

Т.А. Баскакова

МОДЕЛИ РЕЛИГИОЗНОГО РАЗВИТИЯ ДРЕВНИХ БЛИЖНЕВОСТОЧНЫХ ОБЩЕСТВ

*(Ассмановская концепция "теологического дискурса" в Египте и вопрос о ее применимости к религиозной истории других ближневосточных обществ II – начала I тысячелетия до н.э.)**

С середины 80-х годов немецкий египтолог Я. Ассман публикует работы, обобщающие итоги его исследований и рассчитанные на историков религии и культурологов. В двух из них – «Египет: теология и благочестие ранней цивилизации» (1984)¹ и «Маат: праведность и бессмертие в древнем Египте» (1990)² – он по существу предлагает новый методологический подход к религии древнего Египта и к религиям древнего Востока вообще. Обе эти книги (в отличие от третьей – «Культурная память»³) анализируют только египетский материал, но работа «Маат...» содержит большое теоретическое заключение (гл. IX)⁴, в котором автор рассматривает вопрос о месте древнеегипетской религии в общемировой религиозной истории. В предлагаемой статье предпринята попытка дать краткий обзор религиозной истории четырех регионов – Месопотамии, Хеттского государства, Угарита и Египта – под тем (или слегка измененным) углом зрения, который использует в своих работах Я. Ассман, и выявить (в самых общих контурах) модели, или варианты, их религиозного развития.

Не будучи специалистом-ассириологом, я могу опираться, разумеется, только на доступные мне переводы месопотамских, хеттских и угаритских текстов, однако надеюсь, что сумею привлечь внимание коллег-неегиптологов к концепции Ассмана. Вероятно, это также заставит их задуматься о возможных критериях единообразного подхода к религиозной истории разных стран, о параметрах, по которым различные варианты религиозного развития могут быть сопоставлены, поддаются сравнению друг с другом.

1. КОНЦЕПЦИЯ АССМАНА И ВОЗМОЖНЫЕ ДОПОЛНЕНИЯ К ЕГО МОДЕЛИ РЕЛИГИОЗНОГО РАЗВИТИЯ ЕГИПТА

Книга Ассмана «Египет: теология и благочестие...», представляя собой совершенно оригинальное исследование источников, в то же время подводит итог достижениям немецкоязычных египтологов послевоенного времени, которые по-новому поставили

* Статья написана при поддержке РГНФ. Код проекта 95-06-17406.

¹ Assmann J. Ägypten: Theologie und Frömmigkeit einer früher Hochkultur. Stuttgart, 1984; рус. пер.: Ассман Я. Египет: Теология и благочестие ранней цивилизации. М., 1999.

² Assmann J. Ma'at: Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Ägypten. München, 1990; 2. Aufl. 1995.

³ Idem. Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München, 1992 (в книге содержатся очерки о зарождении исторического сознания у египтян, хеттов, евреев и греков).

⁴ Assmann. Ma'at... S. 273–288.

вопросы о ранних формах мифа (З. Шотт⁵), о сути египетского политеизма (Э. Хорнунг⁶), о значении появления представлений о трансцендентном боге (З. Моренц⁷), о «личном благочестии» (З. Моренц, Х. Бруннер, Г. Фехт, Э. Отто⁸), о египетском понимании политики и истории (Э. Хорнунг, Э. Отто⁹). Работа Ассмана посвящена проблеме зарождения в рамках традиционных религиозных представлений теологического дискурса о сути божества, эволюции египетских верований в сторону пантеизма и монотеизма, генезису и последствиям реформы Эхнатона.

Ассман выделяет два пласта египетской религии: «имплицитный» (традиционные верования, почти не меняющиеся на протяжении веков и не нуждающиеся ни в каких объяснениях, комментариях, «дискурсе») и «эксплицитный» (оторванный от культовой практики процесс разработки представлений о сути божества, «теологический дискурс»). Своеобразие любой религии, как он считает, определяется тем, в каких «измерениях» (Dimensionen) мыслится возможным контакт человека и бога (Gottesnahe). Для египетской «имплицитной» религии он выделяет три таких измерения: «локальное», или «политическое» (боги присутствуют в храмах каждого города; они «вселяются» в храмовые изображения, и люди вступают с ними в контакт, осуществляя предписанные ритуальные действия); «космическое» (богов можно увидеть, поскольку они воплощены, зримо присутствуют в космических телах и явлениях – планетах, воде, воздухе) и «мифологическое» (миф и слово вообще служат главным способом установления контакта между человеком и богом). «Теологический дискурс» возникает на сравнительно поздней стадии общественного развития в результате глубокого общественного и идейного кризиса, ставящего под сомнение справедливость богов (в Египте – после распада Древнего царства), и только при наличии определенных социологических предпосылок (например, когда сложился некий профессиональный слой людей, способных создавать подобные тексты, специальные литературные жанры и т.д.). Далее «теологический дискурс» развивается на фоне сохраняющих свое значение «имплицитных» верований.

Ассман показывает всю сложность, изощренность египетского язычества, прослеживая по текстам этапы развития «солнечной теологии», которая видела в верховном божестве *организующий принцип* вселенной, дарующий каждому живому существу (включая и животный мир) свет, пропитание, защиту, т.е. саму возможность жизни.

Он анализирует взрывообразное распространение (после религиозных гонений, имевших место при Эхнатоне) «четвертого измерения» египетской религии – «личного благочестия», представления о возможности непосредственного контакта каждого человека с избранным им богом и о моральной ответственности перед ним. Параллельно с «личным благочестием» после эпохи Амарны (XIV в. до н.э.) развивается представление о том, что все боги суть лишь части тела единого божества, плоть которого совпадает с космосом, а мыслящая и обладающая волей душа – трансцендентна и для человека непознаваема.

Эта концепция Ассмана получила более полное развитие в книге «Маат: праведность и бессмертие в древнем Египте». Буквальное значение древнеегипетского слова *маат* – «правда», «справедливость». Оно было именем богини, воплощавшей единый принцип, от соблюдения которого зависело, по представлениям египтян, гармо-

⁵ Schott S. Mythe und Mythenbildung im alten Ägypten. Lpz., 1945.

⁶ Hornung E. Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen. Darmstadt, 1971.

⁷ Morenz S. Die Herkunft des transzendenten Gottes in Ägypten. B., 1964.

⁸ Idem. Gott und Mensch im alten Ägypten. Lpz., 1964; Brunner H. Grundzüge der altägyptischen Religion. Darmstadt, 1983; Fecht G. Literarische Zeugnisse zur «Persönlichen Frömmigkeit» in Ägypten: Analyse der Beispiele aus den ramessidischen Schulpapyri. Heidelberg, 1965; Otto E. Die biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit. Ihre geistesgeschichtliche und literarische Bedeutung. Leiden, 1954.

⁹ Hornung E. Geschichte als Fest. Darmstadt, 1966; idem. Zum altägyptischen Geschichtsbewußtsein // Archäologie und Geschichtsbewußtsein. München, 1982. S. 13–30; Otto E. Geschichtsbild und Geschichtsschreibung in Ägypten // Welt des Orients. 1966. Bd 3. S. 161–176.

ничное функционирование общества и космоса. Принцип «маат» лежит в основе имплицитной религии египтян.

Ассман заинтересовался этой проблемой в связи со своим увлечением концепцией «осевого времени» Карла Ясперса, в 70–80-х годах ставшей темой нескольких международных коллоквиумов, в которых приняли участие ведущие историки античности, востоковеды и социологи. Новейшие междисциплинарные исследования, во многом прояснив характер «культур осевого времени», по сути, оставили открытым вопрос о том, какие этапы культурного развития им предшествовали. В самых общих чертах характер первых цивилизаций (Египет, Передняя Азия, классический Китай) определил австрийский политолог Эрих Фогелин, опубликовавший в 1956–1987 гг. многотомное сочинение «Порядок и история»¹⁰. Он разработал теорию «космологических империй», основанных на сочетании двух принципов – «суммодеизма» (почитания верховного бога – творца мира, гаранта нормального функционирования космоса и царя богов) и идеи божественно санкционированной царской власти (царь в подобных обществах выступает как сын верховного бога или его наместник на земле).

Предпринимая детальное, основанное на обширном массиве первоисточников, исследование древнеегипетской концепции миропорядка, Ассман стремился прояснить вопрос о характере ранних, «космологических» цивилизаций вообще, и, в частности, уточнить, что представляли собой так называемые «языческие» религии. Под «маат» он понимает концепцию миропорядка, характерную для *всех* ранних цивилизаций.

Ассман пришел к выводу, что концепция «маат» подразумевает прежде всего взаимность человеческих обязательств – у ее истоков стоят представления о солидарности, выработавшиеся в родовом обществе. Однако действовавший в родовом обществе принцип «дружелюбия» (*amity* – термин принадлежит этнографу Мейеру Фортесу¹¹), «предписанного альтруизма», предполагал полярное разделение мира на «своих» и «чужих» и действовал в рамках сравнительно небольшой, физически обособленной родовой группы. Концепция «маат» возникает в совершенно иных культурных условиях – в первых больших государствах, где «горизонт коллективной идентификации» непомерно расширяется и единственным интегрирующим началом является фигура царя.

«Маат» как система моральных ценностей и предписаний занимает промежуточное положение между «естественными», имплицитными моральными ценностями первобытных земледельцев, скотоводов и воинов, передаваемыми в основном через посредство устного предания, и альтернативными, рациональными, эксплицитными этическими системами религиозных и философских движений, сект, школ «осевого времени». «Маат» возрастает на почве централизованных древневосточных государств и представляет собой ориентированную на государственные нужды этику послушания, сотрудничества и самоконтроля. Это – сложная, уже в значительной мере эксплицитная, казуистически структурированная этика «поучений» («литературы мудрости»), но она еще не знает трансцендентных, не связанных с государством истин, лежащих в основе этических систем «осевого времени». «Маат» предполагает *право* каждого человека на справедливость, а *требования* свои распространяет на всех, включая царя, «ибо тот, кто желает не осуществлять собственную волю (посредством насилия), но (коммуникативным путем) добиваться повиновения своим приказам, должен опираться на порядок, накладывающий ограничения и на него самого»¹². Ранние государства возникают в таких обществах, в которых уже давно существует социальное неравенство, и берут на себя функцию обуздания права сильного (уже в социальном, а не в физическом смысле), создания и сохранения «правового пространства».

¹⁰ Voegelin E. Order and History. V. I–V. 1956–1987.

¹¹ Fortes M. Verwandtschaft und das Axiom der Amity // F. Kramer, C. Sigrist (Hgg.). Gesellschaften ohne Staat II. Genealogie und Solidarität. Frankfurt. 1978. S. 120–164.

¹² Assmann. Ma'at... S. 277.

«Маат» – это моральный интегративный принцип, распространяющий «справедливость», ранее действовавшую в узких пределах родовой группы, на все племена, регионы, народы и социальные подразделения общества, на весь космос. «Маат» – одновременно и мораль, и религия, потому что земное государство царя мыслится как одна из провинций всекосмического государства верховного бога. «Маат» обосновывает необходимость государства, ибо во всех древневосточных идеологиях царь выступает как защитник слабого от произвола сильного, как гарант права, как посредник между людьми и богами.

Принцип «маат» соответствует явлению, которое Э. Дюркгейм назвал «механической солидарностью», подразумевая под этим отсутствие индивидуального сознания, его практически полное совпадение с коллективным сознанием той или иной группы.¹³ Поэтому по мере развития индивидуализма (и упадка государственности) концепция «маат» вступает в полосу кризиса и – в Египте – вытесняется «личным благочестием», представлением об ответственности индивида непосредственно перед богом, а не перед своими «ближними» и царем.

Вышеизложенная концепция Ассмана, сформулированная, однако, как все его блестящие идеи, несколько фрагментарно, представляется мне ценной прежде всего тем, что предполагает (и обосновывает) типологическую общность религиозных систем первых централизованных государств. Далее, Ассман намечает двухступенчатую эволюцию внутри этих религиозных систем: имплицитная теология (= идеология «маат») – зарождение и развитие на ее фоне эксплицитной теологии, теологического дискурса (= «личного благочестия»?). Наконец, Ассман подчеркивает неразрывную связь на этой стадии общественного развития морали и религии, т.е. предлагает расширить круг источников, обычно используемых специалистами по истории религий.

Понятие «личное благочестие» («личная религия») используют не только применительно к Египту, но и применительно к Месопотамии: Торкильд Якобсен считает это явление характерным для месопотамской религии II тыс. до н.э.¹⁴ и отмечает, что оно присутствовало также у хеттов и египтян¹⁵. Он полагает, что те и другие заимствовали этот феномен из месопотамской культуры, т.е. универсальность распространения «личного благочестия», в общем, признается ориенталистами – вопрос лишь в объяснении причин этого явления и понимании его сути. Ассман, как кажется, несколько запутывает ситуацию, не проводя четкого разграничения между «личным благочестием» и дискурсом о внутренней сути верховного божества, который со временем (в Египте) вырабатывает представление о всекосмическом едином боге. Эти две линии переплетаются между собой, однако «личное благочестие» имеет (или может иметь в других культурах) гораздо более широкую социальную базу, нежели круг лиц, способных адекватно воспринимать сложные концепции профессиональных теологов, а потому заслуживает особого рассмотрения.

Представляется, что введенное Ассманом понятие «теологический дискурс», само по себе очень плодотворное, должно быть расчленено на несколько «линий». Если признать, что «теологический дискурс» рождается в результате кризиса централизованной государственной власти и усиления индивидуалистических тенденций, то интересно было бы рассмотреть по отдельности дискурс «официальный» и «частный». Рассуждая теоретически, первый может включать в себя «государственный» теологический дискурс (его задача – каждый раз обосновывать новые формы государственности: централизованное государство, бюрократизированное централизованное государство, империю и, в частности, объяснять выдвижение какого-то бога на роль общегосударственного) и, в более узком смысле, дискурс о царской власти (обосновывающий благость власти царя для подданных). Ко второму можно отнести памятники «личного благочестия» и другие формы «интеллектуального» теологи-

¹³ Durkheim E. Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Frankfurt, 1981. Passim.

¹⁴ Якобсен Т. Сокровища тьмы. История месопотамской религии. М., 1995. С. 170–190.

¹⁵ Там же. С. 176.

ческого дискурса (в большей или меньшей степени оппозиционные по отношению к господствующим религиозным доктринам).

Что касается «имплицитной религии», то Ассман сознательно исключает из сферы своего исследования весьма значимую ее часть – представления о загробном мире (в книге «Маат...» рассматривается только идея загробного суда – гл. V). При сравнении вариантов религиозного развития необходимо хотя бы вкратце коснуться и этой темы. Далее в нашей статье, в разделах, посвященных имплицитной религии, основное внимание будет уделено вопросу о соответствии или несоответствии базовых верований того или иного народа концепции «маат».

2. «ИМПЛИЦИТНАЯ» ТЕОЛОГИЯ КАК ФОН «ЭКСПЛИЦИТНОГО» ТЕОЛОГИЧЕСКОГО ДИСКУРСА. «ЛОКАЛЬНЫЕ» КУЛЬТЫ И ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О СУТИ БОЖЕСТВА В МЕСОПОТАМИИ, ХЕТТСКОМ ГОСУДАРСТВЕ, УГАРИТЕ И ЕГИПТЕ

Месопотамия. В Месопотамии формирование единой системы религиозных верований завершается примерно ко времени III династии Ура (XXII в. до н.э.). Именно в эту эпоху складывается канонический пантеон богов и происходит слияние (отождествление) шумерских и аккадских культов, окончательное редактирование и запись шумерских этиологических мифов. Самые ранние из дошедших до нас записей литературно-мифологических текстов на аккадском языке датируются временем правления династии Иссины и Старовавилонским периодом (конец XIX – начало XVI в. до н.э.).

Базовыми в системе «имплицитных» верований жителей этого региона оказываются представления об «аморальности» богов¹⁶ (если говорить о ранних памятниках, то наиболее ярко подобное представление выражено в шумерском мифе об Энки и Нинмах, которые, напившись пива, стали «на пари», соревнуясь в своей изобретательности, лепить людей – больных и уродов), об утилитарных мотивах сотворения человека (возникновение учения о том, что люди были сотворены, дабы приносить богам жертвы, исследователи склонны относить к периоду III династии Ура; эта идея четко сформулирована в шумерских мифах об Аншан и Лахар и об Энки в Нинмах), о безрадостности загробного существования¹⁷. Все три идеи прослеживаются на всем протяжении месопотамской истории. Пожалуй, самое впечатляющее описание ужасов потаенного мира содержится в поздней, ассирийской версии Поэмы о Нергале и Эрешкигаль:

Нергал к Стране без Возврата направил мысли...

К пути, чьи дороги ведут без возврата,

К дому, где жаждут живущие света,

Где пища их – прах, где еда их – глина.

Одеты, как птицы, одеждою крыльев.

Света не видят, живут во мраке.

Где каждый угол полон вздохов.

Днем и ночью, подобно горлице, стонут...¹⁸

¹⁶ Ассириолог Дж. Лоусон в своем исследовании о месопотамском понятии «судьба» пишет: «Месопотамские боги не имели никаких определенных моральных обязательств по отношению к человечеству» (Lawson J.N. The Concept of Fate in Ancient Mesopotamia of the First Millennium. Towards an Understanding of *Šimtu*. Wiesbaden, 1994. P. 129).

¹⁷ Об этом см. Bottero J. La mythologie de la mort en Mésopotamie ancienne // Death in Mesopotamia. Papers Read at the XXVIe Rencontre Assyriologique Internationale. Copenhagen, 1980. P. 25–43. В заключительных строках статьи автор делает такой вывод: «В сфере представлений о смерти и загробном мире единственное глубокое убеждение, которое “предшествовало” всякой мифологической разработке данной темы и накладывало на нее отпечаток, заключалось в том, что смерть кладет конец всему, что есть в нашем бытии позитивного, светлого, шумного, радостного, активного, утешительного и счастливого. Это свое убеждение жители древней Месопотамии никогда не меняли» (p. 43).

¹⁸ Пер. В. Афанасьевой, см.: Я открою тебе сокровенное слово. Литература Вавилонии и Ассирии. М., 1981. С. 83.

Но ведь столь же страшным (даже для самих богов) подземный мир предстает и в гораздо более древних шумерских мифах об Инанне и Думузи¹⁹, и в шумерской песне «Гильгамеш и дерево huluppu»²⁰, перевод заключительной части которой был включен в ниневийскую, классическую версию «Песни о Гильгамеше», созданную много веков спустя. И.С. Ключков пишет: «Боги вавилонян не обладали той универсальностью, которая обеспечивала бы известную неуничтожимость личности, причастной им. В этом, так сказать, промежуточном положении и заключается трагизм вавилонского религиозного сознания и один из истоков их (вавилонян и шумеров) скрытого глубинного пессимизма»²¹. Жители Месопотамии боялись своих мертвецов, хотя нередко хоронили их в городах или даже под полами своих домов²² и заботились об обеспечении их заупокойного культа²³. По мнению Ж. Боттеро, представления о подземном мире на протяжении истории Месопотамии трансформировались таким образом, что если вначале в умерших видели просто «бывших живых», то потом их стали считать антагонистами тех, кто остался на земле²⁴.

Своеобразной ответной реакцией на мрачный характер религии, не дающей человеку «психологического комфорта», можно считать широкое распространение магической практики и в официальных культах, и в «народных» верованиях. Если вспомнить, например, тематику аккадских заклинаний (любовное заклинание – ок. 2200 г. до н.э., заклинание для роженицы, колыбельная песня-заговор, заговор против зубной боли, заговор против болезни²⁵), то трудно не почувствовать, что, вопреки официальной доктрине, согласно которой люди были сотворены, чтобы служить богам, создатели этих текстов высоко ценили человеческую жизнь, в том числе ее бытовую сторону. Странное дело: в отличие от Египта, где на протяжении почти всей истории, как правило, самым почитаемым богом человека был его «городской» бог, т.е. один из великих богов, культ которого справлялся коллективно, в храме, в Месопотамии особую роль в жизни человека играли «его» личный бог (ilija – «мой бог»), для которого создавалось святилище в доме, духи-хранители конкретного индивида *шеду* и *ламассу*, боги-хранители улиц²⁶. Все эти божества занимали низшую ступень в пантеоне – но ведь великие боги, как считали жители этого региона, не заботились о нуждах маленьких людей.

Можно было бы предположить, что роль гаранта справедливости в человеческом обществе в Месопотамии принял на себя, как это было в Египте, царь. Действительно, цари Аккадской династии (Нарам-Син), III династии Ура, Иссина, Ларсы, Старо-вавилонской династии (Рим-Син) считались богами²⁷; их имена использовались в теофорных личных именах (например: «Саргон – мой бог», «Царь – мой бог» – Аккадская династия)²⁸. В эпоху III династии Ура было создано учение о божественной, единой и вечной царственности (нам-лугаль), которая с начала времен передавалась от одного царя к другому; люди клялись именем царя (т.е. он выступал как гарант права), царь принимал титулы «Солнечное божество своей страны», «Бог для всех земель»,

¹⁹ См. Якобсен. Сокровища тьмы... С. 37–92 (особенно описания подземного мира – с. 68 и 85).

²⁰ О поэме см. Афанасьева В.К. Гильгамеш и Энкиду: Эпические образы в искусстве. М., 1979. С. 85–89; пер. заключительной части И.М. Дьяконова, см. Эпос о Гильгамеше («О все видавшем»). М.–Л., 1961. С. 83–87.

²¹ Ключков И.С. Духовная культура Вавилонии: человек, судьба, время. М., 1983. С. 136.

²² Bottero. Op. cit. P. 36–37.

²³ Ibid. P. 37–38; Skaist A. The Ancestor Cult and Succession in Mesopotamia // Death in Mesopotamia... P. 123–128.

²⁴ Bottero. Op. cit. P. 43.

²⁵ См.: Я открою тебе... С. 196–203.

²⁶ См. Ключков. Духовная культура... С. 44–46; Lambert W.G. The Historical Development of the Mesopotamian Pantheon: A Study in Sophisticated Polytheism // Unity and Diversity: Essays in the History, Literature and Religion of the Ancient Near East. Baltimore–London, 1975. P. 191; Якобсен. Сокровища тьмы... С. 181.

²⁷ Steiner G. Altorientalische «Reichs»-Vorstellungen im 3. Jahrtausend v. Chr. // Power and Propaganda: A Symposium on Ancient Empires. Copenhagen, 1979. S. 133–134.

²⁸ Westenholz A. The Old Akkadian Empire in Contemporary Opinion // Power and Propaganda... P. 111.

«Бог для человечества». Тогда же вновь, после Раннединастического периода, цари стали принимать эпитеты «пастырь» (*šipad*), «пастырь страны и четырех сторон света», «пастырь черноголовых» и др. (которые еще чаще употреблялись при последующих династиях)²⁹. Как выразился ассириолог Х. Ниссен, «централизованное государство вынуждено было выступить с собственной идеологией, со своими программами в искусстве, религии и литературе – просто для того, чтобы отмежеваться от локальной, интroversивной традиционной идеологии местных центров»³⁰.

Централизованное государство пришлось возрождать из руин в период Старовавилонской династии³¹. Тогда, в Законах Хаммурапи, была достаточно полно сформулирована концепция, которую можно считать соответствием египетской концепции «маат» (ее истоки восходят к царским эпитетам, связанным с понятием «пастырь», к надписям правителей Лагаша³², к законам царя из династии Исина Ишме-Дагана и ряду других документов³³). Из преамбулы к Законам мы узнаем, что царь взошел на престол, «...чтобы справедливость в стране заставить сиять, чтобы уничтожить преступников и злых, чтобы сильный не притеснял слабого... для блага народа»³⁴. Именно в Старовавилонский период отходит на второй план обряд «священного брака» царя и жрицы, замещающей Инанну или другую богиню; обряд этот был связан с культами общинных богов плодородия. Не случайно и то, что в правление Хаммурапи на главенствующую роль в пантеоне выдвигается, наряду со «столичным» богом (богом весеннего солнца) Мардуком, Шамаш – бог Солнца, справедливости и суда³⁵. (До этого главенствующую роль играл Энлиль, «Господин Дуновения», – бог Ниппура, культового центра месопотамских городов еще в догосударственную эпоху.) Вместе с тем и при Хаммурапи власть месопотамского царя представляла собой «кумулятивное господство»: в преамбуле к своим Законам этот правитель выступает как представитель каждой общины своего государства в отдельности перед ее богом; его государство было достаточно рыхлым (и недолговечным)³⁶.

Мы должны сделать вывод, что в Месопотамии централизованное «бюрократическое» государство и характерная для него религия («суммодеизм», концепция «справедливости»-маат) только-только начинают складываться к XVIII в. до н.э. К этому времени уже глубоко укоренились в сознании народа три негативные «константы» имплицитной религии, о которых говорилось выше (обусловленные в конечном итоге трагической историей этого региона, который, в отличие от Египта, всегда был «проходным двором» для кочевников и иных завоевателей, а ко времени Старовавилонского царства успел пережить два периода раздробленности), и выработался психологический комплекс «индивидуализма» – что-то вроде примитивного («имплицитного») «личного благочестия». И.С. Клочков характеризует этические представления жителей Месопотамии II тыс. до н.э. так: «Вавилонянин был занят прежде всего своими личными проблемами и делами, его интересы обращены к дому, семье, родне, соседям. Все, что происходило за пределами квартала или поселения,

²⁹ Steiner. Op. cit. S. 132–133.

³⁰ Nissen H.J. Short Remarks on Early State-Formation in Babylonia: Answer to Steiner and Westenholz // Power and Propaganda... P. 147.

³¹ В самом начале Старовавилонской династии существовал даже специальный жанр «плачей о городах», в котором постоянно повторялся мотив высокой смертности населения в результате засухи, голода и эпидемий, см. Vanstiphout H.L.J. The Death of an Era: The Great Mortality in the Sumerian City Laments // Death in Mesopotamia... P. 83–89.

³² См. Якобсен. Сокровища тьмы... С. 99–102.

³³ См. главу «Царь и “праведность”» в кн.: Klengel H. Hammurapi von Babylon und seine Zeit. В., 1976. С. 96–103.

³⁴ Хрестоматия по истории древнего Востока / Под ред. А.А. Вигасина. М., 1997. С. 126 (Пер. Л.А. Липина под ред. В.А. Якобсона).

³⁵ См. Klengel. Op. cit. S. 150–151. В старовавилонское время существовали и храмы дочери Шамаша, богини справедливости Китту, см. Клочков. Духовная культура... С. 149.

³⁶ Larsen M.T. The Tradition of Empire in Mesopotamia // Power and Propaganda... P. 81.

уже далеко от него. Рядовой вавилонянин – это частный человек *par excellence*... забота об общественном благе лежала на царе или правителе, а делами храма вершили высокопоставленные жрецы или царские чиновники³⁷ (т.е. собственно население, в отличие от Египта, в поддержании системы «маат» никак не участвовало).

Хетты. У хеттов крупное территориальное государство сложилось во второй половине XVII в. до н.э. (Древнехеттское царство). Большинство божеств древнехеттского пантеона были хаттскими (т.е. неиндоевропейскими, заимствованными у хаттов – одного из племен Малой Азии, говорившего на языке, близком к абхазо-адыгской группе). Хаттскими в тот период были и мифы, которые обычно использовались в религиозных обрядах. С Древнехеттского периода существовало представление о Совете богов, на который собирается тысяча локальных богов Хеттского царства. Однако были и главные божества, считавшиеся покровителями царской власти (в Древнехеттский и Среднехеттский периоды, т.е. с XVII по XV вв., – боги Грозы и Солнца, известные у хеттов под разными именами, «Солнечное божество Земли»).

В хеттской литературе – так же, как в месопотамской – встречаются высказывания о сотворении человечества в целях обеспечения богов жертвами (эпический цикл песен о Кумарби, речь Эа к богам: «... Зачем уничтожить людей вы хотите? Обряды богам не свершат и в жертвенник кедр не положат!...»³⁸; миф о Хедамму: «...Если бы вы уничтожили человечество, оно перестало бы чтить богов, и некому стало бы приносить вам в жертву хлеб и питье»³⁹; гимн Солнцу, XV в. до н.э.: «Пусть расцветет страна, пусть урожай // В ней будут, и достанутся богам // Тогда в обилье жертвоприношенья...»⁴⁰), прослеживается негативное отношение к судьбе мертвых (Песнь об Улликумми: «Мертвых я видел своими глазами на Темной земле, // Праху подобны они»⁴¹), гнев богов может быть непонятным с точки зрения человека (Миф об исчезновении и возвращении Телепинуса⁴²). Однако все это переживается как бы с меньшей интенсивностью, меньшим трагизмом, чем в Месопотамии.

На богов можно воздействовать магическими обрядами⁴³. Да и вообще, им не свойственна особенная «злокозненность», разве что гневливость⁴⁴. Со времен Древнехеттского царства существует представление об иерархической зависимости бог–царь–подданные, обеспечивающей справедливость и порядок на земле. Так, Миф о Телепинусе кончается припиской, объясняющей, какой магический обряд необходим для умиротворения божества, и заключительным «выводом»: «Телепинус стал заботиться о царе и царице и о стране хеттов и им обеспечил жизнь и жизненную силу на будущие времена...»⁴⁵. В одной древнехеттской надписи сказано: «Мне, царю, бог Солнца и бог Грозы вручили страну и дом мой. И я, царь, охраняю свою страну и свой дом»⁴⁶. Царь имеет четко определенные обязанности и перед богами, и перед подданными. Так, в новохеттских копиях древнехеттских наставлений царю мы читаем: «Смотри за боль[ным], дай [хлеб голодному], [дай воду] жаждущему, [дай]... [масло], [дай] одежду

³⁷ Ключев. Духовная культура... С. 150.

³⁸ Луна, упавшая с неба: Древняя литература Малой Азии / Пер. В.В. Иванова. М., 1977. С. 146.

³⁹ Цит. по: Вильгельм Г. Древний народ хурриты. М., 1992. С. 107.

⁴⁰ Луна, упавшая с неба... С. 109.

⁴¹ Там же. С. 140.

⁴² Там же. С. 55–61.

⁴³ Магия широко применялась и в официальных, и в народных обрядах, причем ее конкретные методы в обоих случаях были совершенно идентичны. Однако в Хеттском государстве установилась царская монополия на свершение магических обрядов: их могли выполнять гадатели, жрецы, сам царь, но не «старые женщины» (так называются в хеттских текстах колдуньи, свершающие магические обряды для частных нужд). См. Луна, упавшая с неба... С. 28, 211–239.

⁴⁴ Недаром в Песни об Улликумми, о которой речь пойдет ниже, каменное чудовище Улликумми противопоставляется всем другим богам: «Человек этот глух, // Ничего он не слышит. // Человек этот слеп. // Ничего он не видит. // Милосердия нет у него!» (Луна, упавшая с неба... С. 133).

⁴⁵ Луна, упавшая с неба... С. 61.

⁴⁶ Там же. С. 46 (строительная обрядовая надпись).

[голому]... [дай] обувь...»⁴⁷. Каждое лето царь совершает военные походы, в которых ему помогают боги; весной и осенью он объезжает вместе с царицей важнейшие города страны, участвуя в ритуальных праздниках. «Царские празднества» становятся наглядной демонстрацией справедливости царя, ибо предусматривают приношение «подарков» подданными и ответные щедрые раздачи «кормлений» и подарков царем⁴⁸. В.Г. Ардзинба предлагает рассматривать такие празднества как «характерную форму социального общения (царя с подданными, всего коллектива с богами) и как архаичную, первоначально единую форму "управления" коллективом»⁴⁹ – кстати, форма эта удивительным образом напоминает порядок, который в Египте был введен (или возрожден после архаической эпохи?) Тутмосом III и просуществовал вплоть до эпохи Рамесидов⁵⁰. Не идет ли речь об институте, характерном для идеологий, основанных на концепции «маат»? Со своими вельможами царь был связан договорными отношениями⁵¹.

Культовые фигуры умерших предков хранились в домах (Нуза)⁵², да и сами могилы устраивались под полами домов (Богазкёй⁵³, Алах хеттского периода⁵⁴), в календаре Нузы был специальный «месяц отцов» (*атманашве*)⁵⁵ – все это может свидетельствовать о том, что умершие в представлении хеттов каким-то образом поддерживали связь со своими родными и потомками и оказывали на их жизнь благотворное влияние.

Угарит. Все памятники Угарита датируются XIV–XIII вв. до н.э. Как и у хеттов, у ханаанейян из Угарита существовало представление о Собрании богов: здесь оно мыслилось как пиршество, на котором решаются важные вопросы⁵⁶.

Характерным для угаритской религии было представление о «комплементарности» добра и зла (образы Муту и Баалу, чья борьба постоянно возобновляется, но никогда не приводит к окончательной победе одной из сторон, ибо сама смерть, Муту, несет в себе необходимое для жизни начало)⁵⁷.

Угаритские боги, несмотря на свою «необузданность», в целом воспринимались верующими как защитники людей. Об этом прежде всего свидетельствуют теофорные личные имена, в которых то или иное божество выступает как «отец», «мать», «брат», «сестра», «господин», «госпожа», «царь», «судия» (dn), «помощник» ('qb, 'dr) человека, а человек соответственно как «отрок» (p'r), «клиент» (gr), объект милости (yd) или справедливого суда (prt) бога⁵⁸. Далее, есть божества, которые специально покровительствуют местным жителям: «Бог Отцовский» (по мнению И.Ш. Шифмана, покровитель племени или союза племен⁵⁹) и «Силач Баалу» – покровитель Угарита и царь богов. Сам Баалу считался подателем дождя и урожая, его три дочери-жены были богинями плодородия.

⁴⁷ Пер. В.Г. Ардзинбы, см. *Герни О.Р.* Хетты. М., 1987. С. 21.

⁴⁸ Этим праздникам целиком посвящена книга: *Ардзинба В.Г.* Ритуалы и мифы древней Анатолии. М., 1982 (обобщающие выводы – с. 156–160).

⁴⁹ Там же. С. 160. См. также «Послесловие» В.Г. Ардзинбы в кн.: *Герни*. Ук. соч. С. 216–222.

⁵⁰ См. *Кемп В.* Ancient Egypt: Anatomy of a Civilization. L.–N.Y., 1989. P. 208, 212–213, 218; *Kaiser W.* Einige Bemerkungen zur ägyptischen Frühzeit I: Zu den šmsw-Hr // *ZAS*. 84. S. 119–132 (об архаической эпохе); *Kruchten J.-M.* Le Décret d'Horemheb. Traduction, commentaire épigraphique, philologique et institutionnel. Bruxelles, 1981. P. 96–114 (о датировке нововведения временем Тутмоса III).

⁵¹ См. *Weinfeld M.* The Loyalty Oath in the Ancient Near East // *Ugarit-Forschungen*. Neukirchen-Vluyn, 1976. 8. S. 379–414.

⁵² *Вильгельм*. Ук. соч. С. 99.

⁵³ *Герни*. Ук. соч. С. 148.

⁵⁴ *Вулли Л.* Забытое царство. М., 1986. С. 131–132.

⁵⁵ *Вильгельм*. Ук. соч. С. 99.

⁵⁶ См. *Шифман И.Ш.* Культура древнего Угарита (XIV–XIII вв. до н.э.). М., 1987. С. 93.

⁵⁷ См. Там же. С. 64. М. Астур пишет об угаритской религии: «Обычно хтонические божества и духи в конечном счете ассоциировались с плодородием и добрым здоровьем», см. *Astour M.C.* The Nether World and its Denizens at Ugarit // *Dobrym* in Mesopotamia... P. 231.

⁵⁸ *Шифман*. Ук. соч. С. 93.

⁵⁹ Там же. С. 84–85.

Угаритский царь не обожествлялся, но был в некотором роде особым, ритуально чистым существом. От его здоровья и способности иметь потомство напрямую зависело благополучие общества⁶⁰. Кроме того, он должен был утверждать справедливость и заботиться о слабых. Так, в Поэме о Карату⁶¹ старший царевич Йацциб требует, чтобы больной отец передал ему власть, обосновывая свои притязания следующим образом:

Ты погрузил в бесчинство руки свои,
Ты не решаешь по праву дело вдовы,
Не разбираешь по закону тяжбу убогого,
Не прогоняешь того, кто идет на слабого!
Пред лицом своим ты не кормишь сироту,
За спиной твоею (т.е. в пренебрежении у тебя) – вдова⁶².

Царь устраивал ритуальные пиршества для своих старших дружинников, на которых держал с ними совет. Его отношения с общинами строились на основе «договора», а вторая крупная категория населения, *bnš mlk* – «люди царя», получала непосредственно от царя земельные и другие пожалования⁶³. Таким образом, земной «порядок» был отражением небесного порядка, царь же играл роль связующего звена между двумя мирами, ибо мог приносить жертвы богам и просить их о собственном благополучии и благополучии всего общества (Поэма о Карату). Что касается жрецов, то они входили в комплекс царско-государственного хозяйства и, подобно чиновникам, получали от царя земельные участки в условное владение и другие выдачи⁶⁴.

Между миром богов и земным миром поддерживается связь, важное звено которой – умершие (между прочим, участвующие в трапезах в доме верховного бога Илу), Об этом свидетельствуют, помимо факта захоронения умерших в домах⁶⁵, данные о культовых сообществах и «рапаитах»⁶⁶. Угаритские умершие (*mtm*) обозначаются также словом *ilm* – «боги»⁶⁷, т.е., как и в Египте, здесь считалось, что каждый человек после смерти становится богом. Соответственно не было и того страха перед загробным миром, что испытывали жители Месопотамии. Угаритяне верили, что над душами умерших властвуют благие боги – богиня солнца Шапаш или вавилонский солнечный бог Шамаш⁶⁸ – и что в подземном мире есть некие области («страна *Dbg*» и «поля *Šhlmtm*»), которые можно охарактеризовать эпитетами *p'm* – «добрый», и *usm* – «прекрасный»⁶⁹.

Egypt. В Египте единое территориальное государство (и соответствующий ему религиозно-идеологический комплекс) складывается значительно раньше, чем в Месопотамии. Как показал Дж. Бэйнс, базовые представления о царской власти (начальная часть титулатуры, иконография, представления об основных функциях царя и царском ритуале *хеб-сед*) формируются уже при так называемой нулевой династии (примерно XXXI–XXX вв. до н.э., археологический период «Нагада III») ⁷⁰ и, по крайней мере внешне, будут очень мало меняться на всем протяжении египетской истории! В период IV династии (XXVI–XXV вв. до н.э.), т.е. в эпоху «великих пирамид»,

⁶⁰ Там же. С. 26–28.

⁶¹ Угаритский эпос / Введ., пер. с угарит. и коммент. И.Ш. Шифмана. М., 1993. С. 10–52.

⁶² VI, 44–50 (Там же. С. 63).

⁶³ Шифман. Культура... С. 28–29; Heltzer M. The Internal Organization of the Kingdom of Ugarit. Wiesbaden, 1982. P. 3–48.

⁶⁴ См. Heltzer. Op. cit. P. 131–139.

⁶⁵ Astour. Op. cit. P. 228.

⁶⁶ См. Шифман. Культура... С. 80–82.

⁶⁷ Astour. Op. cit. P. 232.

⁶⁸ Ibid.

⁶⁹ Margalit B. Death and Dying in the Ugaritic Epics // Death in Mesopotamia... P. 249.

⁷⁰ Baines J. Origins of Egyptian Kingship // Ancient Egyptian Kingship. Leiden–New York–Köln. 1995. P. 105–124.

Египет, по словам Бэйнаса, стал «одним из самых высокоцентрализованных государств, которые когда-либо были известны»⁷¹, «бюрократической» деспотией в полном смысле этого слова. Правда, Б. Кемп, обобщив огромный археологический материал, показал, что на всем протяжении III тыс. шел направляемый царским двором процесс «колониализации умов», насаждения единообразной религиозной культуры «поверх» местных традиций, остатки которых сохранились и в более позднее время, уже как «народная культура»⁷². Однако гальки необычной формы, фигурки ежей, свиной и других животных, которые современные археологи находят в святилищах «классических» богов, явно не могли конкурировать с разработанными доктринами и ритуалами, с архитектурой и изобразительными памятниками «официальной» религии – тем более, что всякие основы общинной организации в Египте были разрушены в результате характерной для Древнего царства практики перемещения по всему государству трудовых «команд»⁷³.

Главным отличительным признаком египетской «имплицитной» религии является ее ярко выраженная оптимистичность, базовое представление о «маат» – гармоничном и справедливом устройстве космоса и человеческого общества. Идея «маат» впервые засвидетельствована при II династии⁷⁴: один из ее царей, Сехемиб, известен также под именем Перенмаат, «Выходящий ради *маат*». Характеризуя религиозные взгляды египтян периода V династии, Х. Гёдеке пишет: «Факт одновременного почитания Хатхор и Ра нам следует понимать как выражение представления, что мир как таковой является манифестацией божественного, что он упорядочен. Это – чрезвычайно позитивное отношение к миру и его жизни, превращающее саму жизнь в аспект религии»⁷⁵.

Пожалуй, лучше всего идея «маат» сформулирована в «Поучении царю Мерикара» (XXII в. до н.э.) – памятнике, который, собственно говоря, является уже «экспликацией» традиционных представлений, вызванной к жизни именно их кризисом. В этом тексте фараону дается такой совет: «Твори истину, и ты будешь жить долго на земле. Сделай, чтоб умолк плачущий, не притесняй вдову, не прогоняй человека из-за имуществва его отца. Не вреди вельможам из-за их мест. Остерегайся наказывать несправедливо...»⁷⁶. Сама вертикаль боги–царь–подданные описывается в этом тексте следующим образом: «Обихожены люди, паства бога. Ради них он создал небо и землю, (когда) изгонял жадность вод. Создал он воздух, чтобы жили их (носы), ибо они – образы его во плоти. Ради них он восходит в небо; для них он создал травы, скот, птиц и рыб, чтобы кормиться этим... Ради них он творит дневной свет и движется (в небе), чтобы их видеть. Возле них он воздвиг себе часовню, и когда они стенают – он слышит. Для них он создал из благоухания правителя (пеленателей), покровителя, чтобы поддерживать спину немощного [перевод этого места у Ассмана: «Он сотворил для них владык, (обретших власть еще) в яйце, дабы укрепить спину слабого»]; для них он создал заклинания, чтобы отражать десницу бедствий»⁷⁷.

Более ранних египетских текстов, излагающих эту концепцию, нет. Но именно близость к царю обеспечивала человеку должность, а следовательно, и доходы, и возможность такого погребения, которое давало гарантии благополучного загробного

⁷¹ Ibid. P. 142.

⁷² Kemp. Ancient Egypt... P. 53–91.

⁷³ См. Перенелкин Ю.Я. Хозяйство староегипетских вельмож. М., 1988.

⁷⁴ См. Goedicke H. Unity and Diversity in the Oldest Religion of Ancient Egypt // Unity and Diversity... P. 207; Baines. Origins... P. 128.

⁷⁵ Goedicke. Unity and Diversity... P. 208.

⁷⁶ Пер. Р.И. Рубинштейн, см. Хрестоматия по истории древнего Востока. Ч. 1. М., 1980. С. 32. О композиционной структуре и идейном содержании этого текста см. Демидчик А.Е. Представления о египетской государственности в «Поучении царю Мерикара»: Автореф. дис... канд. истор. наук. М., 1994.

⁷⁷ Пер. А.Е. Демидчика, см. Демидчик А.Е. Наставления совершенному. «Поучение царю Мерикара», древнейшее рассуждение о благодетели // Совершенный человек: Теология и философия образа. М., 1997. С. 299. См. также: Ассман. Египет... С. 95.

существования⁷⁸. А кроме близости к царю для загробной судьбы человека весьма значимыми были его отношения с коллегами и собратьями, от чьей доброй воли зависела сохранность заупокойных памятников и поддержание культа⁷⁹. Идеология «маат» – идеология коллективистская. В египетском варианте она подразумевала четко очерченный круг конкретных обязанностей – и для богов, и для людей, и для царя, игравшего роль посредника между теми и другими⁸⁰.

Египтяне далеко не случайно считали классикой своей литературы именно поучения. Это был жанр, наиболее пригодный для передачи коллективного опыта, присущих данной цивилизации правил поведения людей. Об этом прекрасно сказано уже в «Поучении Птаххотепа»:

Дурак тот, кто не слушает,
Он не сможет сделать ничего вообще...
Он делает то, чего люди не любят,
И за это его ругают каждый день...
Сын же, который слушает, принадлежит к свите Хора,
Если он слушал, все у него будет хорошо.
Когда он состарится и добьется уважения,
Он будет так же говорить со своими детьми,
Обновляя учение своего отца.
Каждый человек учит своими действиями,
Он будет говорить со своими детьми,
Чтобы и они потом говорили с их детьми.
Показывай пример, ни на кого не нападай,
Пока справедливость стоит прочно, твои дети (или: потомки) будут жить⁸¹.

Вторая отличительная черта египетской имплицитной религии, вытекающая из концепции «маат» (а также из веры в магическую силу *любого* слова и изображения), – отсутствие страха перед загробным существованием. То есть страх, конечно, был, но смерть воспринималась как некий опасный порог, преодолеть который, как правило, удается всем, после чего умерший оказывается в ином мире, открывающем перед ним безграничные новые возможности (и опасные, и обольстительные одновременно). Минимальный погребальный инвентарь (заупокойная стела или особая магическая формула, которую каждый грамотный человек мог нацарапать на скале) обеспечивала сытное существование, близость в ином мире родных, даже домашних животных и др. Гробница давала возможность перенести в загробный мир свое имение, множество слуг, любимые развлечения и многое другое. В «Беседе разочарованного со своим Ба» отношение к смерти выражено так:

Мне смерть представляется ныне
Исцелением больного,
Исходом из плена страдания.
Мне смерть представляется ныне
Благовонною миррой,
Сидением в тени паруса, полного ветром.
Мне смерть представляется ныне
Лотоса благоуханьем,
Безмятежностью на берегу опьянения...⁸²

⁷⁸ См. Assmann. Ma'at... S. 92–108.

⁷⁹ Ibid. S. 60–91.

⁸⁰ См. Hornung E. Maat – Gerechtigkeit für Alle? // Hornung E. Geist der Pharaonenzeit. 2. Aufl. Zürich–München. 1990. S. 131–145.

⁸¹ Эпиграф. Пер. М. Лихтхайм, см. Lichtheim M. Ancient Egyptian Literature (далее – AEL). V. I. Berkeley – Los Angeles, 1975. P. 75. Об этом произведении см. Fecht G. Der Habgierige und die Maat in der Lehre des Ptahhotep. Glückstadt, 1958.

⁸² Перевод В. Потаповой, см. Поэзия и проза древнего Востока. М., 1973. С. 99–100.

В кризисный период после падения Древнего царства царские заупокойные тексты стали, практически, достоянием всех – и каждый человек знал, что после смерти он войдет в сообщество богов, станет «Осирисом – таким-то»⁸³. Это не могло не наложить сильнейший отпечаток на психологию египтян, не способствовать росту индивидуализма, одним из выражений которого было, видимо, такое широко распространенное в Египте явление, как грабежи гробниц⁸⁴.

Третья особенность египетской религии – детализированность и высокая степень абстрактности представлений о божестве. Уже в «Поучении царю Мерикара» (Первый переходный период) различаются бог, «сделанный из камня, изваянный из меди» (т.е. культовые изображения), и тот бог, который «скрыл себя» (истинный бог, не ведомый людям)⁸⁵. Эта идея обусловила возможность необычайно сложного теологического дискурса. Египтяне были даже способны создавать религиозные культы «искусственно» (о чем свидетельствует их религиозная «политика» в Нубии)⁸⁶. Вообще, тот Египет, который мы знаем, – сложное бюрократическое государство, и все «архаичное» в этой стране предстает в неузнаваемо переделанном, усложненном, «окультуренном» облике⁸⁷.

3. «ОГОСУДАРСТВЛЕНИЕ» РЕЛИГИИ; ДИСКУРС О ЦАРСКОЙ ВЛАСТИ

Месопотамия. Окончательное оформление концепции «суммодеизма» происходит в Месопотамии только в Касситский период. Именно тогда (не ранее XIV в. до н.э.) была сделана дошедшая до нас запись поэмы «Энума элиш» («Когда вверху...»)⁸⁸, обосновывавшей выдвигание Мардука на роль верховного божества. В этой поэме Мардук включается в традиционную картину сотворения мира. Он – младший бог, образ, созданный богом Эя; но – «немыслимо облик его совершенен»⁸⁹. Мардук спасает старших богов от грозящей им гибели, завершает сотворение мироздания (как упорядоченной совокупности космических феноменов), устанавливает ритуалы богов и создает их жилище – небесный Вавилон. Он же создает человека – но исключительно для удобства богов («Воистину я сотворю человека. // Пусть богам послужит, чтоб те отдохнули»⁹⁰)! В благодарность за все это боги передают Мардуку верховную власть: «Собрались на Совет великие боги... Над всеми богами ему дали царенье, // Над богами небес и земли власть ему дали»⁹¹. В той же поэме решается проблема соотношения локальных и государственных культов. Локальные культы сохраняются («Воистину поделят богов черноголовые между собою!»⁹²), но некоторые второстепенные божества

⁸³ См. Silverman D.P. The Nature of Egyptian Kingship // Ancient Egyptian Kingship. P. 81.

⁸⁴ Документы о грабежах гробниц (в русском переводе) опубликованы в кн.: Лурье И.М. Очерки древнеегипетского права XVI–X вв. до н.э. Памятники и исследования. Л., 1960. С. 220–286.

⁸⁵ Пер. Р.И. Рубинштейн; см. Хрестоматия... 1980. С. 35.

⁸⁶ См. Дейнека Т.А. Обоснование внешней политики Египта в царских надписях XVIII династии: Автореф. дис... канд. истор. наук. М., 1992. С. 22.

⁸⁷ Например, огромное большинство архитектурных, изобразительных, литературных памятников, которые создавались в строгом соответствии с едиными правилами, и потому в них почти отсутствует «фольклорный» элемент: Kemp. Ancient Egypt... P. 137–180 и др. (о градостроительстве и архитектуре); Assmann J. Hierotaxis. Textkonstitution und Bildkomposition in der ägyptischen Kunst und Literatur // Form und Mass. Beiträge zu Sprache, Literatur und Kunst des alten Ägypten (Fs. Gerhard Fecht). Wiesbaden, 1987. S. 18–42 (о рельефах); Fecht G. Die Form der altägyptischen Literatur: Metrische und stylistische Analyse // ZÄS. 1964. 91. S. 11–63; 1965. 92. S. 10–32 (о литературе). Быть может, той же причиной объясняется и отсутствие в Египте связанных изложений мифов, см. Assmann J. Die Verborgenheit des Mythos in Ägypten // GM. 1977. 25. S. 1–25.

⁸⁸ Пер. В. Афанасьевой, см.: Я открою тебе... С. 32–50; см. также Якобсен. Сокровища тьмы... С. 191–218.

⁸⁹ I, 93 (Я открою тебе... С. 34).

⁹⁰ VI, 7–8 (Там же. С. 44).

⁹¹ VI, 95–100 (Там же. С. 47).

⁹² VI, 119 (Там же. С. 48).

отождествляются с Мардуком (заключительный список 50 имен Мардука⁹³). Наконец, текст поэмы становится частью ежегодно справляемого ритуала новогоднего праздника.

Несмотря на внушительность этой картины (поэма-ритуал дожила до Новоассирийского периода, только тогда вместо Мардука в роли верховного бога выступал уже Ашшур), она явно не дает никаких гарантий справедливости в человеческом обществе. В Месопотамии вертикаль боги–царь–подданные оказывается как бы разорванной: «праведные» поступки людей или царя не обеспечивают сами по себе благополучия страны; бедствия, насылаемые богами, могут быть совершенно немотивированными. Эта мысль с особенной драматичностью выражена в поэме «Царь всех обиталищ...»⁹⁴, созданной в период раздробленности страны, наступивший после падения Касситской династии (XI–X вв. до н.э.). Мардук временно оставляет свой престол и передает бразды правления богу чумы Эрре (Нергалу). Тот же (непонятно, почему) развязывает в Месопотамии гражданскую войну, усугубленную вторжением кочевников и эпидемией моровой язвы. Советник Эрры, бог огня Ишум, резюмирует суть его действий следующим образом:

Воитель Эрра! Правого предал ты смерти
И неправого предал ты смерти,
Кто пред тобой повинен, предал ты смерти,
Кто пред тобой неповинен, предал ты смерти⁹⁵.

Ишуму удастся «успокоить» гнев Эрры, и рассказ о бесчинствах последнего кончается неожиданным для современного читателя восклицанием: «На бессчетные годы владыке Нергалу и воителю Ишуму слава!»⁹⁶. Суть поэмы, видимо, заключается в том, что, как бы несправедливо не поступали боги, единственная допустимая реакция человека – попытаться их умилостивить.

Наиболее полное выражение дискурс о царской власти (о царе как гаранте справедливого мирового устройства) обретает в Новоассирийский период (X–VII вв. до н.э.), в связи с необходимостью обоснования перехода к новой форме государства – империи.

Резко увеличивается число эпитетов царя, которые следуют обычно в таком тематическом порядке: 1) легитимность власти, 2) военные качества, 3) физическая сила, молодость, 4) высокие моральные качества, 5) гражданская деятельность, 6) взаимоотношения с богами, 7) слава⁹⁷. Теперь вертикаль боги–цари–подданные характеризуется в официальных надписях (которые, по мнению А.К. Грейсона, могли зачитываться и перед живой аудиторией⁹⁸) так: «В начале моего царствования, в первый год моего правления, когда Шамаш, судия, простер свою добрую сень надо мной и я величественно воссел на престол, а он вручил мне скипетр, пасущий человеков...» (Анналы Ашшурнацирапала II⁹⁹); «Я, Шаррукин, царь четырех сторон света, пастырь Ассирии, хранитель обрядов Эллия и Мардука, внимательный к решениям Шамаша... чтущий слово великих богов со страхом и не престопающий их предначертаний, верный царь, рекущий добро... из чьих уст не исходят слова притеснения, мудрец среди государей вселенной...» (Письмо Саргона II богу Ашшуру¹⁰⁰); «Шамаш, Адад и Иштар решением своим непреложным устроение царствования моего повелели... Под

⁹³ Табл. VII (Там же. С. 50).

⁹⁴ Пер. В.А. Якобсона, см. Я открою тебе... С. 98–120; о поэме см. Якобсен. Сокровища тьмы... С. 254–255; Lawson J.N. The Concept of Fate in Ancient Mesopotamia. P. 36–38.

⁹⁵ IV, 104–107 (Я открою тебе... С. 116).

⁹⁶ V, 39 (Там же. С. 119).

⁹⁷ Об ассирийской царской титулатуре см. Tadmor H. History and Ideology in the Assyrian Royal Inscriptions // Assyrian Royal Inscriptions: New Horizons in Literary, Ideological and Historical Analysis. Papers of a Symposium held in Cetona (Siena) June 26–28, 1980. Roma, 1981. P. 13–33; Liverani M. Critique of Variants and the Titulary of Sennacherib // Ibid. P. 231–249.

⁹⁸ Grayson A.K. Assyrian Royal Inscriptions: Literary Characteristics // Assyrian Royal Inscriptions... P. 35–47.

⁹⁹ Пер. И.М. Дьяконова, см. Я открою тебе... С. 251.

¹⁰⁰ Пер. И.М. Дьяконова, см. Там же. С. 256.

властью моей изливалося плодородие, в годы мои копилося изобилие» (Анналы Ашшурбанапала¹⁰¹). Другие темы официальных надписей – особо тесная связь царя Ассирии и его бога (царь видит бога во сне, отчитывается перед ним и т.д.); свершение военных походов по велению богов, непосредственная помощь богов в сражениях и передача в их храмы царем «сокровищ» из добычи; мотив трусости и раздробленности врагов, необходимости их физического истребления; мотив «устроения» завоеванных территорий: они должны поставлять в Ассирию подати, а взамен получают порядок, справедливость, защиту со стороны царя¹⁰².

Однако эта достаточно логичная идеологическая концепция не очень соответствовала историческим реалиям эпохи, наполненной бесконечными военными походами, мятежами уже завоеванных территорий (особенно упорно сопротивлялся власти Ассирии Вавилон), жестокими расправами над противниками и внутридинастийной борьбой. Герман Шпикерман характеризует эпоху Саргонидов (конец VIII–VII в. до н.э.) как период религиозно-идеологического кризиса, неуверенности в будущем и приводит данные о возрастании при дворе роли гадателей-астрономов, прорицателей, толкователей снов и пр.¹⁰³

В Нововавилонский период (VI в. до н.э.) предпринимались попытки отождествить Мардука с важнейшими богами пантеона, представить его «как монотеистического бога». Однако эти взгляды нашли выражение в единичных текстах; в отличие от Египта (см. ниже), в Месопотамии они не получили широкого распространения¹⁰⁴.

Хетты. У хеттов окончательное оформление идеологии «суммодеизма» происходит в Среднехеттский период (XV в. до н.э.). Именно тогда заимствуется хурритский эпос («Поэма о царствовании на небесах»¹⁰⁵ и «Песнь об Улликуми»¹⁰⁶). Бог Грозы, издавна считавшийся покровителем царской власти, отождествляется с героем этого эпоса Тешубом, который является потомком Ану и спасает богов от страшной катастрофы (столкновения с каменным чудовищем, которое имеет иную, чем боги, природу, не знает жалости и не вступает с богами ни в какие контакты). Мне кажется, одной из целей авторов хеттских версий этих текстов могла быть демонстрация того факта, что Хеттское государство выдвинулось на роль великой державы в ряду других великих держав, что хеттский верховный бог не «провинциален», но связан с богами Месопотамии и хурритской Сирии (прежде всего Митанни).

Примерно в это же время создается скальное святилище Язылыкая близ Богазкёя, в котором представлен хурритский пантеон: бог грозы Тешуб, богиня Иштар-Шаушка, боги Луны и Солнца и др. Это святилище будет сохранять свое значение до конца Новохеттского периода (XIV–XIII вв.). В Новохеттский период царь принимает титул «Мое Солнце» и на рельефах над его головой начинает изображаться крылатый солнечный диск.

«Имперский» дискурс разворачивается в анналах, повествующих о подвигах новохеттских царей – Суппилулиумы и Мурсилы II¹⁰⁷. По своей тематике он почти полностью совпадает с ассирийским, отличаясь от последнего, пожалуй, лишь менее подробной разработкой тех же сюжетов.

Угарит. Угаритские мифологические тексты в большинстве своем были записаны при царе Никмадду (XIV в. до н.э.)¹⁰⁸. Интересующие нас сюжеты здесь как бы «вывернуты наизнанку». Угарит – крошечное государство, и почвы для возникновения

¹⁰¹ [Введение], 6–7, 51. Пер. В. Афанасьевой, см. Там же. С. 274–275.

¹⁰² Liverani M. The Ideology of the Assyrian Empire // Power and Propaganda... P. 297–317; Spieckermann H. Juda unter Assur in der Sargonidenzeit. Göttingen, 1982. S. 307–372.

¹⁰³ Spieckermann. Op. cit. S. 229–306.

¹⁰⁴ Lambert. Historical Development. P. 197–198; Якобсен. Сокровища тьмы... С. 263–265.

¹⁰⁵ Луна, упавшая с неба... С. 114–124.

¹⁰⁶ Там же. С. 125–140.

¹⁰⁷ Güterhock H.G. The Deeds of Suppiluliuma as Told by his Son, Mursilis II. // JCS. 1956. 10. № 2. S. 41–68; № 3. S. 75–98; № 4. S. 107–130; Götze A. Die Annalen des Muršiliš. B. – Lpz., 1933.

¹⁰⁸ Шифман. Культура... С. 59.

государственного теологического дискурса, обосновывающего возвышение одного бога над другим, здесь вроде бы нет. Тем не менее, согласно одному мифу, бог Баалу строит себе дворец «как у (других) богов», чтобы стать подлинным царем Угарита и всего мира¹⁰⁹.

В Угарите не могло быть и собственного «имперского» дискурса, но образ богини Анату словно бы воплощает в себе ценности воинского сословия *марьянну*, вплоть до такой мелкой детали, как отрубание голов и кистей рук сраженных ею противников (кстати, подобный обычай существовал и у египетских, и у ассирийских воинов):

Под нею, как жнивье, головы,
Над нею, как саранча, кисти,
Как обрубки в куче, – кисти храбрых...
Расширилась печень ее,
Смехом наполнилось сердце ее,
В веселье печень Анату окунула,
Когда колена она погружала в кровь смелых,
Браслеты – в кровь храбрых¹¹⁰.

Egunem. По сути дела, «огосударствление» религии произошло в Египте уже на заре истории, ибо царская власть не представляла собой нечто более или менее отдельное от культа богов, как в Месопотамии, а была неразрывно связана с этим культом¹¹¹. В Египте теологический дискурс рождается не из необходимости обоснования новой, бюрократизированной формы государства, а из кризиса этого государства (в Первый переходный период). Кризис приводит к падению авторитета царской власти, к сомнению в справедливости богов и к распаду социальных связей, к росту индивидуализма (и зарождению «личного благочестия»? ¹¹²). Сомнения в справедливости богов будут преодолены очень быстро, с восстановлением политической стабильности в стране¹¹³. Но если в эпоху Древнего царства царь практически затмевал в сознании своих подданных богов (до V династии храмы богов вообще не строились, а культ Ра, справлявшийся в царских пирамидальных комплексах IV династии и в солнечных храмах V, был теснейшим образом связан с культом самого царя¹¹⁴), то цари XI династии и Среднего царства попытаются опереться на авторитет бога своего родного города – Амуна Фиванского¹¹⁵, который почти на всем протяжении дальнейшей истории Египта будет считаться государственным богом и «царем богов». С другой стороны, они создадут так называемое «лоялистское учение»¹¹⁶, согласно которому личное благополучие подданных прямо зависит от милости царя.

¹⁰⁹ Там же. С. 66–69.

¹¹⁰ Эпизод из мифа о строительстве дворца для Баала, пер. И.Ш. Шифмана (Там же. С. 52–53).

¹¹¹ Литература по проблеме «божественности» фараона огромна. См. библиографию в кн.: Ancient Egyptian Kingship. Очень убедительная концепция о характере взаимоотношений между фараоном, «младшим богом», и его «отцом», солнечным богом Ра, изложена в статье: Berlev O. The Eleventh Dynasty in the Dynastic History of Egypt // Studies presented to Hans Jacob Polotsky. Beacon Hill (Mass.), 1981. P. 361–377.

¹¹² Зарождение личного благочестия М. Лихтхайм датирует Средним царством (*Lichtheim M. Ancient Egyptian Autobiographies Chiefly of the Middle Kingdom. A Study and an Anthology. Göttingen, 1988. P. 30, 134*), Ж. Познер – временем Тутмоса III – Аменхотена II (*Posener G. La piété personnelle avant l'âge amarnien // RdE. 1975. 27. P. 195–210*). См. также Brunner H. Persönliche Frömmigkeit // LÄ. IV. Sp. 951.

¹¹³ См. Fecht G. Der Vorwurf an Gott in den «Mahnworten des Ipu-wer»: Zur geistlichen Krise der ersten Zwischenzeit u. ihrer Bewältigung. Heidelberg, 1972.

¹¹⁴ См. Hawass Z. The Programs of the Royal Funerary Complexes of the Fourth Dynasty // Ancient Egyptian Kingship. P. 221–253; Posener-Kriéger P. Les Archives du temple funéraire de Néferirkarê-kakai: les papyrus d'Abousir. V. 1–2. Cairo, 1976.

¹¹⁵ О возвышении культа Амона и связи этого процесса с политическим развитием страны см. Павлова О.И. Амон Фиванский. Ранняя история культа (V–XVII династии). М., 1984.

¹¹⁶ См., например: Posener G. Littérature et politique dans l'Égypte de la XII Dynastie. P., 1956; *idem*. L'Enseignement Loyaliste, Sagesse Égyptienne du Moyen Empire. Genf, 1976; Assmann J. Weisheit, Loyalismus und Frömmigkeit // Studien zu ägyptischen Lebenslehren. Fribourg, 1979. S. 11–72; *idem*. Die «loyalistische Lehre» Echnatons // SAK. 8. 1980. S. 1–32.

Обе эти линии будут продолжены в Новом царстве. Я. Ассман в своих работах¹¹⁷ подробно исследует развитие теологического дискурса, представляющего Амуна (а еще раньше, в отдельных заклинаниях Текстов саркофагов времени Среднего царства, – бога солнечного света и воздуха Шу) в качестве творца мира и благодетеля людей. Вследствие высокой степени абстрактности египетских религиозных представлений этот дискурс ко времени Рамессидов выльется в идеологию пантеизма, отождествляющую Амуна со всеми другими богами. Согласно этой новой идеологии, бог есть одновременно воздух, вода (нильское половодье), свет (солнце и луна), а также личность, к которой можно обратиться с просьбой и которая «возмещает» каждому его праведные или нечестивые поступки:

Твоя кожа – свет,
А дыхание – огонь жизни...
Твоя плоть – дыхание для каждого носа,
Тобою дышат, для того чтобы жить.
Тебя пробуют на вкус – ты имеешь вкус Нила...
Люди бегают у тебя по лицу,
И это – твоё воплощение как бога земли¹¹⁸.

Космос интерпретируется как совокупность трех составляющих личности Бога:

Всех богов трое:
Амун, Ра и Птах, – равных которым нет.
Тот, кто скрывает свое имя, будучи Амуном, –
Его можно увидеть в облике Ра.
А тело его (т.е. культовое изображение. – Т.Б.) есть Птах¹¹⁹.

Что касается «царского дискурса» («лоялистского учения»), то он развивается как бы в постоянном соперничестве с «личным благочестием»¹²⁰. Цари XVIII династии пытаются убедить своих подданных в том, что они – подобия бога (Хатшепсут, например, говорит о себе: «Образ ее божествен, // характер ее божествен, // делает она вещь всякую как бог, // просветленность ее как у бога»¹²¹); творят на земле его волю, ибо являются единственными, кто способен ее постичь (Тутмос I, по словам его дочери Хатшепсут, был «единственным, входящим в замыслы создавшего его»¹²²); наконец, что они поддерживают в стране справедливое устройство и заботятся о своих подданных (Хатшепсут: «Я возвеличила правду, любимую им [= Ра], // ибо я знаю, что он живет ею. // Это – хлеб мой, я вдыхаю благоухание ее, // ибо я есмь воистину одна плоть с ним»¹²³).

Это соперничество выливается в амарнский кризис, когда царь практически делает себя единственным объектом почитания своих подданных¹²⁴. Недавно исследователь амарнских рельефов У.Р. Джонсон привел достаточно убедительные аргументы в защиту идеи, что амарнский кризис начался с обожествления Аменхотпа III, принявшего на себя роль солнечного бога – творца мира и того самого «Атона», соправителем которого был его сын Эхнатон, выступавший, как считает Джонсон, в роли «Шу»¹²⁵.

¹¹⁷ Assmann J. Re und Amun. Zur Krise der polytheistischen Weltbilds in Ägypten der 18–20 Dynastie. Fribourg, 1983; Ассман. Египет... С. 244–363.

¹¹⁸ Гимн Амону. Пер. Я. Ассмана, см. Ассман. Египет... С. 346.

¹¹⁹ Гимн Амону (p.Leiden J 350, IV, 21 сл.). Пер. Я. Ассмана. (Там же С. 351).

¹²⁰ См. Дейнека Т.А. Рец. на кн.: N.-Chr. Grimal. Les termes de la propagande royale égyptienne de la XIX dynastie à la conquête d'Alexandre. P., 1986 // ВДИ. 1991. № 3. С. 197–203.

¹²¹ «Легенда о юности Хатшепсут», рассказ о посещении Нижнего Египта, стк. 2–3, в кн.: Naville É. The Temple of Deir El Bahari. Pt. III. 1894–1908. Pl. 56–57.

¹²² Карнакская надпись Хатшепсут, стк. 3, см. Urk. IV. S. 265–274 (№ 87).

¹²³ Надпись в Спеос Артемидос, стк. 9–10, см. Gardiner A. Davies's Copy of the Great Speos Artemidos Inscription // JEA. 1946. 32. P. 43–56.

¹²⁴ См. Ассман. Египет... с. 232–253.

¹²⁵ Johnson W.R. Amenhotep III and Amarna: Some New Considerations // JEA. 1996. 82. P. 65–82.

После краха амарнской «политики» фараоны пытаются поддерживать «лоялистское учение», согласно которому царь является творцом и кормильцем отдельного человека и человечества в целом. Несмотря на то, что запрета на культы других богов уже не существует, это учение находит отклик у приближенных царя – до тех пор, пока царская власть сохраняет реальную силу (характерная для него фразеология встречается в частных надписях еще при Рамсесе II)¹²⁶. Потом начинается стремительное падение престижа царской власти, происходит окончательная победа «личного благочестия» и культа Амуна, а в Поздний период сама милость царя трактуется как обусловленная волей богов («Я вышел оправданным из дома царя по приказу богов»¹²⁷).

Новое царство – эпоха египетской империи. Египетский «имперский» дискурс имеет много точек соприкосновения с хеттским и ассирийским, отличаясь, однако, от последних большим разнообразием тем и постепенной выработкой представлений о благодетельности власти фараона для лояльных ему иноземных подданных¹²⁸.

4. «ЛИЧНОЕ БЛАГОЧЕСТИЕ» И «ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЙ» ТЕОЛОГИЧЕСКИЙ ДИСКУРС

Месопотамия. В начале II тыс. до н.э. происходят изменения в концепции «личного бога»¹²⁹; если ранее он считался бессильным против демонов и должен был обращаться за помощью к великим богам, то теперь человек надеется в основном на его помощь; первопричиной постигнутого человека несчастья считается совершенный им грех (ритуального или морального свойства)¹³⁰. В заклинаниях серий «Утешение сердца божия», «Да отпустит!»¹³¹, «Шурпу»¹³² и других (сохранившихся в записях первой половины I тыс., но восходящих ко II тыс.) по-разному трактуемое понятие греха играет огромную роль, ставится проблема идентификации греха – первопричины несчастья; одна из концепций – («справедливого) воздаяния за грехи» – влечет за собой убежденность в справедливости бога и его заботе о «сырых». Так, в заклинии-молитве к Иштар (самая ранняя хеттская редакция относится к середине II тыс.) говорится:

Иштар, ты царишь полновластно, ты заступница людская!...

Своих подданных ты судишь по справедливости и правде!

Ты призреваешь убогих и сырых, каждый день ты их разгибаешь спины!

Так смилуйся надо мною, госпожа земли и неба, ты, пастырь людей бесчисленных!¹³³

Важно, что эта идея возникает не в официальных религиозных текстах, но в «частных» покаянных псалмах, большая часть которых обращена к личному богу.

«Интеллектуальный» теологический дискурс рождается во II тыс. из тех же покаянных псалмов, от которых на первых порах он почти неотличим (старовавилонская поэма о невинном страдальце¹³⁴, в которой формулируется новая проблема: «Прегрешенья, что сделал, – не знаю»¹³⁵). В Месопотамии он, как правило, выражает *опозиционные* по отношению к господствующей религиозной доктрине взгляды и, видимо, является результатом (частичного?) кризиса «личного благочестия» («частичного» не в смысле его глубины, а потому, что линия «личного благочестия», выраженная, например, в покаянных псалмах, продолжала развиваться параллельно интеллек-

¹²⁶ Ockinga B.G. Zum Fortleben des «Amarna-Loyalismus» in der Ramessidenzeit // WO. 1983. 14. S. 207–215.

¹²⁷ Надпись царского писца Веннофера, см. Otto. Die biographischen Inschriften... S. 112.

¹²⁸ См. Дейнека. Обоснование внешней политики Египта...

¹²⁹ О связи этих изменений с индивидуализацией самосознания личности см. главу «Человек Старовавилонского периода как личность» в кн.: Klengel. Op. cit. S. 91–96.

¹³⁰ Якобсен. Сокровища тьмы... С. 170–190.

¹³¹ Пер. И. Клочкова, см.: Я открою тебе... С. 242–246.

¹³² Пер. II таблички (которую можно рассматривать как параллель к египетской «Отрицательной исповеди») см. Клочков. Духовная культура... С. 199–203.

¹³³ Пер. В. Афанасьевой: Там же. Стк. 2, 25–27. С. 228 сл.

¹³⁴ О поэме см. Клочков. Духовная культура... С. 117 сл.

¹³⁵ Пер. И. Клочкова, см. Я открою тебе... С. 216 сл. (цитируется стк. 14).

туальному дискурсу»). Его трагическая тональность обусловлена исходными установками здешнего религиозного сознания – неверием в справедливость богов, возможность счастливой жизни в загробном мире и т.д. Цель дискурса – определить, как должен вести себя в подобной ситуации человек.

Среднеавилонская версия «Невинного страдальца»¹³⁶ (ок. XIII в. до н.э.) постулирует идею иррациональности, непознаваемости для человека воли богов:

Но что мило тебе, угодно ли богу?
Не любезно ли богу, что тебя отвращает?
Кто же волю богов в небесах постигнет?
Мира подземного кто угадает законы?
Бога пути познает ли смертный?¹³⁷

Человеку в любом случае не остается иного, как только уповать на волю богов.

«Вавилонская теодицея»¹³⁸ (XI в. до н.э.) рассматривает ту же проблему еще более подробно, формулируя ее в более общем плане, применительно ко всему человечеству («Идут дорогой успеха те, кто не ищет бога, // Ослабли и захирели молившиеся богине...»¹³⁹) и предлагая сразу несколько альтернативных вариантов ее решения: непознаваемость воли богов; «запоздалое» справедливое воздаяние за поступки людей; принципиальная греховность самого человечества, присущая ему от сотворения мира (по замыслу богов – «Царь богов Нарру, человек созданный, // Зулуммар великий, добывший их глину, // Царица, лепившая их, владычица Мами, // Кривую речь человечеству дали; // Наделили его навсегда несправедливостью и ложью...»¹⁴⁰). Вывод поэмы все тот же: герой просто уповает на неожиданную милость и помощь богов (личного бога и богини).

В глобальном масштабе та же проблема ставится в «Сказании об Атрахасисе»¹⁴¹ (известном в нескольких версиях, от второй половины XVII до VI в. до н.э.). В начале поэмы повторяется официальная доктрина о том, что люди были сотворены, дабы облегчить участь богов, однако труд людей описывается с явной симпатией:

Загубели руки от тяжелой работы,
Киркой и лопатой строили храмы,
Сооружали большие каналы,
Для пищи людской, пропитанья божья...¹⁴²

В поэме рассказывается, что богов раздражал «людской гомон»¹⁴³ и они сначала послали на людей голод, а потом устроили потоп. Оба эти акта прямо осуждаются («Злое дело уготовил людям Энлиль»¹⁴⁴); более того, боги сами пугаются потопа и ведут себя отнюдь не по-геройски:

Ану услышал голос потопа.
Шум потопа дрожь богов заставил.
Энки! Его помутились мысли,
Когда сыны его перед ним поверглись!
Нинту, величайшая из владычиц, –
Тряслись в лихорадке ее губы!..

¹³⁶ Пер. В. Афанасьевой: Там же. С. 217–220. О поэме см. Клочков. Духовная культура... С. 119–121.

¹³⁷ II, 34–38 (Я открою тебе... С. 218).

¹³⁸ Пер. И. Клочкова: Там же. С. 235–241; анализ поэмы: Клочков. Духовная культура... С. 67–130.

И. С. Клочков пишет: «Быть может, "Теодицею" даже следует понимать как сознательное продолжение ~~эпоса~~, поднятой автором "Невинного страдальца" (имеется в виду среднеавилонская версия поэмы. – Т.Б.)» Там же. С. 130).

¹³⁹ VII, 70–71 (Я открою тебе... С. 237).

¹⁴⁰ XXVI, 276–280 (Там же. С. 241).

¹⁴¹ Пер. В. Афанасьевой: Там же. С. 51–75.

¹⁴² Табл. I, vii, 336–339 (Там же. С. 59).

¹⁴³ Табл. I, vii, 355 (Там же. С. 60).

¹⁴⁴ Табл. II, viii, 35 (Там же. С. 68).

Когда села она, и они в слезах сели.
Словно овцы перед кормушкой, сгрудились...
Потоп устроили, не подумав...¹⁴⁵

Позволив герою поэмы спастись от потопа, боги отнюдь не отказываются от своего замысла избавиться от неприятного «шума» и решают ограничить рождаемость людей, т.е. вносят в человеческую жизнь «дозированное зло», никак не связанное с греховностью или праведностью жертв:

Да будет отныне иное людям:
Одни рожают, другие не будут!
Да живет средь людей Пашиту-демон,
Да вырвет младенца с колен роженицы!...¹⁴⁶

Этот мотив, напоминающий древний миф об Энки и Нинмах (в котором боги лепили больных и уродов, в том числе женщину, не способную рожать) и одно рассуждение из «Разговора господина с рабом»¹⁴⁷ («Из детей лишь треть здоровых, две трети – убогих»¹⁴⁸), свидетельствует о высокой смертности в стране, об (относительно) низком уровне жизни – ничего подобного, например, в египетской литературе мы не встретим.

Мысли о «несправедливости» богов влекут за собой постановку новых проблем – смысла человеческой жизни и преодоления ужаса предстоящей смерти. Наиболее радикальный вывод делается в так называемом «Разговоре господина с рабом» (предположительно датируется X в. до н.э.): *никакой* тип человеческого поведения, обусловлен ли он альтруистическими или корыстными мотивами, не может обеспечить благополучного существования. В этом достаточно кратком произведении отрицаются постулаты официальной религии и «личного благочестия» («Приучишь ли ты своего бога ходить за тобой как собака, // Раз он требует от тебя то обрядов, то послушания, то еще чего-то!»¹⁴⁹), обязательность повиновения царской власти («Царь в дальний поход тебя отправит, // Пошлет неведомою дорогой, // Днем и ночью страдать он тебя заставит»¹⁵⁰), целесообразность заупокойного культа¹⁵¹, «гедонистические» ценности¹⁵² и посмертная слава, к которой стремится герой «Эпоса о Гильгамеше» («Поднимись и пройди по развалинам древним...»¹⁵³, ср. «Гильгамеш»: «Поднимись и пройди по стенам Урука...»¹⁵⁴), выгодность ростовщичества и «злодейства»¹⁵⁵, наконец – ценность человеческой жизни вообще и стабильность социальных различий в частности¹⁵⁶.

Классическое рассмотрение специфической для Месопотамии проблемы смертности человека содержится в ниневийской версии «Эпоса о Гилогамеше»¹⁵⁷, в основных чертах сложившейся во второй половине II тыс. до н.э. Эпос пользовался популярностью практически на всем протяжении месопотамской истории (в его основе лежат шумерские героические песни, сложившиеся между XXVII и XXIII вв. до н.э.) и постоянно перерабатывался, впитывая в себя идеи «интеллектуального дискурса». Последняя по времени версия представляет собой внутренне цельное произведение, в котором все сюжетные мотивы окрашены глубокими философскими раздумьями.

¹⁴⁵ Табл. III, ii, 23–29; iv, 18–20; v, 42 (Там же. С. 72–73).

¹⁴⁶ Табл. III, vii, 1–5 (Там же. С. 75).

¹⁴⁷ Пер. В.А. Якобсона: Там же. С. 204–208.

¹⁴⁸ IV, 33 (Там же. С. 205).

¹⁴⁹ VIII, 60–61 (Там же. С. 207).

¹⁵⁰ I, 7–9 (Там же. С. 204).

¹⁵¹ IV, 29–38 (Там же. С. 205).

¹⁵² II, 10–16; VII, 46–52 (Там же. С. 204, 206).

¹⁵³ X, 76–78 (Там же. С. 208).

¹⁵⁴ Табл. I, i, 16–19, XI, 303–305 (Там же. С. 7 и 82).

¹⁵⁵ IX, 62–69; VI, 39–45 (Там же. С. 206–207).

¹⁵⁶ XI, 79–86 (Там же. С. 208).

¹⁵⁷ Эпос о Гильгамеше. Пер. И.М. Дьяконова. М. – Л., 1961. См. также *Tigay J.H. The Evolution of the Gilgamesh Epic. Philadelphia, 1982; Афанасьева. Гильгамеш и Энкиду...; Якобсен. Сокровища тьмы... С. 219–247.*

Первый эпизод – встреча Гильгамеша с Энкиду – раскрывает сущность человеческой цивилизации: переход к цивилизованному образу жизни рассматривается как некое грехопадение, но в то же время цивилизация несет в себе несомненные блага (одежду, более утонченную пищу, городскую жизнь и, самое главное, возможность дружбы¹⁵⁸). Во втором эпизоде (поход в кедровый лес и убийство Хумбабы) молодые герои (один из них – царь) стремятся создать себе «вечное имя», совершив подвиг на благо людей («Давай, его вместе убьем мы с тобою, // И все, что есть злого, изгоним из мира!»¹⁵⁹). Характерно, что, отправляясь в поход, Гильгамеш и Энкиду рассчитывают на все то, чем была обставлена повседневная жизнь рядового вавилонянина: жертвы Шамашу, помощь личного бога и богини, талисманы, сновидения – но все это отнюдь не гарантирует благоприятного исхода их предприятия. Всерьез они могут полагаться только друг на друга, и отсюда – постоянно повторяющийся в этом эпизоде мотив страха перед божественным миром. В третьем эпизоде (Гильгамеш отвергает любовь Иштар; убийство небесного быка) человек, несмотря на свое бессилие, пытается утвердить собственное достоинство в споре с богиней, добиться осуществления своих желаний («Мы быка небесного гнали во гневе, // Не достигла богиня исполненья желаний, // Только наше с тобою исполнилось желанье!»¹⁶⁰). Моральные качества богини прямо осуждаются, перечисляются ее «прегрешения» и «скверны»¹⁶¹. Один из исследователей эпоса, Дж. Х. Тигей, считает, что произведение враждебно именно по отношению к Иштар, а не к богам вообще¹⁶². Такой точке зрения противоречит, как кажется, факт включения в последнюю часть поэмы описания потопа, куса из «Сказания об Атрахасисе», где выражена мысль о несправедливости и трусости богов¹⁶³. Тигей в рамках своей концепции не может объяснить литературную функцию этого эпизода (предполагает лишь, что он «отдаляет развязку»¹⁶⁴).

Четвертый эпизод (смерть Энкиду) целиком посвящен проблеме смертности человека¹⁶⁵. Энкиду заранее предчувствует свою смерть, и его предсмертное видение¹⁶⁶ – одно из самых мрачных и впечатляющих описаний смерти в месопотамской литературе. Если с точки зрения официальной религии смерть человека – ничтожное, заурядное событие, то Гильгамеш описывает смерть своего друга как трагедию, затрагивающую и всех его сограждан, и саму природу. Уже в этом выражается его бунт против богов. Гильгамеш осознает смерть Энкиду как свой собственный будущий удел и удел человечества вообще. В пятой, заключительной части поэмы он пытается обрести фактическое бессмертие, но эта задача оказывается невыполнимой (рассказ о потоке и эпизод со змеей). Зато в этой части дается сразу несколько возможных ответов на вопрос о смысле человеческой жизни. Первый ответ – «гедонистический» (разговор с Сидури):

Боги, когда создавали человека,
Смерть они определили человеку,

¹⁵⁸ Энкиду становится «другом» Гильгамеша в старовавилонской версии, в шумерских песнях он именуется «рабом».

¹⁵⁹ Табл. II, iii, 6–7 (Эпос. С. 21).

¹⁶⁰ Табл. VI, 186–188 (Там же. С. 45).

¹⁶¹ Табл. VI, 89–91 (Там же. С. 42).

¹⁶² *Tigay*. Op. cit. P. 69 f.

¹⁶³ Этот эпизод – одно из трех самых поздних добавлений к поэме (наряду с первой частью пролога, I, 1–8 и табл. XII).

¹⁶⁴ *Tigay*. Op. cit. P. 239.

¹⁶⁵ Эта проблема была сформулирована уже в шумерской песне «Гильгамеш и гора бессмертного»:

В моем городе люди смертны, горюет сердце!
Люди уходят, скорбит сердце!
Через стену городскую свесился я,
Трупы в реке увидел я,
Разве не так уйду и я?..

¹⁶⁶ Табл. VII, iv, 14–54 (Афанасьева. Гильгамеш... С. 90).

Жизнь в своих руках удержали.
Ты ж, Гильгамеш, насыщай желудок,
Днем и ночью да будешь ты весел,
Праздник справляй ежедневно,
Днем и ночью играй и пляши ты!
Светлы да будут твои одежды,
Волосы чисты, водой омойвайся,
Гляди, как дитя твою руку держит,
Своими объятьями радуй супругу –
Только в этом дело человека!¹⁶⁷

Второй ответ – «героический» (обеспечение себе «вечного имени» в результате деяний на благо людей). Он содержится в самом конце поэмы, в горделивом указании царя Гильгамеша на заложенные им стены города Урука, а также в прологе (I, 9–19). Наконец, третий ответ – «традиционный» (XII таблица): участь человека в загробном мире может быть отчасти улучшена, если он родил много сыновей или пал, как герой, в сражении.

Мы столь подробно остановились на этих памятниках, чтобы продемонстрировать цельность «интеллектуального дискурса» в Месопотамии, взаимозависимость пронизывающих его тем.

Хетты. Первые тексты «интеллектуального» теологического дискурса относятся к XV в. до н.э. Это «Гимны Солнцу»¹⁶⁸, пропитанные «личным благочестием» и неожиданно близкие по тональности восприятия мира современным им и чуть более поздним (амарнским и рамессидским) египетским текстам. Солнце – «праведный судья», осуждающий дурной поступок, а не только обрядовую нечистоту¹⁶⁹, воздающий за добродетель, устанавливающий обряды и законы всей страны, защитник «обиженных и сиротливых»¹⁷⁰. Солнце – «царь богов», «озаряющий все страны» и вершащий суд даже и над зверями¹⁷¹.

Молитва Кантуцилиса¹⁷² (сына хеттского царя, жреца в Куммании, столице Киццуватны), тоже относящаяся к Среднехеттскому периоду, продолжает разрабатывать проблематику, характерную для «личного благочестия» – опять-таки в том же направлении, что и египетские тексты: Бог (Солнечное Божество Земли?) руководит человеком на протяжении всей его жизни, вступая с ним в контакт посредством оракулов, снов, гаданий (ср. египетские царские надписи XVIII династии). Бог – «отец и мать» человека; их отношения строятся на принципе взаимности.

В Новохеттский период «личное благочестие» становится частью официальной царской идеологии. В это время царь часто изображается в объятиях своего бога-покровителя. В «Автобиографии Хаттусилиса III»¹⁷³ вмешательство богини Иштар прослеживается уже по конкретным событиям жизни царя; вводится понятие «божественного чуда» (в Египте аналогичное понятие обозначалось термином *биаут*): «Богиня, госпожа моя, всегда держала меня за руку. Я был тем человеком, кому была явлена власть богини, и перед лицом богов в божественном чуде я шел...»¹⁷⁴. В данном случае концепция «божественного чуда» используется в целях апологии царя: для оправдания его вступления на престол (происходившем в обстановке борьбы с другим претендентом, Аршадаттасом), которое, как рассказывается в надписи, богиня заранее предсказала.

¹⁶⁷ Табл. X, iii. 3–14 (Там же. С. 64–65).

¹⁶⁸ Луна, упавшая с неба... С. 105–110 и 18–19.

¹⁶⁹ Тексты 1, 2, 3. Там же. С. 105–108.

¹⁷⁰ Текст 3. Там же. С. 105–108.

¹⁷¹ Тексты 2, 3. Там же. С. 105–108.

¹⁷² Там же. С. 111–113.

¹⁷³ Там же. С. 194–203.

¹⁷⁴ Там же. С. 195.

Частичные кризисы «личного благочестия» происходят в связи с общенародными бедствиями – чумными эпидемиями, политическими неурядицами. В «Молитве во время чумы»¹⁷⁵ (XV в. до н.э.) проблема «невинного страдальца» возникает в особом преломлении, как проблема ответственности многих невинных за грехи отдельных личностей: «... пусть невиновные не погибнут вместе с виновными! Если виновен один город, или один дом, или один человек, о боги, пусть только он один погибнет!»¹⁷⁶. При этом факт совершения греха кем-то из людей и справедливость богов как таковая не отрицаются. В новохеттских «Молитвах Мурсилиса во время чумы»¹⁷⁷ царь пытается обнаружить конкретные причины несчастья, которые в конечном счете объясняются не несправедливостью богов, но греховностью его отца и предшественника, Суппилулиумаса. Здесь впервые высказывается мысль о том, что царь может совершить грех и разрабатывается концепция греха: грех переходит на сына; он бывает ритуальным (прекращение жертвоприношений у реки Мала-Евфрат), моральным (убийство Тудхалияса) или свершенным на уровне международных отношений (нарушение договора с Египтом, т.е. клятвы, данной богам); грех должен быть возмещен (специальным жертвенным обрядом).

В целом в хеттском «интеллектуальном» дискурсе темы несправедливости богов и смертности человека отсутствуют, а тема «невинного страдания» дается в специфически царском, «мягком» преломлении: союз царя и бога могут нарушить отдельные проступки того или иного правителя, но подобный конфликт в принципе легко устраним.

Угарит. Данных о «личном благочестии» нет, что неудивительно ввиду краткости существования этого государства. Угаритянам вообще, как уже говорилось, свойствен более оптимистический взгляд на мировое устройство, нежели жителям Месопотамии. Памятники «интеллектуального» дискурса здесь единичны. К ним можно отнести стихотворение о судьбе человека:

Где эти цари [великие...]
Жизнь, вся она [...] проклятье для взора;
Жизнь, что без радости, чем лучше смерти?
За благополучие одного только дня –
Дни болей и год погружения в 36000 бед...
Люди, что делают, сами не знают,
Смысл дней и ночей их богу известен.
Работу на человека кто не наложит?
Плохо о человеке кто не скажет?
Убогого кто не притеснит?
Калека быстроногого обгоняет,
Богатый к бедному руку свою простирает.
Такова участь добродетельного.
От Эа определена судьба,
По воле бога [выпадает жребий?]¹⁷⁸.

Однако поскольку это произведение дошло до нас в записи на шумерском и аккадском языках, его можно считать заимствованным из месопотамской литературы или написанным под ее влиянием.

Перекликается с месопотамской литературой (Эпосом о Гильгамеше) и второе произведение подобного рода – Поэма об Акхите¹⁷⁹. В ней идет речь о борьбе царевича с всесильной богиней Анату, которая хочет отнять у него чудесный лук. Акхит

¹⁷⁵ Там же. С. 103–104.

¹⁷⁶ Там же. С. 104.

¹⁷⁷ Там же. С. 182–191.

¹⁷⁸ Шифман. Культура... С. 130–131.

¹⁷⁹ Шифман. Угаритский эпос. С. 154–288.

отвергает и любовь богини, и предложенное ею бессмертие. Даже убийство царевича не приносит богине ни реальной, ни моральной победы: Акхит перед смертью успевает сломать лук, его отец проклинает богиню и благословляет свою дочь на кровную месть. Характерно, однако, что, по мнению И.Ш. Шифмана, поэма должна была кончаться примирением людей с богами: воскрешением Акхита и его браком с Анату, становящейся, таким образом, «невесткой народа»¹⁸⁰.

Egynet. «Личное благочестие», как мы уже говорили, очевидно, зародилось в Египте в Первый переходный период. Но первые памятники с развитой идеологией этого типа – царские. Хатшепсут впервые употребляет термин *биаит* – «чудо», рассказывая об оракуле Амуна, который предрек ее будущее воцарение, и специально подчеркивает, что подобное произошло в первый раз¹⁸¹. На божественный оракул, предрекший его будущее воцарение, ссылается и Тутмос III¹⁸², а Аменхотпу II и Тутмосу IV боги являються во сне¹⁸³. Тутанхамон в так называемой «Реставрационной стеле»¹⁸⁴ обвиняет царей Амарны именно в том, что боги не общались с ними посредством оракула. Классический текст «личного благочестия» – Поэма о Кадешской битве¹⁸⁵, в которой рассказывается, как Амун спас Рамсеса II, попавшего в безвыходную военную ситуацию.

«Личное благочестие» становится общенародным явлением после эпохи Амарны. Именно тогда бог (чаще всего Амун, иногда – «городской бог») выступает в гимнах как защитник слабого, милостивый судия, способный простить раскаявшегося грешника:

Каждый говорит: «Мы принадлежим тебе!» –
Сильные и слабые вместе,
Богатые и бедные, как одни уста,
Все одновременно.
Твоя прелесть заключена в сердцах их всех,
Ни одно сознание не лишено (понимания) твоей красоты.
Разве вдовы не говорят: «Ты наш супруг!», –
А дети: «Ты наш отец и наша мать»?¹⁸⁶

В эпоху Рамессидов к божественному оракулу обращаются представители всех категорий египетского населения – по таким, например, поводам, как необходимость найти вора, укравшего одну циновку, или узнать, получит ли человек служебное повышение¹⁸⁷. «Личное благочестие» сохраняется до конца египетской истории, но в I тыс. до н.э. обнаруживает некоторые симптомы кризиса. С конца эпохи Рамессидов распространяется представление об «иррациональности» поведения богов («Поучение Аменемопе»). Анализируя биографические надписи Позднего периода, Э. Отто отмечает в них такие черты, как отсутствие уверенности в божественном воздаянии за праведный поступок, недоверие к заупокойному культу и ориентацию на земную жизнь, оплакивание судьбы умершего и др. Вместе с тем, по его мнению, преобладает в этих надписях чувство примиренности с тем, что послано человеку богом¹⁸⁸.

¹⁸⁰ Шифман. Культура... С. 88.

¹⁸¹ Блок 287 так называемой «Красной часовни» Хатшепсут, см. *Yoyotte J.* La date supposée du couronnement d'Hatshepsout // *Kémi.* 1968. 18. P. 85–92 (публикация); *Assmann J.* Die Zeit Hatschepsuts und Thutmosis' III. in religionsgeschichtliche Sicht // *Ägyptens Aufstieg zur Weltmacht.* Mainz, 1987. S. 47–55.

¹⁸² «Надпись о юности Тутмоса III», см. *Urk. IV.* S. 155–175 (№ 64).

¹⁸³ «Большая стела Аменхотпа II в Гизе», пер. М. Лихтхайм, см. *AEL.* II. P. 39–43; «Стела сфинкса» Тутмоса IV, см. *Urk. IV.* S. 1539a–1544 (№ 486).

¹⁸⁴ Пер. Ю.Я. Перепелкина, см. *Хрестоматия...* 1997. С. 55–58.

¹⁸⁵ Пер. М.А. Коростовцева. Там же. С. 58–71. См. также *Fecht G.* Das «Poème» über die Qadeš-Schlacht // *SAK.* 11. 1984. S. 281–334; *Assmann J.* Krieg und Frieden im alten Ägypten: Ramses II. und die Schlacht bei Kadesch // *Mannheimer Forum* 83/84. Mannheim, 1984. S. 175–231.

¹⁸⁶ Гимн (pChester Beatty IV rto 7.11–8.7). Пер. Я. Ассмана, см. *Ассман.* Египет... С. 340.

¹⁸⁷ См. *Лурье.* Ук. соч. С. 315–318.

¹⁸⁸ *Otto.* Die biographischen Inschriften. S. 20–118; 119–125 (выводы).

Интересно, что в Египте почти отсутствует оппозиционный «интеллектуальный» дискурс с характерными для него темами несправедливости богов и незаслуженных страданий человека. Ситуация социальных (и природных) бедствий описывается в «Пророчестве Неферти»¹⁸⁹ и «Речении Ипувера»¹⁹⁰. Но виновниками такого положения вещей в обоих случаях оказываются сами люди, которые нарушают законы «маат». Поэтому ситуация не представляется окончательно безнадежной: «Пророчество Неферти» заканчивается обещанием прихода благого царя, а «Речение Ипувера» – рекомендациями «уничтожить врагов резиденции», соблюдать ритуальные предписания (11, 1–10), специальным обращением к царю (?), напоминанием о благополучном состоянии страны.

В более общем плане последствия нарушения «маат» (в сфере межличностных отношений) рассматриваются в «Жалобах Хакперра-сенеба»¹⁹¹ и «Беседе разочарованного со своим Ба»¹⁹². В обоих произведениях подчеркивается неразрывная связь между состоянием общества, моральными установками людей и их способностью к правильной (в смысле: не лживой, выполняющей коммуникативную функцию) речи:

Вся страна в великом несчастье,
Никто не свободен от преступления,
Сердца жадны...
Сердце не принимает правды,
Никто не терпит, когда ему говорят о происходящем,
Человек любит только свои слова.
Каждый основывается на лжи,
Правильная речь оставлена («Жалобы Хакперра-сенеба»¹⁹³);
Кому мне открыться сегодня?
В сердцах воцарилась корысть.
Что толку – искать в них опоры?
Кому мне открыться сегодня?
Нет справедливых,
Земля отдана криводушным («Беседа разочарованного со своим Ба»¹⁹⁴).

Еще одна тема египетского «интеллектуального» дискурса (достаточно маргинальная, если говорить о египетской литературе в целом) – незаслуженные несчастья, неожиданно вторгающиеся в жизнь людей. Эта тема, кажется, является центральной в «Сказке о потерпевшем кораблекрушение»¹⁹⁵. Сказка рассказывается чиновнику, который после неудачной экспедиции боится предстать перед царем. Рассказчик советует ему (в соответствии с концепцией «маат») положиться на свою речь: «...спасение человека – в устах его, ибо слово пробуждает снисхождение»¹⁹⁶. В качестве примера он повествует о своем несчастье: кораблекрушении и встрече с неведомым божеством. Тогда «речевой контакт» с божеством-змеем состоялся и все кончилось хорошо. Однако это произведение имеет еще один вставной эпизод (центральный по

¹⁸⁹ Пер. Н.С. Петровского, см. Хрестоматия... 1980. С. 53–56.

¹⁹⁰ Пер. В.В. Струве. Там же. С. 42–53.

¹⁹¹ Пер. М. Лихтхайм, см. AEL. I. P. 145–149.

¹⁹² Пер. М. Лихтхайм, см. AEL. I. P. 163–169; см. также *Renaud O. Le Dialogue du Désespéré avec son âme.*

Une interprétation littéraire. Genève, 1991.

¹⁹³ *Lichtheim.* Op. cit. P. 148.

¹⁹⁴ Пер. В. Потаповой, см. Поэзия и проза... С. 99. См. также *Lichtheim.* Op. cit. P. 167; *Renaud.* Op. cit. P. 28.

¹⁹⁵ Пер. М.А. Коростовцева, см. Поэзия и проза... С. 33–38; пер. М. Лихтхайм, см. AEL. I. P. 211–215. См. также: *Игнатов С.С.* «Сказка о потерпевшем кораблекрушение» в контексте истории и культуры древнего Египта эпохи Среднего царства: Автореф. дис... канд. истор. наук. СПб., 1994; *Kurth D. Zur Interpretation der Geschichte des Schiffbrüchigen // SAK.* 1987. 14. S. 167–179.

¹⁹⁶ Стк. 18–19, пер. Коростовцева, см. Поэзия и проза... С. 33.

своему композиционному положению, а значит, в соответствии с правилами египетской риторики, и по смысловой нагрузке¹⁹⁷): змей рассказывает о постигшем его самого непоправимом несчастье – неожиданной гибели всех его братьев и детей. Похожий эпизод имеется в «Беседе разочарованного со своим Ба». Ба рассказывает притчу о человеке, чью жену и невинных детей сожрали крокодилы, кажется, для того, чтобы показать: пред лицом столь великого несчастья все, на что жалуется человек, выглядит вполне поправимым¹⁹⁸. После кризиса идеологии «маат» (обусловленного победой «личного благочестия», идеологии индивидуализма) эта тема получает дальнейшее развитие в высказываниях о непредсказуемости завтрашнего дня («Поучение Аменемопе»¹⁹⁹, глава 5) и необходимости полагаться на непонятную для человека волю бога («Поучение Анхшешонка»²⁰⁰, 11, 23 и 12, 3: «Помести дела свои в руку бога», «Человек не знает дней своего несчастья»; «Поучение папируса Инсингер»²⁰¹, рефрен: «Судьба и удача, которые приходят, – это бог их посылает»). Важно, однако, что подобное мироощущение не подразумевает разочарования в справедливости богов и не влечет за собой отказа от жанра «поучений». В «Поучении папируса Инсингер», например, говорится: «Не предпочитай смерть жизни в несчастье из-за отчаяния. // Бог возвращает довольство, (но) мертвые не возвращаются. // Он творит добро посредством судьбы в конце старости» (19, 18–20); «Бог не забывает о наказании ни для одного преступления» (20, 11); «Трудностей, когда нет вины, не надо бояться. // Время беды не заставляет божьего человека отчаяться» (21, 1–2).

Проблема смерти, загробного существования человека играет в египетском религиозном дискурсе огромную роль, но решается совершенно иным, нежели в Месопотамии, образом. В так называемой Книге мертвых²⁰² произведении, сложившемся как целое к началу Нового царства (середина XVI в. до н.э.) и относящемся одновременно и к «имплицитной», и к «эксплицитной» сферам религиозного опыта, Человеко-Бог принимает на себя ответственность за поддержание космического порядка (в редкой редакции 175 главы – в папирусах Ани и Лейденском – говорится, что боги совершали и злые, и добрые деяния²⁰³, но человек разделяет ответственность за дурные деяния богов и должен их исправить); разработка понятия греха приводит к определению тончайших градаций правил человеческого общежития (так называемая «Отрицательная исповедь»²⁰⁴); существование в загробном мире мыслится исполненным драматизма, но вместе с тем открывающим безграничные новые возможности; человек желает, путем новых воплощений, изведать все разнообразие форм жизни (животных, растительных, «божественных» и отсутствующих на земле). Заклинания Книги мертвых – достояние всех, результат переработки и развития адаптированных к нуждам «частных лиц» царских текстов. Они поражают широтой спектра ощущений – от отождествления себя с мировым владыкой и угроз богам до ощущения грозящих отовсюду опасностей (в том числе таких, как возможность оказаться в ситуации, когда придется питаться калом или ходить вниз головой). Иногда противоположные эмоции сливаются в рамках одного заклипания:

¹⁹⁷ См.: *Fecht*. Die Form...; *idem*. Stilistische Kunst // *Handbuch der Orientalistik*. 2. Auflage. I. Abt. I. Bd 2. Abschn. Leiden, 1970. S. 19–51; *idem*. Prosodie // *LÄ*. IV. Sp. 1127–1154.

¹⁹⁸ Стк. 69–80, *Renaud*. Op. cit. P. 25, 40–41 (интерпретация этой и следующей притч Ба как композиционного центра «Беседы»); p. 56–58 (смысловая интерпретация).

¹⁹⁹ Пер. М. Лихтхайм, см. *AEL*. II. P. 146–163.

²⁰⁰ Пер. М. Лихтхайм, см. *AEL*. III. P. 159–184.

²⁰¹ Пер. М. Лихтхайм, см. *Ibid*. P. 184–217.

²⁰² Далее цитируется по переводу: *Ägyptisches Totenbuch. Übersetzt und kommentiert von Gregoire Kolpakchty*. Bern etc: O.W. Barth Verlag, 1988. См. также *The Ancient Egyptian Book of the Dead / Transl. by R.O. Faulkner*. London: British Museum Publications, 1985; *Das Totenbuch der Ägypter. Übers. von E. Hornung*. Zürich–München, 1979.

²⁰³ *Kolpakchty*. Op. cit. S. 281–284; *Faulkner*. Op. cit. P. 175; *Hornung*. Op. cit. S. 365.

²⁰⁴ *Kolpakchty*. Op. cit. S. 188–190; *Faulkner*. Op. cit. P. 31–32; *Hornung*. Op. cit. S. 234–236. Рус. пер. 125 главы М.А. Коростовцева см. *Хрестоматия...* 1997. С. 76–78.

...И вот, когда после смерти душа улетает,
Труп разрушается и расплывается,
Его вывернувшиеся члены отпадают,
Полная смрада гниет плоть,
Превращаясь в тошнотворную жижу,
В клубок, наполненный кишашими червями,
И так кончает человек...
Он уходит под застывшим взглядом бога Шу,
Как и все богини, все боги уходят...
Я продолжаю существовать! Воистину, я продолжаю существовать!
Я живу, смотрите на меня, я живу!
Я чувствую, как силы жизни захлестывают меня! (глава 154, 20–27, 55–57)²⁰⁵.

Но все же преобладающее мироощущение в Книге мертвых таково:

Я есмь бог Атум,
Одинокий путник среди небесной пустыни.
Я есмь бог Ра,
Тот, что на первобытной заре,
Подобно богу Нуну,
Медленно восходил.
Я – великий бог, породивший себя сам.
Тайная сила моего имени
Создает небесный порядок богов.
Боги не препятствуют моему пути;
Я есмь Вчерашний день,
Я знаю Завтрашний день...
Боги, вслед которым я спешу,
Протяните навстречу мне свои руки!
Ибо богом стал я,
Равным вам!.. (глава 17, 1–5, 15)²⁰⁶;
Двери неба предо мной открыты,
Не противятся мне земные двери...
Предо мной земля с каналами и реками;
Я могу шагать по ней, куда захочу... (глава 68, 1–2, 16–17)²⁰⁷.

5. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Представленный материал, как мне кажется, в целом подтверждает правильность египетской концепции: связь имплицитной теологии всех четырех регионов с идеей «маат» и зарождение на определенном, относительно позднем, этапе их исторического развития «теологического дискурса» (везде, кроме Угарита, он включает и линию «личного благочестия»).

Вместе с тем, конкретные проявления религиозной жизни в каждом регионе настолько своеобразны, что имеет смысл говорить по меньшей мере о трех «моделях» религиозного развития древних ближневосточных обществ.

Наиболее четкие различия прослеживаются между «египетской» и «месопотамской» моделями. Они рознятся уже исходными, «имплицитными» представлениями о божестве и отношениях между «божественным» и «человеческим» миром. Очевидно, в Месопотамии образовался некий временной «зазор» между разрушением первобытной системы ценностей вследствие образования централизованного государства (при III

²⁰⁵ Kolpaktchy. Op. cit. S. 247–249; Faulkner. Op. cit. P. 153; Hornung. Op. cit. S. 332–333.

²⁰⁶ Kolpaktchy. Op. cit. S. 71–72; Faulkner. Op. cit. P. 44–45; Hornung. Op. cit. S. 59–60, 64.

²⁰⁷ Kolpaktchy. Op. cit. S. 124–125; Faulkner. Op. cit. P. 69–70; Hornung. Op. cit. S. 143–144.

династии Ура?) и созданием соответствующей этому государству ценностной системы «маат».

Этот «зазор» заполнило «личное благочестие», распространившееся уже на «до-эсплицинтной» стадии развития религии («личные» добрые демоны *шеду* и *ламассу*, почитание *ilija* – «моего бога» – в домах). «Личное благочестие», в какой бы форме оно не существовало, подразумевает индивидуалистическую идеологию – не случайно в месопотамской литературе отсутствует тема коллективистских ценностей, столь характерная для египетских поучений.

Вместе со всей «имплицитной» системой верований «имплицитное личное благочестие» впоследствии переживает глубокий кризис, приводящий к возникновению, наряду с «дискурсивным личным благочестием», особой, характерной именно для Месопотамии, линии «оппозиционного» дискурса.

В Египте мы наблюдаем противоположную картину – сохранение почти на всем протяжении истории страны веры в светлую упорядоченность космоса и общества, в «добрую волю» богов; основной конфликт возникает здесь не между официальным культом либо «личным благочестием» и отрицанием целесообразности того и другого, но по вопросу о том, кто – бог или фараон – должен быть главным объектом «личного благочестия». Поэтому здесь более, нежели в других странах, развита «царская» линия дискурса.

В конечном счете разница между «месопотамской» и «египетской» моделями была, вероятно, во многом обусловлена историческими судьбами этих регионов: изолированностью Египта (в III тыс. и, частично, первой половине II тыс. до н.э.), его защищенностью от набегов извне, стабильностью фараоновской власти и социальной системы, высоким уровнем жизни – с одной стороны; с другой же – отсутствием всех этих условий в Месопотамии, где постоянно менялись царствующие династии, куда вторгались кочевники, где социальная система болезненно менялась, не гарантируя человеку никакой защиты от ростовщичества, распада общин и т.д.

Что касается хеттского и угаритского обществ, то они сложились позднее, заимствовали кое-какие религиозные идеи извне, в готовом виде, были достаточно «открыты» для проникновения новых веяний. Эти общества кажутся мне менее сложными по своей структуре, чем месопотамское и египетское (в смысле отсутствия столь развитой бюрократической системы, как в Египте, или столь острых социальных противоречий, как в Месопотамии, или столь длительной культурной традиции, столь широкого слоя «профессионалов» теологического дискурса, как в обоих «великих» государствах). Отсюда – относительная неразработанность теологической тематики вообще и, в частности, почти полное отсутствие таких тем, как справедливость или несправедливость богов, смысл человеческого существования, проблема смерти. В обоих обществах власть царя была менее «абсолютной», чем в Месопотамии и Египте, во многом базировалась на договорных отношениях, на представлениях, восходящих к родовому строю (угаритское представление о том, что царь должен быть здоров, способен к деторождению), и потому, возможно, здесь естественно воспринималась идея о благостности его правления для подданных. В заключение хотелось бы привлечь внимание коллег к тому обстоятельству, что ассмановская концепция «теологического дискурса», важность которой для изучения религиозной истории вполне очевидна, нуждается в подробнейшей дальнейшей проработке, уточнении количества и сущностных характеристик отдельных видов («линий») дискурса, чтобы затем можно было бы исследовать процесс взаимодействия различных направлений религиозной мысли.

T.A. Baskakowa

Jan Assmann in his books «Ägypten: Theologie und Frömmigkeit einer früher Hochkultur» (Stuttgart, 1984) and «Ma'at: Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Ägypten» (München, 1990) expounded his original concept of the religious development of Egypt, the concept, which, as he thinks, is valid for all early Oriental cultures of the period between the stage of state formation and that of the «Axial time». The aim of the present article is to give a comparative survey of the religious history of four regions – Mesopotamia, Anatolia (the Hittite state), Syria (Ugarit) and Egypt – in order to test the applicability of Assman's method in the fields of Orientalistic other than Egyptology.

The presented material in the whole confirms the validity of Assman's concept: the implicit theology of all four regions was connected with the idea of *ma'at* (the just and harmonious weltorder), and in the definite, rather late period of their historical development in all the four regions there arose a theological discourse which everywhere except Ugarit included the «line» of «personal piety». But the peculiarities of religious life in each region are so important, that it seems justified to single out three «models», or variants, of religious development.

The most distinct differences can be traced between the «Egyptian» and «Mesopotamian» models. Apparently in Mesopotamia the destruction of the tribal system of values did not coincide in time – as it was in Egypt – with the formation of new value system corresponding to the centralized state since the centralized state in Mesopotamia came into being much later than in Egypt. This «vacuum» was filled with a pessimistic world outlook and personal piety, which in itself is always an individualistic ideology. Later this implicit personal piety together with all the system of implicit religious belief, came into the stripe of crisis, as a result of which there appeared – and became characteristic for Mesopotamia – the «opposition discourse» with its themes of gods' injustice, the search for human existence, the problem of death.

Egypt, on the contrary, was characterized by the faith in orderliness of cosmos and society, in gods' «good will», in collectivistic values. Here the «opposition discourse» was practically absent and the religious discourse was centered upon the problems of the nature of the supreme god and the king as an object of personal piety. The Hittite and Ugaritic states were younger than those of Egypt and Mesopotamia, closer to the tribal societies. Here the theological discourse was relatively unelaborated and some of its themes were borrowed from abroad.