>2</sup>ny hn-ny mqym <sup>2</sup>t bryt-y <sup>2</sup>t-km w-<sup>2</sup>t zr<sup>f</sup>-km <sup>2</sup>hry-km*) <...> И да не будет снова Потопа для уничтожения Земли (*w-l<sup>2</sup>yhyh <sup>f</sup>wd mbwl l-šht h<sup>2</sup>rs*) <...> Таково знамение Договора (*z<sup>2</sup>t <sup>2</sup>wt h-bryt*) <...> навеки вечные! (*l-drt <sup>f</sup>wlm*)».

В целом библейскую версию истории Потопа со сказанием об Атрахасисе сближает ряд деталей.

1. Прежде всего это сама постановка вопроса о (не)возможности тотального истребления людей/жизни.

2. В библейском тексте указывается, что до Потопа Ной прожил 600 лет. Хотя в сказании об Атрахасисе возраст главного героя не упомянут, тем не менее сообщается, что каждые 1200 лет (т. е.  $600 \times 2$ ) богами замысливается то или иное массовое истребление людей. Спасение каждый раз исходит от бога Эйи при посредничестве Атрахасиса. По сути, число/цифра 600 фигурировала еще в ШЦС в качестве начального компонента составного числа при указании продолжительности жизни ряда легендарных царей-долгожителей, типа:  $600 \times 3 + 60 \times 6$ , т. е. 2160 лет (правления) [Steinkeller, 2003: 269 – 270]. Согласно кн. Бытия, Ной был десятым в череде допотопных долгожителей, что соответствует месопотамской традиции о количестве допотопных царей, нашедшей отражение как в старовавилонском списке допотопных царей (из Сипшара), так и у Бероса, который герою Потопа (т. е. (К)сисутру) приписывает продолжительность правления в 64 800 (=  $600 \times 108$ ) лет, в то время как, согласно сипшарскому списку, Зиусудра правил 36 000 лет (=  $600 \times 60$ ) [Glassner, 2004: 57 – 58; Day, 2011: 215 – 217].

3. Атрахасис — служитель своего бога-покровителя. Ной — по сути, первый жрец обновленного мира. В связи с Ноем нет речи о бессмертии, как и в старовавилонской версии сказания об Атрахасисе (XVII в. до н. э.), в отличие от угаритской редакции (XIII в. до н. э.), где Атрахасису (вслед за Зиусудрой) уже обещана «вечная жизнь, подобно богам (*kī ilī balāta*)» [Wasserman, 2020: 83], как в дальнейшем в случае с Ута-напишти, когда развивается тема индивидуального бессмертия одного богоизбранного царя (но не людей вообще).

4. В сказании об Атрахасисе ограничение срока жизни названо одним из способов демографического регулирования. Библейское упоминание о решении ограничить продолжительность человеческой жизни предшествует истории Ноя (Быт. 6:3).

5. Сказание об Атрахасисе содержит подробнейший инструктаж по строительству плавсредства, включая возможное указание о погружке живых существ «по двое (*šānā*)» (Ark 51 – 52), что повторится в библейском изложении (Быт. 7:8 – 9, 15). Вслед за Атрахасисом (С<sub>1</sub> I 37') библейский автор указывает, что Потоп наступит через семь дней после получения божественного уведомления (Быт. 7:10) [Wasserman, 2020: 22, 76].

6. Название гор(ы), куда причаливает корабль-ковчег, варьирует, хотя в широком смысле имеется в виду один и тот же горный

массив, тянущийся от запада Иранского нагорья к востоку Малой Азии (горы Загроса и Урарту). Так, корабль-ковчег Ута-напишти насканивает на гору Нимуш (устаревшее чтение Ницир), которую благодаря упоминанию в клинописных исторических источниках (надписи ассирийского царя Ашшурнацирпала II, правл. 883 — 859 гг. до н. э.) отождествляют с горным пиком в Северном Ираке вблизи Сулеймании (Pir Omar Gudrun) [George, 2003: 516]. Ноев ковчег пристает к «горам Арарата/Урарту» (евр. *hry ʾrṯt*, греч. τὰ ὄρη τὰ Αῤαράτ; Быт. 8:4). Урартское царство, завоеванное Мидией, уходит с политической арены во 2-й пол. VII в. до н. э. «В проклятии Иеремии 594/93 г. (51: 27) Урарту означало административную единицу в составе Мидийского царства» [Медведская, 2010: 219]. Эта территория в эпоху эллинизма уже называлась Арменией, которая и указывается Беросом (в изложении Евсевия Кесарийского), а вслед за ним — Флавием («Иудейские древности» I.90) в качестве места причаливания корабля-ковчеха [Josephus, 1946: 42; Verbrugge, 1996: 50 — 51]. Отождествление этого местоположения с горой Ағгі Дағи (на востоке современной Турции), которую по этому случаю окрестили, вопреки библейскому словоупотреблению, «горой Арарат», произошло в средневековой Европе не ранее XI — XII вв. [Day, 2011: 214]; в Синодальном переводе корректно: «на горах Араратских».

7. Птиц на поиски суши выпускает из корабля-ковчеха уже Атрахасис: в списке из Угарита (XIII в. до н. э.) это голубка/*summatu* и, предположительно, журавль/*kumû*. Ута-напишти последовательно выпускает голубку/*summatu*, ласточку/*sinūntu* и ворона/*āribu* [Wasserman, 2020: 87 — 90], а Ной — ворона/*ʿōreb* и голубку/*uḫpā* (Быт. 8:7 — 12).

## Заключение

За каждым их рассмотренных древневосточных произведений, разработавших сюжет Потопа, стояла длительная писцовая традиция, позволявшая авторам (редакторам-составителям), переставляя акценты и разнообразя подробности, развивать тему, интересующую каждого в отдельности, т. е. «вливать новое вино в старые мехи». Идеи авторов отчетливее выявляются при сопоставлении этих текстов, использовавших один и тот же сюжет.

Согласно наиболее распространенной в настоящее время точке зрения, эпохой, когда библейские историографы создавали историю правлений в Израиле и Иудее от легендарного Иисуса

Навина до исторического царя Иосии (2-я пол. VII в. до н. э.), следует считать VII в. до н. э. [Lipschits, 2024: 22]. Наличие в библейской истории Потопа позднеегипетской лексемы хорошо вписывается в это представление об эпохе, когда, возможно, складывалась и кн. Бытия в качестве предыстории-преамбулы к библейской литературно-историографической композиции.

На VII в. до н. э. как на время создания кн. Бытия указывает в том числе следующая за историей Потопа «Таблица народов» (глава 10), где перечислен целый ряд имен собственных (топонимы, этнонимы, антропонимы), засвидетельствованных в клинописных и античных источниках: Мидия/*mdy*, киммерийцы/*gmr* и скифы/*ʔšknz*, Лидия/*lwd* и царь Лидии Гиг(ес)/(*m*)*gwg* (убит в 644 г. до н. э.), Фригия/*mšk*, Табал/*tbl*, Иония/*ywn*, Куш/нубийцы и египетский царь кушитской династии Шабтака/*sbtk*<sup>2</sup> [Медведская, 2010: 26 – 30; 181 – 206].

Можно предположить, что три сына Ноя с «потомками» олицетворяют собой геополитический расклад этой эпохи. 1) Сим — Ассирийская империя, иными словами, центральная/средняя или «ассирийско-арамейская ось»; в частности, под *bny ʔbr* «сыновья Евера», по всей вероятности, подразумевалось население Заречья (евр. *ʔbr h-nhr* / акк. *eber nāri* / арам. *ʔbr nhrh/ʔ*), т. е. территории к западу от Евфрата (откуда происходит нисба *ʔibrī* «еврей», т. е. заевфратец/сириец); сюда же отнесен Хадрамаут/*ḥšrmwt* (Быт. 10:26), т. е., по сути, Аравия; неслучайно в числе «сыновей Сима» оказывается также Элам, к середине VII в. до н. э. в значительной степени покоренный Ассирией. 2) Хам — «южная ось»: Нубия/*kwš*, Нижний Египет/*mšgym*, а также Ханаан/*knʔn* («раб среди рабов у братьев своих») и финикийский город Сидон, чей соперник (г. Тир) не упомянут, что также может служить датировочной зацепкой, поскольку в 676 г. до н. э. (вскоре после захвата ассирийцами Сидона) между ассирийским царем Асархаддоном и Баʔлу, царем Тира, был заключен клятвенный договор на лояльность Тира к Ассирии, за что тот получил льготный доступ к средиземноморским портам и контроль над частью территории, до этого подконтрольной Сидону [Parpola, 1988: XXIX (Text 5)]. 3) Иафет — «северная ось» (Иония, Мидия, киммерийцы, Фригия, Табал). При этом, с одной стороны, можно увидеть намек на контакты Лидии с Египтом (*w-mšgym yld ʔt lwdym* «Египет родил лидийцев», Быт. 10:13), а с другой — на сближение Лидии с Ассирией (обе страны отнесены к «сыновьям Сима/*bny šm*» в Быт. 10:22): и то, и другое действительно имело место в 660-х гг. до н. э.



Тот факт, что в литературной композиции, образуемой библейскими книгами Бытие и Исход, Египет играет важнейшую сюжетную роль, причем настолько, что даже главный «артефакт» истории Потопа (т.е. ковчег) — месопотамской по своему происхождению — носит египетское наименование, естественно наводит на мысль о том, что авторы-составители этой композиции были тесно связаны с Египтом: например, могли в нем проживать, будучи частью иудейской/ханаанской диаспоры. Справедливости ради, надо сказать, что в конце VIII — VII вв. до н. э. беженцами из Южного Ханаана/Иудеи в Египет должны были оказаться прежде всего приверженцы культов различных богов (Ашеры, Ашторет, Баала, Дагона), преследуемые в ходе религиозных реформ иудейского царя Езекии (правл. 727 — 698 гг. до н. э.), а впоследствии — Иосии (правл. 640 — 609 гг. до н. э.) [Медведская, 2010: 212 — 213]. Естественно, что в среде выходцев из Ханаана/Иудеи вполне мог бытовать ханаанский (древнееврейский) язык. Возможно, на фоне сложившейся в это время языковой ситуации какое-то основание могли иметь упования пророка Исаяи (19: 18) на то, что «пять городов в Египте будут говорить на ханаанском языке (*špt kn'n*) и клясться Господу Саваофу/воинств (*yhwh šb'wt*)». Быть может, этим же объясняется то, что изначальным языком Библии — собственно, священной истории Израиля и Иудеи — оказался (с тех пор) именно ханаанский/древнееврейский.

Уже в эпоху правления вавилонян-халдеев и далее Ахеменидов языковая ситуация заметно меняется: начиная с VI в. до н. э. широчайшее распространение по всему Ближнему Востоку, в том числе в иудейской диаспоре как Вавилонии, так и Египта, получает арамейский язык, о чем свидетельствуют и арамейские части библейских книг Ездры и Даниила (исторически и сюжетно связанные с Вавилонией), и документы иудейской общины (VI — V вв. до н. э.) из Элефантины с самого юга Египта [Porten, 1996: 74 — 276].

## Литература

1. Алексеев А. А. «Сказание о Ноевом ковчеге» в древнерусской литературе. Битнер К. А., Смелова Н. С. (отв. ред.). *Источниковедение культурных традиций Востока: гебраистика — эллинистика — синология — славистика. Сб. науч. статей.* СПб.: Петербургский ин-т иудаики, 2016. С. 284 — 302.

2. Афанасьева В. К. *От начала начал. Антология шумерской поэзии*. СПб.: Петербургское востоковедение, 1997.
3. Козырева Н. В. *Очерки по истории Южной Месопотамии эпохи ранней древности (VII тыс. до н. э. — середина II тыс. до н. э.)*. СПб.: Контраст, 2016.
4. Медведская И. Н. *Древний Иран накануне империй (IX – VI вв. до н. э.): История Мидийского царства*. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2010.
5. Пиотровский М. Б. *Коранические сказания*. М.: Наука, 1991.
6. Abusch I. Tz. Ishtar's Proposal and Gilgamesh's Refusal: An Interpretation of the "Gilgamesh Epic," Tablet 6, Lines 1 – 79. *History of Religions*. Vol. 26. № 2. 1986. P. 143 – 187.
7. Da Riva R. BM 40757: Marduk's Arrival at the Akītu Temple on the 8<sup>th</sup> of Nisannu. *Zeitschrift für Assyriologie*. 2022. Bd. 122(1). S. 107 – 123.
8. Day J. The Flood and the Ten Antediluvian Figures in Berossus and in the Priestly Source in Genesis. *Aitken J.K. et al. (eds.). On Stone and Scroll. Essays in Honour of G. I. Davies*. Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2011. P. 211 – 223.
9. Dost S. Once Again on Noah's lost son in the Qur'ān: the Enochic connection. *ASIA/Asiatische Studien*. 2022. 76(2). P. 371 – 388.
10. Draffkorn Kilmer A. Of Babies, Boats, and Arks. *Roth M. et al. (eds.). Studies Presented to R. G. Biggs*. Chicago: Oriental Institute, 2007. P. 159 – 166.
11. Draffkorn Kilmer A. The Mesopotamian Concept of Overpopulation and Its Solution as Reflected in the Mythology. *Orientalia NS*. 1972. 41/2. P.160 – 177.
12. Frahm G. Nabû-zuqup-kēnu, Gilgamesh XII and the rites of Du'uzu. *Nouvelles assyriologiques brèves et utilitaires (NABU)*. 2005/1. N 5. P. 4 – 5.
13. Frayne D. *The Royal Inscriptions of Mesopotamia Early Periods. Vol. 1. Presargonic Period (2700 – 2350 BC)*. RIME 1. Toronto: Univ. Press, 2004.
14. George A. R. *The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*. Vol. 1 – 2. Oxford: Univ. Press, 2003.
15. George A. R. The Tower of Babel: archaeology, history and cuneiform texts. *Archiv für Orientforschung*. Bd. 51. 2005/2006. P. 75 – 95.
16. Glassner J.-J. *Mesopotamian Chronicles*. Ed. by B. Foster. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2004.
17. Jeffery A. *Foreign Vocabulary of the Qur'ān*. Oriental in Baroda: Oriental Institute. Leiden: Brill, 2007. (1st ed. 1938).
18. Johnson J. H. (ed.). *The Demotic Dictionary of the Institute for the Study of Ancient Cultures of the University of Chicago (CDD)*. Chicago, 2001.
19. *Josephus. With English Translation by H. St. J. Thackeray*. London; Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 1946.
20. Lion B. Literacy and Gender. *Radner K., Robson E. (eds.). The Oxford Handbook of Cuneiform Culture*. Oxford: Univ. Press, 2011. P. 90 – 112.
21. Lipschits O. *Judah in the Biblical Period. Historical, Archaeological, and Biblical Studies. Selected Essays*. Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2024.
22. May N. N. The Scholar and Politics: The Colophones of Nabû-zuqup-kēnu and the Ideology of Sargon II. *Koslova N. (ed.). Proceedings of the International Conference dedicated to the Centenary of I. M. Diakonoff (1915–1999)*. St Petersburg: State Hermitage Publishers, 2018. P. 110 – 164.

23. Parpola S., Watanabe K. *Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths* (SAA 2). Helsinki: Univ. Press, 1988.
24. Peters D. M. *Noah Traditions in the Dead Sea Scrolls: Conversations and Controversies of Antiquity*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008.
25. Porten B. et al. *The Elephantine Papyri in English. Three Millennia of Cross-cultural Continuity and Change*. Leyden; New York; Köln: Brill, 1996.
26. Steinkeller P. An Ur III Manuscript of the Sumerian King List. *W.Sallaberger et al. (herausg.). Literature, Politik und Recht in Mesopotamien. Festschrift für C. Wilcke*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2003. S. 267 – 288.
27. Stol M. Bitumen in Ancient Mesopotamia. The Textual Evidence. *Bibliotheca Orientalis (BiOr)*. 2012. LXIX. N 1 – 2. P. 48 – 60.
28. Tinney S. Tablets of Schools and Scholars: a Portrait of the Old Babylonian Corpus. *Radner K., Robson E. (eds.). The Oxford Handbook of Cuneiform Culture*. Oxford: Univ. Press, 2011. P. 577 – 596.
29. Van Koppen F. The Scribe of the Flood Story and his Circle. *Radner K., Robson E. (eds.). The Oxford Handbook of Cuneiform Culture*. Oxford: Univ. Press, 2011. P. 140 – 166.
30. Van Zile M. P. The Sons of Noah and the Sons of Abraham. *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period*. 2017. Vol. 48. No. 3. P. 386 – 417.
31. Verbrugge G. P., Wickersham J. M. *Berosos and Manetho: Introduced and Translated. Native Traditions in Ancient Mesopotamia and Egypt*. Michigan: Univ. Press, 1996.
32. Wasserman N. *The Flood: the Akkadian Sources. A New Edition, Commentary, and a Literary Discussion*. Leuven: Peeters, 2020.
33. Wilson P. *A Ptolemaic Lexicon. A Lexicographical Study of the Texts in the Temple of Edfu*. Leuven: Peeters, 1997.

## References

1. Abusch I. Tz. Ishtar's Proposal and Gilgamesh's Refusal: An Interpretation of the "Gilgamesh Epic," Tablet 6, Lines 1 – 79. *History of Religions*. Vol. 26. № 2. 1986. P. 143 – 187.
2. Afanasieva V. K. *From the very beginning. Sumerian Poetry*. St Petersburg: Peterburgskoie Vostokovedenie, 1997. (In Russian)
3. Alexeev A. A. «Noah's Ark narrative» in medieval Russian literature. *C. von Büttner, N. Smelova (eds.). Istotschnikovedenie kulturnyh traditsij Vostoka. Sbornik nautsnyh statej*. St Petersburg: Peterburgskii Institut Iudaiki, 2016. P. 284 – 302. (In Russian)
4. Da Riva R. BM 40757: Marduk's Arrival at the Akītu Temple on the 8<sup>th</sup> of Nis-annu. *Zeitschrift für Assyriologie*. 2022. Bd. 122(1). S. 107 – 123.
5. Day J. The Flood and the Ten Antediluvian Figures in Berossus and in the Priestly Source in Genesis. *Aitken J. K. et al. (eds.). On Stone and Scroll. Essays in Honour of G. I. Davies*. Berlin, Boston: Walter de Gruyter, 2011. P. 211 – 223.
6. Dost S. Once Again on Noah's lost son in the Qur'ān: the Enochic connection. *ASIA/Asiatische Studien*. 2022. 76(2). P. 371 – 388.

7. Draffkorn Kilmer A. The Mesopotamian Concept of Overpopulation and Its Solution as Reflected in the Mythology. *Orientalia NS*. 1972. 41/2. P.160 – 177.
8. Draffkorn Kilmer A. Of Babies, Boats, and Arks. *Roth M. et al. (eds.). Studies Presented to R.G.Biggs*. Chicago: Oriental Institute, 2007. P. 159 – 166.
9. Frahm G. Nabû-zuqup-kēnu, Gilgamesh XII and the rites of Du'uzu. *Nouvelles assyriologiques brèves et utilitaires* (NABU). 2005/1. N 5. P. 4 – 5.
10. Frayne D. *The Royal Inscriptions of Mesopotamia Early Periods. Vol. 1. Presargonic Period (2700 – 2350 BC)*. RIME 1. Toronto: Univ. Press, 2004.
11. George A. R. *The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*. Vol. 1 – 2. Oxford: Univ. Press, 2003.
12. George A. R. The Tower of Babel: archaeology, history and cuneiform texts. *Archiv für Orientforschung*. Bd.51. 2005/2006. P.75 – 95.
13. Glassner J.-J. *Mesopotamian Chronicles*. Ed. by B.Foster. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2004.
14. Jeffery A. *Foreign Vocabulary of the Qur ān*. Oriental in Baroda: Oriental Institute. (1st ed. 1938). Leiden: Brill, 2007.
15. Johnson J. H. (ed.). *The Demotic Dictionary of the Institute for the Study of Ancient Cultures of the University of Chicago* (CDD). Chicago, 2001.
16. *Josephus. With English Translation by H. St. J. Thackeray*. London, Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 1946.
17. Kozyreva N. V. *Studies in the History of Southern Mesopotamia in Early Antiquity (from the 7<sup>th</sup> to the middle of the 2<sup>nd</sup> millenium BC)*. St Petersburg: Contrast, 2016. (In Russian)
18. Lion B. Literacy and Gender. *Radner K., Robson E. (eds.). The Oxford Handbook of Cuneiform Culture*. Oxford: Univ. Press, 2011. P. 90 – 112.
19. Lipschits O. *Judah in the Biblical Period. Historical, Archaeological, and Biblical Studies. Selected Essays*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2024.
20. May N. N. The Scholar and Politics: The Colophones of Nabû-zukup-kēnu and the Ideology of Sargon II. *Koslova N. (ed.). Proceedings of the International Conference dedicated to the Centenary of I. M. Diakonoff (1915–1999)*. St Petersburg: State Hermitage Publishers, 2018. P. 110 – 164.
21. Medvedskaya I. N. *Ancient Iran on the Eve of Empires (9–6 B.C.). The History of the Median Kingdom*. St Petersburg: Peterburgskoie Vostokovedenie, 2010. (In Russian)
22. Parpola S., Watanabe K. *Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths* (SAA 2). Helsinki: Univ. Press, 1988.
23. Peters D. M. *Noah Traditions in the Dead Sea Scrolls: Conversations and Controversies of Antiquity*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008.
24. Piotrovskij M. B. *The Qurʾānic narratives*. Moscow: Nauka, 1991. (In Russian).
25. Porten B. et al. *The Elephantine Papyri in English. Three Millennia of Cross-cultural Continuity and Change*. Leiden, N.Y., Köln: Brill, 1996.
26. Steinkeller P. An Ur III Manuscript of the Sumerian King List. *W. Sallaberger et al. (herausg.). Literature, Politik und Recht in Mesopotamien. Festschrift für C. Wilcke*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2003. S. 267 – 288.
27. Stol M. Bitumen in Ancient Mesopotamia. The Textual Evidence. *Bibliotheca Orientalis (BiOr)*. 2012. LXIX. N 1 – 2. P. 48 – 60.

28. Tinney S. Tablets of Schools and Scholars: a Portrait of the Old Babylonian Corpus. *Radner K., Robson E. (eds.). The Oxford Handbook of Cuneiform Culture*. Oxford: Univ. Press, 2011. P. 577 – 596.
29. Van Koppen F. The Scribe of the Flood Story and his Circle. *Radner K., Robson E. (eds.). The Oxford Handbook of Cuneiform Culture*. Oxford: Univ. Press, 2011. P. 140 – 166.
30. Van Zile M. P. The Sons of Noah and the Sons of Abraham. *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period*. 2017. Vol. 48. No. 3. P. 386 – 417.
31. Verbrugghe G. P., Wickersham J. M. Berossos and Manetho: Introduced and Translated. *Native Traditions in Ancient Mesopotamia and Egypt*. Michigan: Univ. Press, 1996.
32. Wasserman N. *The Flood: the Akkadian Sources. A New Edition, Commentary, and a Literary Discussion*. Leuven: Peeters, 2020.
33. Wilson P. *A Ptolemaic Lexicon. A Lexicographical Study of the Texts in the Temple of Edfu*. Leuven: Peeters, 1997.

### Информация об авторе

**Адель Владимировна Немировская** — кандидат филол. наук, доцент, кафедра Древнего Востока, Восточный факультет, Санкт-Петербургский государственный университет.

Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7–9.

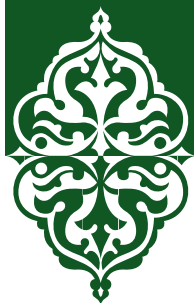
E-mail: a.nemirovskaya@spbu.ru

### Author's Information

**Adèle V. Nemirovskaya** — PhD in Philology, Associate Professor, Department of Ancient Near Eastern Studies, Faculty of Asian and African Studies, St Petersburg University, St Petersburg, Russia.

E-mail: a.nemirovskaya@spbu.ru





## Содержание

М. Б. Пиотровский — дорога науки.....	5
Библиография основных научных трудов акад. М. Б. Пиотровского.....	8

### **I. Россия — Восток — Востоковеды**

<i>Рамиль М. Валеев, Рафаэль М. Валеев, Р. З. Валеева, С. А. Кириллина</i> Г. С. Саблуков в истории российского востоковедения и исламоведения (40–70-е гг. XIX в.).....	57
<i>И. В. Зайцев</i> Абу-ш-Шараф Хусайн б. Мухаммад б. ‘Умар б. ал-Кирмани ас-Са‘ати ал-Булгари (ум. в 1858 г.): татарский ученый, каллиграф и книголюб в Бухаре.....	100
<i>Р. О. Мелконян</i> Быть востоковедом на Востоке: контуры развития армянской школы востоковедения.....	114
<i>Д. В. Мухетдинов</i> Хусаин Фаизханов — лектор Санкт-Петербургского университета.....	129
<i>А. О. Победоносцева</i> Курдоведение и революция на Востоке: научная деятельность Ф. Б. Ростопчина (1904–1937).....	143

<i>Г. З. Пумпян</i>	
Образ России середины XVII в. в записках путешественников . . . . .	162
<i>О. И. Редькин, О. А. Берникова</i>	
Образовательная программа «Исламоведение» в СПбГУ и опыт отечественного востоковедения . . . . .	229
<i>Е. А. Резван</i>	
Дело башкирских «инородцев» и «Анна Каренина» . . . . .	243
<i>В. А. Розов</i>	
Доклад К. В. Оде-Васильевой о состоянии школьного дела в Палестине на 1928 г. из Архива Востоковедов ИВР РАН . . . . .	280

## **II. Древний Восток**

<i>А. Е. Демидчик</i>	
Маат — этика предусмотрительных . . . . .	295
<i>Н. В. Макеева</i>	
«Да ответишь ты, когда тебя спросят»: о страхе перед вышестоящими . . . . .	318
<i>А. В. Немировская</i>	
Сюжет о Всемирном потопе: литературная традиция древнего Ближнего Востока и исторические реалии (III–I тыс. до н. э.) . . . . .	333

## **III. Большой Ближний Восток**

<i>Alexander Knysh</i>	
Islam and Islamic Asceticism-Mysticism: Definitions, Themes, and Approaches . . . . .	369
<i>Alexander S. Matveev</i>	
Temporal and Sacral in Weaponry: Decorations and Arabic Inscriptions on the Sudanese Swords. . . . .	408
<i>И. В. Базиленко</i>	
Персидская рукопись XVI в. о роли имама Махди в судьбе Исмаила Сафавида (1487–1524) и шиитизации Ирана . . . . .	478
<i>Т. А. Боков</i>	
Йемен как terra incognita . . . . .	496

<i>И. В. Герасимов</i>	
«Десять дней в Судане» Мухаммада Хусайна Хайкала: Перевод главы «Из Египта в Хартум» с арабского языка и комментариев . . . . .	517
<i>Н. Н. Дьяков</i>	
Арабское наследие Эскориала . . . . .	540
<i>К. А. Жуков</i>	
«Путешествие в Арзрум» и «Мертвые души» Эвлия Челеби (1647 г.) . . . . .	553
<i>А. А. Крол</i>	
Средневековая мечеть на городище Дерахейб (Судан): Предварительные итоги исследований . . . . .	572
<i>А. Б. Куделин</i>	
Позднесредневековый период как переходная эпоха в истории арабской литературы . . . . .	601
<i>В. В. Наумкин, Е. М. Колоскова, Е. Ю. Визирова</i>	
«Ах, Сокотра...» Апология прошлого в устном народном творчестве сокотрийцев . . . . .	619
<i>М. С. Пелевин</i>	
Образование и письменная культура у паштунов в нарративах «Хатакской хроники» . . . . .	647
<i>Л. Р. Сюкияйнен</i>	
Исламское право: взаимодействие религиозных и юридических начал . . . . .	667
<i>Т. Г. Туманян</i>	
‘Абд ал-Кахир ибн Тахир ал-Багдади. Из книги Усул ад-дин («Основы веры»). [Глава 13] Основа тринадцатая. Фи байан ахкам ал-имама ва-шурут аз-за‘ама («О разъяснении положений имамата и условий руководства»). Вопросы I–VI . . . . .	698
<i>С. А. Французов</i>	
Старейшая монументальная надпись из Хадрамаута: особенности палеографии и антропонимики . . . . .	714



#### **IV. Ближневосточное искусство и рукописное наследие**

*Firuz Melville*

Classical Persian Literature in Contemporary Iranian Art,  
or the Shahnameh Forever . . . . . 727

*М. Н. Арсеньев*

«Орнаменты золотом и красками»: фрагменты Торы  
с переводом-комментарием ‘Али ибн Сулайма́на  
из Второго собрания А. С. Фирковича  
(Евр.-араб. I 2029) . . . . . 790

*Е. М. Белкина*

Проблема еврейской каллиграфии: Дамасский  
и Карасубазарский кодексы в собрании Института  
восточных рукописей РАН . . . . . 838

*Васильева О. В., Ястребова О. М.*

«Передал на богоугодное дело...»: вакфные  
и владельческие записи и печати на рукописях  
Ардабильского собрания . . . . . 856

*О. А. Соколов*

Архитектурные сооружения Леванта и Египта  
как пространство сохранения памяти  
о Крестовых походах (XIII–XVIII вв.) . . . . . 883



*Научное издание*

**Дорога науки:  
Сборник статей в честь 80-летия  
акад. М. Б. Пиотровского**

Сост. и отв. редактор А. С. Матвеев

Директор издательства А. А. Галат

Корректор К. А. Александрова

Верстка и дизайн Е. В. Владимировой

Подписано в печать с авторского оригинал-макета.

Формат 70 × 100 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Печать цифровая.

Усл. печ. л. 37. Тираж 100 экз.

Заказ № 1142

Издательство

Русской христианской гуманитарной академии  
имени Ф. М. Достоевского

191011, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, 15

тел.: (812) 310-7929; +7 (981) 699-6595

E-mail: [rhgapublisher@gmail.com](mailto:rhgapublisher@gmail.com). URL: <http://irhga.ru>

Отпечатано в типографии «Поликона»

(ИП А. М. Коновалов)

190020, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, д. 134