АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

И. С. КЛОЧКОВ

ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА ВАВИЛОНИИ:

человек, судьба, время

ОЧЕРКИ

ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
МОСКВА 1983

V 3v

9(М)03
К 50

Ответственный редактор
И. М. ДЬЯКОНОВ

Книга представляет собой исследование, посвященное некоторым аспектам духовной культуры Месопотамии II—I тысячелетий до н. э. В четырех очерках освещаются проблема восприятия времени вавилонянами; концепция судьбы, существовавшая в Междуречье; отношение древних к миру вещей и оценка значимости имущества для индивида. В работе дается историко-филологический анализ ряда памятников вавилонской словесности и предпринимается попытка реконструкции в наиболее общих чертах системы ценностей и поведенческих стимулов, выработанной обитателями древней Месопотамии.

К $\frac{0504010000\text{-}068}{013(02)\text{-}83}$ КБ-7-48-83

© Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1983.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Чтобы проникнуть в чужое сознание, отдаленное от нас рядом поколений, надо почти полностью отрешиться от своего «я». Но, чтобы приписать этому сознанию свои собственные черты, вполне можно оставаться самим собою.

М. Блок

Настоящая работа не содержит претендующих на известную полноту и законченность описаний религиозных, социально-политических или этических концепций вавилонян[1]. Автор ставил перед собой другую задачу: попытаться разобраться в некоторых представлениях и «привычках сознания» обитателей древней Месопотамии и понять их роль в формировании мировосприятия людей, живших в Междуречье во II — первой половине I тысячелетия до н. э.

Скрытые, глубинные особенности ви́дения мира, присущего носителям культур, отдаленных от нас во времени и пространстве, нередко ускользают от внимания не только широкой публики, но и самих исследователей. Изучение древневосточных культур строится главным образом на исследовании сохранившихся текстов. Работа над древним текстом означает прежде всего его перевод, хотя бы только «внутренний», для себя. При этом исследователь часто забывает, что слова оригинала имели для его создателей смысл или оттенки значения, весьма далекие от тех, которые они получают в переводе в контексте нового языка и иной культуры. В результате перевод, которым только, как правило, в дальнейшем и оперируют, оказывается не просто переводом на другой язык, но и переводом — совершенно невольным и даже незамеченным — в иную систему понятий, существенно

искажающим смысл оригинала. И если у специалиста, обладающего знанием языка и реалий исследуемой культуры, все же сохраняется возможность достичь относительно адекватного понимания существа изучаемого им предмета, то у неспециалиста, полагающегося на перевод, неизбежно складывается превратное представление. Для преодоления таких представлений требуются особые пояснения, которые, увы, часто бывают нелишними и для специалистов [2].

В медиевистике (в частности, в отечественной) имеются работы, посвященные исследованию специфики сознания людей средневековья [3]; в ассириологии в этом направлении сделано еще мало, и автор видит свою цель в том, чтобы привлечь внимание ассириологов к данной проблеме.

Впервые замысел этой книги возник весной 1974 г., когда автор в составе небольшой экспедиции Института археологии АН СССР принял участие в обследовании поселений эпохи бронзы, расположенных в древней дельте Мургаба. Несколько недель, проведенных в безлюдных песках на руинах древнего города, создали то психологическое настроение, которое заставляет особенно ярко представлять и воспринимать прошлое. Именно тогда автор впервые живо почувствовал, насколько сознание обитателя безвестного поселения — земледельца, ремесленника, воина — должно было отличаться от сознания людей нашей эпохи. Горожанин, попавший в необжитую местность, не может не поражаться тому, сколь многого из оказавшегося вдруг самым необходимым он не знает, и сколь многое из того, что он знает, оказывается совершенно бесполезным. Те же изобретения нашего времени, которыми в повседневной жизни каждый привык пользоваться не задумываясь, как открывается, зачастую знакомы нам лишь с внешней стороны: далеко не каждый мог бы выступить в качестве жюль-верновского Сайреса Смита.

Различие кроется, пожалуй, прежде всего, так сказать, в основной направленности и качестве «знаний» древнего и современного человека; у первого они имели практический, прикладной характер, у второго — теоретический, отвлеченный и, случается, весьма поверхностный. Мир «знаний» рядового современного человека, вероятно, показался бы древнему очень странным. Человек знает

географию далеких стран, куда он никогда не поедет и не знает названий улиц рядом со своим домом; он может перечислить футболистов и хоккеистов многих клубов и не знать некоторых собственных родственников; он начитан в римской истории, но не слышал имени прабабки; он разговаривает по телефону, но довольно смутно помнит, как тот устроен... В современном обиходном культурно-историческом сознании древность представляется эпохой суеверия, временем господства нелепых и забавных убеждений и предрассудков. Но, вероятно, есть не меньше оснований считать нашу эпоху временем «суезнания», т. е. знания вещей, которые можно было бы и не знать, и «псевдознания» — поверхностного, потребительского знакомства с действительно важными вещами, определяющими облик современной цивилизации.

Глубокое различие существует не только в предмете, но и в структуре современного и древнего «знания», и даже в самом характере мышления современного и древнего человека [4]. Для человека современной культуры характерно абстрактное мышление, понятийная логика; в сознании древнего человека или «примитива» доминирует мышление «комплексное», предметная логика [5]. Иной оказывается даже работа механизма памяти у современного культурного европейца и у человека бесписьменной традиционной культуры [6]. Эти различия порождаются целым рядом социокультурных и экологических факторов. В числе первых называют язык, урбанизацию, институты образования и грамотность — фактор, решающим образом изменяющий способ мышления людей. Из экологических факторов важнейшими являются основные виды деятельности носителей той или иной культуры и свойства окружающего их ландшафта [7].

Каждая культура дает воспитанному внутри нее индивиду свой особый «„экран понятий", на который он проецирует и с которым он сопоставляет свои восприятия внешнего мира» [8]. И эти «экраны понятий» отличаются друг от друга не только по содержанию, но и по структуре [9]. Кроме того, «знания» человека традиционной культуры имеют для него неодинаковую ценностную значимость: практические (промысловые) навыки, секреты «тайных союзов» и, наконец, священные мифы — высшие тайны племени или рода — для него, в сущности, несопоставимы. Знания человека современной культуры

лишены подобной ценностной окраски; он не проводит принципиального различия между, скажем, своими познаниями в области астрономии, умением водить автомобиль или владением иностранным языком. Если он и оценивает их неодинаково, то лишь исходя из чисто прагматических соображений о полезности и нужности тех или иных знаний и навыков в жизни.

Между сознанием людей архаической и современной культур есть и другое важное отличие. Древний человек жил в мире абсолютных истин; у него были точные и окончательные ответы на все кардинальные вопросы: как произошла вселенная, его страна, народ, что случится с ним после смерти и т. д. В общественном сознании, как правило, царило единомыслие, и у индивида возникало гораздо меньше поводов для сомнений в правильности предлагавшихся объяснений и не было возможности делать какой-либо выбор из них.

Современному человеку приходится довольствоваться весьма приблизительными и временными ответами на «вечные» вопросы. Так, вместо абсолютно «достоверного», никем не оспариваемого повествования об акте творения ему предлагается космогоническая теория или гипотеза, не только открытая для обсуждения, но часто и не претендующая на доказанность. Более того, по всем этим вопросам в нашем общественном сознании одновременно существует несколько взаимоисключающих суждений, что постоянно ставит человека перед проблемой выбора какого-то из предлагаемых решений, причем не дает уверенности в его правильности и окончательности. Это, несомненно, создает интеллектуальный и духовный климат, совершенно непохожий на тот, в котором жил человек древнего общества.

В формировании сознания индивида немаловажную роль играют представления о пространственных и хронологических границах окружающего мира. Географические горизонты человека современной культуры неизмеримо шире, чем у древних [10]. Иной теперь выглядит и временна́я перспектива: период существования мира, в котором мы живем, исчисляется в наши дни сотнями миллионов, миллиардами лет. Вспомним, однако, что еще полтора столетия назад для европейцев все развитие вселенной укладывалось в библейские «менее чем семь тысяч лет». Восприятие мира и понимание своего

места в нем, само мышление представителя культуры, в которой были другие пространственно-географические и исторические рамки, не могло решительным образом не отличаться от современного.

Есть и еще одно, не очень бросающееся в глаза, но существенное различие. Житель крупного современного города в среднем видит за день больше новых незнакомых лиц, чем обитатель средневековой европейской деревушки или поселения эпохи бронзы встречал за всю свою жизнь. Этот чисто количественный фактор, по мнению психологов, оказывает серьезное воздействие на качество восприятия, на саму природу и характер взаимоотношений между людьми. У человека архаического общества контактов было меньше, но они отличались длительностью и известной глубиной, тогда как для межличностных связей современного человека характерны многочисленность, быстротечность и поверхностность [11].

И, наконец, несколько слов об отношении человека к миру вещей. Часто приходится слышать, что современный человек (прежде всего, разумеется, на Западе) чересчур материалистичен, слишком поглощен погоней за вещами, которые его поработили, и т. п. С подобным утверждением едва ли приходится спорить, но гораздо реже замечают, что при всем том между человеком и вещью, по существу, нет подлинной связи. Действительно, человек общества потребления стремится к вещам и высоко ценит их, но ценит как обеспечивающие комфорт средства или как знаки социального престижа. Настоящую привязанность к той или иной вещи он испытывает редко. Как говорит герой одного из современных романов, этот новый человек не любит даже своего идола, своей новой машины, и при первой возможности заменит ее машиной лучшей марки.

Совершенно иная картина наблюдалась в древности, когда человека окружало меньше вещей и находились они в обращении гораздо дольше, чем теперь (топор или меч мог служить нескольким поколениям потомков первого владельца). Здесь человека и его имущество — поле, дом, предметы утвари и пр.— связывали глубокие, можно сказать, *личностные* отношения. Вещи могли не только «воплощать качества их обладателей», но и иметь собственную «душу», имя, судьбу, жизнь [12].

Таковы лишь некоторые из наиболее важных особенностей, отличающих сознание людей архаических культур от современного сознания, учитывать которые необходимо при обращении к явлениям и фактам практически любой из древних культур [13]. Разумеется, эти различия представлены здесь очень упрощенно, в самом схематическом виде. Кроме того, подчеркиваю, перечислены были лишь черты, в большей или меньшей степени присущие сознанию людей многих из чуждых нам культур. Вхождение в мир любой из них требует помимо осознания и преодоления этих общих трудностей понимания, тщательного конкретного анализа понятийной сетки (основных категорий) [14] данной культуры и сопоставления ее с «таблицей знаний» нашей собственной культуры. И, по-видимому, наиболее неожиданные результаты при этом приносит не анализ специфических для той или иной культуры концепций, понятий и оценок, а установление своеобразия в понимании, казалось бы, привычных, «универсальных» категорий.

Знакомясь с аккадскими текстами, трудно не заметить своеобразия способов указания на время, существовавших в древней Месопотамии. Это своеобразие, однако, в переводах на новые, европейские языки часто не получает должного отображения: характерные древнемесопотамские выражения передаются стандартными для языка перевода оборотами и формулами. Между тем за различием в формах словесного выражения могут скрываться существенные различия в восприятии самого феномена. Заинтересовавшись проблемой восприятия времени обитателями древней Месопотамии, автор предпринял попытку реконструировать особенности этого восприятия на основании изучения встречающихся в клинописных текстах временны́х указаний (от способов датировки событий до лексики, связанной с временны́ми явлениями) [15]. В ходе этой работы обнаружилась теснейшая связь между особенностями восприятия времени вавилонянами и их представлениями о судьбе. Анализ же последних заставил коснуться некоторых аспектов отношения вавилонян к имуществу / собственности. Исследование вавилонских представлений о времени, судьбе и имуществе и составляет содержание первых трех из предлагаемых читателю очерков; четвертый очерк посвящен вавилонской этике.

Остается сделать последнее замечание. Целесообразность и важность изучения духовной жизни людей древних цивилизаций ни у кого не вызывает возражений; многие, однако, сомневаются в возможности проникнуть в чужую культуру, увидеть ее изнутри. Сколь бы правдоподобно и убедительно ни выглядели попытки «взглянуть на мир глазами древних», правильность получаемой картины в конечном счете недоказуема. Любая попытка стать на место другого, «влезть в чужую шкуру» может быть встречена скептическим английским «If I were a horse...» («Будь я лошадью...»). Означает ли это, что такие попытки «вживания» в мир чужой культуры должны быть оставлены как несостоятельные и бесплодные? Автор убежден, что нет; под вопросом могут быть лишь правильность избираемых приемов и методики реконструкции архаического сознания, а также степень достигаемого приближения к реальности. Но при всех неизбежных ошибках и неудачах усилия, прилагаемые в этом направлении, все же со временем помогают более тонкому и, надеюсь, более верному пониманию культур прошлого и содействуют возвращению науке истории, долгие годы занимавшейся социальными и экономическими абстракциями, последней (быть может, скорее первой) исторической реальности — человека. Нам могут указать на недоказуемость получаемых в конечном счете на этом пути результатов, но от распространенной в конце XIX и начале XX в. под влиянием естественных наук точки зрения, что всякая «настоящая наука должна приводить путем неопровержимых доказательств к непреложным истинам» [16], отказались теперь и сами представители этих наук. Всякая научная истина, разумеется, относительна, и именно одному из крупнейших современных ученых-естественников принадлежат знаменательные слова: «Научные работники не должны стыдиться признания, что гипотезы возникают у них в голове на случайных побегах мысли, представляют собой продукт воображения и являются, по существу, авантюрами ума» [17].

I. ВРЕМЯ

> Мы постоянно повторяем слова «время», «времена»... Произносим и слышим их, и нас понимают, и мы понимаем. Нет слов яснее и употребительней, и вместе с тем, напротив — столь же сокровенных и требующих объяснения.
>
> *Августин* [1]

Число, пространство и время являются важнейшими категориями современной культуры, «тремя китами», на которых основывается сознание современного человека. Из этих трех категорий категория времени представляется нам, пожалуй, самой интересной, если не самой важной. Каждый человек переживает длительность по-своему, как бы имеет собственное время. Отдельный, изолированный индивид, вероятно, мог бы обходиться без времени, не замечать его и не уметь измерять [2]. Однако, чтобы пользоваться преимуществами, которые дает жизнь среди себе подобных, человек должен координировать свои действия с действиями окружающих, а для этого постоянно считаться с «чужим» временем, хорошо знать все условности, связанные с коллективным представлением о времени. Разумеется, время определенным образом согласуется с астрономическими и земными физическими явлениями, но на эти общие рамки каждое общество накладывает еще и что-то свое, связанное с особенностями жизни данного конкретного общества. Иначе говоря, астрономическое деление времени перекрывается делением социальным [3]. «Мало найдется других показателей культуры, которые в такой же степени характеризовали бы ее сущность, как понимание времени. В нем воплощается, с ним связано мироощущение эпохи, поведение людей, их сознание, ритм жизни, отношение к вещам» [4]. В литературе можно даже встретить

предложение классифицировать народы по «отношению этнического сознания (каждого данного народа) к категории времени» [5].

Современное представление о времени сложно и многогранно. Различают время объективное, или физическое, и субъективное, или психологическое; говорят об историческом, художественном, солнечном, местном, декретном и прочем времени. Неодинаково и восприятие времени различными членами общества: «время земледельца», связанное со сменой сезонов, «линейное» время бизнесмена и двухнедельный цикл рабочего и мелкого служащего — от жалованья до жалованья, и, наконец, дети, блаженно пребывающие вне всякого времени, иные до шести-семи лет путающие «вчера» и «завтра». Как отмечает В. Гроссэн, существуют известные различия в восприятии и общей оценке времени мужчинами и женщинами, молодыми и пожилыми людьми и даже рабочими с почасовой оплатой труда и сдельщиками [6].

Но при всех индивидуально и социально обусловленных различиях в восприятии и понимании времени этому понятию все же свойственно определенное единство; время в обыденном современном сознании — это некий абстрактный континуум, характеризующийся необратимостью и однородностью, поддающийся измерению равноценными единицами. Так как подобное «посленьютоновское» понимание времени пронизывает всю современную культуру, мы склонны считать его универсальным. (Этому способствует и близость способов выражения временных отношений в новых европейских языках.) Обращаясь к культуре и языкам отсталых или древних народов, мы нередко бессознательно подставляем свое понимание времени вместо весьма своеобычных представлений этих народов и потом удивляемся несообразностям, вытекающим из такой подмены. Следует отметить, что подобные ошибки допускают не только те, кто пользуется материалом из вторых рук, работая с переводами, но и сами переводчики. Если для передачи общего смысла ошибки бывают безразличны (например, «во время моего похода...» вместо «в моем походе...»), то для характеристики временных представлений эти искажения очень существенны.

Как же воспринимали время вавилоняне? Менялось

ли их представление о времени на протяжении почти двухтысячелетней истории вавилонской цивилизации? Имелись ли различия в восприятии времени теми или иными членами общества («время земледельцев», «время жрецов» и т. п.)? Что было общим, характеризующим вавилонское представление о времени в целом?

Сами вавилоняне никаких объяснений на этот счет не оставили. Судить об этом приходится по данным наблюдений над лексикой и грамматическим строем аккадского языка, по способам указания на время, встречающимся в клинописных текстах, по календарю и хронографии, по некоторым фактам материальной культуры и, наконец, интерпретируя тексты исторического и мифологического содержания. Используя эти материалы, мы и попытаемся в общих чертах охарактеризовать вавилонское представление о времени.

Вначале кратко остановимся на существовавших в Месопотамии способах измерения времени.

Теоретически календарный год состоял из 360 дней, по 30 дней в 12 лунных месяцах, причем первый день нового года (1 нисана) приходился на день весеннего равноденствия. На практике, конечно, этот идеальный календарь постоянно нарушался, начало нового года смещалось, и время от времени необходимо было добавлять дополнительный месяц, чтобы вернуть начало года ко дню весеннего равноденствия.

Сутки, начинавшиеся в Вавилонии с заходом солнца, состояли из дня (ūmu, urru) и ночи (mūšu), разделявшихся на стражи (maṣṣartu); три ночные стражи — от захода до восхода солнца и три дневные. Стражи делились на «половины» (bēru), которые ассириологи обычно называют «двойными часами», а каждую половину, в свою очередь, в согласии с шестидесятиричной системой счета, составляли 30 «шестидесятых» [UŠ], т. е. единиц, равных 4 минутам. (Это очень мелкая единица измерения времени; вспомним, что в Европе минутная стрелка на механических часах появилась лишь в XVI в.)

Продолжительность дня и ночи была равна только в дни равноденствия. В соответствии с сезонными колебаниями длительности светового дня изменялась и продолжительность дневных и ночных страж, «двойных часов» и «шестидесятых». Вавилоняне, безусловно, это прекрасно понимали, но пользовались ли они другими,

«реальными часами», т. е. действительно равными единицами измерения времени, и если да, то насколько широко, сказать трудно.

Известно, что в Вавилонии были водяные часы (dibdibbu). Они представляли собой сосуд с выпускным отверстием; вес вытекающей воды определялся в минах и сиклях: одна мина, по мнению С. Смита, соответствовала одной «реальной страже» [7]. Возможно, существовал и другой тип часов: продырявленный металлический сосуд, погружавшийся в воду за определенное (очень незначительное) время [8]. Кроме того, о солнечных часах у вавилонян сообщает Геродот (II, 109) [9], но археологических подтверждений этому пока не найдено. Здесь следует упомянуть также о небольшой четырехгранной призме из слоновой кости, датируемой не ранее VII в. до н. э.[10], которая была найдена У. К. Лофтусом при раскопках Ниневии. На ее сторонах нанесены колонки цифр и названия месяцев. Интерпретация этой своеобычной таблицы разными учеными далеко не однозначна, но все они сходятся в том, что колонки цифр отмечают продолжительность дня и ночи в разное время года, измеренную реальными, равными «часами» [11].

Вавилоняне также довольно точно определяли продолжительность года, лунного месяца, их соотношение и т. п., и все это, казалось бы, безусловно говорит о наличии у древних жителей Месопотамии развитых представлений о времени. Однако не следует преувеличивать значение таких свидетельств: отмеченные приемы измерения времени появились сравнительно поздно, а главное, пользовались этими клепсидрами, таблицами пересчета и реальными (равными) часами лишь очень немногие — ученые астрономы и математики. Остальные обходились естественными единицами измерения времени: год, месяц, день, в лучшем случае «двойными часами» [12]. Таким образом, описанные способы измерения времени были весьма далеки от повседневной житейской практики и они не отображают многих важных особенностей, присущих вавилонскому представлению о времени.

Переходя к рассмотрению этих особенностей, прежде всего надо указать на конкретность вавилонского времени. Это означает, что время воспринималось не как абстрактная чистая длительность, а в неразрывной связи с потоком событий, их участниками, всей цепью по-

колений и, возможно, даже местом действия[13]. В аккадском языке нет самого понятия «время», точнее, нет абстрактного термина «время», а еще точнее, безусловное значение «время» не доказано для терминов, которые иногда так переводят.

Выше мы писали: «измерение времени». Собственно, мы затрудняемся сказать, что же именно измеряли вавилоняне. В мифологических и астрономических текстах нет ничего, что можно было бы истолковать как идею времени в современном смысле слова. Говорится о восходе и заходе светил, их положении на небе и т. п., но это — движение небесных тел, которым можно измерять время («обозначать дни»), а не само время. Возникает любопытная ситуация: с одной стороны, существует весьма развитая система измерения, а с другой — архаическое представление (если не полное отсутствие понятия) об объекте измерения. Возможно ли такое? По-видимому, да, как возможно отсутствие понятия «пространства» при наличии развитой системы измерения с такими единицами, как «локоть», «палец» и т. п. В этой связи уместно будет процитировать слова Августина: «Не исповедуется ли тебе душа моя исповеданием истинным, говоря, что я измеряю время? Но так ли его измеряю, боже мой, и что именно измеряю,— не знаю»[14].

Итак, в аккадском языке имеются слова šattu (год), arḫu (месяц), ūmu (день); множественное число от последнего часто переводят как «время», но это уже произвольное толкование, потому что, даже если значение слова и расширилось, его первоначальное конкретное значение «дни» сохранялось и явственно ощущалось говорящими; к тому же, кажется, практически нет случаев, когда ūmē нельзя было бы понять и перевести просто как «дни»[15]. В известном мифологическом тексте, прямо касающемся вопроса о времени [V таблица эпоса «Когда вверху» (Enūma eliš)], где повествуется о том, как бог Мардук устраивал небесные светила и устанавливал продолжительность года, ūmē, несомненно, нужно понимать и переводить как «дни», а не «время»:

Наннара (бога Луны.—*И. К.*) он сиять заставил,
ночь ему вверил.
Он поставил его, украшение ночи, чтоб дни обозначить:
«Ежемесячно, без перерыва ты выступай в короне,—
В начале месяца, восходя над страною,
Рогами свети, чтоб шесть дней обозначить;
В день седьмой — половиной короны» и т. д.[16]

Слово adannu, которое иногда также переводят как «время», означает «срок», и в смысле какого-то периода времени, и в смысле момента в конце определенного периода. Adannu может употребляться и для локативных указаний; первичное значение слова, по-видимому, было «нечто установленное, условленное»[17].

В целом надо отметить, что довольно богатая аккадская лексика, связанная с временными явлениями, удивительно предметна, вещественна; вот, например, некоторые названия сезонов: ebūru (жатва), umšu (зной), ḫumṭu (жара), kuṣṣu (холод); названия частей суток: maṣṣartu bararītu (сумеречная стража, или стража мерцания), maṣṣarat šāt urri (рассветная стража); šiḫit šamši (подъем солнца) и т. д.

Весьма конкретный, «домашний» характер имеет и вавилонская «вечность» (dāru, dāritu), скорее соответствующая нашему «(на)всегда», «(на)совсем», «навеки». Этот термин не покрывает, так сказать, всей полноты времени, всего прошлого и будущего, а означает лишь неопределенно долгий период в будущем или прошлом[18]. Неудивительно, что при таком понимании времени и вечности проблема соотношения вечного и временного, столь характерная для сознания древних иранцев и греков[19], не занимала вавилонян.

Вопрос о выражении временны́х отношений аккадским глаголом исключительно сложен и мог бы послужить темой специального большого исследования. Мы не можем разбирать здесь точки зрения, существующие по этой проблеме; отметим лишь одну особенность грамматического строя аккадского языка: глагол, душа семитского языка, в древнейшую эпоху был «вневременным», т. е. не был обращен к фиксированию протекания действия во времени. Аккадская глагольная система отмечает не столько последовательность действий относительно друг друга, сколько их завершенность или незавершенность, интенсивность, направленность, кратность[20].

Очень показательны способы указаний на время, которые были приняты у вавилонян и ассирийцев. Хронологической системы, подобной современному летосчислению, т. е. какой-либо эры, состоящей из долгого ряда

лет с фиксированной точкой начала отсчета и служащей своего рода шкалой, на которую проецируется деятельность общества, вавилоняне не знали. В Месопотамии она появляется только в эллинистический период — селевкидская эра, начавшаяся по македонскому календарю с 1 диоса (7 октября) 312 г. до н. э., а по вавилонскому с 1 нисана (3 апреля) 311 г. до н. э.[21]. В «Царском списке», дошедшем до нас от этой эпохи, составитель использовал традиционные шумерские и вавилонские формулы, очевидно, полагая, что он подражает и продолжает следовать древнейшим образцам «царских списков»; однако сплошная порядковая нумерация лет представляла собой явное новшество и означала разрыв с древней традицией[22]. При всем том, что эллины воспользовались плодами многовековых трудов и наблюдений вавилонских астрономов и математиков, селевкидскую эру, безусловно, нельзя рассматривать как результат развития местных, месопотамских хронологических систем. Практическая потребность в удобном летосчислении, вероятно, существовала в Месопотамии очень давно, но она, увы, почти ничего не породила.

В начале II тысячелетия до н. э. была, возможно, предпринята попытка создать твердую хронологическую шкалу. Правитель Ларсы Рим-Син, взяв на 30-м году царствования город Иссин, счел это событие настолько примечательным, что датировал по нему следующие 30 лет своего правления: «4, 5... 31-й год, как Иссин он взял»[23]. Такая система датировок давала определенные преимущества; в частности, можно было заранее знать названия будущих лет и оперировать ими при составлении документов[24]. Надо полагать, этой системой достаточно широко пользовались, однако после смерти Рим-Сина и падения Ларсы эра «по взятии Иссина» была упразднена: событие — взятие Иссина — позднейшие цари не считали столь уж важным, да и сам пример почему-то не вызвал подражаний. Начинание Рим-Сина оказалось, что называется, нежизнеспособным. Так как этой системой датировки пользовались в течение только одного царствования, остаются основания для сомнений, можно ли считать ее подлинной эрой. Рим-Син, очевидно, лишь несколько развил принцип, лежавший в основе древней месопотамской системы датировок.

Приблизительно с середины III тысячелетия до н. э. и до касситского периода в месопотамских государствах каждый год получал название по важнейшему событию в политической или религиозной жизни; так, 30-й год правления Хаммурапи назывался mu ugnim NIM^{ki} — «год, (в который) войско Элама (оружием он поразил)». Часто год получал название по главному событию предшествовавшего года; в некоторых случаях такие названия позднее изменяли, если в течение года происходило что-либо затмевающее прошлогоднее событие[25]. В эпоху III династии Ура событие истекшего года использовалось для названия наступившего лишь до тех пор, пока не случалось чего-либо, достойного дать году свое, новое название. Как только такое событие происходило, составлялась новая датировочная формула и вводилась (вероятно, царским указом) по всей стране[26]. Позднее, в государствах, возникших после гибели державы III династии Ура, одно событие могло определять названия целого ряда лет, как это было с датировками «по взятии Иссина»[27].

Интересны стандартные шумерские формулы для первых трех лет отсчета времени по какому-либо событию: mu... [«год, (когда случилось то-то)»], mu ùs-sa... [«год после (того как случилось то-то)»], mu ús-sa-bi... [«год после (года) после (того как случилось то-то)»]. Датировочные формулы и другие указания на время и в самую позднюю эпоху часто давались по-шумерски. Шумеры, очевидно, оказали глубокое влияние на вавилонское летосчисление, календарь и временную терминологию[28].

В собственно Вавилонии с касситского периода получает распространение датировка событий по годам правления царей (пример самой распространенной формулы датировки поздних документов: «месяц улул, 25-й день, 14-й год Набонида, царя Вавилона» — Nbd 789). Первые образцы подобных датировок, возможно, восходят еще к досаргоновской эпохе; на многих табличках из Лагаша и Гирсу, а также других городов времени Энанатума I, Лугальзагеси и Уруинимгины в конце текста имеются вертикальные клинообразные значки, перечеркнутые длинной горизонтальной чертой. Можно предположить, что это указание на год правления царя, названного или даже не названного в данной табличке[29].

Первым годом правления царя считался первый полный «календарный» год его пребывания у власти. Пери-

од от вступления на трон до ближайших новогодних празднеств назывался rēš šarrūti («начало царствования») и в счет лет правления не включался, так как это невероятно затруднило бы летосчисление. Возможно также, что формальное начало правления специально приурочивалось к новогодним ритуалам, до прохождения которых царь в Вавилонии, по-видимому, не считался царем в полном смысле слова.

В Ассирии со староассирийской эпохи летосчисление велось по эпонимам (limmu). В качестве образца можно привести такую датировку: «месяц танмарту, 20-й день, эпоним Ша-Адад-нину». «Лимму», вступавшие в должность 13 айара (второй месяц года), первоначально, вероятно, избирались по жребию из числа представителей знатнейших родов, включая и царский. Еще Салманасар III в надписи на «Черном обелиске» говорит, что он на 31-м году своего правления тянул жребий перед богами и во второй раз стал эпонимом. Но к этому времени жребий явно уже превратился в пустую формальность: иначе трудно объяснить, почему всякий раз цари становились эпонимами в первый год своего царствования, затем быть эпонимом «выпадало» главному военачальнику, потом — дворцовому глашатаю, далее — главному кравчему и т. д. С конца II тысячелетия до н. э. в Ассирии применяется и счет времени по годам правления царей; в официальных документах и надписях встречаются и тот и другой способы датировки. У того же Салманасара читаем: «14-го дня месяца айара, эпоним Даян-Ашшур, я отправился из Ниневии» и «В 18-й год моего правления я в шестнадцатый раз перешел через Евфрат» [30].

Располагая списками эпонимов (нам известны эпонимы с конца XII до середины VII в. до н. э.) или царей с указанием продолжительности царствования каждого из них, ассирийские и вавилонские писцы имели твердую, хоть и не очень удобную, основу для составления хронологической шкалы. Однако пользовались они ей редко, главным образом, по-видимому, при написании хроник в позднюю эпоху или при подготовке разного рода «исторических экскурсов» [31]. Разумеется, при такой системе летосчисления трудно было давать названия будущим годам (кто знает, сколько еще проживет царь или кто станет эпонимом через пять-десять лет?) [32], но

интересно, что и события прошлого не получали точных дат. Нам не приходилось встречать датировки сколько-нибудь отдаленного во времени события формулой «в эпонимат такого-то» или «в такой-то год такого-то царя». Исключение [33] представляют документы нововавилонского и персидского времени, составленные, по всей вероятности, на основе датированных купчих, долговых обязательств и т. п., но и здесь речь обычно идет о событиях не более чем двадцатилетней давности, т. е. о делах, о которых еще могли помнить живые люди.

Весьма редко попадаются выражения вроде «столько-то лет назад» или «через столько-то лет» [34]. В «исторических» текстах, правда, отмечаются попытки дать точную дату событиям прошлого, но они, как правило, не очень удачны, а главное, крайне редки [35].

В повседневной жизни, во всем, что касалось ближайших происшествий, действий и планов, включая астрологические и астрономические расчеты, вавилоняне и ассирийцы давали конкретную дату — день, месяц и часто текущий год; в остальном же они довольствовались весьма общими, с нашей точки зрения, указаниями вроде: «в дни будущие» (ana ūmī ṣiati, досл. «на дни выхода»; ana ūmī ša uḫḫuru, досл. «на дни, что опаздывают»); «в дни прежние» (ina ūmī pāni, досл. «в дни лица»; ina ūmī maḫri, досл. «в дни переда»), «до потопа» (ša lam abūbi) [36] или «при царях-предках моих» (ina šarrāni abbēia). И ассирийцы, и вавилоняне использовали и простой генеалогический счет времени, отмечено даже такое выражение, как «мой пятый предок» (abiabīia ḫamšum). Шамши-Адад I, пытаясь представить свое место в истории страны, вел счет времени по поколениям: «От конца Аккада до моего царствования, до захвата Нурругу семь поколений прошло» [37]. Можно также упомянуть о счете времени, точнее о периодизации прошлого, по династиям — palû (см. JCS 20, с. 95 и сл.). Иногда указывали, что то-то или то-то произошло при таком-то (по имени) царе; в одном средневавилонском тексте некто, доказывая свои права на поле, говорит, что «от Куригальзу до Назимарутташа (т. е. около 100 лет.— *И. К.*) мои предки его возделывали» [38].

Счет времени по годам правления царей имеет еще один немаловажный аспект — политический.

В Месопотамии царская власть и в позднюю эпоху сохраняет сакральный характер со всеми вытекающими из этого последствиями. От личных качеств царя, его добродетелей или пороков, заслуг или преступлений зависит не только успех или неудача в политических делах, но и урожай, климат — вся жизнь страны. «В правление царя, моего господина, вознесены боги небес и земли. Старики танцуют, юноши поют, женщины и девицы радостно выполняют женское дело и наслаждаются объятьями. Рождаются сыновья и дочери, роды удачны. Тому, кого грехи обрекли на смерть, царь, господин мой, дал жить. Ты освободил того, кто был в темнице многие годы; те, кто много дней болели, выздоровели. Голодные насытились, жаждущие напоены, нагие облачены одеждами»[39].

Современный читатель сказал бы, что автор письма безбожно льстит царственному адресату; древним же это, по-видимому, не казалось чрезмерным преувеличением. Ашшурбанапал отмечает как факт: «Когда Ашшур, Син, Шамаш... милостиво возвели меня на трон отца — родителя моего, Адад пустил свои ливни, Эа открыл свои источники, в росте на 5 локтей зерно поднялось, колос стал долгим, в $^5/_6$ локтя. Удался урожай... постоянно луга зеленеют, сады приносят обильно плоды, скот при рождении ладен. В правленье мое изобилует роскошь, в годы мои собрано богатство»[40].

Время как бы окрашивалось личностью царя, а сама система такого летосчисления способствовала консолидации народа (конкретной общности живых людей) вокруг правящего монарха, постоянно соотнося повседневную деятельность людей с жизнью их правителя[41]. Лояльность или измена того или иного города, признание или непризнание им прав какого-либо претендента или узурпатора наглядно отражались на летосчислении, которым пользовались в этом городе. Отложившийся царек незамедлительно вводил новое летосчисление, и там, где он получал признание, документы начинали датировать по его правлению. Так было в Вавилоне во время восстания Арахи (Навуходоносора IV): документы с августа по ноябрь 521 г. до н. э. датировались по нему; после подавления восстания был восстановлен счет лет по годам правления Дария. То же самое повторилось при Ксеркселе во время восстаний Бел-шимани (август

482 г. до н. э.) и Шамаш-риба (сентябрь — октябрь 482 г. до н. э.)[42]. По тому, как, чьими годами правления датировались документы из различных городов Вавилонии, можно судить о ходе борьбы между царями-братьями Ашшурбанапалом и Шамаш-шум-укином[43]. (Распад державы III династии Ура также можно проследить по отказу от принятых в Уре датировочных формул в других городах страны: в Эшнунне от них отказались на 2-й год правления Ибби-Суэна, в Сузах — на 3-й, в Лагаше — на 4-й, в Умме — на 6-й, в Ниппуре — на 7-й[44].) Таким образом, вавилонское время отличалось специфическим качеством, благодаря которому выбор даты на письме или долговой расписке мог иной раз оказаться актом политическим.

Все это, как нам кажется, вполне подтверждает высказанную мысль о восприятии вавилонянами времени в прочной связи с потоком событий и цепью поколений.

Другой отличительной чертой вавилонского представления о времени является *линейность*, под которой здесь понимается отсутствие ярко выраженного циклизма. Идея циклизма, прежде всего как идея вечного круговорота творения — существования — гибели мира, по-видимому, была чужда вавилонянам[45]; во всяком случае, обнаружить какие-либо точно очерченные циклы, что-либо вроде индийских юг, пока не удается. Согласно вавилонской концепции, как мы ее понимаем, становление вселенной отмечают такие вехи, как рождение богов, сотворение мира, создание человека, «нисхождение царственности с небес», потоп. По всей вероятности, для вавилонян время (т. е. содержание, наполнявшее его, собственно жизнь) в промежутках между этими вехами существенно отличалось по своему качеству, по своей природе[46].

Время вавилонян *неоднородно*. Это качество есть непосредственное следствие конкретности вавилонского времени: как абстрактная чистая длительность время не существует в общественном сознании; оно еще слишком зависит от того, что его наполняет. «Мифологизирующее мышление не знает времени как однородной длительности или последовательности качественно безразличных моментов... Древний человек не отделяет понятия времени от переживания времени»[47]. Поэтому не только частное, психологическое время индивида, но и

общественное время остается неоднородным, не поддающимся делению на равноценные единицы (подчеркиваем — не равные, а качественно равноценные).

Так, все дни года в Вавилонии и Ассирии вплоть до самого конца собственно месопотамской государственности официально разделялись на «благоприятные» и «неблагоприятные»; о некоторых сказано: «полдня благоприятны» (6-й день месяца аба, 8-й и 13-й ташрита, 11, 17, 24, 27-й тебета и др.) [48]. То, что разрешалось, а иногда и прямо предписывалось делать в один день или месяц, было совершенно исключено в другой. Указания такого рода касались в первую очередь деятельности царственных особ, но многое относилось и ко всем прочим смертным. Сохранились «месяцесловы», в которых дается характеристика каждого дня года и содержатся соответствующие предписания: в такой-то день нужно совершать такие-то ритуалы, день благоприятен для таких-то дел и начинаний и неблагоприятен для таких-то [49]. Подобные предписания не оставались пустыми пожеланиями, а, судя по многочисленным примерам, на деле во многом определяли поведение древних [50]. Надписи ассирийских и вавилонских царей пестрят указаниями на то, что церемонии, строительство или военные походы были начаты в «благоприятные» дни и месяцы. Древний человек старался действовать «в унисон с природой. И в Египте, и в Вавилонии коронация царя откладывалась до тех пор, пока новое начало в природном цикле не давало благоприятной отправной точки для нового правления... В Вавилонии царь начинал свое правление в Новый год; и освящение нового храма совершалось в это время» [51].

Очевидно, по-разному оценивалось ночное и дневное время: в законах из Эшнунны (XX в. до н. э.) за преступление, совершенное днем, положен штраф; то же преступление, совершенное ночью, каралось смертью [52]. (Правда, возможно, что просто преступление, совершенное в то время, когда люди спят, считалось более опасным.) В астрологических текстах различные месяцы, дни и стражи сопоставляются со странами света: нисан, аб и кислим — Аккад; симан, ташрит и шабат — Амурру и т. д. Вечерняя стража — Аккад, срединная — Субарту, рассветная — Элам [53].

Таким образом, разные дни вавилонского календаря,

особенно праздники и обычные дни, в сущности, несопоставимы, хотя все они делились на те же стражи и «двойные часы», а ростовщики брали проценты без скидок на «священное» или «неблагоприятное» время; в деловых документах, во всяком случае, таких оговорок не встречается.

Знакомясь с древними месопотамскими текстами, нельзя не заметить, что, чем дальше отстоят описываемые события во времени, тем больше в них фантастического. Особенно интересны в этом отношении древние «царские списки». «Шумерский царский список» [54] поражает кошмарными сроками правления допотопных и первых послепотопных царей. «После того, как царственность низошла с небес, Эреду стал местом царственности. В Эреду Алулим 28 800 лет отправлял царство. Алалгар отправлял царство 36 000 лет. Два царя отправляли царство 64 800 лет. Эреду был оставлен, его царственность перенесена в Бадтибиру. В Бадтибире Энменлуанна отправлял царство 43 200 лет...». Всего, согласно одной из редакций «Списка», до потопа восемь царей царствовали в пяти городах 241 200 лет. После потопа продолжительность царствований резко падает, но все еще остается весьма внушительной. «После того, как потоп схлынул и царственность (вновь) с небес низошла, Киш стал местом царственности. В Кише Гаур 1200 лет отправлял царство». Продолжительность правления царей постепенно уменьшается, хотя прямой линии падения нет. Начиная с восьмой послепотопной династии [55] идут уже сравнительно правдоподобные сроки, за единственным исключением.

Определенную типологическую параллель этому представляет необычайное долголетие ветхозаветных патриархов: Адам жил 930 лет, а Ной — 950 (Бытие V, 5; IX, 29). Как и в «Шумерском царском списке», послепотопные патриархи жили меньше, чем допотопные: Авраам умер 175 лет, Исаак — 180 (Бытие XXV, 7; XXXV, 28).

Объяснить «долгожительство» допотопных и первых послепотопных героев непросто. Числа могли иметь какой-то скрытый символический смысл; кроме того, древние, очевидно, полагали, что в давние времена, так сказать, действовали иные законы: люди были иные, годы были иные [56]. Собственно, европейцы от этого библейского

взгляда отказались сравнительно недавно. Еще в середине XVIII в. известный русский историк В. Н. Татищев в своем исследовании «Сказание о звере мамонте» писал: «Жизнь человека продолжалась более 900 лет, которому помоществовало повсюду равная и благая от благих плодов пища и всегда равно пребывающая теплота даже до произведения жестокого и праведного божия за грехи потопом наказания»[57].

Любопытно, что почти все числа, означающие количество лет правления допотопных шумерских царей, кратны 360; день тогда был как «теперь» год[58]. Высказывалось предложение делить цифровые данные «Шумерского царского списка» для получения реальных сроков правления первых послепотопных династов на следующие «коэффициенты»: для царей I династии Киша — на 60, для царей II и III династий Киша — на 10, для царей I династии Урука — на 6[59] (360, 60, 10 и 6 — «круглые» шумерские числа). Такой способ получения «реальных» сроков правления кажется несколько прямолинейным. Тем не менее чисто математически он дает хорошие результаты; вполне вероятно, что подобные «временные коэффициенты» (360, 60, 10, 6) действительно существовали и за ними скрывалось различие в оценке вавилонянами степени сакральности тех или иных династий и их «времени».

Здесь возникает вопрос о том, насколько широко была распространена в вавилонском обществе концепция «древней истории», лежащая в основе «Шумерского царского списка». «Список», безусловно, является плодом творчества сравнительно узкого круга ученых, работавших в определенных условиях, т. е. находившихся под давлением конкретных обстоятельств и требований (в том числе политических) своего времени. Различные редакции «Списка», исключение из них лагашских династий и существование особого «Списка лагашских правителей»[60] наглядно показывают многообразие этих условий и требований, предъявлявшихся составителям. Политическое и культурное (в смысле утверждения своей древности, наличия прямой преемственности и т. д.) соперничество городов, вероятно, сказывалось даже на изложении чисто «академических» проблем истории допотопных городов и царей[61]. В целом, однако, «царские списки» никак нельзя считать результатом схоластических умствований кучки эрудитов; они, несомненно, были построены на историческом предании, т. е. на той сумме представлений и сведений о прошлом, которая существовала в общественном сознании, в памяти народа[62]. Из исторического предания, этого кладезя народных «воспоминаний», черпали идеи и «сведения» не только ученые — составители «Списков», но и создатели мифологических и эпических текстов. Они как бы брали из общественной памяти материал расхожих представлений и, придав ему определенную форму и идейную окраску, возвращали народному сознанию. В «Шумерском царском списке», по нашему мнению, сфокусировано (и в зависимости от конкретных условий соответствующим образом «уточнено») народное представление шумеров и вавилонян об их древнейшем прошлом. В силу интровертности архаического и традиционного сознания обитатели древней Месопотамии рассматривали собственное прошлое как прошлое всего рода человеческого, представляя его непосредственным продолжением космогонического процесса[63].

В прошлом, как оно открывалось вавилонянам, можно, на наш взгляд, различить три вида времени — историческое, «периферийное» и мифическое. Историческое время — это прошлое, о котором народ сохранял относительно достоверные сведения, куда вели твердые генеалогические и династические линии, время, воспринимавшееся более или менее так же, как свое, то, в котором жили. «Периферийное» время (термин М. И. Стеблин-Каменского) — это прошлое на краю общественной памяти, воспоминания о нем смутны; последовательность и связь событий люди уже плохо себе представляли. Это время необыкновенного, особо частых чудес, время действия эпических и культурных героев. И, наконец, мифическое время — время, лежащее за пределами народной памяти, время богов; здесь часто вообще нельзя сказать, что одно мифическое событие произошло раньше другого. События как бы плавают в некой плазме, а точнее, находятся вне всякого времени[64]. (Время праздников — сакральное время, прорыв во время мифическое, его возвращение, установление с ним какого-то контакта.)

Мы предложили бы следующее деление древнемесопотамской «истории» и космологии: историческое время

охватывает позднейшую часть послепотопного периода, примерно до 9—8-й послепотопной династии по «Шумерскому царскому списку»[65]; периферийное — от 7—5-й послепотопной династии до того момента, когда впервые «царственность низошла с небес»; мифическое время простирается от вышеназванного знаменательного события вглубь, до сотворения человека, мира, рождения богов и ранее. (Разумеется, подобное деление является весьма условным: следует отметить, что в «Шумерском царском списке» соединились по меньшей мере две традиции составления списков — урско-урукская, в которой счет времени велся по событиям и потому приблизительно с середины III тысячелетия до н. э. получались более или менее реальные цифры лет правления царей, и кишская, со счетом времени по поколениям, менее близкая к реальности.)

Как полагал Э. Спайзер, сами вавилоняне отмечали в «истории» пять важнейших моментов: начало цивилизации, потоп, «кризис при Этане, пастыре», соперничество между Кишем и Уруком при Аге и Гильгамеше, период правления Саргона и Нарам-Суэна[66]. С нашей точки зрения, выделение третьего и четвертого пунктов как особых, ключевых моментов истории в сознании вавилонян представляется несколько сомнительным; время же династии Аккада при всем благоговейном уважении, которое испытывали к царям этой династии вавилоняне и ассирийцы, следует признать «историческим» в вышеописанном смысле.

Этот раздел нам хотелось бы закончить замечанием о вавилонском потопе и представлении вавилонян о «днях до потопа». Мы полагаем, что шумеро-вавилонское предание о потопе связано с реальными событиями[67], независимо от того, относить ли их к периоду Обейда, как считал сэр Леонард Вулли, или же к раннединастическому времени (по археологическим свидетельствам из Киша, Урука, Лагаша и Шуруппака)[68]. Потоп (или ряд наводнений), несомненно, произвел страшные разрушения и привел ко временной деградации общества. В воспоминаниях тех, кому пришлось заново налаживать жизнь, восстанавливать храмы, города и каналы, допотопное благоденствие приняло гипертрофированные формы. Последующие поколения еще больше расцветили картину... Вероятно, нечто аналогичное происходит и при

крупных общественных потрясениях (вспомним широко бытовавшие рассказы о жизни «до войны», «до революции» и т. д.).

Допотопные времена окружены в древнемесопотамской традиции ореолом таинственности и сакральности: это было время богов, божественных героев и правителей, величайших мудрецов и первых людей (nišē maḫriātu), с которыми позднейшие и не помышляли равняться. Выражение «допотопный» стало означать «сокровенный», «священный»[69].

Характеризуя особенности вавилонского восприятия времени, необходимо отметить, что, судя по данным языка, представление о длительности строилось у вавилонян с помощью метафоры пространственной протяженности. Сознательно или скорее бессознательно время понималось как некое особое пространство[70], о чем свидетельствует употребление глаголов, передающих движение в пространстве для обозначения протекания временны́х явлений, а также использование одних и тех же предлогов и прилагательных для локативных и темпоральных указаний. Ограничимся лишь несколькими примерами: обычный аккадский глагол «идти» (alāku) — ūl illikma 600. 600 mu.ḫi.a — «1200 лет еще не прошло» (Атра-хасис II_1); предлоги — ina — «в» (лок. и темп.), ana — «к» (лок.) и «до» (темп.), adi — «до» (лок. и темп.), ištu/ultu — «от», «с» (лок. и темп.); прилагательное rūqu «далекий», «древний» (ultu ūmē rūqūte — «от дней далеких», «издревле»).

Восприятие времени как своего рода пространства имело большое значение; без этого время едва ли могло бы получить известную «п р о ч н о с т ь»[71]. При таком восприятии времени прошлое и будущее уподобляются пространству, лежащему вне поля зрения; пусть его не видно, но оно, конечно же, существует. Прошлое, таким образом, как бы сохраняет некое подобие существования, «послесуществует», а будущее — предсуществует, уже готово, облечено в форму и лишь ждет часа своего проявления. Отсюда возможность подсмотреть будущее посредством гаданий, продолжение существования после смерти и пр.

Идея «прочного» времени не столь уж абсурдна. Мы сами проделываем несколько похожий трюк с нашим настоящим. Наше настоящее время — условность,

языковая и концептуальная. Настоящее, строго говоря, моментально, начало слова уже повисло в прошлом, а конец его — еще в будущем; настоящее — столь краткий миг, что его как бы и вовсе нет, но как раз, кроме него-то, ничего и нет: этого уже нет, того еще нет. Тем не менее мы как-то ухитряемся сообщить неуловимому мгновению длительность, растянуть его иногда на целые годы и даже десятилетия, придав им какое-то единство, сделав «прочными»...

Для вавилонского общества характерна высокая оценка прошлого, древности. Причины подобной оценки, вероятно, многообразны и сложны. Возможно, однако, что не лишено оснований и самое простое объяснение: житейский опыт заставлял людей избегать опасных новшеств и ориентировал общественную практику на повторение уже знакомого, заведомо безопасного и достаточно успешного образа действий. Поведение индивида было направлено на воспроизведение освященных традицией действий и поступков, всего, делавшегося старшими, предками и в конечном счете восходившего к божественно установленным нормам и правилам. «Повторение людьми поступков, восходящих к небесному, божественному прототипу, связывает их с божеством, придает реальность им и их поведению. Вся деятельность людей, производственная, общественная, семейная, интимная жизнь получает смысл и санкцию постольку, поскольку участвует в сакральном, следует в „начале времен" установленному ритуалу»[72]. Так или иначе, в традиционном обществе слова «древний» и «хороший» — почти синонимы; древность — гарантия добротности. Поэтому новшества, как правило, рядились в старое платье, нововведения выдавались за возврат к древним забытым обычаям и т. п. Прошлое во всем служило примером для подражания, постоянно находилось перед умственным взором древнего человека.

Психологически вавилоняне, как и шумеры, были ориентированы во времени на прошлое. Если для современного человека «смотреть в будущее» значит «смотреть вперед», то шумер или вавилонянин, глядя вперед, видел прошлое; будущее лежало у него за спиной. Данные языка подтверждают такую ориентацию, хотя, конечно, следует помнить, что в языке могут сохраняться чисто словесные формулы уже преодоленных представлений. Прошлое по-аккадски — ūm pāni (досл. «дни лица/переда»); будущее — aḫrātu (образовано от корня 'ḫr со значением «быть позади»). Aḫrātu означает также «потомство». Интересны образования от корня wrk с общим значением «находиться/двигаться сзади»: (w) arku «оборотная сторона», «зад», «позднейший», «будущий», «за», «позади», «после»; arkā — «впредь» (темп.), arkiš — «назад» (лок.). Еще два примера: pānā — «прежде» (досл. «у лица»), ina maḫar — «прежде» (досл.— «впереди»)[73].

Обращенность к прошлому свойственна культурам древности и средневековья. Психологический поворот «лицом к будущему» начался, очевидно, в середине I тысячелетия до н. э. под влиянием мессианских учений и эсхатологических ожиданий, благодаря которым и высшая значимость, и главное внимание людей были перенесены с прошлого на будущее. Завершился же он лишь в новое время.

Итак, вавилонянин жил, оглядываясь в будущее, взвешивая время на весах и ведя ему счет по прошедшим поколениям или годам правления царя... Его восприятие и представление о времени, безусловно, не могло не отличаться самым радикальным образом от современного европейского понимания, на формирование которого огромное воздействие оказали концепции точных наук нового и новейшего времени. Быть может, вавилонское время и нельзя назвать дискретным (нет событий — нет времени), но оно, конечно, очень «вещественно»; это — не чистая длительность, а в первую очередь сам поток событий и цепь поколений. (Даже язык вавилонской науки, астрономии и астрологии, обходился без специального термина для времени, хотя мы и допускаем, что ученые воспринимали время не совсем так, как рядовые горожане, земледельцы и пастухи.) При таком восприятии времени, возможно, лучше вообще не употреблять этот термин, а говорить просто о «будущем», «настоящем» и «прошлом».

Прошлое для вавилонянина — это не бездна единиц вроде тысячелетий или веков[74], а конкретные события, деяния определенных людей, предков, прожитая ими жизнь. Почти то же самое можно сказать и о будущем.

Будущее воспринималось, по-видимому, не в качестве абстрактных дней или лет, 1984-й, 2001-й и т. д., а как то, что непременно случится, как дальнейшее развертывание божественных предначертаний, неукоснительное исполнение божественных планов и приказаний. Будущее для вавилонянина — это не все богатство возможностей, из которых может реализоваться та или другая, а именно то, что позднее воплотится и станет прошлым по прошествии какого-то времени[75]. В этом смысле вавилонское будущее можно назвать еще не наступившим прошлым.

С понятиями «прошлое», «настоящее» и «будущее» теснейшим образом было связано понятие «судьбы», для обозначения различных аспектов которого в Месопотамии существовало несколько терминов. По нашему мнению, именно эта категория играла в вавилонском сознании ту роль, выполняла ту функцию, которую выполняет в современном сознании идея времени[76].

Подводя итог сказанному, еще раз назовем основные черты, характеризующие вавилонское представление и восприятие времени: конкретность, линейность, неоднородность, пространственность, прочность; ориентация во времени — на прошлое.

Все это, надо признаться, несколько напоминает концепцию времени у воннегутовских тральфамадорцев. Автору остается только надеяться, что тральфамадорское представление о времени не слишком сильно повлияло на его реконструкции...

Результаты наших наблюдений имеют предварительный характер: они построены на сравнительно ограниченном материале, к тому же не был рассмотрен ряд важных аспектов проблемы, например временна́я структура вавилонских мифологических, эпических, литературных и «исторических» текстов или время в изобразительном искусстве древней Месопотамии[77]. Вероятно, в ходе дальнейшего изучения некоторые наши положения придется подвергнуть пересмотру. Объем и специфика подобной работы делают желательным участие в ней нескольких исследователей, что позволило бы избежать излишнего субъективизма и досадных пропусков важного материала. Автор будет рад, если данный очерк послужит приглашением для исследований в этом направлении, хотя бы в качестве отправной точки для критики.

II. СУДЬБА

Следуй своей судьбе...

Шумерская пословица[1]

Как мы старались показать выше, для обитателей древней Месопотамии время само по себе, по-видимому, не представляло особого интереса. В текстах нам удалось отметить немного случаев, когда о протекании длительности говорится более или менее безотносительно к событиям, «наполняющим время»[2]. Несравненно чаще слова «дни» и «годы» встречаются в контекстах, заставляющих предполагать, что в виду имелось не столько течение «объективного» времени, сколько психологического, конечного, т. е., по существу — ход событий, сама жизнь и отдельного индивида, и страны или мира. В основе же вавилонских представлений о жизни, обо всем происходящем, лежала, это мы увидим ниже, идея судьбы — жизнь понималась как реализация, свершение судьбы или судеб. Судьба — а не время — являлась, таким образом, важнейшей категорией сознания, с помощью которой строилась вся картина мира древних обитателей Месопотамии.

В самом общем виде понятие «судьба» может быть определено как «неизбежная необходимость, управляющая всеми вещами; это совершенно непостижимая сила, которой подчинены все люди и которая может либо персонифицироваться, либо представляться безличной»[3]. Насколько древнемесопотамская концепция судьбы соответствует подобному определению? Что именно понимали вавилоняне под судьбой, как ее представляли (персонифицированно или безличной силой)? В какой мере считали они свою жизнь детерминированной, был ли им свойствен тотальный фатализм и т. п.? Чтобы ответить на эти вопросы, нужно рассмотреть весьма широкий

круг древнемесопотамских понятий и представлений. Некоторые из них на первый взгляд, казалось бы, не имеют непосредственного отношения к идее судьбы. Однако «мир древних, как и любая культура, был автономной системой тонко взаимосвязанных значений, в которой каждая частица зависит от всех других и получает конечный смысл лишь в полном контексте значений своей системы» [4].

Приступая к разбору вавилонской концепции судьбы, необходимо прежде всего отметить, что в древней Месопотамии, по-видимому, ни на «теологическом», ни на мифологическом, ни на житейском, бытовом уровне не существовало какого-либо единого, всеобъемлющего понятия «судьба» и не было соответствующего термина. Не было единой Судьбы, управляющей Космосом, а было множество судеб вещей, составлявших мир. Древнемесопотамское понимание судьбы отличалось, таким образом, некоей «дробностью», множественностью, и для выражения различных аспектов понятия имелось несколько терминов. Подобная «множественность» характерна не только для вавилонского представления о судьбе, но и для представлений эллинов, римлян и других народов [5]. Преодоленной она оказывается только в развитых философских системах детерминистов и фаталистов, начиная со времени древней Стои.

Наше исследование мы основываем на анализе ключевого термина, сравнивая его с другими близкими по значению терминами и устанавливая связи между ними и некоторыми религиозными и космологическими концепциями шумеров и вавилонян. Такими ключевыми терминами, по нашему мнению, являются шумерское слово nam(-tar) и соответствующее ему аккадское — šīmtu [6] (мн. ч. šīmātu часто передавалось идеограммой NAM, $NAM^{meš}$).

Шумерское nam(-tar) обычно переводят как «судьба», «рок». С детерминативом бога (nam-tar) слово означает нечто вроде «Ангела смерти». Известно важное божество подземного мира — «визирь» и посланец владычицы преисподней богини Эрешкигаль — Намтар. Не исключено, что кроме этого Намтара у каждого человека был свой собственный ангел или демон nam-tar, олицетворявший его судьбу и сужденную в конце жизни смерть. Т. Якобсен следующим образом объясняет

развитие значений слова nam-tar: «Слово nam-tar, как nomen agentis с объектом, может означать „(некто или нечто) определяющее судьбу“. Именно такое значение, как кажется, содержится в имени „Ангела смерти“, Намтар. Последующий родительный падеж в таком случае указывает на объект, т. е. лицо или вещь, чья судьба определяется; nam-tar-mu, таким образом, означает „то, что (или тот, кто) определяет мою судьбу“. Однако термин nam-tar может обозначать и саму судьбу, и в этом-то смысле, наверно, чаще всего слово и употребляется. Это последнее словоупотребление, вероятно, возникло в результате использования слова nam-tar для обозначения акта утверждения судьбы (for the verdict of fate), который и налагает и описывает судьбу (т. е., по существу, и „есть“ судьба)» [7].

Следует упомянуть также о существовании в шумерском языке префикса nam, служившего для образования имен абстрактных; общепризнанно, что по своему происхождению этот префикс — существительное nam («судьба»).

Для установления первоначального значения nam ассириологи и шумерологи приложили немало усилий. Объяснение слова строилось первоначально на истолковании рисунка идеограммы *NAM* [8]. Все сходились во мнении, что она изображает птицу. Но какую именно и какая связь между этой птицей и судьбой? Если У. Хаутон видел в идеограмме птицу с распростертыми крыльями, откладывающую яйца [9], то Ф. Гоммель [10] и Э. Унгер [11] полагали, что это ласточка. Согласно Г. Гильпрехту, знак представляет собой не ласточку, а какую-то водоплавающую птицу с длинной шеей; позже, однако, по его мнению, знак мог обозначать и ласточку. Так как в Месопотамии гадали по полету и поведению птиц, знак стал употребляться также и для передачи понятия «судьба» [12]. Б. Ландсбергер считал, что «ласточка» и «судьба» в шумерском языке — омофоны, поэтому знак «ласточка» использовался и для понятия «судьба». Однако после публикации А. Даймелем древнейших идеограмм из Фары стало ясно: данный знак никак не мог (во всяком случае, первоначально) изображать ласточку [13], к тому же и «ласточка» (или другая птица, передававшаяся знаком NAM) по-шумерски читалась скорей как $sim^{(mušen)}$, а не nam [14]. Попытки объяснить зна-

чение слова «через графику» оказались, таким образом, безрезультатными.

Ф. Делич пошел по другому, чисто филологическому пути: nam он объяснял в качестве субстантивированного существительного от глагола na («называть», «давать имя», «делать»), подобно тому как возводил dam к da+ám, а tam к ta+ám [15]. Хотя такая этимология и представляется более чем спорной [16], однако какая-то связь между nam и na [17], вероятно, все же существовала. Указывая на эту возможную связь, П. Гаупт в качестве параллели приводил этимологию латинского fatum («рок»), восходящего к глаголу fārі («говорить») [18]; ср. рус. «рок» родственное «реку́», «речь» [19]. Так или иначе, но, даже если между nam и na нет ничего общего, и для шумеров и для вавилонян, как мы увидим из дальнейшего, судьба и слово (точнее, процесс его произнесения) были понятия весьма тесно связанные.

Обратимся теперь к аккадскому эквиваленту шумерского термина nam(-tar). Словари дают для слова šīmtu (*шимту*) следующий набор значений: «установленное», «назначенное», «завещание» (главным образом в смысле «завещанное»), «судьба», «рок», «сужденная смерть» [20]. Этимология слова «шимту» не вызывает сомнений: это субстантивированное причастие жен. р. от глагола šāmu («класть», «устанавливать», «определять»). Как правило, оно употребляется в пассивном значении «установленное/определенное», но в некоторых контекстах шимту приобретает явно активное значение—«(нечто) устанавливающее/определяющее». По мнению Л. Кинга, такое значение определяется тем, что под шимту понимался и сам акт «установления», т. е. назначения судьбы [21] [ср. с приведенным выше якобсеновским объяснением слова nam(-tar)]. Следует отметить, однако, что эта двойственность лежит в основе самого понятия: с одной стороны, судьба есть нечто установленное кем-то или чем-то для кого-то, а с другой — она выступает как некая активная сила, подчиняющая и направляющая того, кому она определена.

Какова же, так сказать, внутренняя природа вавилонской судьбы? Для ответа на этот вопрос надо по примеру Дж. Фурлани [22] рассмотреть тексты, в которых речь идет о назначении судеб; практически во всех случаях установление шимту связано с актом торжественного провозглашения божеством или божествами некоего п о в е л е н и я, определяющего форму, способ, цели и пределы существования того или иного феномена. (В этом смысле вавилонская šīmtu есть божественным словом установленная «натура» каждой вещи, и она может быть сопоставлена, по мнению А. Л. Оппенхейма, с греческим physis [23]). Более того, назвать что-либо по имени и установить его судьбу (а это почти одно и то же) значит сотворить это, вызвать названное к бытию. Ничто не существует, пока оно не названо по имени и пока ему не определена судьба. «Когда вверху небес названо не было, внизу не названо имени тверди... когда из богов никто не был явлен, не названы имена, не суждены судьбы»,— тогда ничего, кроме неразделенного хаоса вод, и не было (см. примеч. 2).

Своя судьба есть у всего на свете: у божеств, у любого природного или социального явления, у всякой вещи и, наконец, у каждого человека. Судьба божества определяет его функции, «сферу деятельности», степень могущества и место в иерархии богов: одному суждено ведать формами для изготовления кирпичей, другому быть богом Солнца... Природные явления воспринимались как манифестация того или иного божества; судьба каждого из этих явлений, по-видимому, и была судьбой соответствующего божества («природа» грозы, скажем, воспринималась как судьба бога Адада и т. д.). Что касается социальных институтов, то и у них была собственная судьба, т. е. свое место в жизни общества, своя форма бытия. Прекрасной иллюстрацией этому может служить шумерское понятие «царственности» (nam-lugal; досл. «судьба царя»), охватывающее весь комплекс функций, признаков и свойств царской власти.

У обитателей древней Месопотамии существовало понятие «человечество/человечность» (шум. nam-lú-ulù; акк. amēlūtu). Исследователи иногда понимают его именно как «человечность», «гуманность» [24]. Однако значение слова, на наш взгляд, гораздо шире: за весьма редкими исключениями, под nam-lú-ulù понимается вовсе не «человечность», а «удел человеков», все, что может выпасть в жизни смертному,— рождение, брак, дети, богатство, труд, страдания, старость, смерть. Из этого общего, потенциального «удела человеков» каждому назначалась своя индивидуальная доля житейских событий, радостей,

неудач и т. п. Судьба-шимту вавилонянина и есть совокупность всего отпущенного ему в жизни и предуготованная ему смерть, венчающая здешнее существование. Выражение ana šīmti alāku («уйти к судьбе») означает «умереть» (обычно естественной смертью).

Индивидуальная судьба-шимту (как и nam-tar), возможно, персонифицировалась и, по мнению Г. Циммерна [25] и А. Л. Оппенхейма [26], могла иногда отождествляться с ištaru, одним из «двойников», одной из «внешних душ», сопровождающих человека (см. ниже). Нечто подобное, утверждал А. Л. Оппенхейм, можно найти у древних арабов и эллинов: это «доисламская Manaya („судьба"), которая, как считалось, притаившись, дожидается встречи, означающей смерть для данного человека» и «упоминающийся в греческих источниках демон ker, который невидимо сопровождает каждого от рождения до смертного часа. Тогда он является перед взором человека в первый и последний раз, возвещая и принося смерть» [27]. В свое время даже пытались найти в клинописных текстах прямые соответствия арабской Манат и набатейской Мануту, т. е. каких-либо божеств судьбы-смерти, имена которых были бы образованы от того же корня mnj [28].

О шимту как судьбе отдельного человека нам еще придется говорить достаточно подробно. Однако сначала необходимо остановиться на некоторых более общих вопросах.

Итак, судьбы — это божественно установленные сущность и будущность каждой вещи и каждого человека. Но кто же именно определял судьбы? Единого ответа на этот вопрос у современных исследователей нет, как не было его, по-видимому, и у самих вавилонян. В известном смысле в определении судеб принимают участие все боги; при этом у некоторых из них, в соответствии с божественной иерархией, были большие полномочия, чем у остальных и у каждого была своя сфера забот и ответственности: Адад следил за грозами, бурями и дождями, богиня Утту — за ткачеством и т. д. Но это все, так сказать, рутинная, повседневная практика; каждое божество занято своими обязанностями, точно так же как на земле каждый занят своим делом: гончар лепит горшки, пастух пасет стада, сам решая, что ему делать и как лучше поступать. Кто-то, однако, должен был осу-

ществлять общий надзор за порядком и решать важные вопросы, касавшиеся всех. И здесь разные тексты называют различных богов: Ану, Энлиля, Энки/Эа, Нинту, Мардука, Сина, Шамаша, Ашшура (в ассирийских текстах) и др. Иногда даже в одном тексте в качестве вершителей судьбы одного и того же лица называются несколько богов: так, в заключительной части Кодекса Хаммурапи покарать нечестивца, который осмелится изменить законы, призывают «отца богов Ану», «владыку Энлиля, судящего судьбы» (во вступлении — «судящего судьбы страны» [29]), Эа, «чьи определения (судьбы) идут впереди» [30], и Сина, «владыку небес».

По мнению Т. Якобсена, процедура установления богами судеб мира и вынесения важнейших постановлений напоминает процесс принятия решений, существовавший в Месопотамии в эпоху «примитивной демократии».

Высшей властью обладало собрание богов. Собрания вел вождь, в мифологических текстах обычно бог неба Ан; решения, одобренные криками утверждения («да будет так!») собравшихся, становились законом (nam-tar-a) после формального объявления их «семеркой богов-законодателей» [dingir-nam-tar-a(k) imin-anene]. Особую роль в обсуждении и подготовке решений играли «пятьдесят великих богов» [dingir-gal-gal-a(k) ninnu-(a)nene] [31].

Реконструкция Т. Якобсена, на наш взгляд, представляет собой идеальную схему, отображающую, вероятно, некогда действительно существовавший в Месопотамии порядок вещей. В «чистом виде», однако, такую картину едва ли можно наблюдать даже в древнейших эпических текстах (таких, как «Гильгамеш и Ака» или «Энмеркар и верховный жрец Аратты»), не говоря уж о более поздних мифологических («Когда вверху» и «Атра-хасисе») или об аккадской версии «Гильгамеша». В этих текстах не всегда ясна роль, которую играло собрание (шум. ukkin; акк. puḫru) богов или мужей в процессе принятия важнейших решений [32]. Рассмотрим, например, как изображается в старовавилонской версии эпоса об Атра-хасисе собрание богов, на котором было решено создать человека, чтобы избавить богов от печальной необходимости трудиться ради поддержания собственного существования.

Когда боги, (как) люди,
Свершали труд, влачили бремя,—
Бремя богов великим (было),
Тяжек труд, многочисленны беды:
Семь Ануннаков великих
Труд свершать заставляли Игигов.

Изнуренные тяжким трудом, боги-Игиги взбунтовались, «в огонь орудья свои побросали» и явились толпой к воротам храма Энлиля, владыки земли. Встревоженный Энлиль призывает царя богов Ану, Энки, а также, по-видимому, Нинурту, Эннуги и богиню Нинту (они упоминаются в дальнейшем, но прямо о призыве их не сообщается) и вступает через своего «визиря», бога Нуску, в переговоры с бунтовщиками. Узнав от Нуску о претензиях Игигов, Ануннаки совещаются; инициаторами предложений выступают Энлиль и Ану. В конце концов Нинту и Энки берутся создать человека, но для этого, говорит Энки, нужно убить одного из богов, чтобы очистить остальных и замешать на крови убитого глину.

В собранье ответили: «Так да будет!»
Ануннаки великие, вершащие судьбы.
В день первый, седьмой и пятнадцатый
Совершил омовения (Энки).
(Бога) Ве-ила, имевшего разум,
В собранье своем они убили... [33].

Текст не дает возможности точно сказать, кто и в каком собрании убивал Ве-ила, участвовали в убийстве Игиги или нет [34]. Во всяком случае, во время совещания Ануннаков они, как кажется, находились за воротами храма, что неудивительно, учитывая их тогдашнее, можно сказать, «человеческое» положение. Решение было принято коллегиально, но в узком, самом избранном кругу; текст также умалчивает о том, выносилось ли решение божественного актива на одобрение общего собрания богов.

«Подобно тому, как люди уподобляют вид богов своему виду, так точно они распространили это представление и на образ жизни богов»,— говорил Аристотель [35]. С изменением политической структуры месопотамского общества постепенно должны были меняться и представления об организации мира богов. Роль собрания падала и в мире людей, и в мире богов, и соответственно возрастала роль царя [36]. Показательно, что ес-

ли в старовавилонской версии «Атра-хасиса» решение поразить человечество голодом называется «совместным решением Ануннаков великих» [37], то в новоассирийской, ново- и поздневавилонской переработках поэмы Энлиль просто приказывает богам остановить дожди, наслать чуму и т. д. [38]. В культовом эпосе «Когда вверху» рассказывается, как Мардук потребовал у Аншара созвать собрание богов и передать ему право судить судьбы (вместо них), если он, Мардук, избавит богов от мести Тиамат и ее полчищ [39]. И собрание богов [40] — без него, оказывается, обойтись было нельзя — еще до сражения назначает Мардука верховным распорядителем судеб: «Твоя шимту не имеет равных, твое повеление — Ану!» [41]. Правда, и после этого в поэме продолжают действовать «пятьдесят великих богов» и «семь богов судеб» [42]; по-видимому, новое назначение Мардука не очень сильно повлияло на их функции или изменило их статус.

Верховная власть в мире богов была, очевидно, связана с некими Скрижалями, или Таблицами, судеб (шум. DUB.NAM^{meš}, dub nam-tar-ra; акк. ṭ/tupšīmāti): обладание ими позволяло владельцу контролировать судьбы богов, т. е., по существу, всей вселенной. В поэме «Когда вверху» Тиамат, назначая Кингу предводителем своего войска, вручает ему эти таблицы [43]; Мардук, убив Кингу, прежде всего забирает их и прячет у себя на груди [44]. В мифе об Анзу чудовищный орел Анзу, замышляя похитить у Энлиля Скрижали судеб, говорит:

Возьму-ка Таблицы судеб богов я
И соберу всех богов предсказанья;
Трон завершу, владыкой «мер» стану,—
Всеми Игигами править буду [45].

Как представляли себе вавилоняне Таблицы судеб, точно неизвестно, но, по-видимому, они не считали, что все будущие события записаны на них как раз навсегда данные и неотменяемые. Нет, кажется, и свидетельств в пользу того, что обладатель Таблиц время от времени заносил на них какие-либо повеления и приказы [46], напротив, взяв у Кингу Таблицы судеб, Мардук тотчас «запечатал их печатью» [47]. Возможно, Таблицы судеб являлись своеобразным отголоском, переосмыслением и модификацией древней шумерской концепции «мэ» (шум. me; акк. parṣu).

Шумерской концепции «мэ» посвящено немало работ[48], однако проблема еще далека от разрешения. Дело осложняется тем, что концепция эта с течением времени, несомненно, претерпевала существенные изменения. Как предположил Т. Якобсен, этимологически существительное me соответствует глаголу me («быть») и означает «бытие», или «существование» (подразумевается форма или способ существования)[49]. Слово me предлагается понимать и переводить как «норма», или «мера» (существования того или иного феномена). В мифе «Инанна и Энки»[50] сохранился пространный перечень «мэ», которые Инанна хитростью выманила у Энки; среди них названы несколько десятков «мэ», определявших существование важнейших космологических и социально-культурных явлений: «*эн*-ство», «божественность», «царственность», «потоп», «враждебность», «корона», «правда», «писцовство», «кузнечество» и т. п. (Мы намеренно употребили такие корявые «термины», так как в виду имелись не просто искусство письма или какие-либо иные профессиональные навыки, а все, что связано с существованием того или иного ремесла и его представителей, включая их положение в обществе, права, привилегии, обязанности и т. д.)

Вероятно, концепция «мэ» первоначально возникла в архаическую эпоху как осмысление некоей таинственной силы, заключенной во всем сущем, так сказать, мистического принципа существования каждой вещи. Позднее эту божественную силу, имеющуюся в любом явлении, стали воспринимать отдельно от самого видимого явления, в качестве какого-то существа, управляющего данным феноменом. Но и с подъемом религии антропоморфных божеств, направляющих всю жизнь мира, концепция «мэ» не исчезла; «мэ» сохранили известную независимость существования от богов. Над сущностью вещей боги не властны: они могут обладать «мэ», но не могут изменить их, как шахматисты вольны располагать фигурами, но не могут изменять по своему произволу специфических качеств фигур или полей доски. Более того, концепция «мэ» распространяется и на самих богов: они тоже подчинены своим «мэ», как шахматисты подчинены своей «природе», состоящей в том, чтобы играть по правилам... Очень интересен шумерский научный текст, содержащий тщательно разработанную генеалогию богов[51]. Первыми в нем значатся ^{d}En-me-šár-ra и ^{d}Nin-me-šár-ra, т. е. «Божественный господин мэ Вселенной» и «Божественная госпожа мэ Вселенной», за которыми следует вторая божественная чета — «Господин и госпожа дней жизни» и т. д. Любопытный пример персонификации и деификации весьма отвлеченного первопринципа месопотамскими теологами!

Аккадский «эквивалент» шумерского «мэ» (parṣu) отображает крайнюю степень «антропоморфизма» вавилонских богов: «меры» божественного существования стали пониматься, вероятно, в соответствии с земной практикой, как «должность», «служба» богов. Позже слово «парцу» получило значение «ритуал», «обряд», «закон». Отзвуки же старой шумерской концепции «мэ» сохранились в представлении о неких таинственных Таблицах судеб. В этой связи стоит указать на особую, подчеркивающуюся во многих текстах II—I тысячелетий до н. э. причастность бога Эа/Энки к определению судеб: «Эа, царь судеб»[52], «Эа, чьи судьбы идут впереди»[53], «Эа, судящий судьбы»[54]. Подобная титулатура неудивительна, когда она относится к богам, стоявшим в тот или иной период, в том или ином районе Месопотамии во главе пантеона (Ану, Энлилю, Мардуку, Ашшуру), но применительно к Эа она может быть истолкована как дань уважения к величию бывшего обладателя «мэ».

В целом, нам кажется, в вавилонской концепции шимту прослеживается смешение двух видов представлений о судьбе: согласно первому, шимту (подобно шум. мэ) открывается как неизменяемая «природа» вещей; согласно второму, шимту выступает как определяемая божеством/божествами будущность феномена или живого существа. Первый вид представлений, вероятно, связан с архаическим «додеистическим детерминизмом», второй появляется на более позднем этапе. С течением времени второй аспект становится доминирующим; значительному переосмыслению с позиций антропоморфного политеизма подвергаются и представления первого вида.

Конечно, указание на «додеистический детерминизм»[55] не столько объясняет существо дела, сколько подразумевает такую временну́ю отдаленность, при которой уже нельзя отыскать сколько-нибудь надежные

объяснения. Так или иначе, однако известная двойственность свойственна, по-видимому, не только шимту, но и другим древнемесопотамским концепциям, имеющим отношение к идее судьбы. Кратко коснемся здесь двух понятий — isqu (иску) и uṣurtu (уцурту).

Первичное значение аккадского isqu (шум. giš.šub.ba) «жребий». [Слово образовано от глагола esēqu — «вырезать, выцарапывать (на дереве, на камне)»; шум. giš.šub.ba состоит из двух слов, «дерево»+«бросать»]. В дальнейшем слово приобрело значения «доля» (имущества, дохода и пр.) и «судьба», «удел». [Близкую параллель представляет развитие значений общеславянского žerb- «кусок» (металла или дерева), «доля», «счастье»] [56]. «Быть писцом — прекрасный жребий/удел» [57], «Да будет его уделом/жребием изобилие и богатство» [58] и т. п. В текстах, как правило, говорится, что жребий-иску определяют боги (примеры см. в CAD s. v.). Однако в «Эпосе об Атра-хасисе» мы читаем о том, как в начале времен боги делили Вселенную:

Взялись рука за руку боги,
Бросили жребий, разделились:
Ану поднялся на небо,
[...] его подданные землю.
[Засов,] преграду моря,
[Отдали] князю Энки... [59].

Означает ли это, что богами в данном случае управлял жребий, а они сами были подчинены какой-то таинственной силе, судьбе? Исключать такую возможность нельзя, хотя, на наш взгляд, здесь мы скорей встречаемся не с отзвуком древнего детерминизма, а с перенесением на мир богов земной практики раздела владений по жребию.

В текстах попадается также термин «уцурту» (шум. giš.ḫur), который, пожалуй, лучше переводить как «предначертание»; это образование от глагола eṣēru — «чертить», «рисовать». Сам знак ḪUR представляет собой изображение чертежа или плана. Если шимту (намтар) связано с процессом произнесения повеления, то уцурту — с процессом начертания, графического представления божественных планов. Уцурту нередко означает волю богов, открывающуюся в сделанных ими начертаниях на гадательной печени, руке человека, в предопределенном богами полете птиц и пр. [60]. Возможно, концепция уцурту складывалась под воздействием науки предсказания будущего по внешнему виду наблюдаемых явлений и тоже восходит к эпохе глубокой архаики.

Вопрос о том, как соотносятся шимту, иску и уцурту, пока остается не вполне ясным. Употребление в некоторых текстах всех трех терминов сразу показывает, что вавилоняне проводили между ними достаточно строгое различие; современные исследователи, увы, не могут сказать, что чувствуют оттенки значений этих слов. С уверенностью можно констатировать только одно: во II—I тысячелетиях до н. э. шимту, иску и уцурту воспринимались прежде всего как судьбы (будущность людей и вещей), устанавливаемые богами; Эа, Шамаш и Асаллухи (Мардук) — «судящие судьбы, начертающие предначертания, „нарезающие" жребии небес и земли» [61].

До сих пор мы говорили о том, кто и как устанавливал судьбы. Важно ответить и на другие вопросы: когда назначалась судьба и было ли это актом единовременным и не подлежащим в дальнейшем каким-либо изменениям? Из сказанного в начале очерка явствует, что установление судьбы происходило в момент появления феномена; судьбу города боги определяли при его основании, судьбу человека — при рождении. Правда, прямых указаний на это нет, однако в пользу этого говорят косвенные данные. Известно, какое большое значение придавалось словам, сказанным новорожденному: они могли иметь решающее влияние на всю жизнь человека. Т. Якобсен обратил внимание на два стиха из «Гимна Нунгаль»: «Я помогаю богине Нинту в месте рождения ребенка, я знаю, как обрезать пуповину и ... определять судьбу» [62].

Решения, слова богов, установленная ими судьба в текстах постоянно называются «неотменяемыми», «неизменными» и т. п. Назначение «неотменяемой» судьбы при рождении человека должно было, казалось бы, повести к тотальной детерминированности его будущего и — как следствие этого — к полнейшему фатализму; всякий смысл обращения к богам с просьбами об изменении участи в таком случае, рассуждая логически, пропадает. Однако аккадские тексты пестрят обращениями подобного рода (просьбами определить городу, храму, человеку «добрую» или «злую судьбу», «продлить дни»

и пр.) и указаниями на то, что такой-то или такой-то погиб «в несужденный ему день» и т. п.[63]. Как видно, «нерушимое слово» богов иногда нарушалось.

Этому «противоречию» может быть предложено несколько объяснений.

1. Идея строгой детерминированности существовала «на уровне теологических спекуляций» как догма, а молитвы-обращения к богам — как живая практика. Расхождения между ними — вещь не столь уж редкая даже в религиях высшего типа. Согласно учению Кальвина, например, отличить избранных от обреченных на погибель невозможно. Однако интерес каждого верующего к тому, принадлежит ли *он* к избранным или же обречен на погибель, столь велик, что кальвинисты ищут и «находят», идя в обход прямых указаний своего учителя, признаки, по которым это можно узнать. В сфере религиозного опыта, как и всюду, где затронуты слишком важные интересы людей, логические выкладки немногого стоят. Английский социолог М. Хилл удачно сравнил подобную ситуацию с разрывом в электрической цепи: если напряжение очень велико, разрыв замыкается дугой[64].

2. Боги в исключительных случаях изменяют свое прежнее решение, как это произошло с героем вавилонского потопа Утнапиштимом, которого собрание богов избавило от общей участи людей, даровав ему бессмертие[65].

3. «Определение судьбы» носило не разовый, а, так сказать, константный характер и в любой момент могло повернуться самым неожиданным образом. Какой-либо великий бог или более или менее представительное собрание богов могло вынести по тому или иному вопросу новое решение. С. Москати полагает, что коррективы вносились богами ежегодно при определении судеб наступающего года[66].

По-видимому, известная доля истины содержится в каждом из этих объяснений, но главное, на наш взгляд, заключается в характере отношений между миром людей и миром богов, сложившихся к концу III тысячелетия до н. э.[67]. Согласно представлениям вавилонян того времени, у каждого человека было несколько «духов-защитников»: ilu (илу) — «(личный) бог», ištaru — «(личная) богиня», šēdu — «дух-хранитель» и его женское

соответствие — lamassu. «Для специалиста по сравнительной истории религии... наличие нескольких „духов-хранителей“... это еще один пример широко распространенной концепции о наличии множественных и внешних, т. е. существующих вне тела, душ. Четыре „духа-хранителя“... индивидуализированные и мифологизированные носители неких конкретных психологических аспектов основного явления — восприятия себя, личности...»[68].

Личный бог — илу представляет собой, по мнению современных исследователей, персонификацию творческих сил и удачи человека; «иметь бога» (ila išū) означает «быть удачливым, счастливым», «процветать»[69] (ср. этимологию рус. «богатый»[70]). Нужно сразу отметить, что личный бог всегда отождествлялся с какой-либо общеизвестной фигурой пантеона: часто это было второстепенное божество, но — в особенности у царей и правителей — личным богом мог быть и кто-либо из великих богов. Личный бог человека принимает участие во всех его делах; вместе с царем Гудеа строит храм его личный бог Нингишзида, вместе с Ур-Намму таскает кирпичи и раствор его бог Шул-утула. Личный бог хранит жизнь и благополучие человека, дает ему потомство и определяет его судьбу:

> Мой бог, господин мой, создавший мне «имя»,
> Хранящий мне жизнь, дающий потомство...
> Суди же мне жизнь судьбою,
> Продли мои дни, жизнь даруй мне[71].

Между человеком и его личными богом и богиней существовали связи особого рода: он не только раб, но и «сын своего бога» (mār ili-šu). Согласно Т. Якобсену, «сын» здесь нужно понимать не как метафору, а в прямом, так сказать, «физическом» смысле[72], участвуя во всех делах человека, личный бог, конечно же, не мог оставить его одного в ответственный момент зачатия потомства. «Из известного нам о месопотамских династиях видно, что у отца и сына неизменно были те же личные бог и богиня. Из поколения в поколение бог переходил из тела отца в тело сына»[73]. У царя III династии Ура Шульги были все основания считать себя братом Гильгамеша[74] — ведь и у того и у другого была одна и та же личная богиня — Нинсун. С этими представлениями, вероятно, связаны в ряде случаев притязания на

«божественное происхождение» (или самообожествление) некоторых шумерских царей.

Отношения, существовавшие между детьми и родителями, предусматривали не только безусловное послушание первых; дети могли рассчитывать на любовь, внимание и снисходительность своих божественных отцов и матерей. Это и позволяло вавилонянам надеяться на благожелательное вмешательство в определение судьбы человека его высоких покровителей. Одно старовавилонское письмо, написанное попавшим в беду человеком своему богу, демонстрирует их отношения с очаровательной непосредственностью. «Богу, отцу моему, скажи! Так говорит Апиль-Адад, раб твой: Что же ты мною пренебрегаешь? Кто тебе даст (другого) такого, как я? Напиши богу Мардуку, любящему тебя; прегрешения мои пусть он отпустит. Да увижу я твой лик, стопы твои да облобызаю. И на семью мою, на больших и малых взгляни. Ради них пожалей меня. Помощь твоя пусть меня достигнет»[75].

Именно этот личностный, «человеческий» аспект во взаимоотношениях людей и богов, как нам кажется, спасал вавилонян от крайностей фатализма, оставляя индивиду определенную свободу и возможность как-то воздействовать на свою судьбу. Соблюдение установленных правил должно было повести к переменам судьбы к лучшему и «продлению дней», нарушение меняло ее в худшую сторону. (Нечто подобное мы видим и в Библии; см. IV Книгу царств 20: 1—6; Исайя 38: 1—5; Иона 3: 4, 10.) Последнее слово, однако, всегда оставалось за богами. «Впрочем,— как сказано у Геродота,— да простят нам боги и герои за то, что мы столько наговорили о делах божественных»[76].

III. ИМУЩЕСТВО

С хорошо устроенным имуществом, сынок, ничто не сравнится.

Из «Поучений Шуруппака»[1]

Проблеме собственности и имущественных отношений в древней Месопотамии посвящено огромное количество работ; тщательному анализу были подвергнуты различные аспекты проблемы — экономический, социально-политический, правовой. Целый ряд важнейших вопросов, таких, как «верховная собственность» правителя на землю, община и земельная собственность, различные формы собственности и владений, имущественные отношения в семье и т. д., получили в этих статьях и книгах глубокое и всестороннее освещение[2]. Однако один из аспектов проблемы — «психологический», т. е. непосредственное восприятие, «переживание» имущества древними обитателями Междуречья — не привлек еще, на наш взгляд, должного внимания исследователей.

Это объясняется, очевидно, двумя главными причинами. Прежде всего, следует указать на отсутствие ярких источников, которые сами подсказали бы постановку такого вопроса, при обилии материала, проливающего свет на другие, более конкретные стороны проблемы. И второе — значительное развитие в Шумере, Вавилонии и Ассирии товарных отношений: наличие развитого ростовщического капитала, существование разнообразных торговых объединений, широкое распространение наемного труда и т. п. Все это как бы заслоняет, мешает исследователю задаться вопросом: не было ли присуще сознанию древних шумеров и вавилонян какого-то особого, далекого от современного отношения к имуществу? Напротив, некоторые ученые склонны слишком модернизировать хозяйственные отношения в древней Месопо-

тамии. Между тем известно, что в других древних обществах с достаточно развитой торговлей и экономикой продолжают в большей или меньшей степени сохраняться архаические представления об имуществе и собственности. О специфике восприятия имущества римлянами и древними индийцами писал М. Мосс[3]; древнеегипетские представления о собственности были рассмотрены в работе Ю. Я. Перепелкина[4]. В настоящем очерке автор предпринимает попытку поставить вопрос о характерных чертах восприятия имущества обитателями древней Месопотамии.

В шумеро-вавилонской иерархии ценностей имущество/богатство неизменно занимало почетное место, о чем говорят как прямые оценочные суждения, так и косвенные свидетельства, содержащиеся в самых разнородных текстах различных периодов, от «Поучений Шуруппака» (около 2500 г. до н. э.) до текстов нововавилонского времени. Выше богатства/имущества ставились, по-видимому, только долголетие и наличие потомков, которое обеспечивало человеку относительно сносные условия пребывания в царстве мертвых.

Такая (надо признаться, не слишком оригинальная) оценка имущества объясняется, вероятно, в первую очередь общей «материалистичностью», посюсторонней ориентированностью всей древнемесопотамской культуры (подробней см. очерк IV). Однако, на наш взгляд, причины ее не сводятся только к трезво практическому отношению шумеров и вавилонян к жизни, к удивительной приземленности древнемесопотамской системы ценностей и поведенческих стимулов. Наряду с чисто прагматическими причинами, заставлявшими древних обитателей Месопотамии высоко ценить богатство за те преимущества, которые давало обладание им, имелись и причины иного порядка.

Как мы отмечали в начале книги, между человеком традиционного общества и тем, чем он владеет, существовала тесная связь. Особые отношения связывали владельца (или группу владельцев) с его земельным участком; «вещи вообще могли воплощать качества их обладателей, это касалось не одной земли, но и мечей, коней, кораблей, украшений... В сокровищах, которыми обладал человек, воплощались его личные качества и сосредоточивались его счастье и успех. Лишиться их значило погибнуть, потерять свои важнейшие свойства»[5]. О связи между владельцем и его имуществом, пожалуй, наиболее открыто говорят древнеиндийские тексты. «Поистине, человек, который знает это, сам есть год, Праджапати из шестнадцати частей. Его имущество — пятнадцать частей, Атман — его шестнадцатая часть. Благодаря имуществу он и растет, и уменьшается. Этот Атман — ступица колеса, имущество — обод колеса»[6]. Как справедливо замечает В. Н. Романов, «осмысление... объекта владения как личного свойства субъекта, его „плоти“, было в определенной степени закономерным, так как отражало реальный факт — владение являлось важнейшим условием становления (обособления) личности»[7]. Сказанное выше о средневековом европейском и древнеиндийском восприятии собственности может быть, по нашему мнению, в полной мере отнесено и к древнемесопотамскому.

По-видимому, будет целесообразно сразу объявить наш главный тезис, а затем привести имеющиеся подтверждения. Мы полагаем, что имущество в древней Месопотамии являлось одной из важнейших величин, конституирующих человеческую личность, своеобразным «продолжением» человека за пределами тела. В пользу такого предположения говорит следующее: 1) в древней Месопотамии, несомненно, существовали какие-то специфические отношения между вещью и ее владельцем; 2) вполне отчетливо прослеживается связь между «именем», судьбой и имуществом владельца. Рассмотрим теперь конкретный материал.

На наличие в древней Месопотамии особых связей между вещью и ее хозяином указывают многочисленные ритуалы, сопровождавшие передачу имущества одним владельцем другому. Передача сколько-нибудь существенных ценностей непременно производилась формальным порядком, т. е. публично (при участии свидетелей и поручителей), при этом составлялся договор и исполнялись определенные ритуальные процедуры. Так, в Шумере при продаже земельного участка или дома продавец совершал обряд, который описывался следующим образом: «Клин ее (сделки) в стене он посадил, (возлияние) масла ее (сделки) у края он произвел»[8]. «Клин», очевидно, представлял собой глиняный конус или насадку, на которых иногда могли быть записаны

условия сделки. Сохранилось несколько таких конусов; в основании их есть углубление; вероятно, они насаживались на палку и укреплялись в стене какого-либо строения (местного храма?, дома продавца или покупателя) или же вбивались в землю. Эта процедура изображена на документе Блау. (Подобный обряд, как кажется, существовал и в древнем Риме [9].)

В древнейшем Шумере описанный обряд совершался, как таковой. Позже это, вероятно, стало лишь словесной формулой: точно так же, например, описывается процедура покупки рабыни женой правителя Лагаша Энентарзи. Некто глашатай Лала, продавая ей рабыню, «клин его (договора) в стене посадил, (возлияние) масла его (договора) у края произвел» [10]. В случае расторжения договора предусматривался символический акт разбития конуса; так, по-видимому, надо понимать слова «если в договоре ее злое будет установлено, дерево клин ее разобьет» [11].

Начиная с периода династии Аккада и до времени преемника Хаммурапи, Самсуилуны, в документах, фиксирующих куплю-продажу, употребляется формула giš-a ib-ta-bal («он в дереве дал перейти»). Вероятно, переход объекта купли-продажи к новому владельцу сопровождался передачей покупателю какого-то деревянного предмета, «палочки» (акк. bukānu) [12]. Это напоминает римский обычай передачи при купле-продаже дополнительных подарков (stips), как правило, крайне незначительной ценности, часто деревянного жезла [13].

Независимо от того, какую трактовку и объяснение давать этим обрядам [14], они достаточно ясно указывают на то, что и в Месопотамии мир вещей не был отделен от мира людей. Говоря словами М. Мосса, «это живые вещи... Стороны, вступившие в сделку, связаны через них. В этом смысле дополнительные обмены являются образным выражением перемещения лиц и предметов, „смешанных“ с ними» [15]. Возможно, букану символизировала и представляла прежнего владельца и переходила вместе с приобретенным имуществом к новому собственнику, чтобы тому «легче было им владеть» [16].

Связь между землей и владельцем (индивидуальным или коллективным) была очень сильна. Во II тысячелетии до н. э. и позднее на периферии Месопотамии собственность на землю оставалась исключительным правом коллектива общины; отчуждение земли за пределы общины или круга кровно связанных родственников было невозможно. Приобрести земельный участок в таких случаях можно было только одним путем: стать членом данной общины или семьи; отсюда невероятное распространение «приемов в братья», «усыновлений» и т. п. [17]. Мы не касаемся сейчас формальных юридических и иных аспектов проблемы, желая подчеркнуть лишь одну сторону явления — силу «психологической» связи, существовавшей между землей и владевшими ею людьми и не позволявшей передавать землю «чужаку».

Та же картина просматривается и на материале, происходящем из других областей и относящемся к другим эпохам. Так, «Законы Эшнунны» (§ 39) предоставляют преимущественное право выкупа проданного дома прежнему владельцу. С идеей «принципиальной» неотчуждаемости наследственного надела земли и дома, по-видимому, был связан и институт mīšarum. В первой половине II тысячелетия до н. э., как и в более древнюю эпоху, некоторые месопотамские правители время от времени объявляли «Справедливость» (*мишарум*) — т. е. издавали особые указы, по которым прощались определенные долги и проданные (очевидно, при крайних обстоятельствах) земли, сады и дома безвозмездно возвращались прежним владельцам. Хотя мы и не знаем, какая часть подобных продаж и при каких условиях подпадала под действие указов о *мишарум*, есть все основания полагать, что это были не пустые акты благочестия царя, а меры, серьезно влиявшие на жизнь страны; соображения о близости или отдаленности предстоящего акта-*мишарум*, несомненно, сказывались при назначении цены на недвижимость [18]. Какие бы политические и экономические цели ни преследовали правители, устанавливая «Справедливость», само существование этого института едва ли было бы возможно без всеобщего убеждения в священности связи человека с его домом и землей.

Подобным же образом шумер, вавилонянин или ассириец были связаны и с остальным своим имуществом. Тексты, в которых фиксируется тот или иной вид передачи имущества (купля-продажа, лишение наследства, обращение в рабство, отпуск рабов на волю и т. д.), пестрят специальными терминами и формулами, указы-

вающими на обряды, сопровождавшие эти действия [19]. Едва ли есть необходимость рассматривать здесь их точные значения и смысл. Нам важно другое — показать, что при всем развитии коммерческой деятельности в древней Месопотамии имущество, вещи не превратились в голую потребительскую или меновую стоимость, в чисто экономические величины; они так и не «оторвались» окончательно от своих владельцев, не стали «нейтральными предметами, какими их считают законы Юстиниана и современное право» [20].

Данное обстоятельство самым непосредственным образом сказывалось в сфере экономики, во многом определяя функционирование механизма древнего обмена. В этом отношении исключительный интерес представляет работа Ж. Боттеро, в которой разбираются контракты III тысячелетия до н. э. о продаже недвижимости и людей [21]. Как отмечает автор, покупатель должен был дать прежнему владельцу три вида компенсации за уступленный объект. Прежде всего, он платил сразу или по частям «цену покупки» (níg-sa_{10}), как правило, зерном, медью или серебром. Понятие «цена покупки», по мнению Ж. Боттеро, подразумевает эквивалентность, равновесие двух ценностей. Затем покупатель давал «приплату» (níg-giri или iš-gána = níg-ki-gar — «то, что кладут на землю»), исчисляемую в тех же «деньгах», что и «цена покупки», т. е. зерном или металлами. В текстах из Фары (2600—2550 гг. до н. э.) эта «приплата» бывает равна «цене» (SR 9, 26) и даже больше ее (SR 1, 2, 7, 27); в «Обелиске Маништусу» (середина XXIII в. до н. э.) «приплата» составляет от $^1/_6$ до $^1/_{10}$ «цены».

«Приплата» была одновременно и обязательна и добровольна. Обязательна потому, что одна только чистая «цена» вещи не могла удовлетворить продавца: вещи в обыденном сознании рассматривались как неоценимые, несводимые просто к какому-либо эквиваленту. Добровольна потому, что размеры ее устанавливал покупатель (возможно, согласуя с продавцом), исходя из своей оценки степени привязанности продавца к своему добру, силы собственного вожделения приобрести данный объект и, вероятно, желания показать свою щедрость и продемонстрировать свое величие.

Этим последним желанием объясняется третий вид выплат — «подарки» (níg-ba, досл. «то, что дано»).

В отличие от «цены» и «приплаты» «подарки» обычно представляли собой не зерно или металлы, а дорогие вещи (одежды, оружие и т. п.), съестные припасы и напитки. В иных случаях (SR 10) стоимость «подарков» была ниже «приплаты», но в то же время выше «цены». Этот вид выплат был связан уже не с передаваемым объектом, а только с лицами, принимавшими участие в акте передачи. Лучший «подарок» получал основной продавец, другие подарки — его ближайшее окружение (соседи и родичи, которые могли являться совладельцами), а также писец и должностные лица, скреплявшие сделку; угощение устраивалось для всех участников сделки, включая свидетелей. Раздача «подарков» обусловливалась не денежной (меновой) стоимостью вещи, как в случае с «ценой», не стоимостью «качественной», как в случае с «приплатой», а желанием покупателя проявить щедрость при покупке и обеспечить себе благорасположение всех участников сделки, тем самым обезопасив себя на будущее от возможных притязаний на уступленный ему объект. Расходы покупателя иногда принимали характер намеренного расточительства (SR 31). Древняя экономика в некоторых случаях не была и, по-видимому, не очень стремилась стать экономной.

Обычай делать «подарки» выходит из употребления позднее, чем «приплаты». Как первый, так и второй убедительно свидетельствуют о том, что в III тысячелетии до н. э. для обитателей Месопотамии вещи, тесно связанные с жизнью индивида, имели некую внутреннюю ценность и смешивались с личностью владельца. Человек, по выражению Ж. Боттеро, не столько и м и в л а д е л как добром, предназначенным для обычного пользования и потребления, сколько н а д н и м и в л а с т в о в а л как надо всем, что составляло его личность. И при обмене эти вещи выступали скорее не объектами покупки, а объектами «покорения», «завоевания»; отсюда и непомерная щедрость (своеобразный поединок между продавцом и покупателем), с помощью которой разрывалась квазибиологическая связь между вещью и ее прежним хозяином. (Речь идет о тех случаях, когда продавец не был уже в долгу у покупателя.)

Предложенная Ж. Боттеро интерпретация древних контрактов, которую вполне разделяет автор настоящей

работы, не является единственно возможной. Иное объяснение тройного характера выплат за уступленную недвижимость предлагает И. М. Дьяконов: «судя по всему, „приплата“ (níg-dirig) является иногда дополнительной платой за труд, вложенный в данный участок в виде строений и т. п., „подарок“ символически завершает сделку в знак ее дружелюбного окончания. Любопытна дополнительная уплата в виде шерсти (или ее цены) на „одежду“. Очевидно, при возникновении отчуждения земли — явления нового — встал вопрос о том, чтобы продающий землю мог, не имея ее, прокормить и одеть себя. Это и выражалось в наивной форме уплаты отдельно за самую землю, отдельно за вложенные в нее ценности и отдельно в виде компенсации одеждой и угощением. Чрезвычайно важно, что последнее предоставлялось не только фигурирующим в сделке „хозяевам“ (коллективно или индивидуально), но и их родичам. Так следует понимать лиц, получающих угощение (то ли в роли свидетелей, то ли в роли совладельцев)...» [22]. Впрочем, обе эти интерпретации не исключают, а скорее дополняют друг друга.

Более поздние тексты не дают нам таких наглядных примеров «материально ощутимой» связи между человеком и его имуществом; судя по дошедшим документам, уже к концу III тысячелетия до н. э. отношение к миру вещей заметно изменилось.

Однако и во II и в I тысячелетиях до н. э. эти особые связи между людьми и вещами в какой-то мере сохранялись; с конца III тысячелетия до н. э. на территории Месопотамии неоднократно оседали отсталые кочевники, что неизбежно должно было приводить к определенной «архаизации» многих сторон жизни месопотамского общества, и в том числе содействовать возврату к более ранним формам восприятия и «переживания» имущества.

В древнем Риме вещи были частью семьи: римская familia включала в себя res точно так же, как personae [23]. В этой связи можно вспомнить и слова Аристотеля: «Итак, из указанных двух форм общения — мужа и жены, господина и раба — получается первый вид общения — семья. Правильно звучит стих Гесиода: „Дом прежде всего, супруга затем и бык-землепашец“ (у бедняков бык заступает место раба)» [24].

«Вещи,— пишет М. Мосс,— делились на два разряда. Различие проводилось между familia и pecunia, между вещами дома (рабами, лошадьми, мулами, ослами) и скотом на пастбищах, вдали от стойла. Различие также проводилось между res mancipi и res nec mancipi, каковые определялись по способу их продажи. Отчуждение первых, состоявших из ценных объектов, включая детей и недвижимость, имело вид mancipatio, „взятия в руки“. До сих пор не установлено окончательно, совпадает ли различие между familia и pecunia с различием между res mancipi и res nec mancipi. Нам кажется, не может быть ни малейших сомнений в том, что, по крайней мере первоначально, они взаимно соответствовали друг другу» [25].

В Месопотамии столь четкой классификации имущества, кажется, не было. Тем не менее какое-то различие между имуществом, обозначавшимся термином makkūru (шум. nì-ga), и имуществом, обозначавшимся термином būšu/bušû (шум. nì-gál-la), по-видимому, проводилось; в ассирийских царских надписях при перечислении добычи обычно оба термина стоят рядом, вероятно охватывая чем-то отличающиеся друг от друга категории вещей. Судя по контекстам, за термином «*маккуру*» могли стоять «поле», «серебро», «ячмень» (в поле?), «финики» (в саду?), «овцы» и др. [26]; за термином «бушу» скрывалась «движимость» [27], быть может, точнее, «утварь».

Прямой аналогии римским res mancipi нам обнаружить не удалось. Можно лишь отметить, что аккадские тексты нередко говорили о передаче (или получении) объектов «в руки» (или «из рук»). Синаххериб в описании своих походов постоянно повторяет, что людей из завоеванных стран он «передал/назначил в руки» таких-то и таких-то наместников [28]. В контрактах персидского времени часто попадается формула PN_1 ina qātē PN_2 maḫir («такой-то из рук такого-то принял»); при этом говорится о передаче серебра, ячменя, фиников и т. п. [29]. Разнородность передаваемых объектов (а также то, что речь, как правило, идет о передаче в ведение того или иного чиновника собственности царя) не позволяет видеть тут строго терминологического употребления формулы, и, таким образом, вопрос о существовании в Вавилонии классификации имущества по ти-

пу res mancipi и res nec mancipi остается пока открытым.

Заканчивая эту часть обзора древнемесопотамских представлений об имуществе, хочется обратить внимание читателя на одну любопытную подробность: шумерское слово «вещь», níg/nì (и производное от него «имущество» — nì-ga) передавалось на письме тем же знаком, что и слово ninda — «хлеб», «еда». В архаическую эпоху знак этот был легко опознаваемым изображением миски или какого-то сосуда с похлебкой (?) [30] — или . «Чем дальше мы уходим в древность, тем больше понятие familia означает res, из которых она состоит, включая даже пищу семьи и средства к пропитанию» [31]. Связь между шумерскими понятиями «пища» и «имущество» очевидна, объяснять ли ее тем, что под «имуществом» первоначально или прежде всего имелась в виду «пища», или же тем, что «имущество» воспринималось древними как своего рода «пища», или и тем и другим сразу?

Судьба человека, определяя все «параметры» его существования, предусматривала среди прочего и обладание тем или иным имуществом, обеспечивавшим ему соответствующее место в мире. «Жребием его да будет изобилие и богатство» [32] и т. п. «Имя», судьба и имущество человека составляли, если можно так выразиться, один «комплекс» — то, что мы теперь называем человеческой личностью.

Некоторое подтверждение этому мы находим в текстах исторического содержания. Описания военных кампаний ассирийских царей изобилуют сообщениями о награбленной добыче, но особенно пространны перечни трофеев в тех случаях, когда главному противнику удавалось скрыться. Создается впечатление, что победитель не просто тешит душу, перечисляя захваченные сокровища, или скрывает подобным многословием досаду на то, что враг ускользнул из рук; этим он скорее намекает на связь сокровищ с судьбой бывшего их владельца и на нанесенный отторжением этого добра тяжкий урон самой личности беглеца.

В древней Месопотамии увоз добычи из разоренных городов и стран имел не только зримые экономические и социально-политические последствия как для побежденных, так и для победителей. Утраченное или приобретенное богатство соответствующим образом влияло на судьбу города, страны, царя. Недаром об увозе имущества врага в надписях сообщается сразу вслед за сообщением об увозе богов побежденных, если такое имело место. Не случайно и то, что захваченных богов (т. е. статуи их) и часть добычи ассирийские владыки посвящали своим богам. Из покоренного города в столицу победителей нередко везли и землю [33]. «Уменьшение страны» противника и «доведение ее до небытия» осуществлялось как реальными, так и «сверхреальными» средствами...

Выше мы говорили, что имущество/богатство занимало одно из первых мест в древнемесопотамской шкале ценностей. Как же следует тогда объяснять отказ от него? По текстам (литературным) известно немного случаев такого отказа, но все же они есть. Герой поэмы «Вавилонская теодицея» (стк. 133—141; подробней см. очерк IV), некий Невинный Страдалец, вдруг заявляет своему Другу:

Дом хочу бросить [...]
Имущества (bi-šá-a) да не возжелаю [...]
Жертвы богу презрю, попру божьи меры.
Бычка зарежу [...] пищу.
Тропой пойду, вдаль заберусь я;
Запруду открою, пущу наводненье.
Точно вор, по широкой степени скитаться стану;
В дом за домом буду входить, утолю голод;
Буду голодным бродить, буду по улицам рыскать.

Для сравнения приведем подборку афоризмов и советов из «Поучений Шуруппака» [34]:

106 O С хорошо устроенным имуществом,
107 P Сынок, ничто не сравнится.
17 C Не делай колодца среди поля: вода принесет тебе вред.
56 B Не пускай воду, которой не можешь управлять (?)...
61 G Не вторгайся в жилище чужих людей:
62 H «Пошел вон!», «Пошел вон!» — они тебе скажут.

Как понимать слова Страдальца? Восклицание Друга: «Дела человеческие, коих ты не же[лаешь ...]»

(стк. 145) — не оставляет сомнений, что Страдалец отказывается от обычной жизни. Что это? Тотальный негативизм доведенного до отчаяния человека или нечто иное? Дж. Буччеллати увидел в словах Страдальца бунт против традиционных ценностей, против общества, которое не может защитить свои ценности, и выражение романтического идеала бродяжничества, чуть ли не манифест своеобразного «хиппи» [35].

Такая трактовка представляется чересчур осовремененной. Жители месопотамских городов смотрели свысока на кочевников и горцев, не знавших «цивилизованной» жизни [36]. Трудно представить, чтобы кочевая (а тем более нищенская) жизнь могла стать идеалом вавилонянина. Однако примеры отказа от прелестей жизни богатого горожанина, правда отказа вынужденного, известны. В «Эпосе о Гильгамеше» бог Эа обращается к Утнапиштиму:

Снеси жилище, построй корабль,
Покинь изобилье, заботься о жизни,
Богатство презри, спасай свою душу! [37].

Ради спасения жизни герой вавилонского потопа должен был отказаться от имущества и бежать из города, дав двусмысленное объяснение своего решения «народу и старцам» [38].

Еще пример: Гильгамеш после гибели Энкиду бежит в степь, спасаясь от смерти:

Устрашился я смерти, не найти мне жизни.
Словно разбойник, брожу в пустыне:
Мысль о герое не дает мне покоя —
Дальней дорогой бегу в пустыне [39].

Поэтизации вольной жизни в степи мы тут не видим. Ничего романтического нет и в намерениях Страдальца. Как нам кажется, предлагаемый им образ действий представляет собой отчаянную попытку человека уйти от несчастливой судьбы. Бросив дом и имущество, отказавшись от своего социального статуса, от важнейшей части своей личности, человек «переменяет и свою участь», как бы перерождается, становится кем-то другим. И судьба, определенная тому, прежнему богатому домохозяину, уже не может быть судьбой этого новоявленного нищего скитальца [40].

Мы прекрасно сознаем, что привлеченных нами материалов мало для доказательства выдвинутого тезиса. Хочется, однако, надеяться, что их все же достаточно для постановки вопроса в предлагаемом направлении.

Завершая главу, сделаем последнее замечание-предположение. Особенности восприятия и понимания в древней Месопотамии времени, судьбы и имени человека, значение, придававшееся его генеалогическим связям и имуществу, по-видимому, свидетельствуют о том, что в Шумере, Вавилонии и Ассирии существовали резко отличные от современных представления о границах человеческой личности.

IV: ЭТИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ВАВИЛОНЯН

(Опыт филологического и историко-культурного исследования «Вавилонской теодицеи»)

Небо далеко — земля драгоценна.
Ничто не дорого, кроме сладостной жизни.

Из «Поучений Шуруппака» [1]

1

Эта часть нашей работы посвящена исследованию социально-этической проблематики в вавилонских литературных произведениях II — начала I тысячелетия до н. э. Конечная цель исследований такого рода — реконструкция этических воззрений вавилонян, их системы ценностей, установление тех ориентиров поведения, которыми определялась жизнь древних обитателей Месопотамии. Едва ли имеет смысл обстоятельно доказывать важность изучения этики создателей одной из древнейших цивилизаций человечества. Предмет этот не только интересен сам по себе, но и имеет большое значение для понимания многих сторон жизни древнего общества. Без учета ценностной ориентации и критериев, которыми вольно или невольно руководствуются люди, нельзя претендовать на понимание их поведения и, следовательно, на полное объяснение исторического процесса. Огромное влияние идеологического фактора на развитие общества в эпоху средневековья, нового и новейшего времени не подлежит сомнению, и есть все основания полагать, что в древних цивилизациях Междуречья роль его была не менее велика.

Изучение этических представлений оказывается делом нелегким, когда речь идет о современном обществе, где исследователь имеет возможность непосредственно проверить правильность своих наблюдений и выводов: объем доступной информации здесь практически неисчерпаем, а пестрота взглядов, множество сосуществующих этических учений и систем создают крайне сложную картину. Этические представления в древнем традиционном обществе, по-видимому, были более однородны, однако перед исследователем возникают иные (и не меньшие) трудности. Говоря о древнемесопотамском обществе, необходимо прежде всего отметить, что этики как сколько-нибудь обособленной и самостоятельной сферы духовной культуры у шумеров и вавилонян не существовало: в условиях того времени этические представления людей были неразрывно переплетены с религиозными, правовыми, космологическими, социальными и пр., составляя часть единого целостного мировоззрения. Поэтому изучать этику древних можно лишь в широком контексте их духовной культуры. (Для удобства анализа, конечно, приходится рассматривать этические представления особо, однако следует постоянно помнить об искусственности такой операции.)

В этой связи особое значение приобретает проблема источников. Количество наших источников ограниченно, а их качество нередко оставляет желать лучшего. Каких-либо описаний нравов или этических трактатов из Месопотамии до нас не дошло, да и само существование таковых более чем сомнительно. С точки зрения структурной типологии вавилонскую культуру в отличие, скажем, от римской можно охарактеризовать как «культуру текстов», а не «культуру правил». Под текстом здесь понимается любое сообщение, выраженное средствами какой-либо знаковой системы; в этом смысле эпическая поэма, барельеф или ритуал будут текстами на различных семиотических языках. «Культура вообще может быть представлена как совокупность текстов; однако... точнее говорить о культуре как о механизме, создающем совокупность текстов, и о текстах, как о реализации культуры. Существенной чертой типологической характеристики культуры может считаться ее самооценка в этом вопросе. Если одним культурам свойственно представление о себе как о совокупности

нормированных текстов (примером может служить „Домострой"), то другие моделируют себя как систему правил, определяющих создание текстов. Иначе можно было бы сказать, что в первом случае правила определяются как сумма прецедентов, а во втором — прецедент существует только в том случае, если описывается соответствующим правилом»[2]. «Культурам текстов» вообще несвойственно создание метатекстов, текстов о текстах. Сказанное, с одной стороны, находит себе дальнейшее подтверждение, а с другой — объясняет положение, наблюдаемое у вавилонян во всех областях знания — математике, астрономии, «филологии», «естественных науках», праве: полное отсутствие описаний или руководств, и даже просто определений и обобщений, при огромном количестве частных наблюдений, фактов, открытий[3]. В таких условиях наиболее перспективными источниками для воссоздания картины социально-этических взглядов вавилонян представляют тексты, содержащие максимальное количество недвусмысленных оценочных суждений.

В Вавилонии не было принято составлять эпитафии усопшим. Этот разряд источников, позволяющий исследователям античной культуры восстанавливать этические и религиозные воззрения различных слоев общества[4], в Месопотамии, практически отсутствует. Многочисленные царские надписи, молитвы и гимны лишь отчасти компенсируют отсутствие эпитафий. Царские надписи, в которых правители перечисляют собственные добродетели и заслуги перед богами и страной, а также молитвы и гимны, славословящие богов, возможно, были рассчитаны на то, чтобы находить отклик в широких кругах. Но эти тексты обязаны своим происхождением дворцу и храму, и это не могло не наложить на них определенного отпечатка. Далеко не всегда можно быть уверенным в том, что выраженные в них взгляды действительно разделялись рядовыми членами общества; информация, извлекаемая из них, несомненно, менее надежна, чем информация, содержащаяся в массовых частных и «коллегиальных» надписях, какими были римские эпитафии. Важно и другое: эпитафии позволяют получить представление о воззрениях конкретных социальных групп; царские надписи и гимны такой детальной, дифференцированной информации дать не могут.

Особо следует подчеркнуть, что многие царские надписи в древней Месопотамии были адресованы отнюдь не современникам, а богам и далеким потомкам. Хвастливые реляции о победах, о грандиозных строительствах, о богатых дарах храмам и т. п. обычно замуровывались в фундаменты сооружений или высекались на труднодоступных скалах, а не выставлялись в публичных местах для всеобщего уведомления. В этом, вероятно, не было особой нужды: современники и так знали «всё»: либо были очевидцами сами, либо по слухам и рассказам; убеждать их в чем-либо правители, располагавшие неограниченными средствами прямого принуждения, по-видимому, считали излишним. Разумеется, существовали царские надписи, рассчитанные и на современников, но главным адресатом, к которому обращались древневосточные цари, были все же божества и потомки. Это во многом определяло тон и содержание таких надписей, придавая им своеобразную «эпичность». «Нельзя быть великим в своем времени, величие всегда апеллирует к потомкам, для которых оно станет прошлым (окажется в далевом образе), станет объектом памяти, а не объектом живого видения и контакта... В мире памяти явление оказывается в совершенно особом контексте, в условиях совершенно особой закономерности, в иных условиях, чем в мире живого видения и практического и фамильярного контакта... Изображать, увековечивать художественным словом можно и должно только то, что достойно быть вспомянутым, что должно быть сохранено в памяти потомков; для потомков создается образ... Важно соотношение времен: ценностный акцент лежит не на будущем, не ему служат, не перед ним существуют заслуги (они — перед лицом вневременной вечности), но служат будущей памяти о прошлом, служат расширению мира абсолютного прошлого, обогащая его новыми образами (за счет современности) — мира, который всегда принципиально противостоит всякому преходящему прошлому»[5]. Не принимая во внимание этой особенности древних «официальных» текстов, исследователь рискует впасть в модернизацию при их интерпретации.

Практически бесполезными для решения поставленной проблемы оказываются многочисленные вавилонские деловые и судебные документы. Подобные тексты

в лучшем случае отображают действительность, т. е., говоря языком современных философов морали, «сферу сущего», а не «долженствующего», и для реконструкции моральных норм и этических воззрений вавилонян малопригодны. Привлечение деловых и юридических документов, безусловно, необходимо, когда речь идет о воссоздании картины реальной жизни общества, хотя и здесь следует помнить об одностороннем освещении действительности источниками такого рода. В самом деле, картина духовной (да и обыденной) жизни любого общества, созданная лишь на основании судебной хроники и записей ростовщических операций, была бы не только чрезвычайно мрачна, но и неверна.

Несравненно большую ценность, чем деловые и судебные документы, для решения поставленной задачи имеют дошедшие из Месопотамии своды законов. Однако и этот разряд источников в силу своих специфических качеств объективно не может дать дифференцированной информации об этике вавилонян и иерархии их ценностей; к тому же не все этические представления и нормы находят отображение в законах.

Особая осторожность требуется при интерпретации мифологического и героического эпоса шумеров и вавилонян. Эпосу, сказке и другим фольклорным жанрам присущи определенные структурные особенности, которые делают невозможным прямое перенесение норм и отношений, существующих между их персонажами, на общество, в котором эти жанры бытуют[6]. К сожалению, исследователи часто не принимают это во внимание и проецируют мотивы поступков, связи и отношения между персонажами мифа, сказки или басни на создателей этих мифов, басен и пр.[7].

Понятно, какую ценность в таких условиях приобретает для исследователя вавилонская «литература премудростей» (wisdom literature). Под этим названием ассириологи объединяют большое число текстов на шумерском и аккадском языках: моральные наставления, поучения, сборники пословиц, басни, ученые «диалоги-споры» и другие сочинения. Наряду с покаянными псалмами, плачами, предсказаниями будущего по поведению человека и «сериями» заклинаний Šurpu («Шурпу»), DINGIR.ŠA.DIB.BA («Утешение сердца божия»), Lipšur («Липшур»), которые дают представление о «негативных ценностях» (т. е. перечисляют поступки и качества, подвергавшиеся осуждению), «литература премудростей» составляет важнейшую категорию источников для реконструкции этических взглядов вавилонян. Некоторые сведения о вавилонской системе ценностей могут быть почерпнуты также и из вотивных надписей.

Как видно уже из простого перечисления, наши потенциальные источники весьма разнородны по своему содержанию и характеру. Они происходят из разных городов и областей и относятся к различным историческим эпохам, с XXV по III в. до н. э. Неудивительно, что трактовка некоторых моральных проблем в этих текстах не всегда одинакова. Отмечая расхождения как в решении, так и в самой постановке вопросов в данных текстах, В. фон Зоден считал возможным говорить о двух периодах в развитии этических идей в Вавилонии — до середины II тысячелетия до н. э. и после[8]. Находки и публикации новых текстов показали, однако, что такое деление едва ли оправданно[9]. Вероятно, эти противоречия и расхождения следует объяснять не столько фактором временным (т. е. «историческим развитием» этических представлений), сколько фактором социально-культурным. Мы придерживаемся того мнения, что трансформации или кардинальных сдвигов в этических представлениях вавилонян начиная со старовавилонской эпохи и до персидского завоевания не происходило. Конечно, условия жизни общества существенно изменялись; в связи с этим менялась и общая картина его духовной жизни. Но вавилонская мысль не выходила за рамки традиционных представлений, сложившихся к началу II тысячелетия до н. э.: просто на первое место выдвигались то одни, то другие положения, те или иные представления то получали широкое распространение, то почти исчезали. Однако принципиально новых идей и концепций так и не было выработано. Отмечаемые различия, по-видимому, скорее объясняются тем, что в Вавилонии одновременно существовало несколько уровней этического сознания.

В обществе с развитой социальной структурой, каким было вавилонское общество (термин понимается широко) II — первой половины I тысячелетия до н. э., условия жизни отдельных слоев и групп населения (род занятий, благосостояние, уровень образования, досуг) весь-

ма отличались друг от друга; это должно было как-то сказаться в сфере идеологии, в частности найти выражение в некоторых особенностях этических воззрений представителей различных социальных слоев. Основные моральные требования и нормы, вероятно, были общими для всех членов общества; речь идет главным образом об интересах, запросах, идеях и понятиях, стоявших за этими нормами, а также о возможных различиях в шкалах, иерархиях ценностей.

Нравственная деятельность сознания человека — процесс глубоко индивидуальный, зависящий не только от рациональных логико-понятийных процедур выбора и анализа, но и от интуитивно-эмоционального и подсознательного. И все же, если рассматривать нравственность не через призму индивидуального морального выбора, а на уровне поведения больших социальных групп, оказывается, что для каждой из них мнения и мотивации остаются весьма устойчивыми, нередко закрепленными в особых (безразлично — зафиксированных письменно или нет) моральных кодексах классов и групп [10].

Восстановление детальной картины духовной и интеллектуальной жизни вавилонского общества, характеристика социально-этических взглядов различных социальных слоев и группировок — дело будущего, возможно весьма отдаленного. На начальном этапе исследований в этой области приходится ограничиваться определением наиболее общих принципов и понятий вавилонской этики и лишь самыми предварительными попытками установления социальной стратификации (дифференциации) этических представлений. Решение этих задач возможно только на основе тщательного предварительного источниковедческого анализа текстов. Чтобы использовать какой-либо памятник письменности в качестве источника для реконструкции этических взглядов вавилонян, мало воссоздать одну лишь историю текста (установить время его возникновения и «обращения», обнаружить заимствования и т. д.). Здесь, как нам кажется, важнее другое: определить функциональное назначение текста, условия его бытования (обстоятельства передачи и распространения), возможную степень популярности, распространенности, внутренний адресат текста (на кого он был рассчитан, круг его потенциальных читателей или слушателей) и, наконец, среду, в которой текст возник; необходимо также составить ясное представление о специфике данного вида памятников, чтобы не пытаться извлечь из них информации, которой они объективно не содержат [11]. В результате такой внутренней критики источника можно сравнительно надежно установить, взгляды какого социального слоя нашли в нем отображение.

В настоящее время мы в состоянии предложить лишь весьма условное разделение источников на две группы. Первая включает тексты, отображающие общепринятые или, во всяком случае, широкоизвестные нравственные понятия и правила (это пословицы, школьные наставления, законы, заклинания «Шурпу» и т. д.). Вторая состоит из произведений, пользовавшихся известностью в сравнительно узком кругу высокообразованных писцов и жрецов и отражающих взгляды этой интеллектуальной элиты древнего общества (ученые «споры», некоторые молитвы и псалмы, сочинения, подобные Ludlul bēl nēmeqi — «Невинный страдалец», и т. д.).

Одна из наших статей была посвящена исследованию второй таблички серии «Шурпу» [12], текста, пожалуй, наиболее ярко представляющего первую группу источников по предлагаемой классификации. Продолжая изучение этических представлений вавилонян, мы обратились к источникам второй группы [13]. В данном очерке мы попытаемся проанализировать ряд таких источников в сопоставлении с источниками первой группы, причем в основу положим исследование поэтического произведения, получившего в ассириологической литературе название «Вавилонская теодицея». Это название дал памятнику Б. Ландсбергер в 1936 г.[14], и сейчас оно общепринято, хотя, быть может, и не совсем точно передает смысл произведения (см. раздел 4-й настоящего очерка).

Желая избежать терминологической путаницы, мы сохраняем установившееся название «Теодицея», тем более что древнее вавилонское название (по словам, открывающим поэму) не сохранилось.

Выбор «Вавилонской теодицеи» в качестве главного объекта исследования был обусловлен несколькими причинами.

Это произведение имеет первостепенное значение для изучения вавилонской этики, так как дает возможность познакомиться с проблемами, волновавшими

просвещенные слои вавилонского общества, собственно творцов духовной культуры Вавилона. «Теодицея», по нашему мнению, не просто образец ученой вавилонской литературы; это — вершина этической и религиозно-философской мысли вавилонян. Тем интересней сравнить «Теодицею» с ординарными памятниками первой группы, установить, что общего было у носителей высшей культуры с их рядовыми современниками и на что они смотрели иначе.

Кроме того, «Теодицея» не является единичным, так сказать, изолированным памятником, а по своему содержанию тесно связана с рядом более древних произведений вавилонской литературы, посвященных теме невинного страдальца. Известно по меньшей мере еще три сочинения на эту тему; все вместе они, как нам кажется, образуют определенное «направление»[15] в вавилонской «литературе премудростей». Анализ «Вавилонской теодицеи» невозможен без привлечения материала этих сочинений; таким образом, изучение нашей поэмы означает исследование целой группы поэтических текстов, являющихся важными источниками для реконструкции вавилонской этики. Произведения этого цикла вышли, по-видимому, из покаянных псалмов, плачей-жалоб богам и т. д., но отличаются от ритуалистических сочинений своим «светским» характером, представляя собой свободные размышления над философской проблемой человеческого страдания.

«Вавилонская теодицея» — в высшей степени интересный памятник и в других отношениях: это одно из немногих произведений вавилонской литературы, автор которого известен (и не только по имени), и чуть ли не единственное, время создания которого определяется с точностью до десятилетий. Наличие тематически близких сочинений позволяет не только рассматривать данное произведение на фоне конкретных исторических и социальных условий, но и ставить на материале поэмы такие вопросы, как преемственность и свободное творчество в вавилонской литературе, традиция и автор, авторы и авторство в Вавилонии.

Проблема страдания безвинных занимает важное место в вавилонской литературе. Влияние последней на литературы других стран древнего Ближнего Востока общеизвестно. В этой связи сопоставление «Теодицеи» и

родственных вавилонских произведений с Книгой Иова представляется весьма перспективным для изучения характера межлитературных контактов на древнем Ближнем Востоке.

Наконец, «Теодицея» не лишена своеобразных художественных достоинств и, по-видимому, в свое время высоко ценилась знатоками. Все это делает поэму заслуживающей самого пристального изучения.

«Вавилонская теодицея» уже давно привлекает внимание многих ассириологов. История изучения поэмы такова.

Весной 1895 г. практически одновременно одни и те же фрагменты текста «Теодицеи» появляются сразу в трех изданиях. С. Стронг публикует, использовав ряд старых копий Т. Пинчеса, автографию и транслитерацию трех фрагментов из Вавилона (BM 34773, BM 40124, BM 40098 частично) и четырех фрагментов из библиотеки Ашшурбанапала (K 9290+9297, K 3452, K 8491)[16]. Г. Циммерн издает автографию и транслитерацию тех же фрагментов (за исключением BM 40124 и BM 40098) с добавлением еще двух куюнджикских — K 8463 и K 14022[17]. Чуть позднее выходит в свет книга Дж. Крейга, содержащая автографию всех названных фрагментов[18]. Дело не обошлось без полемики между Г. Циммерном и Дж. Крейгом[19]; ядовитыми замечаниями ученые обменялись по поводу разночтений в маленьком фрагменте K 14022, который, по мнению последующих исследователей, вообще к «Теодицее» отношения не имеет[20].

Копии Дж. Крейга следует признать более точными (обещанные транслитерацию и перевод он, правда, так и не успел опубликовать), однако для изучения поэмы большее значение имела работа Г. Циммерна. Во вводной статье, посвященной метрике вавилонского стиха, он отметил, что начальные знаки произведения образуют акростих, и попытался восстановить структуру текста.

По его расчетам, текст состоял из 25 строф, по 11 строк в каждой, причем все 11 начинаются с одного и того же знака; на сохранившихся табличках текст был расположен в четыре колонки: две на лицевой стороне, две на оборотной. В целом реконструкция Г. Циммерна выглядела следующим образом:

Колонка I	Колонка II	Колонка III	Колонка IV
1 a			
2 na	9 [ ]	16 aš	21 i
3 ku	10 [ ]	17 ma	22 li
4 [ ]	11 [ ]	18 šu	23 ú
5 [ ]	12 ub	19 ka(?)	24 šar
6 gi	13 bi	20 ša	25 ri
7 il	14 [ ]		
8 ki	15 ma		

Циммерн высказал верное предположение, что в акростихе после первых трех строф, образующих личное местоимение «я», должно содержаться имя автора сочинения, но он допускал возможность и другого восстановления: a-na Ku-[ur-nu-]gi ...[21].

В 1896 г. была опубликована поздневавилонская табличка из г. Сиппара, в которой имя автора «Теодицеи» приведено в различных графических вариантах[22]. Однако связь между этой табличкой и нашей поэмой была обнаружена только через 40 лет[23].

Первую попытку перевода и интерпретации текста предпринял Ф. Мартэн, который охарактеризовал его как «гимн-акростих»[24].

В 1919 г. Э. Эбелинг издал новый фрагмент из г. Ашшура — VAT 10567[25]. Оказалось, что между строфами 19 и 20 по реконструкции Г. Циммерна были еще две строфы. Через три года Э. Эбелинг посвящает рассматриваемому произведению специальное исследование[26]. Он первым указал на моралистический характер сочинения, но ему не удалось справиться с многочисленными трудностями перевода, толкования и датировки текста. Подобно своим предшественникам, немецкий ученый считал, что имеет дело с монологом и, по-видимому, не допускал в данном случае какой-либо иной возможности[27]. Эбелинг понял текст как «жалобу страдальца, которого тяжкие испытания заставили отчаяться в справедливости богов», и назвал произведение «Вавилонским Экклесиастом». Основная идея сочинения, по мнению этого исследователя, должна была выражаться в акростихе. Восстанавливая его, Эбелинг следовал второму (неправильному) предположению Г. Циммерна и в результате получил маловразумительный девиз: «В Стране без возврата взял(?)... очистил заклинателя... бога и царя...». Э. Эбелинг полагал, что текст на 27-й строфе не кончается: на фрагменте BM 34773 rev после 27-й строфы стоит знак MA, который исследователь принял за начало следующей строфы. Касаясь вопроса о времени создания произведения, Э. Эбелинг указал на некоторые архаизмы, позволяющие, по его мнению, датировать текст XV—XIV вв. до н. э.[28].

Значительный шаг вперед в изучении текста сделал П. Дорм. В статье «Экклесиаст или Иов?»[29] П. Дорм подверг критическому анализу переводы Ф. Мартэна и Э. Эбелинга; он первым обратил внимание на постоянно встречающиеся в тексте обращения и глагольные формы 2-го лица и пришел к заключению, что перед ним диалог неких А и Б, Страдальца и Друга-утешителя. Диалог начинается с сетований Страдальца, занимающих 1-ю строфу; ему отвечает Друг, утешения которого составляют 2-ю строфу. Так построена вся поэма: одна строфа — речь А, следующая — ответ Б. Там, где Эбелинг видел противоречия и непоследовательность автора поэтического монолога-жалобы, П. Дорм увидал логику диалога-спора. Французский исследователь высказал мнение, что настоящий текст больше походит на Книгу Иова, чем на Экклесиаст[30]. Сходство с Книгой Иова заключается не только в общности ситуации, изображенной в поэме и в библейской книге (праведность и первоначальное благополучие героя, а затем внезапные бедствия, посыпавшиеся на него), но и в ряде частных моментов, которые, как настойчиво подчеркивал П. Дорм, близко напоминают подробности диалога Иова и Елифаза Феманитянина. По мнению П. Дорма, существовало продолжение текста, и исследователь, по-видимому, готов был считать поэму прямым прототипом библейской книги.

Восстанавливая акростих (a-na-ku 0 0 gi-il ki 0 0 ub-bi-ib ma-aš-ma-šu ka 0 0 ša i-li ú šar-ri ma...), П. Дорм обосновал предположение о том, что после 3-й строфы идет имя автора сочинения, а со знака КА начинается какой-то эпитет. П. Дорм не пытался точно определить время создания поэмы, но заметил, ссылаясь на Э. Эбелинга, что текст был составлен ранее I тысячелетия до н. э.[31].

Работа П. Дорма не была своевременно оценена ассириологами: Б. Майсснер, излагая содержание поэмы в одном из разделов своего капитального труда, полностью

следовал трактовке Э. Эбелинга[32]. Сам же Э. Эбелинг в 1926 г. поместил в хрестоматии древневосточных текстов старый свой перевод, ничего в нем не изменив[33]. Впрочем, книги немецких ученых очень задержались в печати; очевидно, они были подготовлены еще до выхода статьи П. Дорма.

В 1931 г. С. Дж. Гэдд опубликовал два фрагмента (BM 66882 и BM 76506) из г. Сиппара, которые содержали поздний комментарий к нашему сочинению[34]. Правда, сам С. Гэдд не заметил связи между опубликованными им фрагментами и поэмой. Это наблюдение сделал Э. Эбелинг, посвятивший новонайденному комментарию часть своей статьи в сборнике в честь Макса фон Оппенгейма[35]. Тогда же комментарий к поэме был транслитерирован и исследован Р. Лабатом[36].

Итогом сорокалетнего изучения поэмы явилась уже названная выше работа Б. Ландсбергера[37]. Собрав и обработав весь имевшийся материал, он дал транслитерацию и новый перевод, который сохранил свое значение до настоящего времени; ученому удалось также определить имя автора и полностью восстановить акростих: a-na-ku [šá]-ag-gi-il-ki-[i-na-am]-ub-bi-ib ma-aš-ma-šu ka-ri-[bu] ša i-li ú šar-ri-ma — «Я, Шаггил-кинам-уббиб, заклинатель, чтущий бога и царя». Как полагал Б. Ландсбергер, последний знак акростиха МА не начинал новой строфы, а выполнял функцию связки. Произведение состояло из 27 строф и целиком умещалось на одной табличке. В противном случае следовало бы ожидать кустос, да и фрагменты второй таблички должны были бы уже объявиться.

Точно датировать поэму Б. Ландсбергер не считал возможным. Он заметил только, что архаизмы, на которые ссылался, предлагая свою датировку, Э. Эбелинг, были архаизмами уже и в XV в. до н. э. Самая ранняя дата создания сочинения — касситское время, но общелитературные соображения требуют отнести его к более поздней эпохе[38]; по мнению В. фон Зодена, сочинение едва ли было написано ранее 800 г. до н. э.[39].

Анализируя ход рассуждений в диалоге, Б. Ландсбергер пришел к пониманию сочинения как теодицеи, богооправдания, в данном случае — оправдания богов, допускающих страдание невинных. Разбор «философского» содержания поэмы остался, однако, за рамками работы: лишь конечный вывод был вынесен в заглавие статьи.

В 40-х годах к «Вавилонской теодицее» дважды обращался И. Штамм[40], а в 1950 г. появился английский перевод поэмы, выполненный Р. Пфейффером[41]. В 1952 г. Р. Уильямс опубликовал три небольших фрагмента текста (K 10301, K 13929, K 5932), позволивших уточнить чтение некоторых строк и восстановить ряд мелких лакун[42].

Последнее, наиболее полное и во всех отношениях лучшее издание «Теодицеи» осуществил У. Ламберт[43]. Английский ученый издал выверенную автографию всех фрагментов текста, транслитерацию и новый перевод с обширным филологическим комментарием. Во введении У. Ламберт не ограничился пересказом содержания поэмы, но затронул и вопросы, связанные с философским смыслом диалога. Здесь, однако, как нам кажется, исследователь несколько сместил логические акценты, выдвинув на первый план высказывания и идеи, не составляющие главного существа спора. Отмечая в поэме столкновение идеи прижизненного божественного воздаяния-возмездия и противоречащих ей житейских примеров, У. Ламберт, по нашему мнению, не заметил решения проблемы и пришел к выводу, что «автор, по-видимому, не мог решить конфликт между глубоко укоренившимся убеждением и действительной жизнью»[44] (подробнее см. 4-й раздел настоящего очерка).

Стилистический анализ, по мнению У. Ламберта, позволяет отнести поэму примерно к 1000 г. до н. э., хотя такую датировку сам ученый и считал условной, заметив, что все-таки нет достаточных оснований для указания какой-либо определенной даты в пределах между 1400 и 800 гг. до н. э.[45]. Предположение У. Ламберта нашло, однако, интересное подтверждение. Еще за три года до выхода в свет «Вавилонской литературы премудростей» У. Ламберт опубликовал в транслитерации маленький фрагмент K 10802, содержавший часть каталога литературных текстов[46]. В каталоге значилась и «Теодицея», но это место было сильно повреждено, а простое упоминание поэмы не давало ничего нового. Однако после того, как Ламберту стал известен урукский текст W 20 030, 7, изданный в 1962 г. И. Ван Дейком[47], недостающую часть одной из строк удалось вос-

становить. У. Ламберт[48], как и Ван Дейк[49], пришел к заключению, что автор поэмы (Э)сагил-кинам-уббиб был современником царя II династии Иссина Адад-апла-иддина (1069—1048 гг. до н. э.)[50]. Таким образом, «Вавилонская теодицея» весьма надежно датируется теперь первой половиной XI в. до н. э. (подробнее см. 3-й раздел настоящего очерка).

Из работ последующих лет стоит назвать рецензию Р. Боргера на книгу У. Ламберта, в которой имеется несколько важных замечаний и уточнений чтения текста[51], и ряд новых переводов «Теодицеи»: итальянский[52], английский[53], французский[54] и русский[55]. «Вавилонская теодицея» послужила также предметом двух специальных небольших исследований[56]. Так или иначе, на «Теодицею» ссылаются во многих ассириологических работах, перечисление которых едва ли целесообразно, так как подобные упоминания не содержат каких-либо дополнительных данных или новых точек зрения по вопросам толкования и датировки текста. Новых фрагментов текста «Теодицеи» за время, прошедшее с момента выхода книги У. Ламберта, обнаружено не было, если не считать маленького обломка Sm 624 (не опубликован)[57].

2

«Вавилонская теодицея» дошла до нас в 11 или 14 копиях. (Точно установить количество пока не удается, так как даже исследователи, работавшие непосредственно с оригиналами, не всегда могли определить, относятся ли те или иные фрагменты к одной клинописной табличке или нет.) Кроме того, в распоряжении исследователей имеется поздневавилонский комментарий к поэме. Казалось бы, списков для восстановления текста поэмы достаточно, но на деле работа по восстановлению полного текста «Теодицеи» еще далека от завершения: из 27 строф поэмы в настоящее время полностью или с небольшими лакунами «собираются» только 19; три строфы отсутствуют вовсе, а остальные пять сильно повреждены. Такое положение объясняется тем, что большинство известных сейчас фрагментов представляют собой маленькие обломки табличек, содержащие всего по 10—20 (при этом часто неполных) строк текста.

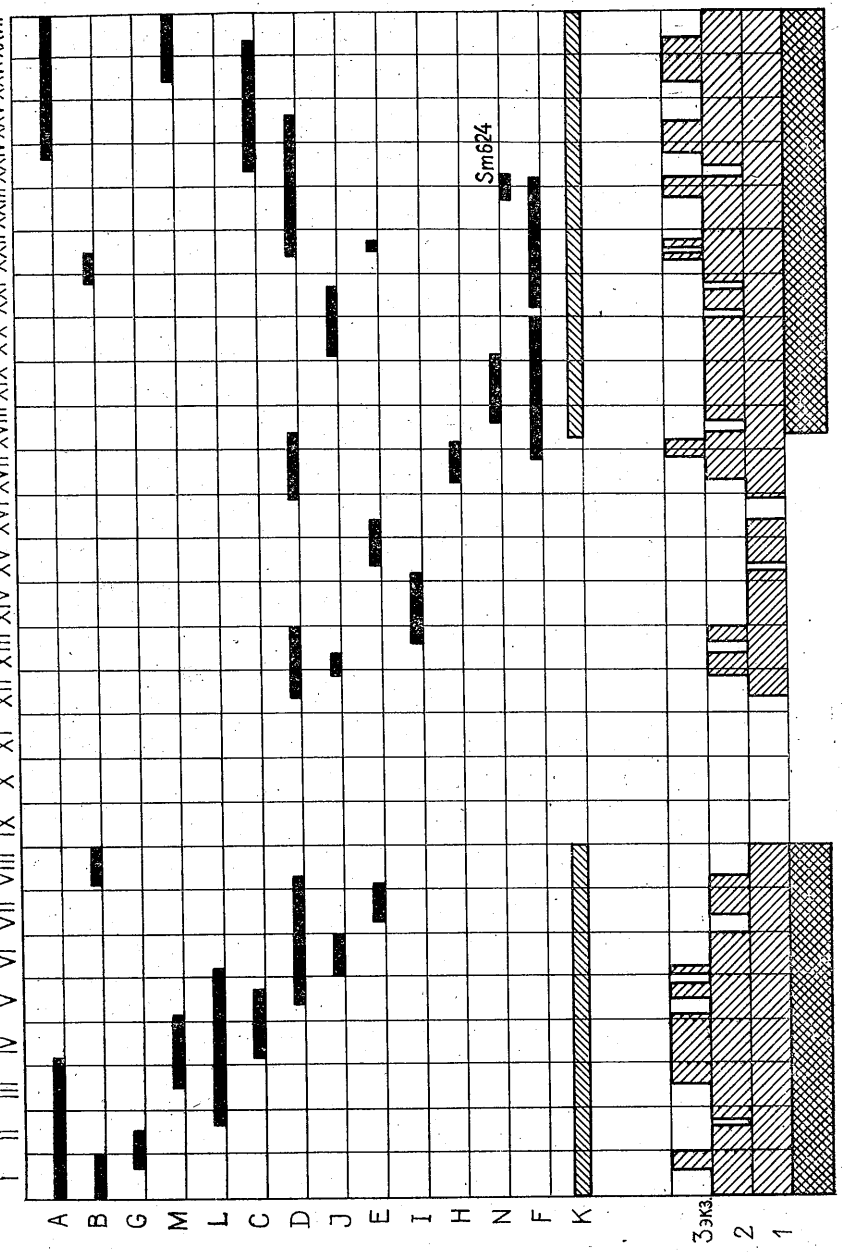
Ниже приводится список дошедших копий с указанием места их обнаружения и порядковыми номерами сохранившихся на этих фрагментах строк. Каждая отдельная копия текста получила в работах Б. Ландсбергера и У. Ламберта условное обозначение одной из букв латинского алфавита. Здесь приняты обозначения, предложенные У. Ламбертом[58].

1. a=BM34773	Вавилон	1—34, 261—297
2. B=K8463	Ниневия, б-ка Ашшурбанапала	1—11, 79—88, 229—236
3. G=K10301	Ниневия, б-ка Ашшурбанапала	7—17
4. m=BM34633	Вавилон	28—45, 279—297
5. l=BM35405	Вавилон	18—57
6. C=K3452+Sm147	Ниневия, б-ка Ашшурбанапала	34—52, 258—289
7. D=K9290+9297	Ниневия, б-ка Ашшурбанапала	48—80, 125—143, 176—191, 235—269
8. j=BM40098	Вавилон	55—66, 131—136, 210—227
9. E=K8491+13929	Ниневия, б-ка Ашшурбанапала	69—78, 158—169, 237—239
10. i=BM40124	Вавилон	139—156
11. H=K5932	Ниневия, б-ка Ашшурбанапала	179—189
12. N=K10858+K1743	Ниневия, б-ка Ашшурбанапала	193—210
13. f=VAT 10567	Ашшур	185—220, 222—255
14. o=Sm624	Ниневия, б-ка Ашшурбанапала	250—256
комментарий: k=BM66882+76506	Сиппар	1—88, ≈190—297

Для наглядности представляем этот список в виде графической схемы.

В нижней части схемы дается графическое изображение сводного текста поэмы. Как видно из этой схемы, $^2/_3$ текста засвидетельствовано по меньшей мере дважды, а $^1/_6$ — трижды. Зияющая брешь приходится на строфы 9—11; размеры этой лакуны, однако, могут вызвать некоторое сомнение.

Акростих указывает на какой-то пропуск после 8-й строфы, но отнюдь не на количество пропущенных строф. Как считал Г. Циммерн, и это мнение было принято последующими исследователями, здесь недостает трех строф; Б. Ландсбергер предположил, что недостающие строфы начинаются на знаки I, NA, AM и соответ-



ственно читал имя автора «Теодицеи» [šá]-ag-gi-il-ki[-i-na-am]-ub-bi-ib. У. Ламберт уточнил: первый знак в имени читается sa (кроме того, он заметил, что отдельный знак после 27-й строфы на копии *a* надо читать не как конец акростиха -ma, а как часть колофона — ba-[ri], т. е. «сверено»[59]), но с восстановлением ki-[i-na-am] согласился. Между тем и школьная табличка из Сиппара (83-1-18 rev, col. III), и урукский текст (W20030,7, стк. 17) передают эту часть имени знаками KI-I-NI. Если принять такое восстановление имени в акростихе, то окажется, что не хватает только двух строф, а общее их число — 26. Это, однако, невозможно, так как в этом случае во второй части поэмы Страдалец и Друг «поменялись бы местами», т. е. слова (строфы) Страдальца нужно было бы приписать Другу и наоборот. Предположение о том, что речь одного из участников диалога занимала две строфы подряд, кажется маловероятным.

Не исключена, однако, другая возможность, а именно: в акростихе не была передана долгота в слове kīnu, т. е., иначе говоря, из 25 строф поэмы отсутствует лишь одна, начинающаяся на знак NI, IN или NA. В пользу этого предположения может говорить такой вариант написания имени автора «Теодицеи», как ^{m}é-sag-íl-kin$_{7}$-ub-bi-ib (школьная табличка из Сиппара). Напомним также, что Г. Циммерн, рассчитывая объем произведения, оценил его в 25 строф. У. Ламберт, публикуя автографию сохранившихся фрагментов, по-видимому, в целях экономии места отказался от воспроизведения тех частей табличек, на которых знаки не сохранились, и это затрудняет подсчет числа утраченных строф. Предприняв попытку определить количество недостающих строк в верхней правой части лицевой стороны копии D, мы склоняемся к мысли о том, что между строфами ki- и -ub акростиха находились все-таки три строфы. В настоящее время трудно вынести окончательное решение по этому вопросу; полную ясность внесет лишь находка фрагмента с недостающей частью текста. Пока мы сохраняем принятую нумерацию строк, предполагающую отсутствие трех строф[60].

Небольшие размеры фрагментов не позволяют реконструировать отношения между списками и тем более судить об архетипе или протографе, к которому они вос-

ходят. Самые ранние таблички найдены в библиотеке Ашшурбанапала (668—635 или 627 гг. до н. э.), а самая поздняя — m, по-видимому, относится к селевкидскому или парфянскому времени[61]. Ни один из списков (даже из царской библиотеки) не свободен от ошибок и описок; лучшим в этом отношении следует признать комментарий, содержащий лишь случайную описку в стк. 2 на лицевой стороне: A вместо MIN. В списках D и E (оба из библиотеки Ашшурбанапала) повторяется одна и та же ошибка: пропущен знак KU в слове anāku (стк. 77). Этого, однако, едва ли достаточно для утверждения, что оба они восходят к общему протографу или один из них списан с другого: в остальных строках отмечаются многочисленные расхождения в выборе знаков.

«Вавилонская теодицея» написана обычным для вавилонских поэтических текстов четырехударным стихом, разделенным цезурой на два полустишия; женское, неударное окончание стиха строго выдержано. Почти во всех списках поэмы, происходящих из Вавилона, деление на стопы подчеркнуто графически: в списках a и l строки разделены тонкими линиями на четыре ритмические группы; в списках i и j стопы разделяются пробелами.

Одиннадцатистрочная строфа — уникальное явление в вавилонской поэзии, где были приняты десятистрочные строфы. Как полагает У. Ламберт, строфы нашей поэмы состояли из пяти двустиший и дополнительного стиха, служившего для особого выделения какого-либо утверждения[62].

Акростих, по-видимому, доставил автору «Теодицеи» немало трудностей, но он их успешно преодолел. Строки в строфах начинаются с одного знака, и автор не позволял себе злоупотреблять полифонией знаков: лишь изредка в строфе, открывающейся знаком BI, он ставил первым слово, начинающееся со слога pi- или -be, в строфе, открывающейся знаком KU,— слово с начальным qu- и т. п. В стк. 25 автору из-за акростиха пришлось употребить старинную форму личного местоимения kāšu («тебе») — ku-a-šú. Характеризуя язык произведения в целом, надо отметить, что поэма содержит немного архаизмов, редких слов и неправильных форм; труден синтаксис, впрочем, это неудивительно в поэтическом тексте.

При переводе «Теодицеи» мы старались держаться тех принципов перевода стихотворных аккадских текстов, которые были изложены И. М. Дьяконовым при издании «Эпоса о Гильгамеше» на русском языке[63]. Аккадское стихосложение — тоническое, основанное на счете ударных слогов; количество неударных слогов особого значения не имеет. Речь при этом идет о логических ударениях: два слова, тесно связанные между собой, могут нести одно ударение. Тоническое стихосложение не является чуждым и для русского языка, однако точно воспроизвести аккадскую стихотворную строку в русском переводе удается далеко не всегда. Сказывается разница в семантической емкости языковых единиц (прежде всего глаголов): одно слово оригинала нередко требует двух или трех на языке перевода. Сохранение размера подлинника привело бы к значительным потерям в передаче содержания. Желая дать перевод, отвечающий требованиям научной точности, мы в этих случаях жертвовали ритмикой (при заметном отступлении от оригинала в комментарии дается дословный перевод).

Более строго мы старались сохранить женское окончание строк. Исключение составляют стк. 1—6, кончающиеся в оригинале суффиксальным местоимением -ka («тебя»), что едва ли было простой случайностью. Вообще русские личные местоимения в конце строки мы рассматривали как не несущие ударения (стк. 19, 32 и др.).

(I. Страдалец)

1. Му[дрый... постой, я хочу] сказать тебе.
2. [... я хочу] поведать тебе.
3. [...] тебе.
4. [Слуга твой] страждущий — постоянно хочу прославлять тебя.
5. [Где му]дрец, (что был бы) подобен тебе?
6. Где ученый, (что) сравнился (б) с тобою?
7. Где советчик? — Хочу рассказать (свое) горе:
8. Конченый (я человек),— настигло (меня) страданье.
9. Младшим я был (в семье),— и судьбою родитель похищен;

10. Мать, (что) меня родила, обратилась (к) Стране без Возврата,—
11. Отец мой и родительница моя оставили меня без защиты.

(II. Друг)

12. Друг мой почтенный, что сказал ты — печально.
13. [Милый] мой, помыслы ты на зло направил,
14. Ум твой высокий (рассудку) глупца уподобил,
15. Облик твой светлый мрачным сделал.
16. (Да,) оставляют (нас) наши отцы, уходят дорогой смерти,—
17. «Реку Хубур переходят»,— (как) говорят издревле.
18. Видел ведь ты (всех) людей многочисленных вместе:
19. [...] первенец слабый,— не [...] одар[ил его;]
20. Лоснится богач,— кто его осчастливил?—
21. Служащий богу в делах удачлив,
22. Смиренный, чтущий богиню, копит богатства.

(III. Страдалец)

23. Друг мой, сердце твое — поток, источник которого не иссякает,
24. Воды обширного моря, что убыли не имеют.
25. Тебя хочу расспросить, узнай [мое д]ело,
26. Взор обрати на мгновенье, выслушай речи.
27. Сковано тело, нужда [меня му]чит,
28. Успех мой минул, прошла удача,
29. Сила ослабла, кончилась прибыль.
30. Тоска и беда затмили [мой о]блик.
31. Хлеба с полей для еды не хватает,
32. Сикеры, живящей людей, недостает для питья (мне).
33. Наступят ли (вновь) дни счастья, (вот что) знать хочу я.

(IV. Друг)

34. Уста мои сдержанны [...]
35. Рассудок твой стройный ты, как безумец, [*спутал,*]
36. Рассеянным (и) неразумным сделал ты [*поведенье.*]
37. Слепому лик (?) твой прекрасный ты уподобил.

38. Что постоянно, неотступно желаешь,— [*получишь.*]
39. Прежняя сень по молитве [*вернется,*]
40. [Прим]иренная богиня возвращается по [*просьбе;*]
41. [*Те, кто тебя* не про]щали, сжалятся над тобою.
42. [Разумения спра]ведливости ищи постоянно.
43. [Могучий *защитник*] да положит милость,
44. [...] да подарит прощенье.

(V. Страдалец)

45. [Склоняюсь,] мой [друг], пред тобой; му[дрость твою] принимаю.
46. [...] слово твоей речи.
47. [...]
48. [Дикий осел,] онагр, что [*травой*] набивает (утробу),
49. Внимал [толковат]елю божественных истин?
50. Лев [свире]пый, что добрую плоть пожирает,
51. Жертву (мукóй) принес, чтоб успокоить гнев богини?
52. [...] богач, что имущество приумножает,
53. [Драго]ценного золота отвесил Маме?
54. Задержал ли я приношенья? — Богу молился,
55. Посвящал я жертвы богине, но [*не услышано*] мое слово.

(VI. Друг)

56. Пальма, роскоши древо — мой брат драго[ценный],
57. [Исполн]ен всей мудрости, зо[лотой] самородок.
58. Ты ведь [стоишь на земле], (а) замыслы бога далече.
59. Взгляни на [красавца]-онагра в [долине],—
60. Строптивца, (что) нивы топтал, стрела опрокинет.
61. Приди, увидь губителя стад, льва, о котором ты вспомнил,—
62. За преступленья, что лев совершил, ему уготована яма.
63. Пышного богача, что имущество (в кучи) сгребает,
64. Царь на костре сожжет до сужденного (ему) срока.
65. Путями, (что) эти идут, пойти (и) ты желаешь?
66. (Лучше) ищи неизменной благосклонности бога!

(VII. Страдалец)

67. Разум твой — северный ветер, дуновенье, приятное людям.
68. Избранный друг (мой), совет твой пре[красен].
69. Одно (только) слово тебе я до[бавлю]:
70. Дорогой успеха идут те, кто не ищут б[ога],
71. Ослабли (и) захирели молившиеся бо[гине].
72. Сызмальства следо[вал] я воле бога,
73. Простершись, с молитвой искал богиню.
74. (Но) я влек ярмо бесприбыльной службы,—
75. Бог положил вместо роскоши бедность;
76. Дурак — впереди меня, урод (меня) выше,—
77. Вознесся плут, (а) я унижен.

(VIII. Друг)

78. Воистину, умница (мой), тому, что открыл ты,— нет подтвержденья!
79. Истину ты отвергаешь, предначертания бога поносишь.
80. Не соблюдать ритуалы богов ты возжелал в твоем сердце.
81. Обряды богини истинные [...]
82. Точно средина небес, мысли богов [...]
83. Слово (из) уст богини не [...]
84. Верно понять [...]
85. Замыслы их для людей [...]
86. Пути богини принять [...]
87. Близко их разум [...]
88. [...]

(отсутствуют одна или три строфы).

(XII. Друг)

125. [...]
126. Обелил [...]
127. Уничтожил [...]
128. Взрастил юн[ых (?) ...]
129. Облегчил людям [...]
130. Собрал [...]
131. Почтил бога [...]
132. Нашел желаемое [...]

(XIII. Страдалец)

133. Дом хочу бросить [...]
134. Имущества да не возжелаю [...]
135. Жертвы богу хочу презреть, хочу попрать (божьи) ме[ры].
136. Бычка зарежу, [... п]ища.
137. Тропой пойду, вдаль заберусь я.
138. Запруду открою, пущу наводненье.
139. Точно вор, по широкой степи скитаться (стану).
140. В дом за домом буду входить, утолю голод.
141. Буду голодным бродить, буду по улицам рыскать.
142. Точно убогий, внутрь во[йду ...]
143. Далеко благо [...]

(XIV. Друг)

144. Друг мой, взял (он) себе [...]
145. Дела человеческие, что ты не желаешь [...]
146. Есть в [твоем] сердце [...]
147. Оставил (тебя) твой рассудок [...]
148. [...] людей [...]
149. [...]
150. [...] что мгновенье [...]
151. [...] вместе [...]
152. [...] благополучна [...]
153—154. [...]

(XV. Страдалец)

155. [...] сердце [...]
156. [...] что [...]
157—158. [...]
159. Матери дочь говорит [...]
160. Пал птицелов, что бросил [...]
161. Из всех, что названье имеют, кто успеха [...]
162. Многие дикие звери, что [...]
163. Кто среди них возым[ел ...]
164. Сына и дочь хочу найти [...]
165. Все, (что б ни) избрал,— да не оставлю [...]

(XVI. Друг)

166. Смиренный, покорный, что всех [...]
167. Устроен твой разум, драгоценно [...]
168 [...] твой нрав, пал [...]
169—176. [...]

(XVII. Страдалец)

177. Исполнено [...]
178. Кто в [...]
179. Стра[на (?) ...]
180. Все [...] об[ратились...] люди:
181. [*В жалкое рубище*] одет царевич,
182. [*В роскошный наряд*] облачен сын бедняка и голодранца;
183. Кто солод стерег — золотом [*владеет*],
184. Кто (мерой) червонное мерил — [*тяжкую ношу*] таскает;
185. Кто ел (одну) зелень — [*пожирает*] обед вельможи,
186. (А) сыну важного и богатого — дикий плод пропитанье!
187. Рухнул богач, далеко [...]

(XVIII. Друг)

188. Собрали, поклялись [...]
189. Те прежние изд[авна ...]
190. Имя [...]
191. Продлить дни [...]
192. [... н]рава.
193. Разобрать [...]
194. [... дв]ижущиеся [...]
195. [...] другую [...]
196. [...] приобрел (он).
197. [...] богини.
198. Суждено [от века (?)] (быть) роскошным и нищим.

(XIX. Страдалец)

199. [...] благоразумье.
200. Объял ты всю мудрость, советуешь людям.
201. [...]
202. [...] как птицелов, прино[сят.]
203. [... не отп]ускали сердце.
204. [... вы]учили мои губы.
205. [...] знаки (?)
206. [... пи]сьмена его понял.
207. [... отк]рыл перед ним.
208. [...] лишь благо.
209. [...] я рыскал.

(XX. Друг)

210. [...]
211. [... к]то?
212. Мыслям искусным твоим ты [заблудить]ся позволил.
213. [...] изгнал ты мудрость.
214. Разумное ты презрел, установленное унизил.
215. [... голов]е повязку,— от тяжких трудов избавлен.
216. [...] сделался важным.
217. [...] имя ему [ученый.]
218. Голову держит высоко, имеет то, что желает.
219. [Следуй сте]зею бога, храни его ритуалы.
220. [...] и на добро поставлен.

(XXI. Страдалец)

221. [...] плута [...]
222. [...] всех мошенников [...]
223. Добро (себе) собира[ют ...] что [...]
224—231. [...]

(XXII. Друг)

232—234. [...]
235. Что до плута,— завидовал ты его процветанью,—
236. Прыть (?) его ног исчезнет скоро!
237. Без бога мошенник владеет богатством,—
238. Оружье убийцы его настигнет!
239. Что твой успех, если божьей воли не ищешь?
240. У влачащего божье ярмо — достаток скромный, (но) верный.
241. Найди благое дыханье бога,—
242. И что за год утратил — восстановишь тотчас.

(XXIII. Страдалец)

243. Вгляделся я в мир,— дела (обстоят) по-другому:
244. Демону бог не закрыл дороги.
245. Отец по каналам волочит лодку,
246. (А) сын его (взрослый) разлегся в постели.
247. Бежит, как пес, по дороге брат старший,
248. Младший ликует — погоняет мула.
249. По улице рыщет бродягой наследник,
250. Второй сын дает бедняку пропитанье.
251. Что получил я от бога, которому поклонялся?
252. Пред тем, кто ниже меня, я склоняюсь,

253. Презирают меня (и) последний, (и) богатый, и гордый.

(XXIV. Друг)

254. Искусный, ученый, знанья обретший,
255. Озлоблено сердце твое,— (потому и) поносишь бога.
256. Как средина небес, сердце бога далеко,
257. Познать его трудно, не поймут (его) люди.
258. Творение рук Аруру, все (существа) живые,—
259. Отпрыск (их) первый у всех не[ладен(?)]:
260. Первый теленок мал у коровы,
261. Приплод ее поздний — вдвое больше;
262. Первый ребенок дурачком родится,
263. Второму прозванье — Сильный, Смелый.
264. Видят, (да) не поймут божью премудрость люди!

(XXV. Страдалец)

265. Внемли мне, друг мой, пойми мои мысли,
266. Сохрани наилучшее слово из речи.
267. Превозносят дела важного, (хотя) он изведал убийство,
268. Унижают мал[ого, что] зла не делал.
269. Утверждают дурного, кому мерзость (как) [правда(?)],
270. Гонят праведного, что ч[тил] волю бога.
271. Наполняют золотом ла[рец] злодея,
272. Выгребают из закромов жалкого пищу.
273. Укрепляют сильного, что с гр[ехом] дружен,
274. Губят слабого, немощного топчут.
275. И меня, ничтожного, богач настигает.

(XXVI. Друг)

276. Царь богов Нарру, человеков создавший,
277. Зулуммар великий, добывший их глину,
278. Царица, лепившая их, владычица Мама,
279. Кривую речь человечеству дали,
280. Наделили его навсегда неправедностью и ложью.
281. Доброе дерзко говорят о богатом:
282. Царь-де, идет на его стороне богатство;
283. Малому человеку вредят, точно вору,
284. Творят ему мерзость, убить замышляют,
285. Обманом все зло принять заставляют, ибо нет у него защиты,

286. Ужасно ведут к концу, гасят его, как угли.

(XXVII. Страдалец)

287. Добр ты, друг мой,— увидеть (мое) горе,
288. Приди мне (на помощь), страданья заметь, узнай же!
289. (Был) я послушен, учен, богомолен,
290. (Но) помощи и поддержки (ни на) мгновенье не видел.
291. Городскую площадь прохожу незаметно;
292. Тиха моя речь, негромок голос,
293. Головы не подъемлю, в землю смотрю я;
294. Точно раб, не молюсь я в собрании рав[ных].
295. Боги, что брос[или] меня, да подадут мне помощь!
296. Богиня, что б[ежала], да возымеет милость!
297. Пастырь — солнце людей, как бог, [пасет] (человеков)!

КОММЕНТАРИЙ К ПЕРЕВОДУ

1. a-šiš и ga-na восстанавливаются по комментарию из Сиппара, $k_{obv.\ 2}$: a-šiš: it-pe-šú ... ga-na: al-ka ...

4. У. Ламберт предлагает восстанавливать начало строки a-rad-ka (BWL, с. 302).

8. a-ga-mir-ma (досл. «я кончаюсь», «достигаю предела»). Ср. Ludlul II_1: akšud-ma a-na ba-laṭ a-dan-na i-te-eq.

9. a-ḫu-ra-ku-ma — «я был последним». ub-til — Б. Ландсбергер возводил форму к корню b'l («покорять»); У. Ламберт указывает на выражение šimtu ubil и считает форму вторичным перфектом от wabālu (BWL, с. 303).

10. $k_{obv.\ 6}$: NIGÍN: ta-a-ri: NIGÍN: a-lak. По-видимому, комментатор считал корнем twr — «поворачиваться», «обращаться»; ср. BWL, с. 303; CAD A_1, с. 146.

16. na-ad-nu-ma — «отданы (т. е. обречены) наши отцы».

17. ib-bi-ri — рассматриваем как презенс I_1 мн. ч.; так, по-видимому, рассматривает эту форму и У. Ламберт; ср. CAD E, с. 12: «Реку Хубур переходить приказано издревле». Согласно представлениям шумеров и вавилонян, преисподнюю («Страну без Возврата») окружала река.

20. Досл. «...кто добро ему сделал?»

21. Досл. «имеет ламассу», выражение, означающее «быть удачливым», «благоденствовать».

23. ku-up-pu — «колодец», «водосбор у колодца» (CAD K, с. 550—551). Мы переводим словом «поток», основываясь на замечании комментатора, $k_{obv.\ 8}$: ku-up-pi: ana kap-pa: na-a-ri.

25—26. Эти строки представляют собой стереотипные фразы; ср. Era V_5, 17 (BWL, с. 304).

27. Перевод строки условен; ср. CAD K, с. 302; katāmu —

«покрывать (одеждой, пылью, боевой сетью)». Восстановление последнего слова в строке сомнительно.

28. mut-tu-ru — наш перевод «удача» условен; ср. CAD K, с. 599; G. R. Castellino. La sapienza babilonese. Torino, 1962, с. 53.

29. išdiḫu — «бойкая и выгодная торговля; прибыль, процветание как результат удачной торговли»; см. CAD I/J, с. 234—235.

32. kurunnu — сладкий напиток («избранный сорт пива или вина», CAD K, с. 579—80). nab-laṭ У. Ламберт читал nap-šat и переводил: «вино, жизнь человеков...» (BWL, с. 73). Ср. стк. 31—32 и Ludlul II_{87-89}: ^{d}siriš(ŠIN) nab-laṭ niše^{meš} eli-ia im-tar-ṣu.

33. Досл. «(Будут) ли положены (мне) дни счастья? — приход его я (пытаюсь) узнать»; см. CAD K, с. 166.

37. ⌜ur⌝-qa-ka — точное значение слова пока не установлено.

39. $k_{obv.\ 14-15}$: sa-[di-du:] ana qu-ud-mu: maḫ-ri.

43. $k_{obv.\ 17}$: sap-ṣu: dan-nu. Переход начального š>s (во всяком случае, в графике) вызван нуждами акростиха.

48. akkannu и sirrimu; см. CAD A_1, с. 274—275. По-видимому, имеются в виду какие-то разновидности куланов и, в частности, онагр (Equus hemionus onager).

51. Ср. Ludlul II_{20}: i-zib ^{d}iš-tar-ta-šu maṣ-ḫa-tu la ub-la — «(Тому, кто) покинул свою богиню, жертву (мукой) не принес...».

53. Мама/Мами — одна из древних богинь аккадского пантеона, создательница людей, что позволяет сопоставлять ее с Аруру, упоминаемой в «Эпосе о Гильгамеше» (см. также стк. 276—278), и с богиней Нинту. Любопытное замечание содержится в комментарии, $k_{obv.\ 22}$: ^{d}ma-me: ^{d}bēlet i-lí bānāt^{at}niše^{meš}: ma:banû(DÙ)^{u}: me: niše^{meš}.

54. Ср. Ludlul II_{12-19} и Šurpu II_{76-77}.

58. Комментарий так поясняет эту строку, $K_{obv.\ 24}$: gi-na-ta-[ma: gi]-nu-u: a-ba-lu: am-ma-tiš ⌜kīma (GIM)⌝ er-ṣe-tu. Б. Ландсбергер переводил: «Основан ты, подобно земной тверди...» (ZA 43, 51). У. Ламберт: «Ты устойчив, как земля...» (BWL, с. 75). Исходя из значений ginû (CAD G, с. 80), мы понимаем начало строки как утверждение — «ты установлен/постоянно находишься на земле...»; форму ammatiš рассматриваем вопреки комментарию как локатив; ср. с формами i-liš (стк. 54) и gi-riš (стк. 64). Такое понимание делает более оправданным содержащееся в строке противопоставление; ср. со стк. 256—257, Ludlul II_{33-38}, а также Экклесиаст 5:2 — «...Ибо Бог на небесах, а ты — на земле».

62. Ср. Ludlul I_{93}: a-na qa-ab damiqti-ia pi-ta-as-su ḫaš-ti — «Говорящему обо мне доброе открыта яма».

64. ina u_4-um la ši-ma-ti (досл. «... в день несудьбы»). См. очерк второй настоящей работы.

66. Досл. «Ищи длительного благорасположения бога».

70. Досл. «Идут доброй дорогой...».

77. Долготу конечного гласного в словах il-ta-qu-ú и ḫar-ḫa-ru-ú, быть может, следует рассматривать как показатель мн. ч.

78. Досл. «Воистину, имеющий разум, то, что ты выдал,— без гарантий». Образования от корня mrq служат для обозначения ответственности за выполнение условий обязательств (BWL, 306).

82. Ср. со стк. 256; см. также Ludlul II_{34-36}; можно указать

и на Цилиндр А Гудеи (VII.4; IX.2): en.na šag.an.gin$_7$ .sud.du.ni — «Владыка, чье сердце, как небо, далеко».

125—132. Ландсбергер и Ламберт полагают, что здесь глаголы стоят в 1-м л.; но это могут быть и формы 3-го л.

137—142. В этих строках глаголы также стоят в прекативе; мы, однако, сочли возможным в русском переводе просто поставить глаголы будущего времени.

147. ip-ru-ud; ср. Ludlul I_{46}: ip-ru-ud la-mas-si-ma ša-nam-ma i-še-'-e — «Бежала моя ламассу, другого ищет».

181—182. Построение всей строфы не оставляет сомнений в том, что царевич одет в лохмотья, а сын голодранца (досл. «нагого») — в прекрасные одежды.

183—184. Сторож солода, по-видимому, имеет много золота, а состоятельный торговец(?) выполняет тяжкую работу (досл. «Отмерявший сверкающее/яркое носит [...]»). Скорей всего ruššû здесь означает золото, хотя в качестве эпитета слово могло относиться к шерсти, плодам и др. Как существительное ruššû означает «красное одеяние». Так или иначе, но противопоставление бедного сторожа состоятельному торговцу тканями (или просто богачу) несомненно.

185. Вероятно, следует восстановить глагол «пожирает». Питаться одной зеленью считалось признаком бедности. Ср. рассказ в Книге Даниила, гл. 1.

186. ḫa-ru-bu — «царьградский рожок» (Ceratonia siliqua), распространенное в Средиземноморье и Передней Азии деревце с длинными плоскими стручками, сладкими на вкус.

198. Перевод условный. Возможно, šu-um-mu образовано от š'm — «устанавливать».

215. Досл. «[... голов]е полотно — далеко корзина». šupšikku/tupšikku — корзина или доска для переноски кирпичей, которую обычно ставили на голову; в переносном смысле — тяжкая строительная повинность. Как предположил У. Ламберт, в строке утверждается, что исполнение каких-то ритуалов (по-видимому, связанных с ношением головной повязки) избавляет от необходимости выполнять более трудную работу.

219. f:[...u]s ili^{meš} ú-ṣur ma-si-šu. Местоимение šu не оставляет сомнений в том, что здесь, несмотря на форму мн. ч. ili^{meš}, говорится об одном, вероятно, личном божестве. Форму ili^{meš} можно объяснить как plur. majestatis (S. C. Ylvisaker. Zur Babylonischen und assyrischen Grammatik. Lpz., 1912, с. 24, § 20). Ср. со стк. 49. Во фрагменте C: dingir. dingir; I: dingir^{meš}; D: dingir; аналогично стк. 80 и 241.

236. ša-am-me-e — значение слова неясно (AHw, с. 1157); быть может, šammû<šammā'u — «топот», «звук».

243. Ср. Ludlul II_{10}. šitnū — досл. «раздвоены», «странны».

244. šarrabu — незначительное божество вавилонского пантеона, связанное с преисподней и богом Нергалом (персонификация песчаных смерчей? A. Deimel. Pantheon Babylonicum. Romae, 1914, с. 255, № 3098).

247. Традиционный перевод этих строк:

«Шествует львом по пути брат старший,
Младший рад погонять мула».

Чтение знака KAL в стк. 247 меняет смысл на прямо противоположный. Мы предлагаем вместо lab-biš («точно лев») читать kal-biš («точно пес»), хотя следовало бы ожидать форму kalbaniš (форма kalbiš словарями не отмечена); глагол lakādu употребляется, когда речь идет о волках или женщинах. Приведенные в CAD L, с. 45 контексты говорят скорей о быстроте движения, обозначавшегося этим глаголом, чем о его величавости.

249. Понимание этой и следующей строки представляет известную трудность. В эпоху III династии Ура zilullu означало «десятник», «старший работник»; позднее слово было приравнено к слову saḫḫiru — «разносчик» (CAD Z, с. 118; ср. AHw, с. 1009). Понимать строки можно двояко: наследник вынужден бродить по улицам с товаром, зарабатывая на жизнь, тогда как его младший брат достаточно богат, чтобы кормить бедных; наследник задирает на улицах прохожих, пристает к ним, как торговец различной мелочью, а младший брат совершает благочестивые поступки, кормит бедных.

253. Ср. с переводом в CAD A_1, с. 216 и BWL, с. 87: «Относятся ко мне с презрением последние (the dregs of humanity) — богатые и роскошные». По нашему мнению, Страдалец не настолько решительно порывает с установившейся системой ценностей, чтобы тех, кого всегда считали «первыми», назвать «последними».

255. Ср. переводы CAD Ş, с. 259 и CAD D, с. 119.

259. Ср. переводы CAD L, с. 188 и BWL, с. 310.

269. Восстановление предложено в CAD A_2, с. 153 на основании противоположного примера ša an-zil-la-šu la kittu (Bauer Asb. 2 38 : 13).

276. Happy — ученое наименование бога Энлиля.

277. Зулуммар — ученое наименование бога Эа.

288. $k_{rev.\ 34}$: [ri-ṣa-a]m-ma : ra-a-ṣa a-lak.

289. re-e-šú — «послушный» (?). Ср. re-e-ši un-ni-ni ša ^{d}nisaba ša id-k[u..,] в тексте «Нисаба и пшеница» (BWL, с. 172). Как отмечает У. Ламберт (BWL, с. 331), обычное отождествление слова rēšu в сочетании rēšu mutninnu с rēšu «голова» в смысле «раб» или «начальник» едва ли удовлетворительно. Вероятно, существовал корень r'š со значением «богомольный». Ср. др.-евр. r'š — «трястись» и араб. r'ṣ «дрожать».

294. Иначе CAD I/J, с. 294. itbāru — член объединения лиц одного социального статуса или одной профессии.

297. Восстановление последнего слова условно. Пастырь, т. е. царь, см. ZA 43, 73 и CAD I/J, с. 72; иной перевод в BWL, с. 89. Хотя во фрагменте а строка разделена на ритмические группы следующим образом: re-e-um/^{d}šamši^{ši}/ni-ši i-liš/... ^{d}šamši^{ši} ni-ši известно как устойчивое словосочетание, употреблявшееся в качестве эпитета царей (см. ERAS, с. 283). Ср. также эту строку с Ludlul I_{55}: šarru šīr ili ^{d}šamši nišī^{meš}-šú — «Царь, божья плоть, людей своих солнце». Р. Лабат полагал, что последняя строка «Теодицеи» не связана непосредственно с текстом, а представляет собой своеобразное обращение к царю как к третейскому судье, какими нередко заканчивались древние шумерские литературные споры (R. Labat, Les religions du Proche-Orient..., с. 327, примеч. 6).

3

Вопрос о времени создания «Теодицеи» может получить сколько-нибудь точное решение лишь на основании данных, которые можно собрать о ее авторе. Внутренних указаний на время создания в нашей поэме, как и в других текстах такого рода, не содержится. Филологический анализ текста также не позволяет отдать предпочтение какой-либо определенной дате в пределах между 1400 и 800 гг. до н. э.[64]. Датировка «Вавилонской теодицеи» на основании стилистического разбора оказалась тоже далеко не бесспорной: фон Зоден полагал, что поэма написана не ранее 800 г. до н. э.[65], а У. Ламберт относил ее примерно к 1000 г. до н. э.[66]. Поэтому решающими для определения времени написания поэмы становятся сведения о ее авторе. Однако прежде, чем приступить к рассмотрению данных об авторе «Вавилонской теодицеи», следует сделать некоторое отступление и затронуть общую проблему авторства и авторов в древнемесопотамской словесности.

Словесность эту обычно называют безымянной, безличной. Анонимность произведений шумеро-вавилонской литературы послужила причиной того, что исследователи нередко ставили под сомнение сам факт существования подлинного авторства и авторов в древней Месопотамии и оспаривали право этой словесности именоваться литературой[67]. На первый план при этом выдвигаются дописьменная стадия развития и внеписьменная сторона бытования и передачи художественных текстов; письменная же фиксация произведения трактуется как чисто мнемотехнический прием. Под «авторами» при таком подходе понимают «редакторов», избиравших (и, возможно, модифицировавших) при записи тот или иной вариант изустно бытующего повествования, что фактически приравнивает их к исполнителям устного фольклора.

Подобный взгляд на шумеро-вавилонскую словесность был весьма распространен в науке, и, надо сказать, для того были и есть определенные основания. В ряде случаев (поэма-сказка «Ниппурский бедняк», например)[68] дело, несомненно, именно так и обстояло; А. Л. Оппенхейм считал дошедший текст «Ниппурского бедняка» «придворной версией народной сказки»[69].

Не приходится также сомневаться в огромной роли, которую играла устная традиция в передаче «художественных» и «научных» текстов, возможно, даже тех, что первоначально возникли как письменные сочинения[70]. Однако вместе с тем исследования последних двух десятилетий заставили внести существенные коррективы в эту установившуюся точку зрения[71].

Для нас большинство произведений шумеро-вавилонской литературы остаются анонимными и по сей день. Но были ли они таковыми и для вавилонских писцов? По-видимому, нет, во всяком случае, далеко не все. Известен ряд древнемесопотамских сочинений, содержащих указания на автора; приведем лишь четыре примера[72]. В двух случаях имя входит в акростих: это наша «Теодицея» и гимн Мардуку, акростих которого включает имя Ашшурбанапала[73]. Третье указание содержится в самом тексте сочинения, «Эпоса об Эрре» (табл. V, стк. 42—44):

> Составитель табличек Кабти-илани-Мардук, потомок Дабиби.
> Он (т. е. бог) ему ночью открыл, и, когда утром (тот) рассказал,— Ничем не погрешил, слова единого сверх не прибавил.

Особенно интересна табличка из Хорсабада (не позже VIII в. до н. э.), на одной стороне которой написан гимн Мардуку, а на другой — Набу. Здесь имя указано и в акростихе, и в тексте обеих молитв[74].

Сами по себе эти свидетельства еще не доказывают существования подлинного авторства в вавилонской литературе. Имена в акростихах можно было бы объяснить как имена заказчиков, а не авторов; в случае с гимном, акростих которого включает имя Ашшурбанапала, такое объяснение особенно правдоподобно[75]. Однако в сочетании с данными каталогов литературных и «научных» текстов приведенные выше свидетельства едва ли могут быть истолкованы иначе, как прямое указание на существование в Вавилонии авторства и авторов.

Самые ранние каталоги, относящиеся к старовавилонской эпохе, представляют собой списки названий (по начальным словам произведения) ритуальных, литературных и ученых сочинений и имен авторов не указывают[76]. Значительную часть перечисленных в этих каталогах произведений удалось отождествить с сохранившимися текстами; некоторые из них упоминаются и в новоассирийских каталогах, происходящих из библиотеки Ашшурбанапала, в которых называются и творцы сочинений[77]. Здесь, конечно, не всегда можно отличить подлинных авторов от «редакторов», или «издателей»[78]. Помимо их в каталогах встречаются и псевдоавторы (ряд текстов, например, приписан непосредственно богу Эа[79]); последнее обстоятельство, однако, только подтверждает мысль о том, что древние писцы чувствовали необходимость установить автора сочинения. При этом некоторым текстам, особенно культовым, подчас приписывалось божественное происхождение, несомненно, для поднятия их авторитета[80]. По-видимому, с этой же целью тексты могли иногда связывать с именами древних почитаемых ученых. Традиция связывать тексты с определенными авторами (подлинными или псевдоавторами) была, вероятно, довольно прочна и хорошо разработана: насколько нам известно, случаев, когда один и тот же текст приписывался бы в различных каталогах разным авторам, пока не отмечено[81].

В новоассирийских каталогах, к сожалению очень поврежденных, мы находим «Вавилонскую теодицею» и «Эпос об Эрре»; сохранившиеся части строк все же позволяют достаточно надежно восстанавливать имена ученых, которым они приписывались, соответственно Эсагил-кин(а)-уббиба и Кабти-илани-Мардука[82]. Так как эти имена упомянуты и в самих сочинениях, можно утверждать, что здесь мы имеем дело с подлинными авторами.

Нашу точку зрения по вопросу об авторах и авторстве в древней Месопотамии мы сформулировали бы следующим образом: если под автором понимать индивидуального творца, создающего от начала до конца письменный текст (литературный, культовый, «научный» и т. д.), то авторы в Междуречье были уже в глубокой древности, возможно с первой половины III тысячелетия до н. э.[83]. Наряду с этими подлинными авторами[84] существовали значительно более многочисленные «редакторы», или «издатели», под которыми мы понимаем ученых писцов и жрецов, производивших запись, редактирование, объединение в «серии», т. е. установление «канонического» текста традиционных, передававшихся изустно повествований (эпоса, гимнов, заклина-

ний, примет, пословиц и т. д.). Канонизация произведений шумеро-вавилонской словесности понимается нами как процесс вырабатывания древними учеными «правильного» текста. Мы присоединяемся к точке зрения У. Ламберта, считающего сам термин «канонизация» неудачным для древнемесопотамской литературы. «Лучшую параллель к истории аккадской литературы в касситский период представляет не канонизация иудейских или христианских Священных книг, а судьба классической литературы в средние века. Значительная часть аккадской литературы приняла неизменную форму, стала textus receptus, но не вся»[85].

Для верного понимания того или иного культурного явления очень важна та оценка, которую оно получает в системе собственной культуры. В какой мере авторство в древней Месопотамии осознавалось, как таковое, сказать трудно. В новоассирийское время и позже составители каталогов, во всяком случае, считали нужным указывать авторов сочинений, хотя, по-видимому, и не делали различия между индивидуальными творцами и «редакторами». С. С. Аверинцев писал о том, что «понятие индивидуального „авторства" неизвестно ближневосточным литераторам; его функционально замещает понятие личного „авторитета"»[86]. Собственно, в аккадском языке нет терминов ни для того, ни для другого понятия. Но так как в Месопотамии существовали и творцы (индивидуальные авторы и «редакторы»), и творения, то они неизбежно должны были как-то восприниматься и оцениваться вавилонянами. И вполне вероятно, что при этой оценке большее значение имело не как, а кем был создан текст; важен был конечный результат: степень «надежности», достоверности текста, т. е., говоря современным языком, его авторитетность и авторитетность его творца, а не характер творческих усилий (авторство ли, редакторство ли).

Здесь стоит сделать еще одно замечание. Хотя в Вавилонии не существовало авторского права и многих других представлений, неразрывно связанных с понятием авторства в наши дни, распространенное мнение об исключительной свободе, с которой древние ученые (авторы, редакторы, переписчики) обращались с сочинениями своих коллег и предшественников, кажется нам не вполне отвечающим действительности. Вавилонский

материал достаточных оснований для утверждений такого рода, насколько нам известно, не дает. Судя по часто встречающейся в колофонах формуле «kīma labirīšu šaṭirma bari» [«написано как его древний (оригинал) и сверено»], при копировании текстов писцы старались не вносить никаких изменений. Речь идет не об одних только заклинаниях или молитвах, где любое отступление могло вызвать утрату магической силы текста. Копиисты тщательно отмечали сколы на старых текстах астрологического и «исторического» содержания, не решаясь восстанавливать лакуны по собственному разумению[87]. В этой связи особый интерес представляют филологические комментарии к художественным сочинениям, в частности к «Невинному страдальцу» и «Вавилонской теодицее»: вавилонские и ассирийские грамотеи не заменяют в тексте почти тысячелетней древности вышедшие из употребления слова и обороты речи, а объясняют их в специальных комментариях. Вспомним и уже цитированное замечание в V таблице «Эпоса об Эрре»: «Он (т. е. бог) ему ночью открыл, и, когда утром (тот) рассказал,— Ничем не погрешил, слова единого сверх не прибавил». Эти примеры весьма показательны: у вавилонян сложилось определенное представление об аутентичности текста (если и не об авторском тексте), которое, как мы полагаем, было связано с общим уважением к древности, с почтением к отдельным ученым именам и, возможно, с идеей «божественного авторства» (выше отмечалось, что создание некоторых текстов приписывалось непосредственно божествам). На тщательном копировании текстов, в сущности, строилась вся система обучения писцовому искусству.

В корпусе текстов, составляющих то, что обычно называют шумеро-вавилонской словесностью, или литературой, по нашему мнению, следует различать «фольклорные» и «авторские», чисто литературные произведения. Первые — более многочисленны, их происхождение и существование тесно связано с устной традицией; иногда и после того, как они были письменно зафиксированы «редакторами», продолжалось параллельное устное развитие текста. Эти произведения воспринимались главным образом на слух. Вторые представляют собой плод творчества индивидуальных авторов; они изначаль-

но возникли как письменные тексты, как письменные тексты развивались и в качестве таковых и воспринимались современниками[88]. О зрительном восприятии подобных текстов говорят акростихи; на хорсабадской табличке внимание читателя к акростихам и телестихам привлекает специальная приписка (obv. 12, rev. 11): rēš miḫilti u qīt miḫilti ana šinīšu uššassu — «начальные знаки и конечные знаки читаются двояко»[89]. Есть основания полагать, что тексты чисто литературных произведений были менее подвержены изменениям, чем тексты «фольклорных»; «Эпос о Гильгамеше», например, так «никогда и не достиг канонической формы»[90].

Конечно, часто нельзя определить, имеем ли мы дело с «фольклорным» или «авторским», литературным, произведением, но в тех случаях, когда это возможно сделать, такое разделение следует проводить, так как при интерпретации текстов двух этих типов мы сталкиваемся с трудностями различного характера[91] (см. ниже).

Заканчивая наше отступление, заметим, что к числу безусловно «авторских», литературных, произведений относится весь цикл сочинений о невинном страдальце — «Вавилонская теодицея», «Невинный страдалец», шумерская поэма «Человек и его бог» и еще одна старовавилонская поэма на эту же тему. «Авторскими», по-видимому, были большинство источников второй группы по предложенной в начале работы классификации; говоря иначе, именно в литературных сочинениях наиболее последовательно выражались взгляды интеллектуальной элиты вавилонского общества.

Итак, что же известно об авторе «Вавилонской теодицеи»? Уже первый исследователь «Теодицеи», Г. Циммерн, высказал предположение, что в акростихе содержится имя автора сочинения[92], но реконструировать его удалось лишь много лет спустя Б. Ландсбергеру, отождествившему [šá]-ag-gi-il-ki[i-na-am]-ub-bi-ib (как он читал) акростиха и é-sag-íl-ki-i-ni-ub-bi-ib школьной таблички из Сиппара[93]. Эта табличка содержит помимо указанного имени в двух графических вариантах несколько других имен, географических названий, формул для составления деловых документов и датировочную формулу с годами правления Филиппа Арридея (323—316 гг. до н. э.).

Имя (Э)сагил-кин(и)-уббиб — практически уникально, и то, что оно оказалось на школьной табличке, едва ли было случайностью: очевидно, учитель специально выбрал имя почитаемого автора для упражнений начинающих писцов. Поэма была в то время достаточно хорошо известна; это подтверждается находкой поздневавилонского комментария к ней, кстати, тоже из Сиппара[94], и вавилонского фрагмента m, относящегося, вероятно, к еще более позднему времени, к III — I вв. до н. э.[95].

Некоторые сведения об авторе содержатся в небольшом фрагменте K 10802, опубликованном У. Ламбертом[96]. Из этого обломка новоассирийского каталога литературных текстов мы узнаем, что автора «Теодицеи» считали заклинателем (mašmašu) и ученым (ummānu) из Вавилона. Если первое явствует из акростиха самой поэмы, то второе хорошо согласуется с именем автора[97].

Наиболее ценное свидетельство об авторе «Теодицеи» мы находим в тексте селевкидского периода из Урука, изданного И. Ван Дейком[98]. Этот исключительно интересный текст, к сожалению, не получил еще должного внимания и полного освещения[99]. Документ W 20030,7 представляет собой список древних мудрецов и ученых с указанием царей, при которых они жили. В стк. 16—20 читаем:

> При царе [. . .] — ученый Эсагил-кини-апла.
> При царе Адад-апла-иддине — ученый Эсагил-кини-убба.
> При царе Навуходоносоре — ученый Эсагил-кини-уб(биб?)
> При царе Асархаддоне — ученый Аба-Энлиль-дари, которого ахламеи (т. е. арамеи.— *И. К.*) называют Ахикаром.

Таким образом, урукский список называет двух ученых по имени Эсагил-кини-уббиб, живших при Адад-апла-иддине (1069—1048 гг. до н. э.) и Навуходоносоре, очевидно Навуходоносоре I (1126—1105 гг. до н. э.)[100]. Дж. Бринкман сделал весьма правдоподобное предположение, что речь в обеих строках идет об одном и том же лице[101]. Действительно, разрыв между царствованиями Навуходоносора I и Адад-апла-иддина составляет всего 35 лет, а между крайними датами этих правлений — 78 лет; один человек вполне мог быть современником обоих царей. Так или иначе, но, согласно

урукскому списку, Эсагил-кини-уббиб (несомненно, автор «Вавилонской теодицеи») [102] жил в конце XII — первой половине XI в. до н. э. Вопрос заключается в том, насколько можно верить этому указанию.

Урукский жрец-kalū Ан-бел-шуну, составивший список в 147 г. селевкидской эры (=165 г. до н. э.), безусловно, опирался на древнюю традицию. Текст начинается с перечисления семерых допотопных царей и семерых мудрецов (apkallē), их современников. Г. Комороци, специально изучавший эту часть урукского списка, пришел к заключению, что его составитель был прекрасно знаком с древними шумерскими царскими списками [103]. По-видимому, и при подборе послепотопных синхронизмов Ан-бел-шуну следовал традиции и использовал разного рода каталоги и списки царей и их ученых советников (ummānu) [104]. Однако достоверность этих синхронизмов по меньшей мере сомнительна. Так, автор с трогательной наивностью объявляет Син-лике-уннинни, «издателя» «Эпоса о Гильгамеше», современником Гильгамеша [105]; Кабти-илани-Мардука, создателя «Эпоса об Эрре», жившего в IX или VIII в. до н. э. [106], Ан-бел-шуну относит ко времени Ибби-Суэна (2027—2003 гг. до н. э.). К сожалению, в списке утрачено имя царя, в правление которого жил ummānu Эсагил-кини-апла; есть основания считать этого ученого современником Набу-апла-иддина (ок. 870 г. до н. э.) [107]. Ан-бел-шуну, однако, поместил его впереди Адад-апла-иддина и Навуходоносора, и это внушает опасения, что и здесь был неверный синхронизм. Пожалуй, единственным бесспорным является синхронизм Асархаддон — Ахикар, что согласуется с древнейшей из дошедших (арамейской) версией «Повести об Ахикаре». Вопрос об историчности самого Ахикара мы сейчас оставляем в стороне [108].

В целом урукский список (при всей эрудиции его составителя) трудно назвать надежным источником информации о времени жизни древнемесопотамских авторов и ученых. Однако указание на царственных современников Эсагил-кини-уббиба все же кажется довольно убедительным и заслуживает внимания. Как было сказано выше, примерно к этому же периоду (ок. 1000 г. до н. э.) относил «Вавилонскую теодицею» на основании «чисто стилистических соображений» У. Ламберт [109].

Дж. Бринкман отмечает, что эпоха Навуходоносора I и его ближайших преемников ознаменовалась «заметным литературным оживлением» [110]; возникновение такого выдающегося памятника вавилонской литературы, каким является «Теодицея», возможно, связано с этим кратким, но ярким культурным подъемом. Само имя автора (имена такого типа получают распространение с касситского периода) [111] было, так сказать, особенно «актуально» для времени правления Навуходоносора I (см. ниже). И, наконец, известное подтверждение данному синхронизму урукского списка исследователи находят во фрагменте новоассирийского каталога K 10802. В стк. 2 сохранился знак SUM (iddina) и перед ним остатки знака UŠ (т. е. [dumu. ni]ta-aplu), которые, по мнению У. Ламберта и И. Ван Дейка, составляли имя Адад-апла-иддина [112]. Восстановленная строка выглядит так: [an-nu-ú šá pi-i ^{m}saggil-kinam-ubbib ina tarṣi ^{md}adad-ap]la (dumu.nita)-iddina(sum) ^{lú}maš.maš ^{ú}um.me.a din.tir^{ki} [113]. Расчет места вполне позволяет восстановление такого количества знаков в утраченной части строки; указания на время жизни автора или «издателя» (ina palē RN или ina tarṣi RN) эпизодически встречаются в каталогах и колофонах [114]. Вполне возможно, что Ан-бел-шуну, давая синхронизм Эсагил-кини-уббиб — Навуходоносор/Адад-апла-иддин, воспользовался указанием подобного каталога или колофона.

Итак, автором «Вавилонской теодицеи» был человек по имени Эсагил-кин(а/и)-уббиб, заклинатель (mašmašu) по профессии, уроженец Вавилона, современник Навуходоносора I или Адад-апла-иддина (или, что очень вероятно, их обоих), память о котором сохранялась в ученых кругах спустя почти целую тысячу лет.

Для понимания и оценки литературного произведения немаловажно представлять социальное лицо автора и историческую эпоху, в которую произведение было создано. К этим вопросам мы и переходим.

Эсагил-кини-уббиб был заклинателем (mašmašu, или āšipu) [115]. Это одна из категорий жрецов, жизнь и деятельность которых не замыкались исключительно в пределах того или иного храма. Напротив, заклинатели постоянно вступали в контакт с самыми широкими слоями населения, так как по роду своих занятий должны

были посещать дома больных и терпящих бедствия. Сфера их деятельности была чрезвычайно широка. Заклинатели выступали в качестве врачевателей, с помощью амулетов, заговоров и исполнения ритуалов изгоняя из больных демонов; при этом они иногда действовали совместно с настоящими лекарями (asū) [116]. Они заговаривали зубную боль, испрашивали благие сны для своих пациентов, нейтрализовали дурные предзнаменования ритуалами namburbū [117], боролись с порчей и ведовством (ритуалы ušburrudū), периодически совершали ритуалы, имевшие целью обеспечить здоровье царской семье. В храмовом культе они занимались освящением статуй божеств (ритуал «Mis pī» — «Омовение уст»), очищали предметы и участки земли при погребальных церемониях и т. п. Специальная литература заклинателей поистине огромна; сюда входят такие серии, как «Maqlū» («Маклу») и «Шурпу» [118] («Сожжение»), «Ilī ul īde» («Боже, я не знал»), «Bīt rimki» («Дом омовений») и многие другие. Один лишь свод заклинаний против колдовства под названием «Teppušma išallim» («Сделаешь и исцелится») насчитывает не менее 155 табличек. Велик и справочник для определения демонов и божеств, вызывавших болезни, «Enūma āšipu ana bīt marṣi illiku» («Когда заклинатель, идя в дом больного...»). Один человек едва ли мог хорошо овладеть всем корпусом текстов, необходимых заклинателю, и у них, вероятно, существовала более узкая специализация [119].

Сказанное предполагает, что представители этой древней профессии были людьми весьма учеными и в то же время, по-видимому, неплохо знали жизнь своих «сограждан». Интересно отметить, что среди вавилонских авторов и «редакторов», о профессиональных занятиях которых имеются сведения, заклинатели, судя по новоассирийским каталогам [120], составляли едва ли не большинство. Помимо Эсагил-кини-уббиба заклинателями были Син-лике-уннинни, знаменитый редактор-создатель поздней версии «Эпоса о Гильгамеше», Ур-Нанна, с именем которого связан мифологический текст об Этане, и ряд других авторов и ученых.

Говорить о социальном престиже заклинателей в целом трудно, но, по-видимому, он не был слишком высок. Сохранилась одна весьма язвительная поговорка на их

счет: «Плохой писец становится заклинателем, плохой певец становится гудошником, плохой певчий (gala) становится флейтистом, плохой торговец становится погонщиком, плохой столяр становится прядильщиком, плохой оружейник становится изготовителем серпов, плохой строитель становится подносчиком глины» [121]. Характер этой паремии не позволяет видеть в ней лишь «коллегиальную» насмешку одной профессиональной группы над представителями другой, но о том, насколько широко было распространено подобное пренебрежительное отношение к заклинателям, можно только гадать. Следует учитывать и то обстоятельство, что престиж профессии заклинателя мог изменяться с течением времени [122]. Кроме того, заклинатели не представляли собой однородной группы: среди них были скромные профессионалы, обслуживавшие преимущественно нужды простонародья, но были и «царские заклинатели». Один из них, Адад-шуму-уцур (^{md}IM-MU-ú-ṣur ^{lú}MAŠ.MAŠ ša MAN), играл видную роль при дворе Синаххериба, Асархаддона и Ашшурбанапала [123]. (В. фон Зоден даже отождествлял его с Ахикаром, всесильным советником ассирийских царей, героем «Повести об Ахикаре» [124].)

В этой связи встает вопрос о том, как понимать термин ummānu, которым определяют Эсагил-кини-уббиба новоассирийский каталог K 10802 и урукский список W 20030,7.

Как считает Дж. Бринкман, термин ummānu означает «царский секретарь»; признавая некоторую неясность термина, этот исследователь полагает, что ummānu были «старшими официальными писцами» [125]. Возможно, однако, ummānu — просто «мастер (своего дела)» и, в частности, «ученый» [126]. Впрочем, даже если ummānu и могло означать «царский секретарь», это еще ничего не говорит об истинном положении Эсагил-кини-уббиба и других авторов, охарактеризованных в урукском списке и новоассирийских каталогах этим термином. Как показала Э. Райнер, в Месопотамии существовала традиция связывать высшую мудрость с тем или иным царским советником («визирем») [127]. Прославившийся автор или ученый становился в памяти последующих поколений ближайшим помощником царя, своего современника.

Завершая данный раздел, скажем, что Эсагил-кини-

уббиб представляется нам человеком, принадлежавшим к образованной части средних слоев горожан [128].

Обратимся теперь к социально-историческому контексту «Вавилонской теодицеи», т. е. к событиям той эпохи, в которую жил творец поэмы Эсагил-кини-уббиб. Период, последовавший за падением касситской династии, называют «темным веком» в истории Вавилонии. Действительно, это время довольно скудно освещено источниками; Дж. Бринкман, собравший в своей работе все известные для этого периода источники, отмечает, что из Вавилонии 1158—722 гг. до н. э. дошло лишь 18 царских надписей [129]. Тем не менее общий ход событий может быть воссоздан сравнительно полно.

По-видимому, именно в касситский период (1595—1158 гг. до н. э.) происходит и постепенно укореняется в сознании обитателей Месопотамии разделение страны на Вавилонию и Ассирию. Северная граница Вавилонии в эпоху II династии Иссина проходила по Нижнему Забу и в районе Дур-Куригальзу на Евфрате. Она была весьма подвижной и колебалась в зависимости от политической ситуации и могущества соперничающих сторон в каждый данный момент. На юге в пределы Вавилонии входили древние города Ур и Эреду, западная граница шла по течению Евфрата, а восточная — по предгорьям Загроса, за Тигром [130].

Изложение событий политической истории целесообразно начать с конца касситского периода. Касситская Вавилония стремительно катится вниз при преемниках Адад-шум-уцура (ок. 1220—1187 гг. до н. э.). Положение особенно ухудшилось при Забаба-шум-иддине (ок. 1158 г. до н. э.); в течение одного года Вавилония была разбита сначала ассирийским царем Ашшур-даном I, а затем опустошена эламитами. Возможно, что эламский царь Шутрук-Наххунте поручил управление Вавилонией своему сыну Кутир-Наххунте [131]. Попытки последнего касситского царя, Эллиль-надин-ахи, оказать сопротивление успехом не увенчались. Он попал в плен и был уведен в Элам, разграблению подверглись важнейшие города и храмы Вавилонии, и в частности эламиты увезли статую Мардука. Страна была совершенно разорена, и в довершение всех бед вавилоняне лишились своего бога-покровителя — обстоятельство, имевшее большой деморализующий эффект. «На этой

мрачной ноте,— замечает Дж. Бринкман,— касситская династия завершила свое долгое существование» [132].

Вопрос о том, правили ли эламские цари около трех лет во всей Вавилонии и признавала ли вавилонская традиция их правление законным, остается спорным [133]. Во всяком случае, они владели в это время многими вавилонскими и ассирийскими городами (Аррапха, Нузи и т. д.) и ключевая роль Элама в переходе власти от касситской династии ко II династии Иссина не подлежит сомнению [134]. Практически повторилась ситуация, возникшая после гибели на рубеже III—II тысячелетий до н. э. III династии Ура под ударами амореев с запада и эламитов с востока.

История первых царей II династии Иссина известна плохо. Судя по позднейшему парономасическому названию династии в царском списке BALA PA.ŠE= (išinnu — «стебель») [135], первый царь династии Мардук-кабит-аххешу происходил из города Иссина. В Вавилон царская резиденция была перенесена позже; о Вавилоне-«столице» с уверенностью можно говорить лишь при шестом царе, Мардук-надин-аххе, вавилонский дворец которого сжег Тиглатпаласар I [136]. За Иссином же долгое время сохранялось особое, привилегированное положение [137].

От времени правления Мардук-кабит-аххешу (1158—1141 гг. до н. э.) документов не дошло; известно лишь, что он правил 18 лет и наследовал ему сын. Возможно, к концу своего царствования Мардук-кабит-аххешу возвратил ряд северных областей Вавилонии. Судя по обломку царской надписи, Итти-Мардук-балату (1140—1133 гг. до н. э.), преемнику Мардук-кабит-аххешу, удалось овладеть уже и самим Вавилоном [138].

Был ли связан родством с двумя первыми царями Нинурта-надин-шуми (1132—1127 гг. до н. э.), неизвестно. Он процарствовал шесть лет, и при нем вавилоняне вновь начали играть активную роль на международной арене. Вавилонское войско совершает вторжение в глубь Ассирии; вероятно, этот поход был связан с разгоревшейся после смерти Ашшур-дана I борьбой претендентов на ассирийский престол. Впрочем, вавилонянам пришлось поспешно ретироваться... Не исключено, что Нинурта-надин-шуми кончил свои дни пленником в Эламе [139], но ему удалось создать относительно прочный механизм власти и его прямые наследники правили Ва-

вилонией более 40 лет после его смерти. Последующие поколения помнили о Нинурта-надин-шуми лишь то, что он был отцом великого Навуходоносора.

Навуходоносор I (1126—1105 гг. до н. э.) сменил на троне своего отца; ему наследовал его сын, а затем младший брат. Имя этого царя окутано в позднейшей традиции многочисленными легендами, в которых Навуходоносор I предстает как ниспосланный богами отмститель Эламу. События, происшедшие в его царствование, имели большое значение для исторических судеб Вавилонии. Правление Навуходоносора I ознаменовалось не только политическим усилением Вавилонии, но и значительным культурным подъемом. Важные изменения имели место и в религиозной жизни: по-видимому, именно в это время Мардук, бывший ранее лишь одним из важнейших богов, становится главой вавилонского пантеона и впервые в официальных надписях получает титул «царя богов»[140]. Развитие культа Мардука давно шло в этом направлении, но последний толчок, приведший к качественному изменению, вероятно, дали события времени царствования Навуходоносора I.

По-видимому, уже в самом начале своего правления Навуходоносор I задумал избавить Вавилонию от эламской угрозы. Был предпринят большой поход на Элам, который, однако, кончился неудачей из-за вспышки чумы в войске вавилонян. Навуходоносору пришлось вернуться от р. Керхе, так и не встретившись с противником.

Над восточными областями Вавилонии нависла серьезная опасность ответного нашествия эламитов[141]. Однако Навуходоносор вновь собрал силы и, получив благоприятные знамения богов, выступил в поход. Стояло самое жаркое время года, и эламиты не ожидали вторжения. Войска Навуходоносора I застали противника врасплох и достигли р. Улая прежде, чем эламиты успели опомниться и выйти им навстречу. В решающем сражении эламское войско было разгромлено, царь Хутелутуш-Иншушинак, очевидно, погиб. Вот как рассказывает об этом современная полуофициальная надпись на мемориальной стеле: «Когда Навуходоносора... царь богов Мардук направил, он поднял оружие, чтобы отмстить за Аккад[142]. Из Дера, города бога Ану, он сделал бросок на 30 двойных часов пути. В месяце таммузе в поход он вышел [...] топоры (у воинов) горели огнем, и дорож-

ные камни жгли, как пламя. Не было воды в колодцах, водопои были отрезаны. Сила крупных лошадей иссякла, и у сильных мужей подкашивались ноги... Поспешает могучий царь, вышел на берег Улая. Стали цари друг против друга и устроили сражение: в средине огонь возгорелся, пыль затмила лик солнца... По велению Иштар и Адада, богов сражения, бежал Хутелутуш, царь Элама, исчез[143]. А Навуходоносор восторжествовал, овладел Эламом и захватил его добычу»[144].

Точно восстановить картину борьбы вавилонян с Эламом не удается; трудно даже сказать, сколько именно походов в Элам совершил Навуходоносор I[145]. Надо также отметить, что с военной точки зрения успех вавилонян был неполным, во всяком случае, недолговечным. Но Навуходоносору удалось вернуть в страну увезенные эламитами статуи богов, в том числе и особо почитаемую статую Мардука[146]. Водворение ее в Эсагил сопровождалось пышными торжествами[147], с которых, вероятно, и началось официальное признание Мардука верховным божеством вавилонского пантеона. Как пишет У. Ламберт, «почва для этого была подготовлена еще в касситский период. Действительно, одно имя собственное (Marduk-šar-ilāni) указывает на существование такой доктрины во второй половине правления касситской династии. Однако есть веские основания сомневаться в том, что эта доктрина могла быть официально провозглашена при касситах. Последующие годы были неблагоприятны для этого, так как Мардук выказывал явное нерасположение к своему городу. Следовательно, лишь его возвращение из Элама должно было впервые открыть такую возможность: внимание общества было приковано к нему, и среди празднеств и обильных восхвалений и даров что могло быть более уместным, чем приписать ему высшую власть на небесах и в преисподней? Двуязычный текст (BM 99067) называет его „Владыкой владык“»[148].

Весьма вероятно, что в связи с этими событиями, имевшими место около 1110 г. до н. э., получают более широкое распространение имена собственные, включающие в качестве составной части имя Мардука или название его храма Эсагила[149]. Это мы и имели в виду, говоря об особой «актуальности» имени Эсагил-кини-уббиба для времени царствования Навуходоносора I.

Впрочем, предположение о том, что Эсагил-кини-уббиб был младшим современником Навуходоносора I, при всей его заманчивости и правдоподобности, остается недоказуемым [150].

Из других важных внешнеполитических событий времени царствования Навуходоносора I нужно указать на серию пограничных столкновений с Ассирией [151]. Судя по титулатуре, Навуходоносор I также успешно воевал с касситами и луллубеями [152].

В стране при этом царе велось интенсивное строительство, обновление и украшение храмов (Экидурхегальтила, храм Адада в Вавилоне, Экур в Ниппуре, щедрые дары урским храмам и т. д.) [153].

Навуходоносору наследовал его сын, Эллиль-надин-апли (1104—1101 гг. до н. э.). По-видимому, он сел на трон еще очень молодым человеком и умер, не оставив наследника, так как престол после его смерти достался его дяде, младшему брату Навуходоносора. О событиях, происходивших в правление Эллиль-надин-апли, почти ничего не известно.

Мардук-надин-аххе (1100—1083 гг. до н. э.), возможно, устранил племянника для того, чтобы получить трон [154]. В надписи, датированной 10-м годом его царствования, в числе свидетелей упомянут и его сын [155]. Наследником Мардук-надин-аххе оказался, однако, не этот сын, а человек, родство которого с царем пока не может быть установлено [156]. Царствование Мардук-надин-аххе сравнительно долгое время протекало вполне благополучно. Внимание и силы грозного соседа, энергичного ассирийского царя Тиглатпаласара I, были почти полностью поглощены борьбой с арамейскими племенами. Вероятно, воспользовавшись этим обстоятельством, вавилоняне совершили несколько удачных походов на Ассирию. Позже, однако, Тиглатпаласар предпринял ответное вторжение; он дважды разгромил вавилонское войско и захватил несколько городов — Дур-Куригальзу, Опис и Вавилон, где сжег царский дворец.

Положение заметно ухудшилось после 13-го года правления Мардук-надин-аххе. С запада все более сильное давление стали оказывать кочевые и полукочевые арамейские племена. Разразившийся в Ассирии и Вавилонии на 18-м году царствования Мардук-надин-аххе голод привел эти племена в движение. В получении

продовольствия кочевники в значительной мере зависели от оседлого населения Месопотамии, с которым они вели интенсивную торговлю. Теперь, когда из-за голода (в иных городах дело доходило до людоедства) [157] привычные источники продовольствия оказались перекрыты, арамеи двинулись в Междуречье, пытаясь силой взять то, что раньше покупали или выменивали. Арамейское нашествие захлестнуло бóльшую часть Ассирии и Вавилонии; Тиглатпаласар отсиделся в одной из своих восточных горных крепостей, а Мардук-надин-аххе «исчез» (šadâ ēmid) [158].

Мардук-шапик-зери (1082—1070 гг. до н. э.), сменивший на троне Мардук-надин-аххе, правил 13 лет и, судя по титулатуре, сохранял известную часть былого величия своих предшественников или, во всяком случае, претендовал на нее. Как уже отмечалось выше, нельзя сказать, принадлежал ли он к династии своих непосредственных предшественников. С Ассирией при нем установились, по-видимому, самые дружественные отношения [159], однако в страну продолжали вторгаться и оседать в ней все новые и новые орды арамеев. В конце концов вавилонский престол был захвачен одним из арамейских «князьков».

Собственно, в том, что сам Адад-апла-иддин (1069—1048 гг. до н. э.) действительно был арамеем, можно сомневаться [160]; сведения, сообщаемые древними источниками о его происхождении, разноречивы [161]. Безусловно одно, Адад-апла-иддин не был связан родством с прежними царями Вавилона; трон он получил путем, который вавилоняне считали незаконным (независимо от того, был ли он назначен ассирийским царем, или же просто при вступлении не были соблюдены необходимые церемонии), и позднейшая вавилонская традиция относилась к нему враждебно. Вполне вероятно, что и современники могли смотреть на него как на чужака, несмотря на усилия этого царя поддерживать традиционные вавилонские святыни и широкое строительство оборонных сооружений, которое он вел.

В течение двадцатилетнего правления Адад-апла-иддина с Ассирией в общем сохранялись хорошие отношения [162]. В начале его царствования Ассирия играла первую роль и, вероятно, оказывала ему поддержку; позднее он сам вмешивался в династические распри при

ассирийском дворе. Между тем набеги арамеев не прекращались, а эффективных средств борьбы с ними Адад-апла-иддин так и не находил или не хотел искать. Возможно, это вызывало недовольство и даже открытое возмущение вавилонян [163].

После смерти Адад-апла-иддина на престоле оказался Мардук-аххе-эриба, процарствовавший всего полгода, а за ним Мардук-зер-[...], о котором известно лишь то, что он правил 12 лет... На этом можно закончить обзор важнейших событий внешнеполитической истории, происходивших во время жизни автора «Вавилонской теодицеи».

Остается лишь добавить несколько слов о том, какие процессы в этот период протекали внутри самого вавилонского общества.

Эпоха, последовавшая за крушением касситской династии, характеризуется общим упадком. Военное и политическое могущество Вавилонии идет на убыль. Заметно уменьшилось население самого Вавилона: некоторые жилые кварталы обратились в огороды и сады. Ухудшилось и то, что современные социологи называют «качеством жизни»: дома строились значительно хуже, менее разнообразной стала утварь и т. д.[164]. Одновременно с упадком городов шло запустение сельских поселений и сокращение возделываемых площадей [165]. Данных о торговле и ремесленном производстве почти нет [166], но едва ли они могли находиться в цветущем состоянии.

Все это неудивительно, если вспомнить о внешнеполитических событиях эпохи: беспрерывные войны и нашествия извне не могли не истощить страну. Парадоксально, но представители II династии Иссина, практически первой исконно вавилонской династии, оказались не в состоянии обеспечить населению безопасность и стабильность в той мере, в которой это удавалось сделать пришельцам — амореям, касситам и позже халдеям. Престиж центральной власти падал, а значение провинциальной администрации возрастало; уменьшилась роль традиционных центров — старых городов, и росла роль окраин, заселенных инокультурным населением. Племенных вождей в пограничных районах приходилось задабривать подарками, земельными пожалованиями и различными льготами [167], быть может, даже в ущерб интересам центральной власти и исконно вавилонского населения.

Вторжение арамеев, вероятно, нельзя рассматривать как чисто внешний фактор; оно должно было повлиять и на структуру вавилонского общества, введя в него новый этнический элемент. При Адад-апла-иддине (если он действительно был арамеем, что очень вероятно) процесс выдвижения «новых людей», иноплеменников-арамеев, по-видимому, мог быть особенно интенсивным, заметным и неприятным для коренного населения.

Такова была (надо признать, весьма безрадостная) картина социально-политической жизни Вавилонии, которую наблюдал Эсагил-кини-уббиб. Повлияли эти события на творца «Вавилонской теодицеи»? По-видимому, да. Нашли ли отражение в поэме? Кажется, нет.

В самом деле, мы напрасно стали бы искать в сохранившемся тексте поэмы какие-либо намеки на события и специфические реалии этого бурного времени. Такое положение объясняется, на наш взгляд, прежде всего самим характером творчества древнемесопотамских авторов, его особой ориентированностью, теми общими (хотя, скорей всего, несформулированными и даже неосознанными) принципами, которыми они руководствовались в своей работе. Здесь пропасть разделяет древних авторов от современных.

Новоевропейский писатель стремится к тщательному воспроизведению реалий своего времени; при чтении древних литературных текстов трудно отделаться от впечатления, что автор столь же старательно пытался не допустить их в свое сочинение; практически мы не встречаем тут имен реальных лиц или прямых указаний на исторические события. В отличие от литераторов нового и новейшего времени, в огромном своем большинстве обращающихся к современной тематике и наполняющих свои писания злобой дня, вавилонские авторы были заняты почти исключительно «вечными» вопросами и постоянно повторяющимися (т. е. тоже вечными) конфликтами. Современный автор говорит со своим временем, древний — с вечностью [168].

Вавилонские авторы рисуют своих героев полностью очищенными от индивидуальных черт и реалий окружающей обстановки — всего того, что, по их мнению, имело преходящее значение. Для их сочинений харак-

терно вневременное, или, точней, панхронистическое изображение человека. Это даже не типы или маски античной литературы [169], а своеобразные символы жизненных ситуаций и положений человека: Царь, Богач, Страждущий праведник и т. д. Человек, изображаемый вне конкретных частностей своего времени (и даже быта), человек sub specie aeternitatis, предстает как некая абстракция, как некий универсальный символ: Царь или Князь вавилонского «авторского» текста — это любой правитель в любое время, Бедняк — любой бедняк, всегда и везде, и т. д. Предельная обобщенность образов приводит к тому, что внимание воспринимающего концентрируется на самой передаваемой ситуации, вводит его внутрь изображаемого положения, облегчая отождествление себя с героем. Это служило сверхзадаче автора, который, как мы полагаем, стремился не только убедить в чем-либо читателя, но и преследовал практическую цель: дать ему модель поведения в аналогичной ситуации. В этой обобщенности образов — не только ограниченность творений древних авторов, но и их сила. По-видимому, в значительной мере благодаря именно такой манере изображать героев сочинения древних творцов находят отклик у читателя наших дней, несмотря на всю временну́ю дистанцию, различие культур и индивидуального опыта.

Сказанное относится к «авторским» литературным текстам, и в первую очередь к произведениям вроде «Вавилонской теодицеи». Для сочинения этого круга [170] подобный отрыв от реалий исторической эпохи вполне естествен: и тематика, и сама природа таких текстов (они, очевидно, вышли из молитв-плачей и индивидуальных покаянных псалмов [171]) не требуют их изображения. Авторы, обращавшиеся к проблемам существования зла в мире, страдания невинных и т. п., по-видимому, сознательно избегали передавать специфические черты своего времени, считая их частностями, случайностями, не только не имеющими никакого значения для существа затронутых вечных конфликтов и проблем, но даже могущими затемнить его.

Сходная картина наблюдается и в «авторских» текстах других категорий; даже в сочинениях с несомненным политическим звучанием, написанных по вполне определенному современному поводу, мы не встречаем

прямых указаний на реальные исторические условия. Автор как бы изымает конкретную ситуацию из контекста современных событий и переводит ее в панхронистический план. То, что острополитическое сочинение «Советы государю» [172] оказалось облечено в форму безличного предсказания, не случайность, не прихоть автора и не следствие его осторожности. Говоря о насущных, сиюминутных интересах горожан Сиппара, Ниппура и Вавилона как о вечных истинах, автор, по нашему мнению, лишь следует укоренившейся в месопотамской словесности традиции изображения реальности. Это стремление представить частное как общее, перенести современное в далевой план вневременного или вечного (всевременного) проявляется и в других «авторских» текстах [173].

Если для «авторских» литературных текстов характерно, по нашему мнению, сознательное устранение прямых указаний на историческую реальность, то изображение действительности в «фольклорных» литературных текстах имеет свою специфику, которую нельзя не принимать во внимание. Мы считаем необходимым хотя бы кратко коснуться этого вопроса [174].

Ни один из фольклорных жанров не дает адекватной картины реальности. Историческая действительность предстает в мифологических текстах, эпосе, исторических песнях и т. д. в причудливо преломленном свете; изображение ее подчиняется внутренним структурным законам жанра [175]. Наиболее общими характерными чертами фольклорных героико-эпических текстов являются:

Частые анахронизмы: в повествовании происходит переплетение реалий времени, предшествовавшего времени описываемого действия, событийного времени, времени создания и времени записи сочинения. Разделить эти временны́е пласты удается далеко не всегда.

Событийное время имеет тенденцию к сжатию [176], целая эпоха может конденсироваться в один эпизод (в русском эпосе, например, татары появляются на Руси всего один раз и сразу же изгоняются) [177].

Наряду с историческими персонажами в текстах такого рода встречается много имен вымышленных лиц или героев, живших в совсем иную эпоху [178].

Одни и те же подвиги могут приписываться разным героям. Вообще фольклорные повествования имеют

тенденцию циклизироваться вокруг определенных популярных личностей (Саргон, Нарам-Суэн, Навуходоносор I); при этом в устной традиции происходит выпадение менее заметных (или более древних) исторических персонажей и замещение их более известными (или близкими по времени) [179].

Повествование обычно оказывается привязанным к реальным географическим пунктам. Это создает эффект достоверности описываемых событий, но часто является лишь художественным приемом [180]. Нередко встречаются хронологические и географические указания, имеющие характер эпических формул; исследователи иногда переоценивают их значение [181].

Наконец, сочинениям фольклорных жанров, в частности эпосу, присуще своеобразное видение и изображение мира, которое нельзя в полной мере приписывать той среде, в которой эти сочинения бытовали [182].

Подводя итог сказанному, заметим, что, даже не разделяя идеи аутотелизма и анагогии вавилонских литературных текстов (как «авторских», так и «фольклорных»), их трудно признать сколько-нибудь надежными историческими источниками; там, где нет других источников, доверяться свидетельствам художественных текстов более чем рискованно. Но этот разряд источников бесценен для исследователя тем, что вводит его в мир народных (или индивидуальных) представлений об историческом прошлом, в круг идей и проблем, волновавших древних.

В свете вышеизложенного, по-видимому, не будет вызывать особого удивления то обстоятельство, что в «Вавилонской теодицее» мы не находим явных намеков на современное автору положение дел. Потрясения, переживаемые страной, общая обстановка неуверенности и пр., вероятно, повлияли на Эсагил-кини-уббиба; само обращение автора к подобной теме и постановка проблемы в более широком социальном плане, чем у предшественников (подробней см. 4-й раздел), говорят в пользу такого предположения. Но «отражения», изображения современных автору событий в тексте нет. Единственное конкретное указание на плачевное, по мнению автора, положение вещей можно было бы усмотреть в стк. 180—187:

Все [... обрати]лись люди:
[*В жалкое рубище*] одет царевич,
[*В роскошный наряд*] облачен сын бедняка и голодранца.
Кто солод стерег — златом [*владеет*(?)]
Кто (мерой) червонное мерил — [*тяжкую ношу*(?)] таскает;
Кто ел (одну) зелень — [*пожирает*(?)] обед вельможи,
(А) сыну важного и богатого — дикий плод — пропитанье!
Рухнул богач; далеко [...].

Однако и здесь, на наш взгляд, мы сталкиваемся не с описанием гипотетического выдвижения «новых людей» и разорения старых зажиточных кругов, а с традиционным для древних ближневосточных литератур топосом инверсированных социальных отношений. Данный отрывок заставляет вспомнить древнеегипетское «Речение Ипувера» [183]; возможно, его также следует сопоставить с соответствующими пассажами из армянской и славянской версий «Повести об Ахикаре»: «34. Сын, не радуйся во множестве твоих детей и в их отсутствие не будь огорчен. 35. Сын, дети и владение даются Богом. Богатый человек сделался бедным, бедный человек обогатился; низкий возвышен и высокий понижен» [184]. По нашему мнению, высказывания такого рода представляют собой скорей обычные рассуждения о переменчивости судьбы или общие сетования на «неправильное» течение дел в мире, чем описание конкретных социальных процессов (подробнее см. 4-й раздел).

Интересно сопоставить «Вавилонскую теодицею» с современными ей текстами. От эпохи Навуходоносора I — Адад-апла-иддина дошло не так уже мало текстов; правда, по своему характеру они весьма далеки от «философской» поэмы. Прежде всего это надписи на межевых камнях (кудурру) [185], на бронзовых кинжалах и топориках [186], строительные и вотивные надписи [187], административные и хозяйственные документы [188]. Только три текста можно с некоторой натяжкой отнести к разряду литературных — ассирийскую надпись, повествующую о войнах с Вавилонией [189], так называемое «Пророчество Мардука» [190] и цитированный выше отрывок надписи на кудурру [191].

Желая установить, насколько имена божеств, терминология, идиоматика и редкие слова, встречающиеся в «Вавилонской теодицее», распространены в современных ей текстах, мы провели соответствующие сравнения

и пришли к заключению, что количество совпадений незначительно.

Разумеется, слова, относящиеся к основному словарному фонду, остаются общими для сравниваемых текстов; довольно много совпадений и в эпитетах действующих лиц: здесь Эсагил-кини-уббиб пользуется своего рода терминологией, принятой в официальных надписях. Но все остальное, что выходит за рамки общеупотребительного языка, почти не имеет соответствия во внелитературных текстах. Редкие исключения можно перечислить: ku-up-pu — «поток» (B. T. 23; BBSt, № 6, ii. 47), purīdu — «ноги» (B. T. 236; BBSt, № 6, i. 21), ti'ūtu — «пропитание (B. T. 250; BBSt, № 7, 15), ili u šarri — «бога и царя» (B. T. акростих; BBSt, № 6, ii, 38). Наконец, выражение re-e-um ^{d}šamšiši nišī^{meš} — «пастырь, солнце людей» (B. T. 297): re-e-ú — «пастырь» в значении «царь» засвидетельствовано в тексте Bi Or 28, 7, стк. 5, а ^{d}šamaš māti-šu — «солнце его страны» входит в титулатуру Навуходоносора I (BBSt, № 6, i, 4).

По-видимому, художественные сочинения (наша поэма) и тексты более обыденного и практического назначения отражают разные пласты лексики. (Едва ли стоит специально отмечать, что «Теодицея» сильно разнится от современных ей надписей и в грамматическом отношении; в частности, в них нам не удалось обнаружить излюбленных автором поэмы форм в дательно-локативном падеже или же случаев слияния предлогов со следующим существительным.)

Сходную картину мы получаем и при сравнении имен божеств. В сохранившихся строках «Вавилонской теодицеи» помимо личного бога Страдальца упоминаются богини Мама (стк. 53, 278) и Аруру (стк. 258), боги Нарру (=Энлиль, стк. 276) и Зулуммар (=Эа, стк. 277) и демон Шаррабу (стк. 244). Ни в одном из известных нам текстов эпохи Навуходоносора I — Ададапла-иддина нет упоминаний богинь Мамы и Аруру и демона Шаррабу. В то же время в поэме ни разу не назван «царь богов»[192], «царь небес и земли»[193], «великий владыка»[194] Мардук. Между тем в рассматриваемых нами надписях Мардук упоминается чаще других богов; популярность этого бога подтверждается и тем, что 26% теофорных имен данного периода содержат его

имя. Нет в «Теодицее» и других важнейших божеств, постоянно фигурирующих в текстах, которые мы считаем современными ей (Ану и Ададa), а несколько уступающие им по популярности Энлиль и Эа названы вычурными учеными именами. К тому же Нарру-Энлиль украшен эпитетом «царь богов» (šar qád-mi; B. T. 276), несколько неожиданным для него в ту эпоху.

Можно, конечно, предположить, что Мардук и другие главные божества упоминались в недошедших строках поэмы. Это действительно вполне вероятно. Но скорее, по нашему мнению, дело здесь в другом: литературные произведения вовсе не обязательно должны давать набор божеств, наиболее почитаемых в общественном культе своего времени. Даже истинная популярность того или иного божества, о которой можно судить по частоте теофорных имен, включающих его имя, не является гарантией того, что оно будет соответствующим образом помянуто в литературном сочинении[195].

Итак, «Вавилонская теодицея» довольно слабо или, как принято говорить, «весьма опосредованно» связана с реальными событиями эпохи и почти не имеет точек соприкосновения с современными ей внелитературными текстами. Значительно больше общего у поэмы с родственными произведениями других эпох.

4

Настоящий раздел целесообразно начать с разбора правомерности названия нашего текста «Теодицеей».

Термин «теодицея» («богооправдание») был введен Г.-В. Лейбницем[196] для выражения теологической задачи христианского богословия «примирить существование зла в мире с благостью, премудростью, всемогуществом и правосудием его Творца»[197]. Ясно, что термин «теодицея» (в строгом смысле слова) применительно к вавилонской религиозной мысли едва ли уместен: прежде всего по той простой причине, что вавилонские боги не всеблаги[198] и не всемогущи (хотя бы в силу их множественности)[199]. Кроме того, ни в «Вавилонской теодицее», ни в других текстах, как мы увидим, не ставится и самого вопроса об осуждении или оправдании божества (или богов). Речь в них идет о страдании невинного человека и о возможных причинах такого страдания. Таким образом, название «Теодицея» не вполне

отвечает содержанию и смыслу нашей поэмы и может быть сохранено за ней лишь как условное традиционное наименование[200].

Основная тема «Вавилонской теодицеи» — тема невинного страдальца является одной из центральных тем вавилонской литературы; ей посвящено значительное число аккадских, двуязычных и шумерских сочинений. О последних, правда, нельзя пока с уверенностью сказать, были ли они действительно созданы шумерами в шумерский период истории Месопотамии или представляют собой плод учености вавилонских писцов; самые древние из сохранившихся списков этих сочинений датируются, как и копия древнейшей аккадской поэмы о невинном страдальце, старовавилонской эпохой[201]. Отметим также, что все эти двуязычные и шумерские (кроме одного) тексты дошли до нас в отрывках и практически не могут быть использованы в настоящее время[202]. Тем не менее материал для сравнений набирается весьма обширный.

Помимо «Вавилонской теодицеи» к кругу произведений шумеро-вавилонской литературы, посвященных проблеме невинного страдальца, относятся широко известная поэма «Невинный страдалец»[203], старовавилонская поэма о невинном страдальце[204] и поэма на шумерском языке под условным названием «Человек и его бог»[205]. Некоторые исследователи считают, что вышеназванные сочинения образуют особый жанр древнемесопотамской литературы — «les monologues(?) des justes souffrants» или «Righteous Sufferer Poems»[206]. Термин «жанр», на наш взгляд, тут не совсем удачен, так как отнесение каких-либо произведений к одному жанру подразумевает не только (а быть может, и не столько) их тематическую, но и формально-поэтическую близость. Между тем сочинения, входящие в этот круг, резко отличаются друг от друга и по величине, и по своей структуре. Можно допустить, что в формальном отношении между ними существовала какая-то связь, но «эволюцию», историческое сложение определенного литературного типа видеть здесь трудно. Иное дело — разработка самой проблемы; преемственность и, возможно, некоторое развитие идей, проводимых в этих сочинениях, более заметны. Ниже мы постараемся проследить развитие темы невинного страдальца в шумеро-вавилонской литературе и

определить место «Вавилонской теодицеи» среди родственных ей произведений.

Для описания данной группы памятников мы предложили бы своеобразную классификационную лестницу в духе Ш. Бонне, на которой расставили бы, кроме трех аккадских поэм, одну шумерскую и, выходя за рамки месопотамской традиции, созвучную им Книгу Иова.

А. *Старовавилонская поэма о невинном страдальце*[207].

Эта небольшая (90 стихов) поэма, по существу, представляет собой обрамленную молитву-жалобу, к которой добавлен ответ божества. Бóльшую часть текста (не менее 48 стихов) составляет жалоба Страдальца; ответ божества занимает 20 стихов. Авторский текст, т. е. текст рассказчика (12+не более 10 стихов), кратко вводит в действие. Поэма дает простейшее изображение достаточно обыденной для вавилонян ситуации: какой-то человек (герой поэмы не является рассказчиком) страдает, молится своему богу (следует текст жалобы), бог услышал, умилился, простил Страдальца, идет текст ответа божества.

Для понимания основной идеи поэмы наиболее важна жалоба Страдальца; по духу она не отличается от обычных молитв-жалоб. Человек жалуется на постигшие его бедствия и утверждает, что не знает своего прегрешения (стк. 13), которое, надо понимать, и повлекло за собой все беды. Подобное утверждение, впрочем, еще не говорит об истинной невинности Страдальца: человек мог согрешить, сам того не зная[208]. Как признания грехов, так и разного рода недоумения по этому поводу часто встречаются и в ранних и в поздних ритуальных текстах[209]. Собственно, о невиновности Страдальца в поэме почти ничего не сказано (лишь в стк. 15 и 26 отрицаются отдельные прегрешения; ср. также стк. 10 rev и 18 rev); по-видимому, сама проблема страдания невинного еще только начинала оформляться в литературе. К сожалению, текст сильно поврежден и перевод многих стихов ненадежен.

Поэма дошла лишь в одной копии (AO 4462), которая восходит ко времени Амми-дитаны (1683—1647 гг. до н. э.)[210]. Таким образом, это сочинение старше «Теодицеи» по крайней мере на 600 лет, а быть может, и много больше. Однако, несмотря на такой временной

разрыв, между поэмами существует лексическое и стилистическое сходство.

Б. *«Человек и его бог»*. Очень близко старовавилонской поэме шумерское сочинение, названное С. Н. Крамером «Человек и его бог»[211]. Оно строится практически по той же схеме: после краткого вступления, в котором содержится призыв утешать божий гнев молитвами, следует рассказ о том, как некий человек, пораженный болезнями и несчастьями, воззвал к личному богу; идет текст жалобы, составляющий бóльшую часть произведения. Затем рассказчик сообщает, что бог Страдальца смягчился и избавил несчастного от его бед. Общий смысл сочинения ясен, но в понимании частностей между исследователями существуют значительные расхождения[212]. Бесспорно, однако, что в этой поэме Страдалец признает за собой какой-то грех и просит бога открыть ему, в чем же именно он виноват: это необходимо для подобающего покаяния. Более того, в поэме проводится мысль о неизбежной греховности всякого человека:

> Говорят мудрецы великие (?) слово верное и прямое:
> Никогда дитя беспорочное от матери не рождалось,
> Издревле не бывало беспорочного...(?) человека[213].

Правда, под «пороком» (nam. tag) здесь, возможно, понимается ритуальная нечистота, запятнанность или какой-то физический изъян, а не моральная испорченность.

Обе эти поэмы, признаемся, можно отнести к циклу сочинений о невинном страдальце лишь с некоторой натяжкой. И. Ван Дейк считал аккадскую поэму промежуточным звеном между шумерскими сочинениями на тему о невинном страдальце и вавилонскими поэмами конца II тысячелетия до н. э.[214]. Это вероятно, но более ранний шумерский материал пока отсутствует: известные фрагменты двуязычных и шумерских текстов датируются, как было сказано, старовавилонским временем. Возможно, их авторами были вавилонские писцы и все дело лишь в выборе языка, на котором они предпочитали писать. Добавим также, что шумерских сочинений о невинном страдальце пока не было найдено (см. ниже).

От самых древних и примитивных сочинений о страдании невинных перейдем к следующей ступени предложенной классификации.

В. *Широко известный «Невинный страдалец»*[215]. Эта позднекасситская поэма (приблизительно XIII в. до н. э.) написана в форме пространного монолога, в котором Страдалец повествует о выпавших на его долю несчастьях и о том, как бог Мардук избавил его от них. Если старовавилонская поэма сохранилась в единственной копии, а шумерская в трех, то «Невинный страдалец» известен по десяткам (около 30) списков, происходящим из многих городов — Вавилона, Сиппара, Ашшура, Ниневии. В библиотеке Ашшурбанапала сохранился филологический комментарий к поэме. Все это свидетельствует о популярности, которой «Невинный страдалец» пользовался (во всяком случае, среди образованных людей) спустя 600—700 лет со времени создания поэмы. Несмотря на большое число фрагментов поэмы, текст, однако, до сих пор не удалось реконструировать полностью, даже объем его определяется весьма приблизительно — 400—500 стихов.

В отличие от старовавилонской и шумерской поэм «Невинный страдалец» целиком построен как рассказ от первого лица и является едва ли не древнейшей «художественной автобиографией» частного человека в шумеро-вавилонской словесности. Р. Лабат выдвинул предположение о том, что в «Невинном страдальце» сохранились воспоминания о злоключениях какого-то реального исторического лица. В пользу такого предположения, считал французский ученый, говорят имена двух вестников богов, являющихся Страдальцу во сне; эти два имени встречаются в новоассирийском списке ученых[216]. Не разделяя высказанного Р. Лабатом мнения, мы склонны усматривать в нем проявление свойственного многим исследователям желания непременно находить «историческое зерно» в любом произведении древней литературы или фольклора. Быть может, здесь следует даже говорить об определенном методологическом пороке; этот своеобразный «гиперисторизм», по существу, отрицает способность древних творцов самостоятельно создавать сюжеты, отводя им странную роль украшателей фантастическими завитушками реальных событий и персонажей. Едва ли такой подход оправдан в целом, а в настоящем случае и того меньше.

Герой поэмы, некий вельможа Шубши-мешре-Шаккан, начинает свою речь с восхвалений бога Мардука; после лакуны текст возобновляется с рассказа о том, как личные бог и богиня оставили Страдальца. Ему выпадают дурные предзнаменования, царь на него гневается, придворные против него интригуют, все окружающие поносят и преследуют его. Страдалец молится своему богу, призывает на помощь жрецов и заклинателей — все тщетно! Герой уверяет, что всегда чтил богов и царя, а между тем наказан как закоренелый грешник (Ludlul II, 12—22), и предается размышлению о непостижимости воли богов. Следует подробное описание недугов Страдальца (Ludlul II, 49—105); он в отчаянии, готовится к смерти. Но во сне к нему являются вестники Мардука и обещают исцеление. Идет описание процесса выздоровления больного; жители Вавилона славят Мардука, который возродил к жизни несчастного Страдальца.

Такова сюжетная канва поэмы. Тема страдания невинного звучит здесь уже в полный голос: понятно, когда страдают наказываемые богами нечестивцы, но почему же их участь делит человек благочестивый?

Тому, кто богу не свершал возлияний
И за трапезой не взывал к богине,
Кто ниц не падал, не знал поклонов,
Чьих уст бежали мольбы-молитвы,
Кто праздники не чтил, не блюл дни бога,
Был небрежен, презрел обряды,
Кто людей не учил поклоненью и службе,
Не взывая к богу, съел (жертвенную) пищу,
Свою богиню бросил, не принес ей жертву,
Тому, кто обезумел (?), позабыл господина,
Неразумно клялся тяжкой клятвой бога,
Стал я подобен.
(А ведь) сам я помнил о мольбе-молитве:
Благоразумьем (была мне) молитва, правилом — жертвы,
День почитания бога (был) ублажением сердца,
День процессий богини — прибылью (и) доходом.
Молитва (за) царя — она же моя радость,
А музыка, что с нею,— моя услада.
Учил я свой край хранить божьи меры,
Имя богини ценить людей своих я заставил,
Прославленье царя приравнял к (восхвалению) бога,
И дворец почитать обучил людишек

(Ludlul II, 12—32).

В чем же тогда дело, как это объяснить? Страдалец продолжает:

Хотел (бы) я знать, что богу приятно;
Что хорошо человеку — преступленье пред богом,
Что для него отвратительно — хорошо его богу!
Кто волю богов в небесах узнает?
Решенья богов в глубинах кто постигнет?
Откуда смертным узнать пути божьи?

(Ludlul II, 33—38).

Божий промысел неисповедим, остается лишь уповать на божественную милость и смиренно молиться — вот вывод, к которому приходит автор поэмы. Можно ли назвать это решением проблемы невинного страдальца? Мы полагаем — да, хотя внешне это лишь благочестивый отказ от попыток найти понятное объяснение. Признание принципиальной непостижимости замыслов богов в известном смысле снимает саму проблему: она переводится из сферы логических спекуляций в область веры, точней, религиозных надежд и ожиданий. Отказавшись от непосильной задачи собственной мыслью объяснить причины страдания невинного человека, вавилонянин мог, оставаясь в пределах традиционных представлений о миропорядке, сохранять веру в то, что такое объяснение все же действительно существует. Дальше в решении данной проблемы вавилоняне не пошли; кое-что, однако, было сделано в плане самой постановки вопроса.

Г. *«Вавилонская теодицея».* Тема страдания невинного раскрывается в нашей поэме полней, чем в каком-либо другом произведении шумеро-вавилонской литературы. Однако, прежде чем приступить к разбору того нового, что отличает «Вавилонскую теодицею» от «Невинного страдальца», нужно сказать несколько слов об общей структуре нашего текста.

В «Вавилонской теодицее» прежний монолог и изображение происходящего с единой точки зрения уступили место диалогу и восприятию событий с двух различных позиций. При этом автор поэмы интересно очертил фигуры спорящих и поделил между ними материал (идеи и доводы): с одной стороны, Страдалец, обличающий несправедливость происходящего в мире, с другой — Друг, приводящий контраргументы. Мы слышим

два полноправных, равноценных голоса. Страдалец так и не уступает Другу: его обращение к богам в конце поэмы нельзя расценивать как признание правоты Друга.

Любопытное наблюдение над текстом сделал Дж. Буччеллати: речь Страдальца все время идет от первого лица, тогда как в словах Друга грамматических форм первого лица не встречается (только в обращениях «брат мой», «друг мой»). Это, по мнению исследователя, говорит о том, что автор поэмы симпатизирует Страдальцу и идентифицирует себя с ним[217]. Но тут может быть и иное объяснение. В молитвах, жалобах, покаянных псалмах, да и во внекультовых произведениях речь страждущего всегда строится от первого лица, и Эсагил-кини-уббиб, вероятно, вольно или невольно следовал этим традиционным образцам.

Перейдем к разбору содержания поэмы. Если в «Невинном страдальце» герой удивляется тому, что невинный делит участь грешников-нечестивцев, то в «Теодицее» Страдалец ставит вопрос иначе: почему злые и неправые торжествуют, а праведные терпят неудачи и страдают? Друг дает уже знакомый нам ответ:

Ты ведь [стоишь на земле], (а) замыслы бога далече
(стк. 58).

Или

Как средина небес, сердце бога далеко,
Познать его трудно, не поймут (его) люди
(стк. 256—257).

При этом Друг высказывает уверенность в том, что виновные в конце концов понесут наказание при жизни, а правые будут награждены (стк. 59—66, 235—242).

В «Теодицее» проблема страдания невинного переносится Страдальцем из плана чисто индивидуального в план общественный; это уже не просто какой-то нелепый случай, а общий порядок вещей:

Дорогой успеха идут те, кто не ищут б[ога],
Ослабли (и) захирели молившиеся бо[гине]
(стк. 70—71; см. также стк. 241—244).

При желании это можно истолковывать как своего рода социальную критику.

Более широко трактует автор «Теодицеи» праведность и греховность. В «Невинном страдальце» говорится лишь о благочестии (регулярном выполнении ритуалов и т. д.) и «гражданской» лояльности героя; наказанию же подлежат те, кто нерадивы в исполнении ритуальных установлений (см. цитированный выше отрывок). В «Теодицее» картина много сложней; вот одно из наиболее ярких мест в речи Страдальца:

Превозносят дела важного, (хотя) он изведал убийство,
Унижают мал[ого, что] зла не делал.
Утверждают дурного, кому мерзость — (как) [правда(?)]
Гонят праведного, что ч[тил] волю бога.
Наполняют золотом ла[рец] злодея,
Выгребают из закромов жалкого пищу.
Укрепляют сильного, что с гр[ехом] дружен,
Губят слабого, немощного топчут *(стк. 267—274)*.

Друг, соглашаясь с ним, объясняет это тем, что боги создали людей лживыми и неправедными (стк. 276—280).

Разумеется, в Страдальце нельзя видеть последовательного обличителя социальной неправды и защитника слабых и бедных. Такой же, если не худшей несправедливостью Страдалец считает и то, что «[в *жалкое рубище*] одет царевич, (а) сын бедняка и голодранца облачен [*в роскошные одежды*]» (стк. 181—182), или же то, что, «кто ел (одну) зелень — [пожирает(?)] обед вельможи, (а) сыну важного и богатого — дикий плод — пропитанье» (стк. 185—186). В «Теодицее» противопоставляются не богатый и бедный, а достойный и недостойный.

Зло и несправедливость Страдалец, как, вероятно, и сам автор поэмы, усматривает, по-видимому, в том, что люди ведут (или вынуждены вести) себя несообразно с занимаемым ими положением. В традиционном обществе складывается устойчивая система социальных ролей, жестко регламентирующая поведение каждого индивида в зависимости от его положения в этом обществе. «Каждый человек занимает отведенное ему место и должен соответственно поступать. Играемая им социальная роль предусматривает полный „сценарий“ его поведения, оставляя мало места для инициативы и нестандартности»[218]. Поведению и обличью людей в таком обществе присуща высокая знаковость: по внешне-

му виду сразу можно было отличить вавилонского раба, жреца той или иной категории, замужнюю женщину, иеродулу и т. д. Права, обязанности, манеры, одежда и даже добродетели определялись статусом человека — suum cuique[219]. Богатый должен быть благочестив, должен помогать бедным (а не притеснять их); бедный должен быть смиренным и послушным (а не зариться на чужое добро); воин должен быть храбрым, а торговец честным и т. п.

В древней Месопотамии система социальных ролей была, по-видимому, весьма тщательно разработана и освящена божественным авторитетом (см. очерк II о «мэ»). Система социальных ролей подразумевала не одно только отнесение индивида к какой-либо профессиональной или общественной группе и предъявление к нему на том основании соответствующих требований. Помимо этого каждый человек принимал на себя еще множество ролей: воин, скажем, мог быть в то же время главой семейства или старшим сыном, должником или кредитором и т. д. Поведение человека в каждом из таких качеств или ситуаций было также в известном смысле ритуализировано, т. е. подчинялось определенным требованиям, которые шли из глубокой древности и, вероятно, считались богоустановленными. Поэтому выход за рамки дозволенного ролью (подчеркиваем, не законное принятие какой-либо иной роли, что возможно, а именно выпадение из роли) должен был рассматриваться как покушение на божественно установленный порядок. Остающиеся же безнаказанными многочисленные и серьезные нарушения такого рода могли восприниматься как предвестия каких-то страшных перемен и катастроф...

На фоне подобных представлений, по нашему мнению, и нужно рассматривать содержание диалога-спора. Это объясняет, почему Страдалец осуждает как притеснение бедных богатыми, так и захват бедными имущества, которым они не должны были бы владеть (стк. 267—275, 180—187). Нарушение «естественного», как сказали бы мы, порядка вещей он видит и в том, что:

Отец по каналам волочит лодку,
(А) сын его (взрослый) разлегся в постели.
Бежит, как пес, по дороге брат старший,
Младший ликует — погоняет мула[220].

По улице рыщет бродягой наследник,
Второй сын дает бедняку пропитанье
(стк. 245—250).

Страдалец осуждает такое положение дел, при котором старший влачит жалкое существование, тогда как младший благоденствует и достаточно богат[221]. Правда, возможно, здесь порицается неоказание братьями взаимной помощи[222]. В этом контексте особенно интересна та, к сожалению не полностью сохранившаяся, часть речи Страдальца, где он, как кажется, отвергает традиционные ценности и правила (разбор строфы XIII см. в очерке III).

В целом «Вавилонскую теодицею» характеризует необычный для шумеро-вавилонской «литературы премудростей» интерес к общественным проблемам; он проявляется и в том, что, даже говоря о своих личных бедах, Страдалец жалуется на социальный неуспех, а не на болезни, как в «Невинном страдальце» и других сочинениях этого рода. Возможно, этот интерес творца «Теодицеи» объясняется его личным опытом; Эсагил-кини-уббибу пришлось быть свидетелем серьезных потрясений и перемен. Однако при всей своей оригинальности «Теодицея» остается полностью в русле традиционной вавилонской мысли. К чему, собственно, сводится существо диалога-спора? Богобоязненный Страдалец тревожится и жалуется на то, что все идет не так, как должно было бы идти: праведные бедствуют, злодеи процветают, «демону бог не закрыл дороги» (стк. 244), т. е. он разделяет принятые в обществе ценности и нормы и лишь сетует на их нарушения; богомольный Друг отвечает, что несправедливыми людей создали боги, воля которых непостижима, но он верит в конечное торжество добра и наказание зла и советует усердней молиться. И за тем и за другим стоит автор, расписавшийся в своей благонамеренности в акростихе: «Я — Эсагил-кини-уббиб, заклинатель, чтущий бога и царя».

Выходя за пределы вавилонской традиции, мы хотели бы кратко коснуться решения проблемы страдания невинного, данного в Книге Иова.

Д. *Книга Иова.* Есть основания полагать, что вавилонская литературная традиция была небезызвестна создателю Книги Иова. Не имея возможности останавливаться на проблемах генезиса и содержании этой ис-

ключительно сложной книги[223], мы обратимся лишь к двум ее начальным главам, которые в настоящем случае представляют для нас наибольший интерес.

Именно в них, как нам кажется, можно найти новое объяснение причин и смысла страдания невинного. Ветхозаветный автор как бы поднимает занавес раньше, добавляет еще одно действие, которое объясняет все происходящее в дальнейшем. Бог принимает вызов Сатаны испытать «не за мзду ли богобоязнен Иов». Таким образом, автор Книги Иова рассматривает страдания праведного как испытание его приверженности, веры[224]. Бог допускает их для посрамления Сатаны (в тексте об этом прямо не говорится), давая человеку возможность подвигом неслыханного страдания и смирения прославить Творца и доказать свою преданность и ценность. Бог, а не человек стоит в центре драмы (если и не является внешне ее главным героем); человек — лишь средство, лишь поле борьбы высших сил. Здесь перед нами открывается совершенно иной тип религиозного сознания, новый тип отношений между человеком и божеством. Т. Якобсен назвал мировоззрение вавилонского невинного страдальца «эгоцентрическим»[225]. Продолжая эту мысль, сознание автора Книги Иова можно охарактеризовать как «деоцентрическое».

Попробуем это пояснить. Один из парадоксов вавилонской религии состоял в том, что человек, при всей его ничтожности, подчеркнуть которую вавилоняне никогда не забывали, все время находился в центре внимания богов. Великие боги, олицетворявшие космические силы, постоянно оказывались вовлеченными в повседневные дела людей: они словно только тем и занимались, что карали, предостерегали, спасали и награждали своих ничтожных тварей. Конечно, великие боги все же достаточно далеко отстояли от обычных людей, но для контактов с ними у каждого человека был свой посредник — личный бог. Именно о таком божестве и идет речь в рассмотренных нами выше произведениях шумеро-вавилонской литературы. Подъем «личной религии» (т. е. сложение такого рода связи между индивидом и божеством, при которой человек чувствует, что «находится в близких личных отношениях с богом, ожидая помощи и руководства в личной жизни и своих делах, ожидая гнева и наказания за грехи, но также твердо веря в божественное сострадание, прощение и любовь при искреннем покаянии») и возрастание роли личного бога Т. Якобсен считает характерным для духовной культуры Месопотамии II тысячелетия до н. э.[226]. Личный бог — это божество, персонифицировавшее удачу и творческие силы человека и предстательствовавшее за него перед великими богами[227]. С личным богом у человека были короткие, чтобы не сказать фамильярные, отношения: человек называл его «родителем», а себя «рабом, рожденным в его доме»[228]. С личным богом человек советовался по любому ничтожному поводу, беседовал чуть ли не каждый день и даже писал ему письма[229]. Действуя через него, а иногда и в обход его, «через инстанцию», человек мог добиться внимания великих богов, и если он соблюдал все положенные правила, то чувствовал себя вправе ожидать и даже требовать от богов подобающего обращения и награды. Отсутствие ее могло показаться ему вопиющей несправедливостью.

Иную картину мы наблюдаем в Книге Иова. Бог автора Книги Иова — несказанно велик, грозен и далек; дистанция тут так велика, что человек не смеет рассчитывать не только на «справедливость», но и на простое внимание. Признанием этого и заканчивается речь Иова (Иов 42: 2, 5—6).

Божественная воля непознаваема — в этом сходятся вавилонский и ветхозаветный авторы. Но второй не останавливается на признании этого факта и считает возможным дать свое объяснение страданиям невинного, трактуя их как испытание его веры. Страдание здесь понимается не только как возмездие за грехи, но и как очистительное средство, при помощи которого врачуются недуги человеческого духа и обостряется внутренняя чуткость человека: «Страданием страдальца спасает Он и в утеснении отверзает людям слух» (Иов 36 : 15)[230].

Другим оказывается в Книге Иова и общий фон: от наивного антропоцентризма вавилонянина, тщившегося своими действиями связать волю божества, привлечь его на свою сторону и использовать для достижения практических целей, здесь не осталось ничего или почти ничего. Необходимо, правда, сразу заметить, что Книга Иова занимает особое место в ветхозаветной литературе и во многом остается еще загадкой[231].

Мы описали наши памятники и постарались пока-

зать, как ставится и решается в них проблема страдания невинного. Попытаемся теперь дать им общую характеристику и представить картину в динамике.

Четыре разобранных выше древнемесопотамских сочинения отличаются прежде всего внекультовым характером. Если молитвы, плачи и т. д., как правило, адресовались тому или иному божеству (нередко личному богу страждущего) и чтение их составляло часть ритуала очищения, то поэмы о невинном страдальце — это, так сказать, свободные размышления над проблемой зла и человеческого страдания, обращенные к читателю или слушателю. Таким образом, важнейшее различие между ними заключается в функциональном назначении: культовые тексты очищают страждущего от грехов, тогда как поэмы о невинном страдальце преследуют дидактическую цель, поучают читателя и дают ему модель поведения в аналогичной ситуации[232].

Другое важное отличие заключается в том, что культовые тексты говорят о грехе и наказании, а внекультовые поэмы — о невинности и страдании; в самых ранних из известных поэм, однако, это противопоставление еще только намечается.

От старовавилонской эпохи дошли списки шумерских, двуязычных и аккадского текстов, затрагивающих тему человеческого страдания. По духу они близки к традиционным произведениям шумеро-аккадской культовой или—шире—религиозной лирики (молитвам-жалобам, покаянным псалмам и плачам), а по форме являются не чем иным, как рассказом о каком-то частном (вернее, обобщенном) случае произнесения таких культовых текстов; при этом молитва-жалоба составляет основу и бóльшую часть повествования. Действительная невиновность страдальца в этих сочинениях, судя по старовавилонской версии «Невинного страдальца» и шумерской поэме «Человек и его бог», обозначена еще очень слабо; в то же время в культовых текстах можно встретить первые проблески мысли о незаслуженности некоторых наказаний. Наибольшую близость данные поэмы обнаруживают по отношению к новошумерским письмам-молитвам к богам и индивидуальным покаянным псалмам[233]. Такие письма-молитвы возлагались у подножий статуй божеств в храмах и, вероятно, заменяли дорогостоящие вотивные предметы и статуэтки адорантов. Некоторые из этих писем-молитв, однако, как считает У. Хэлло, создавались в эдуббе просто в учебных целях и представляют собой своего рода «школьные сочинения»[234]. Можно предположить, что и поэмы о невинном страдальце, восходя в конечном счете к произведениям религиозной лирики, возникли в эдуббе наряду с «учебными» письмами-молитвами и даже, быть может, не без влияния последних.

Следующий этап развития темы невинного страдальца представлен поэмой «Невинный страдалец». Автор обращается к этой теме, беря ее в узко личном, индивидуальном плане, во второй таблице, которую мы считаем ядром поэмы (всего в ней было, по-видимому, четыре таблицы).

Структура позднекасситской поэмы весьма сложна: здесь заметно влияние таких жанров шумеро-вавилонской литературы, как гимны, письма к богам и, возможно, официальные надписи. Поэма имеет традиционную монологическую форму. Желая более убедительно изобразить мучения Страдальца, автор позаимствовал кое-что из медицинских «серий»: пространное описание недугов Страдальца (Ludlul II, 49—105) грешит излишним натурализмом и пестрит специальными медицинскими терминами. Это изобличает в поэте знатока медицинских текстов, но пагубно сказывается на художественности произведения, если применять для оценки современные критерии. Живописуя бедствия Страдальца, автор чрезмерно сгустил краски: на беднягу обрушиваются сразу все возможные и невозможные несчастья. Это дало повод Дж. Кинниер Уилсону, анализировавшему поэму с точки зрения современной психологии, назвать ее «автобиографией параноидного шизофреника»[235]. Точность диагноза мы оставляем на совести исследователя; заметим только, что, по нашему мнению, столь прямолинейный подход к сюжету, как к клиническому случаю, говорит о непонимании специфики древнего литературного текста.

Перечисление грехов и добродетелей в поэме (см. цитированный выше отрывок — Ludlul II, 12—32) свидетельствует о знакомстве автора с ритуальной серией «Шурпу»; совпадения иной раз почти дословны[236]. В целом и в формальном отношении, и в плане содержания «Невинный страдалец» не отличается оригинальностью.

При известной структурной усложненности это произведение все же ближе к старовавилонской поэме, чем к почти современной ему «Теодицее».

Ряд моментов указывает на то, что «Невинный страдалец» был, по-видимому, хорошо известен автору «Вавилонской теодицеи»[237]. Быть может, «Теодицею» даже следует понимать как сознательное продолжение темы, поднятой автором «Невинного страдальца»: Эсагил-кини-уббиб словно отталкивается от поэмы своего предшественника. И в самой постановке вопроса (трактовка проблемы страдания невинных в широком социальном плане), и в структурном, и в художественном отношениях (поэма лишена длиннот, архаизмов и узкоспециальных терминов) «Вавилонская теодицея» намного превосходит более ранние сочинения подобного рода. Ее, без сомнения, можно назвать вершиной религиозно-философской поэзии вавилонян; сравнение с ней выдерживает лишь знаменитый «Разговор господина с рабом»[238]. Автору, обратившемуся ко вполне традиционной теме и в целом остававшемуся в рамках старой литературной традиции, удалось создать действительно оригинальное и достаточно живое произведение[239]. На диалогической форме поэмы, по-видимому, сказалось влияние древнего жанра «споров» — adaman-dug$_4$-(g)a; в свою очередь, «Вавилонская теодицея» могла послужить отдаленным прообразом греческой диатрибы.

Вопрос о влиянии древнемесопотамских сочинений о невинном страдальце на библейскую литературу, в частности на Книгу Иова, весьма сложен[240]. Время возникновения последней определяется лишь приблизительно — послепленная эпоха, скорей всего IV в. до н. э.; некоторые главы, по-видимому, были добавлены еще позднее. Представляет ли собой эта ветхозаветная книга лишь типологическую параллель древнемесопотамским произведениям или связана с ними генетически? Мы склоняемся ко второму предположению, что, однако, не означает, будто мы видим в вавилонских поэмах прямой прототип Книги Иова. Автор ее *мог знать* вавилонскую литературную традицию, и ряд совпадений в Книге Иова и «Вавилонской теодицее», отмеченных еще П. Дормом[241], говорит в пользу того, что он *действительно ее знал*.

Столкнувшись с богатой и высокоразвитой литературой Месопотамии, евреи, вероятно, почерпнули из нее немало образов, мотивов и тем, но при этом необходимо ясно представлять характер подобных заимствований. За сравнительно редкими исключениями, при межлитературных контактах (и шире — при межкультурном общении) заимствуется не что попало и не все подряд. Прежде всего, из чужой культуры для заимствования избирается то, что как-то отвечает внутренним интересам и потребностям собственной. Заимствуемое должно быть в известном смысле близко берущему (хотя бы это была «близость» ответа и вопроса). Кроме того, заимствованное, попадая в контекст чужой культуры, получает иное звучание даже тогда, когда оно не подвергалось сознательной переделке и подгонке к новым условиям. По существу, практически всякое литературное заимствование оказывается, как принято говорить, «творческим».

В случае с Книгой Иова, как нам представляется, вавилонская литературная традиция дала толчок, послужила отправной точкой ветхозаветному автору. Проблема страдания невинного должна была занимать и древних евреев; общественные условия в период пленения и послепленную эпоху не могли не способствовать интересу к ней. И здесь «Теодицея» или какое-либо арамейское переложение ее, вероятно, явилась для ветхозаветного автора своего рода подсказкой, показав, как постановка и решение подобной проблемы находили художественное воплощение прежде. Возможно, автор Книги Иова под влиянием вавилонской поэмы избрал диалогическую форму для своей книги; он мог даже использовать какие-то частности, но все же отголоски «Теодицеи» в диалоге Иова и Елифаза Феманитянина слишком слабы, чтобы можно было говорить о прямом заимствовании. И в формально-поэтическом, и в смысловом отношениях Книга Иова отстоит от «Вавилонской теодицеи» неизмеримо дальше, чем та от старовавилонской версии «Невинного страдальца».

Все четыре рассмотренные нами шумеро-вавилонских сочинения мы относим к разряду чисто литературных, «авторских». На материале этих тематически родственных разновременных произведений можно поставить вопрос о преемственности и роли свободного творчества в древнемесопотамской словесности. Кратко на-

шу точку зрения по этому вопросу можно сформулировать так. Преемственность в литературном творчестве древнемесопотамских авторов заключается в их приверженности к определенным темам, мотивам, образам, словесным оборотам и сочетаниям. Свобода творчества сводилась в основном к свободе отбора тех или иных традиционных элементов. Создавая внекультовые произведения, вавилонские авторы были весьма свободны в выборе художественных приемов и средств. Именно здесь наиболее ярко проявлялась индивидуальность творца — его вкус, фантазия, эрудиция и изобретательность. В плане идейном — различия, обнаруживаемые в этих сочинениях,— не столь значительны. Избрав какую-либо традиционную тему, автор мог ее несколько варьировать, переставлять акценты, разрабатывать, но не затрагивать основных положений; важнейшие посылки и конечные выводы оставались неизменными. Вавилонские литературные сочинения можно сравнить с постройками из кубиков; как бы причудливы и своеобразны они ни были, состоят они, как правило, из тех же блоков, различие лишь в отборе и способе соединения частей. В этом, по-видимому, сказывается влияние традиций устного творчества. Заметим, что сделанное сравнение не подразумевает умаления самостоятельности древних авторов, их способности создавать глубоко оригинальные сочинения и находить новые художественные средства и тропы [242].

«Вавилонскую теодицею», как и остальные сочинения этого круга, мы причисляем ко второй группе источников по предложенной в начале очерка классификации; иными словами, именно по этим (и им подобным) текстам можно судить об этических и социальных представлениях интеллектуальных верхов вавилонского общества. Несколько выше мы назвали эти поэмы религиозно-философскими. Такое определение условно, во всяком случае во второй своей части. Дело в том, что древняя Месопотамия не знала философии в том смысле, какой обычно придают этому слову [243]: «любомудрие», мудрствование вавилонян не носило абстрактного логико-спекулятивного характера, до самого своего конца оставаясь в русле традиционных конкретно-образных мифологических построений. Позволим себе привести пространную цитату из работы С. С. Аверинцева, мне-

ние которого мы полностью разделяем: «Вся мысль египтян, вавилонян и иудеев в своих предельных достижениях не философия, ибо предмет этой мысли не „бытие“, а жизнь, не „сущность“, а существование, и оперирует она не „категориями“, а нерасчлененными символами человеческого самоощущения-в-мире, всем своим складом исключая технически-методическую „правильность“ собственно философии. В отличие от них, греки, если позволительно так выразиться, извлекли из жизненного потока явлений неподвижно-самотождественную „сущность“ (будь то „вода“ Фалеса или „число“ Пифагора, „атом“ Демокрита или „идея“ Платона) и начали с этой „сущностью“ интеллектуально манипулировать, положив тем самым начало философии. Они высвободили для автономного бытия теоретическое мышление, которое, разумеется, существовало и до них, но, так сказать, в химически связанном виде, всегда внутри чего-то иного. В их руках оно впервые превратилось из мышления-в-мире в мышление-о-мире» [244].

Сказанное отнюдь не означает, что вавилоняне и другие ближневосточные народы не задумывались серьезно над глубинными вопросами жизни или их мудрствование было поверхностным, детски незрелым. «Нельзя утверждать, что „Книга Иова“ уступает в глубине самым прославленным творениям греческой философии (на каких весах можно было бы проверить такой приговор?..); и все же „Книга Иова“ являет собой все что угодно — „мудрость“, может быть „философствование“, но во всяком случае не философию» [245]. Здесь мы сталкиваемся с другим складом мышления, достаточно ярко проявляющимся и в вавилонских поэмах.

«Вавилонская теодицея», «Невинный страдалец» и близкие им сочинения посвящены важнейшим этическим, теологическим и социальным проблемам. Но обсуждение этих проблем имеет имплицитный характер. Оно не ведется открыто, а как бы вплетено и прячется за конкретно-предметными образами. И чтобы извлечь его на поверхность, требуются некоторые усилия.

Приступая к истолкованию и оценке внутреннего, так сказать, скрытого содержания «Вавилонской теодицеи» и сочинений ее круга, мы одновременно будем проводить сопоставления с некоторыми текстами, относящимися по нашей классификации как к первому, так и ко второ-

му разряду источников, и получаемую картину вавилонских этических и социальных представлений сверять с уже имеющимися в ассириологических работах характеристиками и построениями.

Для сопоставлений отобраны следующие тексты: «Поучения Шуруппака» [246], «Эпос об Атра-хасисе» [247], серии «Шурпу» [248], «Липшур» [249], «Утешение сердца божия» [250] и «Разговор господина с рабом» [251]. Все они, за исключением последнего, классифицируются нами как сочинения, отражающие широко распространенные взгляды и представления, т. е. как источники первой группы. Предложенное разделение источников не может считаться окончательным, однако его нельзя считать и совершенно условным, основанным лишь на интуиции. Классификацию текстов мы старались проводить, учитывая их функциональное назначение, вероятный внутренний адресат текста и степень его распространенности. Конечно, здесь не исключены ошибки (число дошедших копий, например, может объясняться чисто археологической случайностью) [252] и в ходе дальнейшей работы возможны существенные уточнения.

Возникает еще один важный вопрос: насколько широко были распространены в действительности те взгляды, которые выражаются в письменных текстах? Мы не разделяем пессимизма Г. Шмёкеля, высказавшего сомнения в репрезентативности данных о духовной культуре основного населения Месопотамии, которые содержатся в письменных памятниках [253]. Во-первых, по нашему мнению, нельзя говорить о письменных памятниках вообще; и тут классификация источников, основанная на предложенных выше принципах внутренней критики текста (определении функционального назначения и адресата), может нас приблизить к пониманию того, насколько широкий отклик могло находить содержание каждого конкретного текста. Во-вторых, нет оснований полагать, что в Месопотамии некий узкий привилегированный слой счастливцев-грамотеев был отделен от некой темной и невежественной массы основного населения непроходимой пропастью. Грамотность в Вавилонии II—I тысячелетий до н. э. при действительно сложной и трудной для овладения системе письма не была уделом лишь избранных. Тщательные археологические раскопки слоев старовавилонской эпохи в Уре показали, что таблички с литературными текстами имелись во многих зажиточных домах и домах среднего достатка [254]. Среди обитателей этих домов мы встречаем не только жрецов и служащих храмов, но и торговцев, мелких ростовщиков и т. д. [255]. Едва ли они стали бы хранить литературные таблички, если бы в их доме никто не умел читать. (Деловые документы, письма и расписки попадаются и в жилищах бедняков, но они, разумеется, не могут еще свидетельствовать о грамотности владельцев.) Есть данные о том, что на рубеже III—II тысячелетий до н. э. в эдуббах обучались и женщины [256]. Наконец, само положение грамотного человека не было в Вавилонии сколько-нибудь исключительным [257]: в старовавилонскую эпоху, например, существовало множество уличных писцов, которые составляли документы, сочиняли неграмотным письма и прошения, причем, вероятно, не за столь уж непомерную мзду. Конечно, образованные, да и просто грамотные люди пользовались большим уважением, но они не были редки и не составляли какой-то замкнутой касты. Поэтому, на наш взгляд, нельзя отрывать «письменную» культуру Месопотамии от культуры «народной», считать, что древние письменные памятники донесли до нас лишь культуру политических и экономических верхов. Грамотная часть населения (вероятно, не столь уж малая) находилась в постоянном живом общении с остальной массой, кое-что ей передавала и очень многие представления с ней разделяла. В частности, это касается, как мы увидим, и этических представлений.

В нашей статье, посвященной разбору источников первой группы (преимущественно II таблице серии «Шурпу») [258], мы сделали попытку охарактеризовать в общих чертах вавилонскую этику и выделить наиболее важные этические представления и идеи. Повторим некоторые из намеченных тогда положений и посмотрим, насколько они подтверждаются привлеченным нами новым материалом. Начнем же с замечаний общего порядка.

Одним из центральных вопросов духовной культуры любой конкретно-исторической общности является вопрос о преодолении конечности человеческого бытия. Отношение к смерти и представления о посмертной судьбе человека, сложившиеся в общественном сознании, иг-

рают исключительно важную роль в формировании системы ценностей и определении поведения каждого человека.

При «доличностном», родовом сознании индивид воспринимается как часть какой-либо общности и сам по себе ценности не имеет; важно сохранение целого — рода, племени и т. д. Пока существует это целое, обеспечено и существование его членов: уходящие (умирающие) члены рода возвращаются вновь, воплощаясь в новорожденных. Проблема конечности человеческого существования таким образом получает в подобном обществе достаточно приемлемое для его членов решение. При «сверхличностном» сознании (в некоторых индийских религиозных системах), полагающем основную ценность не в эмпирическом «я» человека, а в его причастности божеству, судьба индивида также не стоит в центре внимания. Сознание вавилонян, однако, не относится ни к тому ни к другому типу: оно было чисто личностным. Основной единицей здесь, во всяком случае со II тысячелетия до н. э., выступал индивид, а не род или семья. В связи с этим вопрос о смерти и последующей судьбе человека приобретал первостепенное значение. Архаические представления эпохи родового строя с присущей им идеей реинкарнации и вечного возвращения отошли в прошлое, а иных «гарантий» бессмертия не возникло. Боги вавилонян не обладали той универсальностью, которая обеспечивала бы известную неуничтожимость личности, причастной им[259]. В этом, так сказать, промежуточном положении и заключается трагизм вавилонского религиозного сознания и один из истоков их (вавилонян и шумеров) скрытого глубинного пессимизма.

О вавилонских представлениях о загробном мире и участи, ожидающей человека, можно судить по ряду текстов: «Сну Энкиду» (VII таблица «Эпоса о Гильгамеше») [260], «Энкиду в Преисподней» (XII таблица «Эпоса о Гильгамеше») [261], «Схождению Иштар в Преисподнюю» [262], «Царевичу в Преисподней» [263]. Открывающаяся картина крайне безрадостна [264]. Вавилонская «Страна без возврата» [265] — хуже, чем полное небытие — нечто похожее на вечность Свидригайлова: «эдак вроде деревенской бани, закоптелая, а по всем углам пауки, и вот и вся вечность». Здесь во тьме томятся

умершие без надежды на воскресение или новое рождение [266]. Развитых представлений о загробном суде у вавилонян не сложилось [267]; и праведников, и злодеев ждет одинаково унылое прозябание; в несколько лучшем положении находятся те, кто оставили по себе сыновей, и совсем плохо приходится тем, чье тело не было предано погребению, по ком не справляют заупокойного культа [268].

В древнем Египте «будущая жизнь безостановочно продолжает эту жизнь с ее мирными и часто радостными формами. Душа сохраняется, тело защищено мумификацией, гробница — дом, как было удачно замечено, древний египтянин парадоксально отрицает реальность смерти» [269]. В Месопотамии со смертью кончается практически все. Поэтому понятен невыразимый ужас Гильгамеша, вплотную столкнувшегося со смертью после гибели Энкиду. Естественно, что при такой перспективе загробного существования вавилоняне воспринимали смерть как а б с о л ю т н о е зло. Сочинения, подобные древнеегипетским «Похвале смерти» [270] или 3-й и 4-й жалобам в «Споре разочарованного со своей душой» [271], в Вавилонии были просто немыслимы [272]. «Ничто не дорого, (кроме) сладостной жизни»,— поучает Шуруппак сына [273]. На загробные радости никто не уповает, никто их и не обещает; награда, наказание — все свершается на земле. Эту мысль в «Теодицее» настойчиво проводит Друг [274]; Страдалец горько сокрушается, указывая на примеры, когда грешники и злодеи остаются без наказания, а праведные и невинные — без вознаграждения (стк. 72—77). Его сомнения в действенности принципа прижизненного воздаяния не ведут, однако, к созданию какой-либо иной концепции. Эта же мысль о посюстороннем воздаянии лежит в основе всех других известных нам сочинений, а в «Разговоре господина с рабом» она оттеняется прямым указанием на одинаковое положение всех людей после смерти:

> Поднимись, пройди по руинам древним,
> Увидь черепа последних и первых:
> Кто (был) злодей и кто — благодетель? [275].

Все интересы, все ценности вавилонян лежат по эту сторону: за гробом нет ничего, заслуживающего внима-

ния живущего[276]. Перспектива существования, открывавшаяся мысленному взору вавилонянина, практически полностью укладывается в промежуток от колыбели до могилы, и, вполне естественно, все усилия сосредоточиваются на том, чтобы сделать этот путь по возможности длинней и приятней. Оппозиция жизнь — смерть становится в Вавилонии одновременно оппозицией добро — зло. Зло — смерть и все, что ведет к ней (болезни, страдания и т. д.), добро — жизнь и все, что ее укрепляет.

Другим моментом, оказавшим большое влияние на этические воззрения вавилонян, было их представление о судьбе (см. очерк II). Что же было назначено в удел человеческому роду? О предназначении людей мы узнаем по целому ряду мифологических текстов[277]. Все они хорошо согласуются между собой, несмотря на временну́ю дистанцию между ними, и дружно утверждают: люди были созданы служить богам, выполнять за них работу[278] и блюсти их установления (в том числе и те нормы социального поведения, о которых мы говорили выше).

Хотя люди и были в известном смысле сродни богам[279], природа их иная, они, так сказать, изначально смертны[280]:

Боги, когда создавали человека,
Смерть они определили человеку,
Жизнь в своих руках удержали[281].

Смерть вавилонянам была отвратительна; труд, по-видимому, тоже не казался привлекательным. Просто поразительно, как мало говорится о труде в литературных текстах древнего Двуречья. Правда, в официальных надписях нередки описания строительных работ; характерный пример — рассказ Ашшурбанапала о постройке нового дворца[282]. Подробно описав сам дворец и церемонии, сопровождавшие его сооружение, рассказчик отмечает: «Изготовляющие его кирпичи, носящие его корзины проводили день свой при ликовании и музыке».

Однако энтузиазм строителей, среди которых, кстати, работали и пленные царьки, представляется весьма сомнительным. Выполнение общественных работ было для населения тяжкой повинностью, а положение работников незавидным[283].

В текстах можно встретить похвалы искусству мастеров, восхищение искусными изделиями, но нигде мы не найдем славословий самому процессу труда[284]. В развитом классовом обществе, каким было вавилонское общество II—I тысячелетий до н. э., физический труд (а другой труд, вероятно, и не считался трудом) стал уделом социальных низов и рабов. Представители привилегированных слоев так и воспринимали его, а у бедноты и рабов просто не было выбора, для них он был необходимостью, в которой они, по-видимому, не усматривали ничего высокого. Трудолюбие в Месопотамии, кажется, не относилось к числу почитаемых добродетелей[285], а праздность не порицалась как порок.

Вавилонские боги, однако, определили человечеству не только труд и смерть, но и известные радости. Именно они-то и делали жизнь осмысленной и драгоценной для вавилонянина. Наилучшее представление о характере этих радостей дают знаменитые советы Сидури (Gilg. X, iii, 6—14):

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 омывайся,
Гляди, как дитя твою руку держит,
Своими объятьями радуй супругу —
Только в этом дело [человека!][286].

Дух подобного примитивного гедонизма присущ и остальным произведениям шумеро-вавилонской литературы, за исключением «Разговора господина с рабом», в котором принцип активного удовольствия как цели существования доведен до логического конца, самоотрицания[287].

«Несмотря на развитые и сложные коммерческие отношения, мораль все еще в очень значительной мере оставалась „племенной“. Каждый знал основные требования, предъявлявшиеся в общественной жизни, и не было нужды фиксировать их письменно. Все граждане, но особенно правители, выступали хранителями требуемых стандартов и должны были поддерживать их каждый на своем соответствующем уровне: правители — в городах, старейшины — в городских районах и кварталах, родители — среди детей»[288]. Но, хотя богоустанов-

ленные нормы и были «всем известны», отношения между миром людей и миром богов не были гармоничными. Дело заключалось не в одних только умышленных или неосторожных нарушениях людьми положенных богами правил; опыт не мог не показать, что и строгое их соблюдение далеко не всегда давало ожидаемые результаты. Невозможность постичь замыслы и требования богов обнаружилась рано: уже в надписи Гудеи (XXII в. до н. э.) мы встречаем образ, ставший позднее ходячим сравнением, когда речь касалась непостижимости воли богов: «владыка, чье сердце (т. е. мысли), как небо, далеко» [289].

Особенно настойчиво мысль о непостижимости замыслов богов проводится в наших поэмах, «Невинном страдальце» (II, 33—38) и в «Вавилонской теодицее», где к ней четырежды возвращается Друг (стк. 58, 82, 256—257, 264). По-видимому, эта идея стала уже общим местом. Она не чужда и ритуальным текстам, в которых ее менее всего можно было бы ожидать: какой толк от ритуалов, если взаимопонимание с божеством все равно невозможно? Правда, здесь она обычно подается в косвенной, осторожной форме; страждущий намекает, что не может понять требований своего божества [290]. Зато прямо-таки нигилистическое звучание эта мысль получает в «Разговоре господина с рабом» (XIV—XIII вв. до н. э.) [291]:

> Научишь ли бога ходить за тобой, как собаку?
> То хочет он от тебя обрядов, то «Не спрашивай бога!»,
> то чего-то иного [292].

Интересно, что приведенные слова уникального памятника вавилонской литературы перекликаются с одним изречением в «Поучениях Шуруппака», очевидно представлявших собой собрание древних шумерских пословиц: «Небо далеко, (а) земля драгоценна» [293].

На наш взгляд, этот афоризм поразительно кратко и точно выражает сущность мировоззрения древних жителей Месопотамии, людей практичных, всецело обращенных к земле и земному. Необходимо, однако, сразу добавить, что вавилонянам, при всей их «посюсторонности», трудности во взаимоотношениях с богами доставляли много неудобств и тревог, порождая общую атмосферу внутренней неуверенности, сомнений и страха [294].

В тесной связи со сложившейся у обитателей Месопотамии картиной мира, в котором все установлено богами, находится и вавилонская концепция греха, как сознательного или невольного нарушения божественной воли. «Человек.. посвящал себя выполнению воли своего божества так, как он ее понимал. Если же на деле он ее нарушал, он совершал грех» [295]. Вольное или невольное нарушение правовых, ритуальных или моральных норм в равной степени рассматривалось как грех; любое из них было нарушением воли божества и могло повлечь за собой тяжелые последствия для нарушителя [296].

В литературе высказывалось мнение, что вавилоняне объясняли болезни и несчастья, случавшиеся с людьми, свободной (т. е. ничем и никем не контролируемой) деятельностью злых демонов. Число их было невероятно велико; они обрушивались как на виновных, так и на праведных, и единственной (причем не всегда надежной) защитой от них были заклинания и молитвы. В качестве подтверждения такой точки зрения указывалось, в частности, и на то, что государство до самого конца своего существования официально признавало «несчастливые дни», когда деятельность злых демонов была особенно интенсивна [297].

Вероятно, такое объяснение принималось очень многими, прежде всего среди простого люда; в новоассирийский и нововавилонский периоды этот взгляд, по-видимому, нашел отражение и в «официальной» доктрине, т. е. стал точкой зрения придворных жрецов. Но здесь нужно учитывать следующее обстоятельство: с начала I тысячелетия до н. э., по мнению Т. Якобсена, которое мы находим справедливым, идет определенная варваризация и деградация религии и некоторых других областей духовной культуры Месопотамии [298]. Действительно, выдвижение на авансцену сравнительно отсталых в культурном отношении народов — ассирийцев и арамеев, гипертрофия государственности, постоянные войны и кровопролитные междоусобицы — все это не могло не сказаться и в сфере духовной культуры. В религии, и без того сохранявшей во многом ритуалистический характер, происходит возврат к архаическому ритуализму, пышно расцветают магия и колдовство, что подтверждается невероятным обилием

заклинаний и заговоров, дошедших от этого времени [299]. Тем не менее и тогда имели еще хождение традиционные вавилонские представления, выработанные на протяжении III—II тысячелетий до н. э., хотя круг их носителей, вероятно, постепенно сужался.

В конце II тысячелетия до н. э. процесс этот, по-видимому, еще только начинался, и то, что может быть верным для I тысячелетия до н. э., нельзя полностью переносить на более раннюю эпоху. Во всяком случае, в это время идея всесильности демонов (т. е. равноправности злого и доброго начал, своеобразный скрытый дуализм) была не только не единственной, но даже и не господствующей. Уже сам характер рассматриваемых нами текстов говорит, что зло (болезни, несчастья) понималось как следствие нарушения богоустановленных норм, т. е. как божественная кара за грех. Назначение ритуала «Шурпу» и примыкающих к нему серий «Липшур» и «Утешение сердца божия» — возвратить страждущему благорасположение богов и тем самым вернуть ему здоровье и благополучие; очистив больного от греха, устранить первопричину несчастья. В «Шурпу» ясно определена роль демонов:

> Туда, где гнев бога, они поспешают, безмолвье приносят;
> На человека, чей бог отступил, они нападают, как одеяньем,
> его покрывают [300].

Эти слова проливают свет на вавилонские представления о «механике» божественного возмездия: оно совершается демонами при своего рода попустительстве со стороны богов [301]. Демоны властны лишь над теми, от кого отступил бог-хранитель. В «Невинном страдальце» демоны бегут, как только страждущий получает прощение от Мардука [302]. Эту же мысль, но, так сказать, в зеркальном отражении мы встречаем и в «Теодицее», где Страдалец сетует на то, что «демону бог не закрыл дороги» (стк. 244).

Для выражения понятия «грех» у вавилонян существовало много терминов. «Грех», «преступление», «вина», «проступок» — так мы переводим (вероятно, не всегда точно) аккадские arnu, ḫiṭṭu, gillatu и др. Если для исследователя социально-экономической или политической истории Месопотамии точность перевода этих терминов не так уж и важна, то здесь она определяет многое. Необходимость в уточнении значений этих терминов на основе специального изучения случаев их употребления сохраняется и после выхода в свет томов словаря фон Зодена и Чикагского словаря [303]. В интерпретации этих терминов исследователи допускают непоследовательность, по-разному переводя одно и то же слово даже в пределах одного текста [304]. Между тем считать их синонимами оснований нет.

Ю. Моргенштерн утверждал, что в вавилонской религии «грех означал просто ритуальную нечистоту и избавление от нее осуществлялось посредством ритуальных церемоний» [305]. Весьма вероятно, что вавилонская концепция греха складывалась под влиянием представлений о ритуальной нечистоте, но полностью сводить его к последней (грех — ритуальная нечистота) нельзя. Грех для вавилонян действительно не лишен, так сказать, некоторой материальности: это какая-то особая нечистота, которую можно смыть, передать или перевести с носителя на какой-либо другой объект и уничтожить. Но это лишь одна, и притом не главная, сторона понятия — состояние греховности, вернее, состояние, наступающее в результате совершения греха. Сущность же его заключается, как мы старались показать выше, в другом, без чего вообще не может идти речи о понятии «грех». Заметим также, что для избавления от греха требовалось не только совершение соответствующего ритуала, но и раскаяние [306].

Мы указали на некоторые, по нашему мнению, наиболее важные общие положения, определявшие социально-этические представления вавилонян. Перейдем теперь к более детальному разбору этих представлений.

Из имеющихся источников, пожалуй, наиболее информативной оказывается вторая табличка текстов «Шурпу» [307]. Под названием «Шурпу» объединена серия заклинаний, молитв и предписаний относительно порядка совершения магических обрядов над больными. Среди прочих действий предавались огню предметы, объявлявшиеся носителями грехов страждущего (отсюда и название серии). Тексты «Шурпу» оформились в жреческой среде, но, как видно из назначения ритуала, исполнялись они очень часто и должны были быть хорошо известны среди простого населения. Популярность серии подтверждается значительным количеством списков найденных в разных городах. Ритуал известен со

старовавилонского времени; имеются две таблички с текстами «Шурпу» от времени Тиглатпаласара I (1115—1077 гг. до н. э.), остальные копии относятся к периоду Саргонидов (VIII в. до н. э.). Окончательную редакцию тексты «Шурпу» получили в касситскую эпоху [308].

Ритуал «Шурпу» исполнялся в тех случаях, когда больной не мог сам догадаться, какой именно грех он совершил. К этому ритуалу помимо прочих мер прибегал, по-видимому, и герой «Невинного страдальца», правда безуспешно (см. Ludlul II, 6—9, 108—111). Призванный жрец-заклинатель самым тщательным образом перечислял возможные грехи, так, чтобы неизбежно был упомянут и тот, который явился причиной бедственного положения пациента. Вторая табличка «Шурпу» и представляет собой такой перечень возможных грехов, своеобразную глухую исповедь вавилонян.

Самое большое место в этом перечне занимают нарушения религиозно-ритуалистического характера: нарушение пищевых запретов (стк. 5, 69, 95), прямые или косвенные контакты с ритуально нечистым человеком (стк. 98—103), посещение ритуально нечистых мест (стк. 93—94), неумелые попытки вступить в контакт с миром богов или демонов (стк. 104—128), небрежность и неуважение, проявленные по отношению к личному богу и богине (стк. 11, 75—77, 79, 88—92). Параллельно с ними идет перечисление нарушений норм социального поведения, как преследовавшихся законами, так и чисто морального порядка. К числу первых относятся: колдовство (стк. 68), каравшееся смертью по среднеассирийским законам (САЗ, табл. А, § 47) [309], клятвопреступление и лжесвидетельство (стк. 82—86; см. ЗХ, § 3—4), предъявление ложного иска или обвинения (стк. 14—15; см. ЗХ § 11, 126), кража (стк. 50, 85; см. ЗХ, § 6—8; САЗ, табл. С, § 8), пролитие крови (стк. 49; см. ЗХ, § 206—208), грабеж (стк. 61; см. ЗХ, § 22), непочтительное обращение с родителями и старшими (стк. 36; см. ЗХ, § 169, 195), прелюбодеяние (стк. 48; см. ЗХ § 129; САЗ, табл. А, § 9, 13), захват чужой земли (стк. 45—46; см. САЗ, табл. В, § 8, 9, 20). Строки 37 («малой (мерой) дал — большой получил») и 42—43 («весы нечестные держал... серебро нечестное взял...») перекликаются со статьей из Законов Хаммурапи о

тамкаре, давшем в долг серебро малой гирей и зерно малой мерой, а получившем большой (ЗХ, § Р).

Наряду с перечисленными нарушениями грехом в текстах «Шурпу» считаются ложь, обман (стк. 6, 38—39, 57, 74), сутяжничество, насилие (стк. 14, 58—60, 84), притеснение слабого (стк. 18) [310], жестокое обращение с беззащитным и неоказание помощи нуждающемуся (стк. 29—31, 51; может быть, речь идет о неоказании помощи земляку, попавшему в плен. Ср. ЗХ, § 32 о выкупе тамкаром пленного воина), нелояльность общине-поселению (стк. 96—97), злословие (стк. 7), разлучение близких или сеяние раздоров между ними (стк. 20—28, 71—72). Отметим, что законы допускают такое разделение близких, как, например, передачу домочадцев в залог в дом кредитора (ЗХ, § 117; САЗ, табл. А, § 39, 44, 48; табл. С, § 2—3).

Незначительные дополнения к этому списку грехов можно обнаружить в примыкающей к «Шурпу» серии «Липшур» [311] и в текстах «Утешение сердца божия», носящих несколько менее ритуалистический характер. В основном это, правда, конкретизация ритуалистических нарушений [312]; в текстах «Утешение сердца божия» говорится также о недопустимости легкомысленных клятв [313], богохульстве: «В гневе сердца моего проклял я божественность твою» [314], покушении на имущество бога [315]; слишком легком отношении к собственным грехам: «Я простил (себе) грех мой» [316] и невыполнении обещаний [317].

Интересно, что в текстах не встречается осуждения чрезмерного пристрастия к вину [318] или сексуальной распущенности (в тех случаях, когда она не задевала «собственнических интересов» сограждан, т. е. не была направлена на их жен и дочерей) [319]. Едва ли эти явления были незнакомы древним жителям Месопотамии, но, по-видимому, они включались в «удел человека», т. е. достаточно органически входили в систему житейских положений и отношений и ни у кого особого негодования не вызывали. Следует также отметить, что большинству рассматриваемых текстов присуща, так сказать, исключительно «мужская» точка зрения; они говорят так, словно второй половины рода человеческого вовсе не существует или она ничего не значит. В юридическом отношении женщину в Месопотамии II тыся-

челетия до н. э. нельзя назвать бесправным существом, но психологически, в общественном сознании социальная роль ее сводилась к тому, чтобы быть собственностью мужчины. Такой стереотип восприятия ярко выражен в ассирийских текстах (см., например, статьи о преступлениях против женщин в среднеассирийских законах; САЗ, табл. А, § 50, 55).

Те же взгляды и представления, что и в описанных выше текстах, мы встречаем и в наших поэмах — «Невинном страдальце», «Теодицее» и др. По меньшей мере ничто в них не противоречит положениям, содержащимся в рассмотренных сериях заговоров и молитв. Напротив, при сравнении поэм с этими текстами открывается картина удивительного единства мыслей, образов и словесных штампов в источниках обеих групп. Некоторые параллели отмечены во втором разделе настоящего очерка, в комментарии к переводу «Вавилонской теодицеи». Число их можно было бы значительно увеличить, но в этом нет необходимости: такое сходство совершенно естественно, даже неизбежно. Названные выше тексты составляли «профессиональную» литературу заклинателей и других жрецов, знание которой в первую очередь и требовалось в жизни от авторов наших поэм. Разумеется, они черпали свои сравнения, образы и понятия из той литературы, на которой они воспитывались, знание которой было их профессиональным долгом[320]. Было бы в высшей степени странным, если бы, скажем, в сочинении заклинателя Эсагил-кини-убиба нельзя было найти отголосков текстов «Шурпу». Поэтому главное внимание, на наш взгляд, нужно обратить не на сходство между этими группами источников, а на то, что их отличает.

О различии в функциональном назначении и характере исследуемых текстов мы уже говорили: поэмы — внекультовые рассуждения, служившие дидактическим целям; тексты серий — культовые произведения, имеющие конкретную, если так можно выразиться, практическую задачу — очищение страждущего от грехов. Поэмы обращены к сравнительно узкому кругу образованных читателей; заклинания «Шурпу» и др. читались ради и в присутствии людей самого разного социального положения и культурного уровня: их «побочный» внутренний адресат несравненно шире.

В плане расхождения в содержании можно отметить следующее:

Если «Шурпу», «Липшур» и т. д. говорят главным образом о нарушениях чисто ритуалистического характера, то в поэмах этот момент фактически отсутствует. В «Теодицее» ни Страдальцу, ни Другу и в голову не приходит объяснять бедственное положение первого тем, что он «наступил на (обрезки чьих-то) ногтей или волосы подмышек»[321]. Отношение Страдальца с божеством стоят, конечно, и тут на первом месте, однако предполагается, что трудности в них возникли из-за более серьезных причин: этическое начало выступает в поэмах несравненно отчетливей.

Значительно меньше внимания в поэмах уделяется демонологии; даже в «Невинном страдальце» она играет ограниченную, подчиненную роль. Впрочем, и здесь нужно учитывать различие в функциональном назначении текстов.

В заклинаниях «Утешение сердца божия» есть просьба отпустить грехи отца, матери, деда, бабки, старших братьев и сестер, всей родни[322]. По-видимому, допускалось, что человек мог нести наказание за грехи предка или родича. Такие представления были распространены в обществах с крепким родовым сознанием. В наших поэмах, по духу своему сочинениях весьма индивидуалистических, этой идеи мы не встречаем.

Говоря о «Теодицее», необходимо отметить интерес ее создателя к проблемам социально-этическим и даже чисто социальным. Можно предположить, что здесь проявляется индивидуальность мышления автора.

В целом, однако, различия в представлениях, содержащихся в источниках первой и второй группы, не столь уж велики. Речь здесь идет не столько о расхождениях концептуального порядка, сколько о разнице интересов и запросов, о смещении главного внимания к вопросам иного (ритуалистического или социально-этического) плана. И эти расхождения, на наш взгляд, определяются не различием в функциональном назначении двух сравниваемых групп источников, а отражают существовавшие в действительности разные уровни этического сознания. Тексты первой группы отображают взгляды консервативной массы рядовых горожан, хранительницы старых, восходящих еще к эпохе

родового строя представлений и ценностей, с которыми она медленно и трудно расставалась. Тексты второй группы говорят о культуре интеллектуальных верхов общества (силы более динамичной), отражают иной уровень осмысления и объяснения происходящего в мире. Но между ними, разумеется, остается еще очень много общего.

До сих пор мы касались лишь «негативных» ценностей, отрицательной части вавилонской шкалы ценностей. В наших источниках она получила более яркое освещение, чем положительная сторона. Детальная реконструкция этой части этических представлений вавилонян — задача более сложная. Восстановление системы положительных стимулов и ценностей путем противопоставления и инверсирования, так сказать, «опрокидывания» отрицательных[323] затруднительно из-за расплывчатости и неясности аккадских этических терминов. Определение точного значения каждого из них возможно лишь в результате комплексного исследования всего набора терминов. Работа такого рода является делом будущего; в настоящее время мы ограничимся лишь констатацией некоторых положений и принципов, основания для выведения которых содержатся в рассматриваемых текстах.

Высшими ценностями (в личностном плане), по-видимому, полагались долголетие и здоровье; напомним уже цитированную шумерскую пословицу: «Ничто не дорого, (кроме) сладостной жизни». Следующее место в иерархии ценностей занимали дети, наследники. Просьбы о долгой жизни и наследниках — неотъемлемый элемент почти всех обращений к богам, молитв и посвятительных надписей как шумерской эпохи, так и периода Нововавилонского царства[324]. Та же картина складывается и при анализе текстов проклятий, содержащих угрозы лишения жизни, здоровья, наследников[325].

Исключительно высоко ценили древние жители Месопотамии богатство.

> С хорошо устроенным имуществом,
> Сынок, ничто не сравнится[326].

Вспомним, что и Страдалец в «Теодицее» всю жизнь преследовал эту цель, ревностно служа своему богу:

> Сызмальства следо[вал] я воле бога,
> Простершись, с молитвой искал богиню.

> (Но) я влек ярмо бесприбыльной службы,—
> Бог положил вместо роскоши — бедность
> *(стк. 72—75)*.

Богатство открывало доступ к наслаждениям, которые наряду со службой богам считались «уделом человека» (см. приведенные выше советы Сидури). Но возможно, что оно рассматривалось не только как средство, но и как самоцель (см. очерк III).

Из ценностей духовного порядка, почитавшихся в Месопотамии, нужно указать на «мудрость», которую, по-видимому, понимали и как житейскую опытность, и как ученость, знания. В древнейшей абу-салабихской версии «Поучений Шуруппака» (ок. 2500 г. до н. э.) «мудрость» (kadra inim.inim-ma — «дар слов») сравнивается со звездами небесными[327]. Глубокое уважение к учености видно и в словах Друга и Страдальца («Теодицея», стк. 5, 6, 57, 200, 216—218). Мудрость относилась к числу безусловных ценностей; экклесиастических сомнений (Экклесиаст I: 17—18) в ее полезности в вавилонской литературе не встречается.

Вавилоняне глубоко чтили правду, справедливость, правый суд, верность слову. Эти понятия даже обожествлялись[328]. Богиня справедливости Китту считалась дочерью всевидящего бога Солнца Шамаша; в старовавилонское время ей были посвящены специальные храмы[329]. Божествами правого суда считались Даяну и Мадану. В VIII таблице «Шурпу» в перечне призываемых богов мы встречаем ^{d}mi-šar-rum (Справедливость, Право, Порядок)[330], ^{d}ú-šur-amas(KA)-su[331] (Храни-слово-его) и ^{d}ma-mi-tum (Клятву)[332].

Следует специально отметить, что в рассмотренных нами текстах не встречается восхвалений силы, храбрости, воинственности и прочих воинских доблестей[333]. Напротив, постоянно говорится о сдержанности, незлобивости, миролюбии[334]; в «Поучениях Шуруппака», которым свойствен особо приземленный практицизм, даже даются прямо антигероические советы:

> Идешь на поле сражения — не размахивай руками:
> «Герой» один-единственный, а (обычных) людей — тьма[335].

Создается впечатление, что вавилоняне выше ставили ценности «кооперативного» порядка (т. е. категории, характеризующие качества индивида как сотрудника —

верность, доброта), чем ценности «соревновательного» толка (характеризующие человека как соперника — сила, воинственность и т. д.) [336]. Впрочем, если обратиться к царским надписям (особенно новоассирийским), то картина получится иная. В титулатуре царей на первое место обычно выдвигаются могущество, сила, воинские доблести. Нужно, правда, учитывать то, что здесь велика власть устойчивых формул, идущих из глубокой, «героической» древности. Но, по-видимому, для известной части общества эти доблести действительно значили больше, чем для остальной массы [337].

Вавилонская литература «премудростей» вводит нас в мир идей и представлений средних классов, обычных горожан — писцов, служащих храмов, торговцев и т. п. Судя по исследуемым текстам, сознанию рядового вавилонянина был чужд этатизм римлян эпохи империи или горячий интерес к общественным делам, свойственный сознанию греков полисной Греции. 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, уже далеко от него. Рядовой вавилонянин — это частный человек par excellence.

Подобный психологический склад был, очевидно, определен общественными условиями. Политическая структура общества в Месопотамии II — начала I тысячелетия до н. э. давала мало простора для проявления гражданских чувств и добродетелей: забота об общественном благе лежала на царе или правителе, а делами храма вершили высокопоставленные жрецы или царские чиновники. Для простых смертных участие в общественной жизни сводилось к участию в массовых шествиях и многолюдных сборищах, сопровождающих важные религиозные праздники, к выполнению трудовых повинностей, своевременной уплате налогов или несению военной службы. Политической жизни в современном значении слова древняя Месопотамия скорей всего не знала: население молча повиновалось, временами отвечая внезапными восстаниями или заговорами в ближайшем окружении царя [338]. Описание бунта Игигов против великих богов в «Эпосе об Атра-хасисе» [339] (см. выше) дает представление о том, как происходили подобные выступления масс в Двуречье. Для огромного

большинства членов общества вся политическая деятельность заключалась в соблюдении лояльности общине (кварталу, поселению) [340], родне и царю (см. Ludlul II, 31—32). «Государственное мышление» — заботы о судьбах царства или обсуждение тонкостей понимания концепции «царственности» — по-видимому, было уделом очень узкого круга лиц из высшей администрации и придворных ученых и жрецов.

В вавилонской литературе «премудростей» очень мало говорится о рабах и рабстве. (Лишь в «Поучениях Шуруппака» содержится пространный совет покупать чужеземных рабов, а не соплеменников или рабов, «рожденных в доме» [341].) Это не вызывает удивления, так как рабство на древнем Востоке не составляло проблемы для самих древних. Сознание правомерности и естественности рабства пронизывало все слои древнего общества — и рабовладельцев, и рабов [342]. Для древней Месопотамии (и вероятно, всего древнего Ближнего Востока) вообще не характерно было античное противопоставление понятий «свободный» — «раб»; здесь оно замещалось оппозицией господин — раб. Понятий «свободный», «свобода» в Вавилонии, кажется, не существовало. «Здесь есть только „освобожденный“ в смысле „отпущенный, освобожденный от тех или иных обязанностей“» [343]. Отношения раб — господин определяли всю лестницу власти в древних обществах Ближнего Востока, и с точки зрения грека эпохи классической Греции, вне Греции все — рабы [344].

Мы рассмотрели социально-этические представления вавилонян, какими они открываются нам по литературным текстам II тысячелетия до н. э. Попробуем дать этим представлениям общую характеристику.

Этика вавилонян предстает как некий набор ценностных стимулов, норм и правил, считавшихся богоустановленными, однако, по-видимому, не имевших для вавилонян такого абсолютного, категорического характера, как Десять заповедей Моисея (Исход 20) для древних иудеев.

В основе ценностной системы вавилонян лежал принцип активного удовольствия; цель жизни человека в личностном плане — получение наслаждений. Поэтому формально вавилонскую этику можно охарактеризовать как этику положительного эвдемонизма, а мировоззре-

ние в целом — как миро- и жизнеутверждающее. Но этому внешнему оптимизму был присущ тайный изъян. При всей своей «посюсторонней» обращенности вавилонское сознание оставалось глубоко религиозным, однако проблема конечности индивидуального существования человека так и не получила в духовной культуре сколько-нибудь удовлетворительного решения. Это сознание конечности индивидуального события постоянно бросало тень сомнения на ценность всех человеческих дел и радостей [345]:

Только боги с Солнцем [пребудут] вечно,
А человек — сочтены его годы,
Чтоб он ни делал — все ветер! [346].

Тема суетности и тщетности всякой человеческой деятельности получает поистине трагическое звучание в одном из самых проникновенных произведений вавилонской литературы, «Разговоре господина с рабом» [347]. Этот своеобразный «вавилонский Экклесиаст» выпадает из общего тона шумеро-вавилонской словесности, но именно в этом уникальном памятнике и проявляется наиболее полно истинный дух вавилонской культуры.

ПРИМЕЧАНИЯ

Предисловие

[1] Из работ такого рода укажем: M. Jastrow. The Civilization of Babylonia and Assyria, Its Remains, Language, History, Religion, Commerce, Law, Art and Literature. Philadelphia — London, 1915; M. Jastrow. The Religion of Babylonia and Assyria. Boston, 1898; B. Meissner. Babylonien und Assyrien. Vol. I—II. Heidelberg, 1920—1925; S. A. Pallis. The Antiquity of Iraq. Copenhagen, 1956; S. N. Kramer. The Sumerians, their History, Culture and Character. Chicago, 1963; S. Moscati. The Face of the Ancient Orient. A Panorama of Near Eastern Civilizations in Pre-Classical Times. Chicago, 1960, с. 19—36, 292—316; С. Н. Крамер. Мифология Шумера и Аккада.— Мифологии древнего мира. М., 1977, с. 122—160. Отдельно стоят работы крупнейшего американского ассириолога Т. Якобсена, в которых описательный подход сочетается с интересными попытками «вживания» в строй мышления древних обитателей Месопотамии: Th. Jasobsen. Toward the Image of Tammuz and Other Essays on Mesopotamian History and Culture. Cambridge (Mass.), 1970; Th. Jasobsen. The Treasures of Darkness. A History of Mesopotamian Religion. New Haven — London, 1976; см. также: H. Frankfort, H. A. Frankfort, J. A. Wilson, Th. Jacobsen. The Intellectual Adventure of the Ancient Man. Chicago, 1946.

[2] В качестве примера таких специальных объяснений древних текстов можно назвать статью: А. Я. Гуревич. Средневековая литература и ее современное восприятие. О переводе «Песни о Нибелунгах».— Из истории культуры средних веков и возрождения. М., 1976, с. 276—314.

[3] Здесь прежде всего хочется отметить книги М. И. Стеблин-Каменского (Мир саги. Л., 1971; Миф. Л., 1976) и А. Я. Гуревича (Категории средневековой культуры. М., 1972), которые послужили автору образцом в его работе.

[4] Этой проблеме посвящено много работ; укажем здесь лишь одну, в которой приведена достаточно полная библиография: М. Коул и С. Скрибнер. Культура и мышление. М., 1977.

[5] Подробнее см.: Л. С. Выготский и А. Р. Лурия. Этюды по истории поведения. Обезьяна. Примитив. Ребенок. М.— Л., 1930, с. 98—122.

[6] Там же, с. 71 и сл.

[7] М. Коул и С. Скрибнер. Культура и мышление, с. 18.

[8] А. Моль. Социодинамика культуры. М., 1973, с. 44.

[9] Там же, с. 44—45: «Современная культура, которую мы назы-

ваем „мозаичной", предлагает... экран, похожий на массу волокн, сцепленных как попало ... этот экран вырабатывается в результате погружения индивидуума в поток разрозненных, в принципе никак иерархически не упорядоченных сообщений — он знает понемногу обо всем на свете, но структурность его мышления крайне ограниченна... знания складываются из разрозненных обрывков, связанных простыми, чисто случайными отношениями близости по времени усвоения, по созвучию или ассоциации идей... в наше время знания формируются в основном не системой образования, а *средствами массовой коммуникации*».

Однако, что бы ни говорилось о «мозаичности» экрана понятий в современной культуре, эти «разрозненные сообщения» ложатся на фундамент, создаваемый в худшем случае минимальным начальным школьным образованием. Результат получается совсем иной, чем в традиционном обществе, где обучение индивида не было выделено из самого процесса деятельности производственной и социальной.

[10] Быть может даже, что с выходом в космос человечество стоит на пороге отказа от исключительно «геоцентрического» сознания.

[11] О характере и тенденциях развития межиндивидуальных отношений в современном западном обществе см: A. Toffler. The Future Shock. [s. l.], 1970.

[12] См., например: А. Я. Гуревич. Категории средневековой культуры, с. 42, 196 и сл.; M. Mauss. The Gift. Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies. N. Y., 1967, с. 8 и сл. Говоря о восприятии вещи как личности, укажем на хорошо известный археологам и этнографам пример — широкую распространенность сосудов, наделенных признаками человеческого тела (прочерченными глазами, налепной грудью и т. п.). При всем своеобразии функционального назначения предмета — сосуд как хранитель и податель пищи — это показательный пример «очеловечивания» вещи.

[13] Этот перечень можно было бы значительно расширить: иная (как правило, гораздо меньшая) средняя продолжительность жизни, не только оказывающая влияние на самооценку индивида, но и создающая резко отличную от современной структуру общества (в смысле численного соотношения возрастных групп); частые неурожаи и эпидемии, порождающие атмосферу постоянной неуверенности и нестабильности; другая экологическая среда и иное восприятие природы; различие религиозного опыта и т. д.

[14] «Эти основные категории как бы предшествуют идеям и мировоззрению, формирующимся у членов общества или его групп, и поэтому, сколь бы различными ни были идеология и убеждения этих индивидов и групп, в основе их можно найти универсальные, для всего общества обязательные понятия и представления, без которых невозможно построение никаких идей, теорий... Названные категории образуют основной семантический „инвентарь" культуры... речь идет о неосознанном навязывании обществом и столь же неосознанном восприятии, „впитывании" этих категорий и представлений членами общества» (А. Я. Гуревич. Категории средневековой культуры, с. 16).

[15] См.: И. С. Клочков. Светлое прошлое и сомнительное будущее. (Вавилонское представление о времени.) — «Конференция молодых научных сотрудников и аспирантов» (тезисы докладов). Ч. II. М., 1974, с. 180—182; И. С. Клочков. Восприятие времени в древней Месопотамии. — «Народы Азии и Африки». 1980, № 2, с. 91—102.

[16] М. Блок. Апология истории или ремесло историка. М., 1973, с. 12.

[17] Эти слова принадлежат Питеру Медавару, нобелевскому лауреату 1960 г. по медицине, автору ряда книг по методике и методологии научного поиска. См. «New Scientist». 1969, № 670, с. 250.

I. Время

[1] Et dicimus: tempus et tempus, tempora et tempora... Dicimus haec, et audimus haec; et intelligimur, et intelligimus. Manifestissima et usitatissima sunt; et eadem rursus nimis latent, et nova est inventio eorum (Augustini Confessiones. XI. 22).

[2] В этом утверждении при всей его парадоксальности нет ничего невероятного, так как, «несмотря на свою тесную связь с универсальным мировым порядком, идея времени имеет источником своего происхождения ум человека» (Дж. Уитроу. Естественная философия времени. М., 1964, с. 64).

[3] M. Halbwachs. La mémoire collective. P., 1950, с. 80—82.

[4] А. Я. Гуревич. Категории средневековой культуры. М., 1972, с. 84.

[5] Л. Н. Гумилев. Этнос и категория времени. — «Доклады отделений и комиссий Географического общества СССР». Вып. 15. Л., 1970, с. 144—145 и сл.

[6] W. Grossin. Les Temps de la vie quotidienne. Lille, 1973, с. 109—111.

[7] S. Smith. Babylonian Time Reckoning. — «Iraq». 31, 1969, с. 77.

[8] Там же.

[9] «Ведь „полос" и „гномон", так же как и деление дня на 12 частей, эллины заимствовали от вавилонян».

[10] St. Langdon. Babylonian Menologies and Semitic Calendars. L., 1935, с. 55 и сл.

[11] Подробней см.: S. Smith. Babylonian Time Reckoning, с. 74—81.

[12] B. L. van der Waerden. Babylonian Astronomy. III. — JNES. 10, 1951, с. 26—27.

[13] Подобное восприятие времени было свойственно многим народам древности и средневековья. См.: В. П. Гайденко. Тема судьбы и представление о времени в древнегреческом мировоззрении. — «Вопросы философии». М., 1969, № 9, с. 88; М. И. Стеблин-Каменский. Мир саги. Л., 1971, с. 106—107.

[14] «Исповедь» XI, 26. См.: Les Confessiones de Saint Augustin Aurèle, texte latin et français. P., 1844, с. 356.

[15] Ср. AHw, с. 1418—1420.

[16] B. Landsberger and J. V. Kinnier Wilson. The Fifth Tablet of Enuma Eliš. — JNES. 20, 1961, с. 156, стк. 12—22.

[17] Ср.: ina šalši ūme ina A.SA adanni iktaldūni — «на третий день условленного места они достигли» (Эпос о Гильгамеше. Пер. И. М. Дьяконова. М.—Л., 1961; Gilg. I, iii, 48); adan kaspim šaqālim iktašdannima tamkāru esranni — «пришел срок платить серебро, и тамкар припер меня» (СтВ письмо, CT 4, 27a : 7). См. CAD A_1, с. 97—101.

[18] ana dāretim ina kussīka wašbāta — «ты будешь сидеть на твоем троне „вечно"»; aḫūtam ina bīrīni ana dārētim i niškun — «дружбу между нами „навечно" да установим»; kīma šamū u erṣet dārū bēlī lu dāri — «как вечны небеса и земля, господин мой да будет „вечен"»; см. AHw, с. 164; CAD s. v.

Любопытно сопоставить вавилонскую «вечность» [dāru(m)] с доисламской концепцией dahrun («время-судьба») у арабов. «Первоначально это слово, по-видимому, означало „время", прежде всего бесконечно длящееся время. Но тут же следует оговориться, что для древних арабов время было не просто длительностью, но и некоей особой силой, одухотворяющей Вселенную и управляющей ею, некоей творческой энергией» (M. Abdesselem. Le thème de la mort dans la poésie arabe des origines à la fin du III^{e}/IX^{e} siècle. Tunis, 1977, с. 69).

Некоторые исследователи полагают, что «отождествление времени с судьбой восходит к иранскому представлению о Зурване, отце Ахура Мазды и Ангро Манью, „божестве" вечного времени и судьбы. Культ Зурвана был широко распространен в сасанидском Иране и оттуда попал в Аравию» (см.: М. Б. Пиотровский. Тема судьбы в южноарабском предании об Ас'аде ал-Камиле.— «Палестинский сборник». Вып. 25 (88). Л., 1974, с. 120, примеч. 4).

О концепции «времени-судьбы» у арабов см. также: М. Б. Пиотровский. Предание о химйаритском царе Ас'аде ал-Камиле. М., 1977, с. 60—68.

[19] R. Ch. Zaehner. Zurvan. A Zoroastrian dilemma. Ox., 1955, с. 57, 110—112, 231—232 и сл.; В. П. Гайденко. Тема судьбы..., с. 93—98.

[20] Из литературы по этому вопросу укажем: M. Cohen. Le système verbal sémitique et expression du temps. P., 1924; G. Janssens. De werkwoordelijke 'Tijden' in het semietisch, en in het bizonder in het Hebreeuws.—«Ex Oriente Lux». Jaarbericht 15. Leiden, 1957/58, с. 97—103; D. O. Edzard. Die Modi beim älteren akkadischen Verbum.— Or. 42, 1973, с. 121—141; Г. Х. Каплан. Употребление видовых глагольных форм аккадского языка для выражения времен (среднеассирийский диалект).— История и филология древнего Востока. XI годичная научная сессия ЛО ИВ АН. М., 1976, с. 30—38.

[21] R. A. Parker and W. H. Dubberstein. Babylonian Chronology 626 BC—AD 75. Providence, 1956, с. 20.

[22] A. J. Sachs and D. J. Wiseman. A Babylonian King List of the Hellenistic Period.— «Iraq», 16, 1954, с. 202—211, табл. LIII, BM 35603 Rev. 2—4:

2. [Год] 90-й (эры Селевкидов) Ан(тиох) царь на трон с[ел].
3. 35 [лет] он отправлял (царство).
4. [Со] 102 по 119 Ан(тиох) [...]

Если формула «такой-то на трон сел» известна по вавилонским хроникам, а формула «столько-то лет он отправлял царство» восходит к «Шумерскому царскому списку» конца III тысячелетия до н. э., то сплошная порядковая нумерация лет — явное нововведение.

[23] См.: E. M. Grice. Chronology of the Larsa Dynasty. New Haven, 1919, с. 36—39; F. Thureau-Dangin. La chronologie des dynasties de Sumer et d'Accad. P., 1918, с. 9—10, 15.

[24] См., например: Contracts de Larsa, publiée par Ch. F. Jean. P., 1926, табл. LXXXIV, № 112, стк. 17—21, 31—32 (TCL. X):

17. Жители поселения Машум
18. поручились,
19. что от 20-го дня месяца варахсамну 27-го года
20. до месяца симану *28-го года*
21. серебро будет выплачено.
. . . . . .
31. Месяц варахсамну, 20-й день,
32. *27-й год* как Иссин [взят].

[25] А. П. Рифтин. Старо-вавилонские юридические и административные документы в собраниях СССР. М.— Л., 1937, с. 27.

[26] Th. Jacobson. Toward the Image of Tammuz and Other Essays on Mesopotamian History and Culture. Cambridge (Mass.), 1970, с. 413, примеч. 48.

[27] У Суму-илу встречается, например, такая датировочная формула — «7-й год как жреца бога Наннара он поставил».

[28] St. Langdon. Babylonian Menologies and Semitic Calendars. L., 1935, с. 11, 13—19, 26—27.

[29] См.: М. В. Никольский. Документы хозяйственной отчетности древнейшей эпохи Халдеи из собрания Н. П. Лихачева. СПб., 1908, с. 6—7 и табл.; M. A. Powell. Texts from the Time of Lugalzagesi. Problems and Perspectives in Their Interpretation.— «Hebrew Union College Annual», vol. XLIX, 1978, с. 9—13, примеч. 16.

[30] Исключительно интересная система счета времени была, как кажется, принята в староассирийской торговой колонии в Канише (XIX в. до н. э.). Здесь не только годы получали названия по именам «лимму», но, по-видимому, и дни обозначались именами должностных лиц, членов особой коллегии (см. Н. Б. Янковская. Клинописные тексты из Кюль-тепе в собраниях СССР. Письма и документы торгового объединения в Малой Азии XIX в. до н. э. М., 1968, с. 73—87). Некоторые исследователи, правда, сомневаются в возможности существования и успешного функционирования столь сложной системы.

[31] Древнемесопотамской историографии посвящена обширная литература. Не имея возможности подробно останавливаться на этом вопросе, укажем лишь на несколько наиболее важных работ: A. T. E. Olmstead. Assyrian Historiography, a Source Study; The University of Missouri Studies. Social Science Series, Vol. III, Number 1. Columbia, 1916; H. G. Güterbock. Die historische Tradition und ihre literarische Gestaltung bei Babyloniern und Hethitern bis 1200.— ZA. 42 (NF 8), 1934, с. 1—91; E. A. Speiser. Ancient Mesopotamia.— The Idea of History in the Ancient Near East. Ed. by R. C. Dentan. New Haven — London, 1955, с. 35—75; J. J. Finkel-

stein. Mesopotamian Historiography.— «Proceedings of the American Philosophical Society». 107, (1963), с. 461—472; A. K. Grayson. Assyrian and Babylonian Chronicles. Locust Valley — New York, 1975.

[32] В поздних (главным образом персидского времени) документах ближайший будущий год получал иногда следующий, n+1 порядковый номер; так, в документе CT 44,77, датированном 4-м годом Артаксеркса, следующий год назван «5-м годом Артаксеркса».

[33] Помимо некоторых хроник имеются в виду тексты, создававшиеся в повседневной практике.

[34] Пример из СтВ текста: ištu mu. 52. kam illiku... bītam ipqur— «после того, как 52 года прошло... он относительно дома иск подал» (RA. 9, 22 : 10).

[35] В царских ассирийских надписях, собранных А. К. Грейсоном [вышло два тома, содержащих надписи ассирийских царей до Ашшур-нацир-апала II (883—859 гг. до н. э.) включительно], можно отметить всего несколько подобных попыток: ARI 1, § 539 (Салманасар I), § 983 (Ашшур-реш-иши I), ARI 2, § 54 (Тиглатпаласар I). Обычно к таким хронологическим разысканиям ассирийцев побуждали находки древних закладных надписей при перестройках храмов и дворцов.

В надписи Ашшурбанапала («Цилиндр Рассама» VI: 107—124) рассказывается о том, как во время военного похода ассирийцев в Элам была обнаружена и возвращена в Урук увезенная оттуда некогда эламитами статуя богини Нанны, «которая 1635 лет (ошибка приблизительно на 250 лет.— *И. К.*) гневалась, ушла и поселилась в Эламе, месте, ее недостойном».

Указания на другие примеры см.: E. A. Speiser. Ancient Mesopotamia, с. 46; B. Meissner. Babylonien und Assyrien. II. Heidelberg, 1925, с. 363.

[36] Это выражение встречается и в литературных текстах, и в официальных надписях. Ашшурбанапал, например, пишет: «Я изучил надписи (на) камнях допотопных» (ḫītāku mihišti (gù.sum) abni ša lam abūbi). В «Эпосе о Гильгамеше» (Gilg. I, i, 6) говорится: «Мудрость от (дней) до потопа принес» (ubla ṭēma ša lam abūbi). Выражение «допотопный» (ša lam abūbi) получило значение «сокровенный», в особенности применительно к знаниям, наукам и т. п.; см.: C. C. Smith. Knowledge «From Before the Flood».— «Encounter». Indianopolis, 31, 1970, с. 31—44. Засвидетельствовано и выражение «после потопа»; annūtu lugal.e ša arki abūbi (5R 44, i 20) — «это цари, что (были) после потопа...»

Приведем здесь еще несколько встречающихся в вавилонских и ассирийских текстах оборотов, указывающих на время:

ultu ullā	издавна, издревле
ultu ūmē ullūti	от дней далеких
ullānūa	до меня
ina tarṣi	при (досл. «в протяжении»)
ana arkat ūmē	на будущие дни
ana rūqāte	надолго (досл. «на далеко»)
inūmišu	тогда («в день тот»)

И еще один пример из легенды о Нарам-Суэне — kīma abūb mēša ibbašū ina nišī maḫriāti (JCS. III, 85, iv, 8) — «как водный потоп, что был при прежних/первых людях...» Чикагский словарь дает перевод: «that happened at an early time of mankind» (CAD A_1, с. 77).

[37] ištu šulum Akkade adi šarrūtiia adi ṣabāt Nurrugu 7 dārū itiqūma (AAA. 19, 105, I, 18).

Исходя из расчета времени, прошедшего между падением Аккада и воцарением Шамши-Адада I, продолжительность жизни ассирийского «поколения [dāru(m)] определяли в 60 лет (см.: AHw, с. 164). Как отмечает А. К. Грейсон, такой расчет едва ли правомерен, в частности, потому, что слово šulum может означать и «конец» и «расцвет» (см.: A. K. Grayson. Assyrian Royal Inscriptions. Vol. I. Wiesbaden, 1972, с. 23, примеч. 72).

[38] BE. 14, 39 : 10: ištu Kurigalzu adi Nazimaruttaš abbēia iteterrišu.

[39] L. Waterman. Royal Correspondence of the Assyrian Empire. Vol. I. Ann Arbor, 1930, № 2.

[40] «Цилиндр Рассама» I, 41—51.

[41] Нечто аналогичное исследователи отмечали для императорской Японии (см.: R. L. Soni. A Cultural Study of Burmese Era. Calcutta, 1955, с. 2).

[42] R. A. Parker and W. H. Dubberstein. Babylonian Chronology 626 BC — AD 75, с. 15—17.

[43] W. H. Dubberstein. Assyrian-Babylonian Chronology (669—612 BC).— JNES. 3, 1944, с. 38—42.

[44] Th. Jacobsen. Toward the Image of Tammuz..., с. 174.

[45] G. W. Buchanan. Eschatology and the «END of DAYS».— JNES. 20, 1961, с. 188—193; W. G. Lambert. Berossus and Babylonian Eschatology.— «Iraq». 38, 1976, с. 172—173.

[46] Признавая эти различия, мы тем не менее считаем, что С. Н. Крамер невольно искажает картину, употребляя выражение «Золотой век», когда говорит о шумерском описании блаженной жизни некогда в древности. Оно вызывает у читателя определенные реминисценции из Гесиода и других античных авторов, идею смены веков и т. п., чего у шумеров и вавилонян, по-видимому, не было (см.: S. N. Kramer. History begins at Sumer. L., 1958, с. 297 и сл.).

[47] H. and H. A. Frankfort, J. A. Wilson, Th. Jacobsen. Before Philosophy. Harmondsworth, 1949, с. 32.

[48] St. Langdon. Babylonian Menologies and Semitic Calendars. L., 1935, с. 54.

[49] Самые древние «месяцесловы» найдены в Ашшуре и датируются рубежом II—I тысячелетий до н. э. (см.: St. Langdon. Babylonian Menologies..., с. 48—50, 73—82).

[50] В одном письме (K 67) автор, оправдываясь перед царем, говорит, что не отправился в поездку, так как день был «нехорош для путешествий» (la ṭa-ba a-na a-la-ki); в другом (Rm 73) автор рекомендует царю дни, благоприятные для заключения договоров (см.: R. F. Harper. Assyrian and Babylonian Letters. London and Chicago, 1892—1916, № 1, 384).

Но, пожалуй, самым поразительным примером является практи-

ковавшийся в Ассирии ритуал «подменного царя» (šar pūḫe). Солнечные и лунные затмения предвещали смерть или, во всяком случае, опасность для жизни царя. В зависимости от положения светил астрологи могли объявлять опасным весьма продолжительный период времени, до 100 дней. Царя на это время отправляли в загородную резиденцию, где его именовали «земледельцем» и подвергали различным ограничениям, тогда как во дворце поселяли подставное лицо, наделенное всеми внешними атрибутами власти. По миновании опасного периода «подменного царя» убивали (должно ж предсказание сбыться!), а истинный царь возвращался в свой дворец. Подробней см. Simo Parpola. Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal. P. IIA. Neukirchen-Vluyn, 1971, с. 54—65.

[51] H. and H. A. Frankfort, J. A. Wilson, Th. Jacobsen. Before Philosophy, с. 35.

[52] A. Goetze The Laws of Eshnunna. New Haven, 1956, с. 49—50, § 12, 13.

[53] S. Parpola. Letters..., app. 3C, с. 38*.

[54] См.: Th. Jacobsen. The Sumerian King List. Chicago, 1939.

[55] Составители «Списка» перечисляют династии в строгой последовательности, отмечая всякий раз после подведения итога («столько-то царей столько-то лет правили»), что «город такой-то был поражен, царственность перешла в такой-то город». На деле же большинство послепотопных династий существовало примерно в одно и то же время. Любопытно, что в шумерском эпосе Ага, сын Энмебарагеси (от которого дошла подлинная надпись), последний царь I династии Киша (первой послепотопной династии), выступает противником Гильгамеша, пятого царя I династии Урука (второй послепотопной династии), в борьбе за гегемонию в Шумере. В «Списке» же эти противники оказываются разделенными не только длительным периодом правления четырех первых царей Урука, но и сообщением о падении Киша и перенесении царственности в Урук.

И. М. Дьяконов видит объяснение такого порядка расположения династий в специфике концепции царственности (nam. lugal)— «некоей вечной субстанции, созданной при сотворении мира, спустившейся с небес и закономерно переходящей в определенной последовательности от города к городу, от царя к царю» (И. М. Дьяконов. Общественный и государственный строй древнего Двуречья Шумер. М., 1959, с. 259). Политической направленностью «Списка» объясняет эту его особенность и В. А. Якобсон (см.: В. А. Якобсон. Представление о государстве в древней Месопотамии (к постановке вопроса).— «Древний Восток». 3. Ер., 1978, с. 65—69).

Такое объяснение правдоподобно, особенно если признать вслед за М. Раутоном (M. B. Rowton. The Date of the Sumerian King List.— JNES. 19, 1960, с. 156 и сл.), что «Шумерский царский список» был создан в эпоху III династии Ура. Цари этой династии объединили под своей властью бо́льшую часть Месопотамии. Мелочным пограничным ссорам, вечному соперничеству и грызне городов за свою полисную, или «номовую», независимость на какое-то время был положен конец, но сепаратистские тенденции, по-видимому, были еще очень сильны. В противовес им, возможно, и выдвигается концепция единой, не поддающейся дроблению царственности, которая переходит от города к городу.

Однако не исключено, что на структуре «Шумерского царского списка» сказались и особенности восприятия и изображения временных процессов, присущие его создателям. Такое изображение одновременных событий как ряда последовательных можно сопоставить с однолинейностью сюжетного времени («хронологической несовместимостью») в архаических фольклорных жанрах. Быть может, подобная трактовка одновременных процессов вообще характерна для определенного уровня сознания, на котором «представление о хронологической связи событий, разделенных в пространстве, еще не сложилось» (Д. Н. Медриш. Структура художественного времени в фольклоре и литературе.— «Ритм, пространство и время в литературе и искусстве». Л., 1974, с. 124).

[56] В Библии, например, говорится, что человеческий век до потопа составлял 120 лет и жили тогда «на земле исполины» (Бытие VI, 3—4).

О том, что время не везде и не всегда (у богов и людей, на земле и в преисподней) протекает одинаково, есть намеки и в древнемесопотамских текстах:

«Один ее день — один месяц,
Два дня ее — два месяца» и т. д.

(«Энки и Нинхурсаг»)

или

«За *год твой* к нам тебе не подняться!
И мы не можем к тебе спуститься,
За *месяц наш* нам к тебе не спуститься»

(«Нергал и Эрешкигаль», ново-ассир. версия).

См. также Псалом 90 : 4 (рус. пер. 89 : 5): «Ибо пред очами Твоими тысяча лет, как день вчерашний, когда он прошел, и как стража в ночи». Подробней см.: P. Vidal-Naguet. Temps des dieux et temps des hommes.— «Revue de l'histoire des religions». 157, 1960, с. 55—80.

[57] В. Н. Татищев. Избранные произведения. Л., 1979, с. 45.

[58] Рискуя навлечь на себя обвинения в грехе «параллеломании», укажем на «сутки дэвов» в индийской традиции, продолжавшиеся год: полгода — день, полгода — ночь.

[59] B. Lucács, L. Végsö. The Chronology of the Sumerian King List: a Mathematical Approach.— «Internationale Tagung der Keilschriftforscher der sozialistischen Länder. Budapest, 23—25 April, 1974». Zusammenfassung der Vorträge. Budapest, 1974, с. 61.

[60] E. Sollberger. The Rulers of Lagaš.— JCS. 30, 1978, с. 279 и сл.

[61] О древнемесопотамских представлениях о допотопных царях см.: J. J. Finkelstein. The Antediluvian Kings: A University of California Tablet.— JCS. 17, 1963, с. 39—51.

[62] Историческое предание включает не только информацию, хранящуюся и передающуюся изустно, но и зафиксированную в доступных, находящихся в обращении памятниках письменности разного рода.

[63] См. В. Н. Топоров. О космологических источниках раннеисторических описаний.— ТПЗС. VI. Тарту, 1973, с. 106—150.

[64] Там же, с. 119—123, 133, примеч. 35, 38, 39, 40, 42.

[65] См.: Th. Jacobsen. The Sumerian King List, с. 70—127.

[66] E. A. Speiser. Ancient Mesopotamia, с. 49—54.

[67] Существует мнение о чисто «психологических» корнях этого чрезвычайно широко распространенного в мировом фольклоре предания. Согласно многим мифологическим системам, говорит Нейвенгюйс, нынешний мир возник на месте более древнего, резко отличного от нашего; он был населен другими существами, в нем были другие отношения и пр. Миф о всемирной катастрофе объяснял переход от прежнего мира к настоящему и в зависимости от конкретных географических условий превращался в рассказ о всемирном наводнении, дожде, пожаре и т. п. (См.: A. W. Nieuwenhuis. Die Sintflutsagen als kausal-logische Naturschöpfungsmythen.— Festschrift P. W. Schmidt. Wien, 1928, с. 515—526).

[68] О вавилонском потопе см.: G. Contenau. Le Déluge Babylonien. P., 1941; A. Parrot. Déluge et Arch de Noé. Neuchâtel, 1953; Sir Leonard Woolley. Excavations at Ur. N. Y., [s. a.], с. 30—36; M. E. L. Mallowan. Noah's Flood Reconsidered.—«Iraq». 26, 1964, с. 62—82; M. E. L. Mallowan. The Early Dynastic Period in Mesopotamia. Cambridge, 1968, с. 30, 31, 34; E. Solberger. The Babylonian Legend of the Flood. L., 1971; M. Hammond. The City in the Ancient World. Cambridge (Mass.), 1972, с. 34.

[69] См. примеч. 36. Если судить по соотношению «временных коэффициентов», то допотопные времена были в шесть раз «священней» начальной послепотопной поры.

[70] Это свойственно очень многим языкам, в том числе и современным европейским (B. L. Worf. Language, Thought and Reality. N. Y., 1956, с. 145—146).

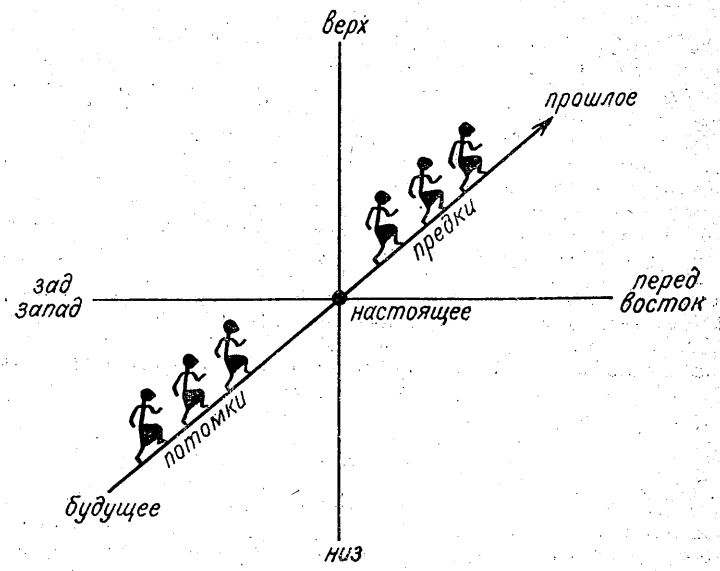
[71] О «прочности» времени у древних скандинавов и о влиянии «прочного» времени на веру в судьбу и загробное существование см.: М. И. Стеблин-Каменский. Мир саги, с. 110—116.

[72] А. Я. Гуревич. Категории средневековой культуры, с. 88.

[73] Обнаружив соответствие «прошлое» — «то, что впереди», «будущее» — «то, что позади», трудно удержаться от соблазна поместить временной вектор в пространственную сеть координат, т. е. попытаться определить связь понятий «прошлое» и «будущее» с понятиями «верх», «низ», «север», «юг», «восток», «запад». Построение такой модели — наиболее искусственная и спорная часть нашей реконструкции, однако она все же оправданна: существование определенных связей между направлением в пространстве и временем у вавилонян не подлежит сомнению (см. выше примеч. 53).

«Прошлое — то, что перед лицом — перед» мы связываем с понятием «восток» (акк. šadû; общ. сем. qdm — «древний/восточный», ср. акк. «прошлый год» — šaddaqdi/a (m) <šattu+qdm) и через него с понятием «верх»; возможно также, что образования от корня ʾḥr помимо значений «быть позади», «будущее» имеют и значение «запад» (AHw, с. 18, но ср. CAD A_1, с. 170).

В графическом виде нашу реконструкцию можно представить следующим образом:



Разумеется, подобная модель време-пространственной ориентации вавилонян носит самый гипотетический характер.

[74] «Хронологический экстаз» составителей «Шумерского царского списка», оперировавших чудовищными цифрами, скорее лишь подтверждает их неумение вести счет времени.

[75] В текстах можно найти высказывания как подтверждающие строгую детерминированность будущего, так и противоречащие этому. Данная проблема — по существу, проблема вавилонской концепции судьбы — рассматривается в следующем очерке.

[76] «Психические переживания, которые мы подводим под эти категории (время, скорость, материя.— *И. К.*), конечно, никуда не исчезают, но управлять космологией могут и иные категории, связанные с переживаниями другого рода, и функционируют они, по-видимому, ничуть не хуже наших. Хопи, например, можно назвать языком, не имеющим времени. В нем различают психологическое время, которое очень напоминает бергсоновскую „длительность", но это „время" совершенно отлично от математического времени Т, используемого нашими физиками. Специфическими особенностями понятия времени в языке хопи является то, что оно варьируется от человека к человеку, не допускает одновременности, может иметь нулевое измерение, то есть количественно не может превышать единицу» (Б. Уорф. Наука и языкознание.— Новое в лингвистике. Вып. I. М., 1960, с. 178—179).

[77] Последнему вопросу посвящен большой раздел в специальной монографии: H. A. Groenewegen-Frankfort. An Arrest and Movement. An Essay on Space and Time in the Representational Art of the Ancient Near East. L. 1951. Здесь отметим лишь, что ассирий-

ские рельефы дают немало примеров игнорирования фактора времени: на единой плоскости нередко воспроизводился не какой-либо изолированный момент, а несколько разновременных эпизодов рассказа, совмещение которых оправдывается только общим смыслом повествования. В этом отношении такие рельефы напоминают современные противопожарные плакаты: на переднем плане — непотушенный костер и фигурка беспечно удаляющегося туриста, на заднем — полыхающий бор. Интересны и «кинематографические» рельефы, на которых персонажи представлены в последовательных фазах своего движения: молящийся царь изображен в рост и тут же рядом — коленопреклоненным (М. Э. Матье, В. К. Афанасьева, И. М. Дьяконов, В. Г. Луконин. Искусство Древнего Востока. М., 1968, с. 66, ил. 230а) или бросающийся на охотника лев — выходящим из клетки, в беге, в прыжке (H. Frankfort. The Art and Architecture of the Ancient Orient. Harmondsworth. 1970, с. 187, ил. 210).

II. Судьба

[1] Полностью пословица читается: «Следуй твоему жребию, порадуй мать! Поспешай (?) — порадуй твоего бога!» См.: E. I. Gordon. Sumerian Proverbs. Glimpses of Everyday Life in Ancient Mesopotamia. Philadelphia, 1959, с. 113—114, № 1.145.

[2] Пожалуй, самые яркие примеры можно привести из культовой поэмы «Когда вверху»; это уже цитированный в очерке I отрывок об организации вселенной богом Мардуком (En. el. V, 1—22) и стк. 13 из первой таблицы поэмы. Ввиду важности начальных строк поэмы для наших дальнейших построений мы дадим их здесь.

1. Когда вверху небес названо не было,
2. Внизу не названо имени тверди,
3. Апсу изначальный, их прародитель,
4. Мумму и Тиамат, породившая всех их,
5. Воды свои воедино мешали,—
6. Загон не был связан, тростников не видно;
7. Когда из богов никто не был явлен,
8. Не названы имена, не суждены судьбы,
9. (Тогда) среди них были созданы боги:
10. Лахму и Лахаму явлены были, по имени названы.
11. До (того, как) взросли и высокими стали,
12. Созданы были Аншар и Кишар, превосходящие их.
13. *(Они) продлили дни, прибавили годы.*
(ur-ri-ku ūmēmeš uṣ-ṣi-pu šanāti)
14. Ану, их отпрыск, отцам своим равный,
15. Подобен Аншару стал Ану, сын его первородный... (дни и годы, очевидно, удлиняли и прибавляли Аншар и Кишар; и тот и другой глаголы — в породе D).

Укажем также на временну́ю эпическую формулу в поэме об Атра-хасисе:

«1200 лет не прошло,
Разрослась страна, размножились люди»
(Atra-ḫasīs I, 352—353; II, 1—2)

[3] A. Dorner.— ERE, с. 771.

[4] Th. Jacobsen. The Treasure of Darkness. A History of Mesopotamian Religion. New Haven — London, 1976, с. 19.

[5] St. George Stock.—ERE, с. 786—790.

[6] na-amnam-šim/ši-im-tu/tum (MSL, 9, 151, 656; 5, 17, 125; 13, 203, 256).

[7] См. комментарий Т. Якобсена в книге: E. I. Gordon. Sumerian Proverbs..., с. 476.

[8] См.: R. Labat. Manuel d'épigraphie akkadienne. Éd. 5. P., 1976, № 79.

[9] W. Houghton. On the Hieroglyphic or Picture Origin of the Characters of the Assyrian Syllabary.—TSBA. 6, 1878, с. 464—466.

[10] F. Hommel. Sumerische Lesestücke. München, 1894, с. 6, примеч. 67.

[11] E. Unger. Babylonisches Schriftum. Lpz., 1921, с. 3, знак 12.

[12] H. V. Hilprecht. Old Babylonian Inscriptions Chiefly from Nippur.— «Transactions of the American Philosophical Society». N. S. 18, II, с. 249 и примеч. 4.

[13] A. Deimel. Liste der archaischen Keilschriftzeichen von Fara.— WVDOG. 40, 1922, с. 10, знак 71.

[14] См.: R. Labat. Manuel..., № 79; AHw под šinūnūtu(m) и sinuntu.

[15] F. Delitzsch. Sumerisches Glossar. Lpz. 1914, с. 197, 133, 156.

[16] G. Furlani. Sul concetto del destino nella religione babilonese e assira.— «Aegyptus». 9, 1928, с. 209; см. также: И. М. Дьяконов. Языки древней Передней Азии. М., 1967, с. 54, примеч. 34.

[17] (na-a) nà-nabû; цит. по AHw, с. 699.

[18] P. Haupt. Sumerian TU, Dove, and NAM, Swallow.— JSOR. I, с. 3, 8.

[19] М. Фасмер. Этимологический словарь русского языка. Т. III. М., 1971, с. 465—466, 478, 496—497.

[20] AHw, с. 1238—1239.

[21] См.: L. W. King.— ERE, с. 778 и приведенный пример:
šīmatka la šanān seqarka Anum
«Твоя *шимту* — несравненна, повеление твое — (приказ) Ану»
(En. el. IV, 4)

[22] G. Furlani. Sul concetto..., с. 205—239.

[23] А. Л. Оппенхейм. Древняя Месопотамия. Портрет погибшей дивилизации. М., 1980, с. 206—207.

[24] J. J. A. Van Dijk. La sagesse suméro-accadienne. Leiden, 1953, с. 23—24.

[25] H. Zimmern. ŠIMAT, ŠIMA, TYCHE, MANĀT.— «Islamica». 2, 1926/27, с. 574—584.

[26] А. Л. Оппенхейм. Древняя Месопотамия..., с. 209—210.

[27] Там же, с. 207. При всей соблазнительности предложенных А. Л. Оппенхеймом «параллелей» мы не можем признать, что имеется достаточно оснований близко сопоставлять šimtu и manaya и ker.

[28] St. Langdon. The Semitic Goddess of Fate, Fortune-Tyche.— JRAS. 1930, с. 21—29.

[29] CH I, 6—7: ša-i-im ši-ma-at mātim.

[30] CH XXVI rev. 99—100: ša ši-ma-tu-šu i-na maḫ-ra i-la-ka.

[31] Th. Jacobsen. Toward the Image of Tammuz and Other Essays on Mesopotamian History and Culture. Cambridge (Mass.). 1970, с. 137—138, 370—373, примеч. 11—13.

[32] А. Фалькенштейн, например, считал собрание лишь консультативным органом (A. Falkenstein. Cahiers d'Histoire Mondiale I. 4. P., 1954, с. 801).

[33] Atra-ḫasīs I., 1—224, особо важны стк. 218—220:

i-na pu-úḫ-ri i-pu-lu a-an-na
ra-bu-tum ^{d}a-nun-na
pa-qí-du ši-ma-ti

и 223—224:

^{d}we-e-i-la ša i-šu^{r}-ú^{1} ṭe$_4$-e-ma
i-na pu-úḫ-ri-šu-nu iṭ-ṭa-ab-ḫu.

[34] Если понимать puḫru как точно употребленный термин, то Игиги, вероятно, присутствовали и при вынесении решения и при убийстве Ве-ила В пользу такого предположения можно указать на стк. I$_{122}$, в которой толпу взбунтовавшихся богов Энлиль называет puḫru. Отправляя Нуску на переговоры с Игигами, он говорит:

«Нуску, открой [твои ворота,]
Оружье твое во[зьми ...]
В собрании [всех богов] (i-na pu-úḫ-ri)
Поклонись, стань [и скажи» ...].

Стк. I$_{208}$: ilam iš-te-en li-iṭ-bu-ḫu-ma — «бога одного пусть убьют» (3 л. мн. ч.) также заставляет предполагать, что убийство должны были совершать сами же Игиги. В то же время можно указать на обращение Энлиля к Ану во время совещания Ануннаков (I, 170—173):

«Государь, с тобою на небо
„Божьи меры" возьми и твоей воспользуйся силой
(Пока) Ануннаки сидят пред тобою,
Бога одного назови — и пусть предадут его смерти».

[35] Аристотель. Политика 1252b; цит. по: Политика Аристотеля. Пер. С. А. Жебелева. М., 1911.

[36] Отметим, однако, что даже в сравнительно позднем тексте, XI таблице «Эпоса о Гильгамеше», есть намек на значительность роли собрания богов:

«Кто же ныне для тебя богов собрал бы,
Чтобы нашел ты жизнь, которую ищешь?»,— спрашивает Утнапиштим Гильгамеша (Gilg. XI. 197—198).

[37] Atra-ḫasīs II, v, 14—15, 28—29.

[38] Atra-ḫasīs 106: 1—14; 108: 37—53; 116: 1—10.

[39] En. el. II, 122—129.

[40] En. el. III, 130: ilāni rabūti ka-li-šu-nu mu-šim-mu šī-māti.

[41] En. el. IV 4; см. примеч. 21.

[42] En. el. VI 80—81:

ilū rabūti ḫa-am-šat-su-nu u-ši-bu-ma
ilū šīmāti sibitti-šu-nu a-na [^{d}Marduk šīmāti] uk-tin-nu

«пятьдесят богов великих сели,
семь богов судеб [Мардуку судьбы] утвердили».

[43] En. el. I, 146—161.

[44] En. el. IV, 120—121.

[45] Anzu 130: 12—15:

lul-qí-ma ṭupšimātē^{meš} ilāni^{meš} a-na-ku
ù te-re-e-ti šá ilāni^{meš} ka-li-šú-un lu-uḫ-mu-um
lu-ugl-murl-ma giš$_{kussā}$^{a} lu-be-li par-ṣi
lu-ma-'e-er kul-lat ka-li-šu-un ^{d}i-gi$_4$-gi$_4$.

[46] Лишь в одном тексте (AOAT 2 : 328, 2) упоминается «стилос табличек судеб» — qan ṭupšimāte.

[47] En. el. IV, 121.

[48] B. Landsberger.—AfO. 2, 1924, с. 64 и сл.; B. Landsberger.—«Islamica». 2. 1927, с. 369; G. R. Castellino. Il concetto sumerico di «me» nella accezione concreta.—«Analecta Biblica». 13, 1959, с. 25 и сл.; K. Oberhuber. Der numinose Begriff ME im Sumerischen.—«Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft». 17, 1963; S. N. Kramer. The Sumerians. Their History, Culture and Character. Chicago, 1963, с. 115—117, 160—162; Th. Jacobsen. Toward the Image of Tammuz..., с. 11, 116, 359—360.

[49] Th. Jacobsen. Toward the Image of Tammuz..., с. 360.

[50] G. Farber-Flügge. Der Mythos «Inanna und Enki».— Studia Pohl. 10. Rome, 1973; S. N. Kramer. The Sumerians..., с. 116, 160—162.

[51] TCL. 15, № 10.

[52] «Syria». 32, с. 17 : 23.

[53] См. примеч. 30.

[54] ARI. 2, § 617.

[55] А. Л. Оппенхейм. Древняя Месопотамия..., с. 208.

[56] М. Фасмер. Этимологический словарь.... Т. II. М., 1967, с. 47—48; Этимологический словарь русского языка. Под ред. Н. М. Шанского. Том. I. Вып. 5. М., 1973, с. 297.

[57] ṭupšarrūtu isiq damāqi (BSOAS. 20, 260: 14 и сл.).

[58] Надпись на средневавилонской печати: giš.šub.ba.bi ḫé.nun níg.tuk (PBS 14, № 531 : 3).

[59] Atra-ḫasīs I, 11—12.

[60] Примеры см. в: AHw, с. 1440.

[61] mušīmu šīmāti mussiru uṣurāti mussiqu isqēti ša šamē u erṣetim (JRAS. 1929, 285 : 3).

[62] E. I. Gordon. Sumerian Proverbs..., с. 477.

[63] «Цилиндр Рассама» V, 2; BWL. 74 : 64.

[64] M. Hill. Sociology of Religion. L., 1973, с. 121.

[65] Gilg. XI, 155—198. См. «Эпос о Гильгамеше». М.— Л., 1961, с. 77—78.

[66] S. Moscati. The Face of the Ancient Orient. Chicago, 1963, с. 74.

[67] Подробней см.: А. Л. Оппенхейм. Древняя Месопотамия..., с. 202—210; Th. Jacobsen. The Treasures of Darkness..., с. 155—164.

[68] А. Л. Оппенхейм. Древняя Месопотамия..., с. 203.

[69] Примеры см.: CAD. 7, с. 101—102.

[70] М. Фасмер. Этимологический словарь.... Т. I. М., 1964, с. 181—183.

[71] JNES. 33, 276 : 40—41, 52—53.

[72] Th. Jacobsen. The Treasures of Darkness..., с. 158—159.

[73] Там же, с. 159.
[74] STVC, № 51 rev. 35; № 50 obv. 22; SLTN, № 79 : 50.
[75] J. J. Van Dijk. La sagesse suméro-accadienne, с. 13—14.
[76] Геродот II, 45.

III. Имущество

[1] níg.ú.rum níg á.sì.ga-a-da
lú.tur-mu níg nu-mu-da-sá
B. Alster. The Instructions of Suruppak. Copenhagen, 1974, с. 40: 106—107.
[2] Библиографию по этому вопросу см.: G. Komoroczy Landed Property in Ancient Mesopotamia and the Theory of the So-Called Asiatic Mode of Production.— «Oikumene». 2, 1978, с. 9—26.
[3] M. Mauss. The Gift. Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies. N. Y., 1967, с. 46—59.
[4] Ю. Я. Перепелкин. Частная собственность в представлении египтян Старого царства.— «Палестинский сборник». 16/79. М.—Л., 1966.
[5] А. Я. Гуревич. Категории средневековой культуры. М., 1972, с. 41—42, 198.
[6] Брихадараньяка упанишада. I.5.15.
[7] В. Н. Романов. Древнеиндийские представления о царе и царстве.— ВДИ. М., 1978, № 4, с. 32.
[8] kak-bi é-gar$_8$-ra bi-dù ià-bi zag-ge-bi.
[9] M. Mauss. The Gift..., с. 118, примеч. 6.
[10] F. Thureau-Dangin. Recueil de tablettes chaldéennes. P., 1903, № 17.
[11] Там же, № 16, VI, 1—2: ud-da dug$_4$-dug$_4$-na nig-erim ba-gá-gá giš kak dug$_4$-dug$_4$-na šè-gaz.
[12] См. ZA. 60, 1970, с. 8—53; ср. CAD, B, с. 308—309.
[13] M. Mauss. The Gift., с. 47, 118, примеч. 6.
[14] См., например: В. В. Струве. Ритуал передачи земельного владения в Шумере.— Ближний и Средний Восток. Сборник статей. М., 1962, с. 8—14; И. М. Дьяконов. Общественный и государственный строй древнего Двуречья. Шумер. М., 1959, с. 63, 67—69.
[15] M. Mauss. The Gift..., с. 47.
[16] Иначе: J. Bottéro. Antiquités assyro-babyloniennes.— «École pratique des Hautes Études. IV^e section. Sciences historiques et philologiques». P., 1970/71, с. 112.
[17] См., например: E. M. Cassin. L'adoption à Nuzi. P., 1938.
[18] Подробнее см.: J. J. Finkelstein. Some new misharum material and its implications.— Studies in Honor of Benno Landsberger on his seventy-fifth birtday. Apr. 21, 1965. Chicago, 1965, с. 233—246.
[19] E. Cassin. Symboles de cession immobilière dans l'ancien droit mésopotamien.—«Année sociologique». 1952, с. 107 и сл. Пространный список таких формул дан в статье: A. D. Kilmer. Symbolic Gestures in Akkadian Contracts from Alalakh and Ugarit.— JAOS. 94, 1974, с. 176—183.
[20] M. Mauss. The Gift..., с. 48.
[21] J. Bottéro. Antiquités..., с. 87—116.

[22] И. М. Дьяконов. Общественный и государственный строй..., с. 55.
[23] Соответствующие источники названы в работе: M. Mauss. The Gift..., с. 119, примеч. 10.
[24] Политика I, 1, 6; цит. по: Политика Аристотеля. Пер. С. А. Жебелева. М., 1911, с. 5; ср. далее: «Раб является своего рода частью господина, как бы одушевленной и отделенной частью его тела» (там же, I, 2, 20).
[25] M. Mauss. The Gift..., с. 48—49, 119, примеч. 13—15.
[26] AHw, с. 589—590.
[27] AHw, с. 144.
[28] «Цилиндр Рассама» I, 81—II, 4; II, 27—29 и сл.
[29] UET IV 29; Dar 400; Dar 542; UM 201, 103.
[30] Объяснение знака см.: G. A. Barton. The Origin and Development of Babylonian Writing. P. II. Lpz., 1913, с. 265—267.
[31] M. Mauss. The Gift..., с. 48.
[32] См. примеч. 58 к очерку II.
[33] ARI. 1, § 528, с. 153, примеч. 172.
[34] B. Alster. The Instructions of Suruppak, с. 34—51. Древнейшие списки этих шумерских поучений датируются примерно 2500 г. до н. э., а поздний аккадский перевод — приблизительно 1100 г. до н. э. Приведенная подборка извлечена из старовавилонской версии.
[35] G. Buccellati. Tre saggi sulla sapienza Mesopotamica.— «Oriens Antiquus». 11, 1972, с. 173—175.
[36] B. Alster. The Instructions of Suruppak, с. 48: 268—273; S. N. Kramer. Sumerian Mythology. N. Y., 1961, с. 101.
[37] Эпос о Гильгамеше. Пер. И. М. Дьяконова. М.—Л., 1961, с. 73.

uqur bīta binī eleppa
muššir mešrē še'ī napšāti
makkūra zīr-ma napišta bullit
(Gilg. XI, 24—26).

[38] Gilg. XI, 39—47.
[39] Эпос о Гильгамеше, с. 64; Gilg. X, ii, 8a—11.
[40] В этой связи можно привести шумерскую поговорку: «В бедности бродяжничество дает преимущество: кто умеет бродяжничать, становится сильным, больше чем сидящий (на месте) жизни (себе) он прибавляет». Правда, эта пословица может быть понята по-разному; ср. И. М. Дьяконов. Общественные отношения в шумерском и вавилонском фольклоре.— ВДИ. М., 1966, № 1, с. 17—18 и E. I. Gordon. Sumerian Proverbs. Glimpses of Everyday Life in Ancient Mesopotamia. Philadelphia, 1959, с. 193—194, 479.

IV. Этические представления вавилонян

[1] an sù.ud-dam ki kal-kal-la-àm
níg.nam nu-kal zi ku$_7$-ku$_7$-da
B. Alster. The Instructions of Suruppak. Copenhagen, 1974, с. 40: 133; с. 48: 250 O.
[2] Ю. Лотман, Б. Успенский. О семиотическом механизме культуры.—ТПЗС. V. Тарту, 1971, с. 152—153.

[3] S. Moscati. The Face of the Ancient Orient. Chicago, 1963, с. 22—23.

[4] Е. М. Штаерман. Мораль и религия угнетенных классов Римской империи. М., 1961, с. 12.

[5] М. М. Бахтин. Вопросы литературы и эстетики. М., 1975, с. 462.

[6] В. Я. Пропп. Фольклор и действительность.— «Русская литература». М., 1963, № 3, с. 62—84.

[7] Так, С. Н. Крамер, изучая шумерские литературные «споры», например «Серебро и медь», «Лето и зима» и т. д., пришел к следующему выводу: основным движущим стимулом в шумерском обществе было соперничество, стремление к превосходству, что во многом определило облик всей шумерской культуры (S. N. Kramer. Rivalry and Superiority: Two Dominant Features of the Sumerian Culture Pattern.— Men and Cultures, Selected Papers of the Fifth International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences, Philadelphia, September 1—9, 1956. Philadelphia, 1960, с. 287—291). Допуская, что ценности «соревновательного» порядка (т. е. категории, характеризующие индивида как соперника: сила и пр.) могли ставиться в какой-то части шумерского общества выше, чем «кооперативные» (характеризующие человека как сотрудника: верность, щедрость и пр.), мы не можем признать правомерной аргументацию американского ученого.

[8] W. von Soden. Religion und Sittlichkeit nach den Anschauungen der Babylonier.— ZDMG. 89, 1935, с. 157.

[9] J. Nougayrol. Une version ancienne du «Juste souffrant». RB. 59, 1952, с. 239—240.

[10] А. И. Титаренко. Специфика и структура морали.— Мораль и этическая теория. М., 1974, с. 24—27.

Единства взглядов в вопросе о социальной детерминированности морали нет. Болгарский философ В. Вичев (Васил Вичев. Морал и социална психика. София, 1974), например, исключает вышепомянутые мотивации из области собственно морали и считает их социально-психологическими явлениями, отражающими характер непосредственного окружения личности, тогда как моральный авторитет действует от имени всего общества и не меняется от реакции межиндивидуального окружения.

[11] Ошибкой, например, было бы использовать сказки о проделках трикстеров для реконструкции моральных норм среды, в которой они бытовали.

[12] И. С. Клочков. К вопросу о вавилонской этике. (Вторая табличка текстов Šurpu).—ВДИ. 1975, № 3, с. 101—117.

[13] И. С. Клочков. Старовавилонская поэма из цикла сочинений о невинном страдальце.— ВДИ. 1978, № 1, с. 9—25.

[14] B. Landsberger. Die babylonische Teodizee (akrostichisches Zwiegespräch; sog. «Kohelet»).— ZA. 43, 1936, с. 32—76.

[15] Некоторые исследователи говорят об особом жанре — «les monologues(?) des justes souffrants» или «Righteous Sufferer» Poems (см. соответственно: J. J. Van Dijk. La sagesse suméro-accadienne. Leiden, 1953, с. 5; E. I. Gordon. A New Look at the Wisdom of Sumer and Akkad.— Bi Or. 17, 1960, с. 124, 150).

[16] S. A. Strong. On some Babylonian and Assyrian alliterative Texts.— PSBA. 17, 1895, с. 131—151.

[17] H. Zimmern. Weiteres zur babylonischen Metrik.—ZA. 10, 1895, с. 1—24.

[18] J. A. Craig. Assyrian and Babylonian Religious Texst. I. Lpz., 1895, табл. 44—53.

[19] См. ответ Крейга Циммерну: J. A. Craig. Assyrian and Babylonian Religious Texts, II. Lpz., 1897, с. III—IV.

[20] B. Landsberger. Die babylonische Teodizee..., с. 43; У. Ламберт в своей работе даже не упоминает об этом фрагменте.

[21] H. Zimmern. Weiteres..., с. 15—16.

[22] PSBA. 18, 1896, табл. IV.

[23] B. Landsberger. Die babylonische Teodizee..., с. 34.

[24] F. Martin. Textes religieux assyriens et babyloniens. 1er série. 1903, с. 163—194.

[25] KAR, № 160.

[26] E. Ebeling. Ein babylonischer Kohelet.— BBK I/1.

[27] Отметим, что незадолго до этого Э. Эбелинг изучал знаменитый «Диалог господина с рабом» (KAR, № 96).

[28] BBK I/1, с. 3.

[29] P. Dhorme. Ecclésiaste ou Job?— RB. 32, 1923, с. 5—27.

[30] Там же, с. 7.

[31] Там же, с. 27.

[32] B. Meissner. Babylonien und Assyrien. II. Heidelberg, 1925, с. 431—432.

[33] E. Ebeling. Klage eines Weisen über die Ungerechtigkeit der Welt.— Hugo Gressmann, Altorientalische Texte zum Alten Testament. 2 Aufl. B. und Lpz., 1926, с. 287—291.

[34] CT 41, табл. 40, 41, 44.

[35] E. Ebeling. Aus den Archiven von Uruk und Assur. Bruchstücke von Kommentaren zum «Babylonischen Kohelet».— Aus fünf Jahrtausenden morgenländischer Kultur. Festschrift Max Freiherrn von Oppenheim zum 70. Geburtstage gewidmet von Freunden und Mitarbeitern. B., 1933, с. 27—34.

[36] R. Labat. Commentaires assyro-babyloniens. Bordeaux, 1933, с. 102—109, 122—125.

[37] B. Landsberger. Die babylonische Teodizee..., с. 32—76.

[38] Там же, с. 35—36.

[39] W. von Soden. Religion..., с. 166.

[40] J. J. Stamm.— JEOL. 9, 1943, с. 99—107; J. J. Stamm. Das Leiden des Unschuldigen in Babylon und Israel.— «Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments». Zürich, 10, 1946, с. 19—25.

[41] R. H. Pfeiffer. A Dialogue about Human Misery.— ANET. Princeton, 1950, с. 438—440.

[42] R. J. Williams. Notes on Some Akkadian Wisdom Texts.— JCS. 6, 1952, с. 2—4.

[43] W. G. Lambert. The Babylonian Theodicy.— Babylonian Wisdom Literature. Ox., 1960, с. 63—89, 302—310, табл. 19—26.

[44] Там же, с. 65.

[45] Там же, с. 67.

[46] W. G. Lambert. Ancestors, Authors, and Canonicity.—JCS. 11, 1957, с. 11.

[47] J. J. Van Dijk. Die Inschriftenfunde.—UVB. 18, 1962, с. 44—45, табл. 27.

[48] W. G. Lambert. A Catalogue of Texts and Authors.— JCS. 16, 1962, с. 59, 66—67, 76.

[49] UVB. 18, с. 51.

[50] Годы правления указаны по хронологическим таблицам, приложенным к книге: Э. Бикерман. Хронология древнего мира. Ближний Восток и античность. М., 1975.

[51] R. Borger.—JCS. 18, 1964, с. 53.

[52] G. R. Castellino. Sapienza babilonese. Raccolta di testi sapienzali tradoti dagli originali. Torino, 1962, с. 50 и сл.

[53] R. D. Biggs. см.: J. B. Pritchard (ed.). ANET Supplementary Texts and Pictures. Princeton, 1969, с. 601 и сл.

[54] R. Labat. La Théodicée babylonienne.— Les religions du Proche-Orient asiatique. Textes babyloniens, ougaritiques, hittites. P., 1970, с. 320—327, 329.

[55] Хрестоматия по истории древнего Востока. Ч. I. М., 1980, с. 185—190.

[56] J. Bottéro dans l'Annuaire de École pratique des Hautes Études (IV[e] Sect.). P. 1966/67, с. 100—106; G. Buccellati. Tre saggi sulla sapienza Mesopotamica.—OA. 11, 1972, с. 161—178.

[57] Автографию этого фрагмента нам любезно прислал д-р И. Финкель из Британского Музея. На фрагменте сохранилось десятка полтора знаков, относящихся к уже известным стк. 250—256.

[58] BWL, с. 69.

[59] BWL, с. 89.

[60] В порядке эксперимента мы попытались произвести математический расчет вероятности обнаружения в данных обстоятельствах одной строфы из 25, двух подряд из 26, трех подряд из 27.

Всего в 10 или 13 копиях полностью или частично засвидетельствовано 70 строф. Поэтому мы сочли возможным приравнять нашу задачу к задаче определения вероятности хотя бы одного появления события A при n независимых опытах в одинаковых условиях (допуская, что шансы на обнаружение любой строфы одинаковы). Мы воспользовались формулой для расчета вероятности хотя бы одного выпадения одной избранной стороны 25-гранной призмы при 70 бросках (по числу найденных строф):

$$P = 1 - \frac{a-1}{a}^{70} = 1 - \frac{24}{25}^{70} = 0{,}9425907,$$

где a — число граней, n— число бросков.

Таким образом, более 94% за то, что заданная (в нашем случае отсутствующая) строфа при данном общем количестве найденных строф нашлась бы, и менее 6% за то, что она так и не обнаружилась бы.

Для решения этой задачи для 2 строф подряд из 26, т. е. $\frac{2}{26} = \frac{1}{13}$, мы воспользовавшись той же формулой, с тем же числом n, так как находка даже одной из двух строф показала бы существование и другой (уточнив чтение акростиха).

$$P = 1 - \frac{12}{13}^{70} = 0{,}9963133,$$

т. е. 99,63% за то, что строфы были бы обнаружены.

Тот же расчет для трех строф подряд из 27 дает результат 99,9737% за находку и 0,02624% за то, что три строфы подряд из 27 так и не найдутся.

Итак, расчет показывает, что скорее (6% против 0,026%) в лакуне отсутствует одна строфа, чем три. Однако, повторяем, произведенные выкладки представляют собой чисто математическую абстракцию. Правомерность подобных вычислений в этом и в аналогичных случаях остается спорной. Находка фрагмента с недостающей частью текста помогла бы оценить степень надежности и законности такого метода.

[61] BWL, с. 63.

[62] BWL, с. 66.

[63] Эпос о Гильгамеше. Пер. И. М. Дьяконова. М.— Л., 1961, с. 134—141.

[64] ZA. 43, с. 35—36; BWL, с. 67.

[65] ZDMG. 89, с. 166.

[66] BWL, с. 67. Для обоих исследователей первостепенное значение имел акростих. Во всей аккадской литературе было известно пять акростихов, не считая «Теодицеи», причем все они относились к весьма позднему времени: гимн Мардуку (PSBA. 17, с. 133—134); молитва Набу (PSBA. 17, с. 137—141) — акростих и телестих; гимн Мардуку, сочиненный от имени Ашшурбанапала (KB VI/2, с. 108—117); гимн Набу, сочиненный при Навуходоносоре II (PSBA. 20, с. 154—162); фрагмент акростиха-молитвы (ZA. 10, с. 20). Теперь стал известен еще один текст начала I тысячелетия до н. э., содержащий акростих и телестих на лицевой и оборотной сторонах таблички (JAOS. 88, с. 123—132).

[67] См., например: S. A. Pallis. The Antiquity of Iraq. Copenhagen, 1956, с. 722, 728; S. Moscati. The Face of the Ancient Orient. Chicago, 1963, с. 33—34, 302. Общие вопросы авторства и авторов в древнемесопотамской литературе затрагиваются в статьях У. Ламберта (JCS. 11, с. 1, 6, 9; JCS. 16, с. 59—77) и в работах: Эпос о Гильгамеше, с. 129—131; В. К. Афанасьева. Литература Шумера и Вавилонии.— Поэзия и проза Древнего Востока. М., 1973, с. 118—124.

[68] Русский перевод см.: Хрестоматия по истории древнего Востока. Ч. I. М., 1980, с. 190—194.

[69] A. L. Oppenheim. Ancient Mesopotamia. L., 1964, с. 274—275.

[70] J. Laessøe. Literary and Oral Tradition in Ancient Mesopotamia.— Studia Orientalia Ioanni Pedersen. Copenhagen, 1953, с. 205—218; Y. Elman. Authoritative Oral Tradition in Neo-Assyrian Scribal Circles.— «Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University». Wash., 7, 1975, с. 19—32.

[71] W. W. Hallo. New Viewpoints on Cuneiform Literature.—IEJ. 12, 1962. с. 16.

[72] Дополнительные сведения см. в ст.: W. W. Hallo. Individual Prayer in Sumerian: The Continuity of a Tradition.— JAOS. 88, 1968, с. 71—89.

[73] KB VI/2, с. 108—117.

[74] W. G. Lambert. Literary Style in First Millennium Mesopo-

tamia.— JAOS. 88, 1968, с. 123—132; R. F. Sweet. A Pair of Double Acrostics in Akkadian.— Or. NS. 38, 1969, с. 459—460; Cyrus Gordon. The Riddles in History. L., 1974, с. 62—66. Акростих и телестих на лицевой стороне: «(Принадлежащее) Набу-ушебши, заклинателю, // слуге, славящему владычество твое». В тексте молитвы читаем (obv. 9): «Набу-ушебши, богомольному слуге, да будет защита». Аналогичные акростих и телестих имеются на оборотной стороне; в тексте самой молитвы: «Набу-ушебши, в доме рожденному рабу твоему, продли живот».

[75] Мы, однако, полагаем, что Ашшурбанапал вполне мог быть настоящим автором гимна. Этот готовившийся к жреческой деятельности царь был довольно образованным человеком и неоднократно с гордостью писал о своей искушенности в писцовском деле: «И я, Ашшурбанапал, в нем (во дворце) познал мудрость Набу, все искусство писцов, знания всех ученых, сколько их есть, приобрел» («Цилиндр Рассама» I, 31—33) или «я изучил допотопные знаки на камнях, что трудны, темны и запутанны» (VAB VII, 256: 18).

[76] Обзор этих каталогов см.: S. N. Kramer. New Literary Catalogue from Ur.— RA. 55, 1961, с. 169—176.

[77] W. G. Lambert. A Catalogue..., с. 59—77; W. G. Lambert. A Late Assyrian Catalogue of Literary and Scholarly Texts.—Kramer Anniversary Volume. Neukirchen, 1976, с. 313—318.

[78] Обычно после названия сочинения следует выражение annû ša pī NN — «это (из) уст такого-то» или ša NN — «такого-то», или же просто стоит имя собственное. Выражение «из уст такого-то» дает простор для толкований; в частности, его можно было бы понимать как то, что данная версия записана со слов (т. е. в редакции или под диктовку) того или иного ученого. Этому, однако, препятствует то обстоятельство, что после перечисления целого ряда известных «серий» стоит: [an-nu-tu] šá pī ^{d} é-[a] — «эти — из уст бога Эа»; едва ли божеству могли приписывать не создание, а лишь редактирование ритуальных текстов. По нашему мнению, данное выражение означает «согласно» и может говорить как о редакторстве, так и об авторстве и как об устном, так и о письменном происхождении текста.

[79] K 2248 obv. 1—4.— JCS. 16, с. 60, 64.

[80] AMT 382 II+42 4 obv.: šiptu ul ia-at-tu-un šipa[t ^{d}as]al-lú-ḫi maš-maš ilāni^{meš} iddi-ma ana-ku áš-šu—«Заклинание не мое, заклинание Асаллухи, заклинателя богов. Он бросил — я поднял». Подобные замечания встречаются и в колофонах табличек с шумерскими заклинаниями (см.: JCS. 16, с. 72—73). Этой теме посвящен специальный доклад (W. G. Lambert. The Divine Authorship of Works of Babylonian Literature. Указание на него см.: JAOS. 80, 1960, с. 284).

[81] Исходя из известного нам о ветхозаветной литературе, можно предположить, что и в Месопотамии в ряде случаев текст или «серия», созданные усилиями многих ученых, живших в разное время, могли приписываться главе той или иной «школы». Дополняя (а то и изменяя) первоначальный текст почитаемого предшественника, его последователи могли искренне полагать, что лишь досказывают за него или устраняют случайные погрешности; возникал новый вариант текста, но творцом его продолжали считать первоавтора. Это остается, однако, только предположением: имеющийся материал не позволяет в настоящее время говорить о существовании какого-либо вавилонского «Девтероисайи» или «Тритоисайи».

[82] K 10802 rev. 1—2; K 9717+81=7=27 obv. 1—2.— JCS. 16, с. 62, 64, 66.

[83] Имена переписчиков и, возможно, составителей указаны уже в древнейших «научных» текстах из Абу-Салабиха и Фары (A. Deimel. Schultexte aus Fara (WVDOG. 43). Lpz., 1923, с. 3*; R. D. Biggs. Semitic Names in the Fara Period.— Or. NS. 36, 1967, с. 59—61.

[84] Об отличии древних авторов от современных см. ниже.

[85] W. G. Lambert. Ancestors..., с. 9. В отечественной ассириологической литературе термины «канонический», «канон» употребляются довольно часто. Под этим обыкновенно понимается так называемый Ниппурский канон, т. е. группа литературных памятников, дошедших до нас в записи конца III— начала II тысячелетия до н. э. из школьной библиотеки г. Ниппура; те же сочинения были обнаружены и в урской библиотеке. Тексты эти переписывались и позднее и составляли то, что А. Л. Оппенхейм называл «основным течением традиции» (см.: A. L. Oppenheim. Ancient Mesopotamia, с. 16). Удачность термина «канон» применительно к этому кругу произведений представляется нам несколько сомнительной; во всяком случае, он требует обстоятельного определения или объяснения (ср. И. М. Дьяконов. К периодизации древних литератур Востока.— «Народы Азии и Африки». М., 1963, № 3, с. 77).

[86] С. С. Аверинцев. Греческая «литература» и ближневосточная «словесность».— Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. М., 1971, с. 214.

[87] См., например, ḫi-pu la-bi-ru — «старый скол» (A. Ch. Spl. 33, 17); ḫi-pi—«разбито» (Вавилонская хроника «Б». IV: 19, 23).

[88] Несколько иной точки зрения придерживается В. К. Афанасьева, особо подчеркивая различие между поэзией шумерской и аккадской: первая — письменно зафиксированный фольклор; вторая в ряде случаев переступает границы подлинной литературы (см.: V. Afanasjeva. Mündlich überlieferte Dichtung («Oral Poetry») und schriftliche Literatur in Mesopotamien.— «Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae». Budapest, 1974, t. 22, с. 135). Несомненно, временной фактор имеет здесь большое значение: «авторские» тексты (т. е. литература в полном смысле слова) получают широкое распространение, по-видимому, лишь с середины II тысячелетия до н. э. Но они существовали и в более ранние периоды, так же как «фольклорные» тексты продолжали развиваться и в I тысячелетии до н. э. Мы полагаем, что в шумеро-вавилонской словесности на протяжении всего периода ее существования тексты «фольклорные» и «литературные» развивались параллельно, причем последние постепенно вытесняли первые, но процесс этот так до конца и не завершился.

Кроме того, в настоящее время деление древнемесопотамской литературы на шумерскую и аккадскую представляется нам несколько условным: слишком часто нельзя с уверенностью сказать, было ли создано то или иное шумероязычное произведение действительно шумером или вавилонянином, писавшим по-шумерски.

[89] R. F. G. Sweet. A Pair of Double Acrostics in Akkadian.— Or. NS. 38, 1969, с. 459.

[90] W. G. Lambert. Ancestors..., с. 9.

[91] О некоторых формальных различиях между «фольклорной» и «литературной» поэзией см.: V. Afanasjeva. Mündlich..., с. 121—122, 133—134.

[92] ZA. 10, с. 15—16. Проблемой авторства этот исследователь не интересовался.

[93] ZA. 43, с. 34.

[94] BWL, с. 63, 69.

[95] BWL, с. 63.

[96] JCS. 11, с. 11.

[97] Эсагил(а) — храм бога Мардука в Вавилоне.

Esagil-kīn(i)-ubbib — поздняя форма; первоначально, вероятно, было (E)sagil-kīnam-ubbib — «Эсагил верного очистил», или, быть может, это аббревиатура (Ina-E)sagil-kīnam-ubbib — «В Эсагиле верного очистил». То, что акростих опускает начальное e, неудивительно: подобные опущения вообще нередки, а в данном случае оно могло быть вызвано особой трудностью составления строфы из 11 строк, начинающихся со знака E. В начале слова этот знак использовался почти исключительно для написания слов «дворец», «храм».

Об именах подобного типа см.: K. L. Tallqvist. Assyrian Personal Names. Helsingfors, 1914, с. 77, 152; J. J. Stamm. Die akkadische Namengebung.— MVAG. 44, 1939, с. 172, 239.

[98] UVB. 18, табл. 27.

[99] Частично был исследован в работах: W. W. Hallo. On the Antiquity of Sumerian Literature.— JAOS. 83, 1963, с. 167—176; G. Komoróczy. Berosos and the Mesopotamian Literature.— «Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae». 1973. T. 21, с. 142—151. И. С. Клочков. «Повесть об Ахикаре»: историчность литературного героя.— ВДИ. 1977, № 3, с. 3—10.

[100] Практически исключено, что составитель списка имел в виду Навуходоносора II, так как далее следует имя ученого, современника Асархаддона, и это означало бы другой, более грубый и очевидный, а потому маловероятный анахронизм.

[101] J. A. Brinkman. A Political History of Post-Kassite Babylonia 1158—722 B. C. Roma, 1968, с. 115, примеч. 641, с. 141, примеч. 852.

[102] Все называемые в урукском списке ummânu известны по другим источникам как авторы или «редакторы»; см.: И. С. Клочков. «Повесть об Ахикаре...», с. 8.

[103] G. Komoróczy. Berosos..., с. 136.

[104] О значении слова ummânu см.: S. Parpola. Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal. P. IIA. Neukirchen, 1971, с. 6—7.

[105] См. Приложение, текст W 20030,7, стк. 12.

[106] См. У. Ламберта [рец. на: F. Gössmann. Das Era-Epos. Würzburg, 1955].— AfO. 18, 1957/8, с. 396—398; W. von Soden. Etemenanki vor Asarhaddon nach der Erzählung vom Turmbau zu Babel und dem Erra-Mythos.— UF. 3, 1971, с. 255—256.

[107] J. V. Kinnier Wilson. Two Medical Texts from Nimrud.— «Iraq». 18, 1956, с. 130—146; JCS. 11, с. 6: 13—14.

[108] См.: И. С. Клочков. «Повесть об Ахикаре»..., с. 9.

[109] BWL, с. 67.

[110] J. A. Brinkman. A Political History..., с. 114—115.

[111] J. J. Stamm. Die akkadische Namengebung, с. 172.

[112] JCS. 16, с. 76.

[113] Там же, с. 66.

[114] См., например, колофон нимрудского каталога медицинской «серии» sa.gig.— «Iraq». 18, с. 130—146; JCS. 11, с. 6, 13.

[115] О соотношении этих двух терминов см.: JCS. 16, с. 69—70, примеч. 8; AHw, с. 628; CAD A_2, с. 431—435.

[116] E. Ritter. Magical-Expert(-Ašipu) and Physician(-Asû): Notes on Two Complementary Professions in Babylonian Medicine.— Studies in Honor of Benno Landsberger. Chicago, 1965, с. 299—321.

[117] R. I. Caplice. The Akkadian namburbi Texts: An Introduction. Los Angeles, 1974.

[118] E. Reiner. Šurpu, A Collection of Sumerian and Akkadian Incantations. Graz, 1958 («Archiv für Orientforschung herausgegeben von E. Weidner». Beiheft 11).

[119] Подробней см.: S. Parpola. Letters..., с. 14—15.

[120] W. G. Lambert. A Catalogue..., с. 64, 66, 75; W. G. Lambert. A Late Assyrian Catalogue..., с. 315; S. Parpola. Letters..., с. 4*.

[121] И. М. Дьяконов. Общественные отношения..., с. 23; E. I. Gordon. Sumerian Proverbs. Glimpses of Everyday Life in Ancient Mesopotamia. Philadelphia, 1959, с. 211—213.

[122] См. замечание Б. Ландсбергера об изменении статуса заклинателей: в старовавилонскую эпоху они были еще в основной своей массе неграмотны; с касситского времени это нередко высокообразованные учителя клинописной грамоты (City Invincible. Chicago, 1960, с. 97).

[123] S. Parpola. Letters..., с. 28.

[124] W. von Soden. Die Unterweltsvision eines assyrischen Kronprinzen.—ZA. 43, 1936, с. 10—12.

[125] J. A. Brinkman. A Political History..., с. 27, примеч. 122.

[126] S. Parpola. Letters..., с. 6—7.

Первоначально слово um.me.a означало «кормилица», «воспитатель», «учитель». В СтВ диалекте ummeānum означает также «перекупщик ремесленных изделий», а в нВ — «ремесленник»; однако значение «ученый человек» сохранялось за словом во все периоды.

[127] E. Reiner. The Etiological Myth of the «Seven Sages».— Or NS. 30, 1961, с. 8—9.

[128] К сожалению, мы не располагаем данными об экономическом положении представителей этой профессии.

[129] J. A. Brinkman. A Political History..., с. 4—5.

[130] Там же, с. 1, примеч. 1.

[131] G. Cameron. History of Early Iran. Chicago, 1936, с. 110.

[132] J. A. Brinkman. A Political History..., с. 89.

[133] Там же, с. 78—83.

[134] Там же, с. 89—90.

[135] Там же, с. 38, 91, примеч. 478.

[136] Весьма ненадежная поэтическая традиция позднейшего времени говорит о резиденции четвертого царя династии, Навуходоносора I, в Вавилоне (CT 13, № 48 : 1; цит. по: J. A. Brinkman. A Political History..., с. 91, примеч. 479).

[137] Там же, с. 91, примеч. 480.

[138] Там же, с. 94—98.

[139] W. Hinz. Das Reich Elam. Stuttgart. 1964, с. 112; ср J. A. Brinkman. A Political History..., с. 101, примеч. 552.

[140] Подробней о культе Мардука см.: H. Schmökel. Hammurabi und Marduk.— RA. 53, 1959, с. 183—204; W. G. Lambert. The Reign of Nebuchadnezzar I: A Turning Point in the History of Ancient Mesopotamian Religion.—«The Seed of Wisdom. Essays in Honor of Th. J. Meek». Toronto, 1964, с. 3—13; W. G. Lambert. 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, с. 191—199.

[141] L. W. King. Babylonian Boundary Stones and Memorial Tablets in the British Museum. L., 1912, № 24 : 3.

[142] a-na tur-ri gi-mil-li ^{kur}akkadī^{ki} ú-šat-ba-a kakkē^{meš}.

[143] i-te-mid šadâ-šu.

[144] Это одно из наиболее поэтичных описаний военных кампаний в надписях II тысячелетия до н. э. включено в текст дарственной («иммунитетной» грамоты), данной некоему Ритти/Шитти- или Лакти-Мардуку, начальнику правофлангового отряда колесниц Навуходоносора, за его воинские заслуги в описываемом походе. Составитель надписи — жрец-гаруспик Эллиль-табни-буллит. См. BBSt, № 6, i, 1—43.

[145] J. A. Brinkman. A Political History..., с. 109; ср. CAH II_2, с. 454—456.

[146] BBSt, № 24: 11—12; K 3426 см. CT 13, № 48 (=H. Winckler. Altorientalische Forschungen I. Lpz., 1893/7, с. 542—543).

[147] IV R 20, № 1 (см.: J. A. Brinkman. A Political History..., с. 113).

[148] W. G. Lambert. The Reign..., с. 9. Возвышение Мардука началось при Хаммурапи, когда боги Ану и Энлиль «определили Мардуку, первородному сыну Эа, владычество над всеми людьми (людьми, а не богами!— *W. L.*), возвеличили его среди (среди, а не над!— *W. L.*) Игигов» (3X I, 1—15). В касситскую эпоху Мардука могли почитать царем богов только в самом Вавилоне; жители остальных городов страны и касситские цари, многие из которых, кстати, имели резиденцию вне Вавилона, такого взгляда, по-видимому, не разделяли. Позже статуя Мардука была увезена (сначала ассирийцами, потом эламитами), и лишь после возвращения ее Навуходоносором I сложились условия для формального провозглашения Мардука главой пантеона во всей Вавилонии.

[149] Просопографические данные для этого времени скудны и едва ли репрезентативны. Вполне логично было бы ожидать, что в период отсутствия бога-покровителя в Вавилоне (с 1158/5 г. до н. э.) число теофорных имен собственных с Мардуком заметно сократилось, а после его возвращения возросло. Однако проследить эти колебания по письменным источникам практически невозможно, так как тут происходит определенный сдвиг во времени: в текстах встречаются лишь имена социально активных людей (т. е. возрослых), о возрасте которых мы обычно ничего не знаем. При предшественниках Навуходоносора I около 30% теофорных имен включали имя Мардука (J. A. Brinkman. A Political History..., с. 96, примеч. 514); это, очевидно, имена людей, родившихся до эламского вторжения.

В дальнейшем процент таких имен, кажется, сокращается, что, по-видимому, отражает выход на сцену нового поколения людей, появившихся на свет после 1158/5 г. до н. э.

[150] Например, в списке свидетелей на цитированной выше дарственной встречаем некоего Таб-ашаб-Мардука, сына (Ина)-Эсагил-зера (BBSt, № 6, ii, 22); этот Эсагил-зер, очевидно, родился в начале XII в. до н. э.

[151] CT 34, № 39, ii, 1′—13′; ABC, с. 162—164: 1′—13′.

[152] ša dan-na ^{kur}lul-lu-bi-i u-šam-qí-tu i-na kakki ka-šid ^{kur}a-mur-ri ša-li-lu kaš-ši-i (BBSt, № 6, i, 9—10).

[153] J. A. Brinkman. A Political History..., с. 112—114.

[154] Там же, с. 118.

[155] BBSt, № 8, ii, 26—27.

[156] J. A. Brinkman. A Political History..., с. 119; ср. H. Tadmor. Historical Implications of the Correct Rendering of Akkadian dâku.— JNES. 17, 1958, с. 134.

[157] VAT 10453+10465=H. Tadmor.— JNES. 17, 1958, с. 133: 2′—[... LÚ].MEŠ UZU.MEŠ a-ḫa-iš e-ku-lu [x x x]— «люди плоть друг друга ели».

[158] J. A. Brinkman. A Political History..., с. 124—130.

[159] CT 34, № 39, ii, 25′—30′; ABC, с. 165: 25′—30′.

[160] J. A. Brinkman. A Political History..., с. 139, примеч. 840.

[161] Сам Адад-апла-иддин называет себя в трафаретной надписи на кирпичах из Ура «сыном Нин-Дугинна, царем Вавилона» (UET I, 166: 1—3; 167: 1—3). Нововавилонская хроника говорит, что он был сыном какого-то Итти-Мардук-балату, арамеем и узурпатором (^{kur}a-ra-mu-u šarru ḫammā'u; ABC, с. 180 : 8), а «Синхронистическая история» сообщает, что «Адад-апла-иддина, сына Эсагил-шадуни, сына никого», назначил для управления вавилонянами ассирийский царь Ашшур-бел-кала (CT 34, № 39, II, 31′—32′). Подробнее обсуждение данных этих источников см.: J. A. Brinkman, A. Political History..., с. 136—138; ср. CAH II_2, с. 466—467; ABC, с. 203—204.

[162] niše^{meš} ^{kur}aššur ^{kur}kar-du-ni-áš it-ti a-ḫa-meš ib-ba-[lu]— «люди Ассирии и Вавилонии вместе мешались» (CT 34, № 39, II, 36′—37′).

[163] Если верно предположение У. Ламберта, что в IV таблице «Эпоса об Эрре» сохранились воспоминания об этом времени: «Гражданская война в Вавилоне, тогда как другие города страдают от нападения извне. Адад-апла-иддин сам был арамейским узурпатором... Вторгавшиеся арамейские Sutû вполне могли считать его своим союзником и потому щадили его город, но горожане, разумеется, не оставались безучастными к тому, что их правитель подстрекал грабить другие города страны. Этим объясняется то, что они взялись за оружие, и то, что царь вынужден послать против них войска» [см. AfO 18, 1957/8, с. 398].

[164] O. Reuther. Die Innenstadt von Babylon (Merkes).— WVDOG. 47, 1926, с. 21—25.

[165] J. A. Brinkman. A Political History..., с. 317.

[166] От периода с 1126 по 1048 г. до н. э. дошло немного экономических текстов (J. A. Brinkman. A Political History..., app., № 6.2.8; 7.2.4; 7.2.5; 8.2.8; 8.2.10). Известно также четыре текста, в которых речь идет о передаче частных земель (там же, 7.2.6; 6.2.12;

6.2.13; 5.2). В традиционных обществах люди редко расставались со своей землей без крайней нужды. Однако составить убедительное представление о том, имело ли место массовое разорение прежних землевладельцев, по имеющимся документам нельзя.

[167] BBSt, № 6, 24.

[168] Для древнего автора имеет первостепенную важность и значение не уникальное, исключительное, индивидуальное, а как раз наоборот — обычное, повторяющееся, общее. За этим стоит глубокое различие в видении мира, восприятии времени, истории, жизни общества. Люди нового времени, свидетели крутых исторических перемен и ошеломляющих научных открытий, видят мир в движении, развитии; ключевыми категориями для построения картины мира являются понятия «эволюция» и «прогресс». Отсюда жадный интерес современного общества ко всему новому... Иная картина мира складывается у людей традиционных обществ: мир древних движется, но пребывает неизменным. Идея развития (прогресса или регресса), по-видимому, чужда вавилонскому сознанию. Мир вавилонян живет по неизменным установлениям, данным в незапамятной древности богами. Возвышаются и падают династии, города, страны, но это лишь пустое мелькание имен: существо, общий порядок вещей остается неизменным. В таком взгляде выражается общественный опыт: действительно, развитие общества шло медленно и незаметно. Вавилонянин ориентирован на древнее, всегдашнее, а не на новое; он старается не замечать перемен и новшеств, насколько это возможно, или интерпретирует их как возврат к забытому старому, либо, наконец, воспринимает как нечто отрицательное, как нарушение, искажение вечных богоустановленных форм и норм бытия.

[169] О различии между литературами греко-римского мира и древнего Ближнего Востока см.: С. С. Аверинцев. Греческая «литература»..., с. 206—266, особо с. 218—219.

[170] Подробнее об этих сочинениях см. раздел IV настоящего очерка.

[171] И. С. Клочков. Старовавилонская поэма..., с. 23.

[172] BWL, с. 110—115; I. M. Diakonoff. A Babylonian Political Pamphlet from about 700 B. C.—Studies in Honor of Benno Landsberger. Chicago, 1965, с. 343—349.

[173] См. тексты, собранные в работе A. K. Grayson. Babylonian Historical-Literary Texts. Toronto and Buffalo, 1975.

[174] В фольклористике было немало сделано в изучении важнейших теоретических проблем, в частности в решении вопроса об отношении фольклора и действительности. К сожалению, работы по такой тематике редко попадают в поле зрения ассириологов, занятых многочисленными специальными проблемами. В то же время работы фольклористов широкого профиля, которые порой обращаются к месопотамскому материалу, не свободны от ошибок, вызванных недостаточным знанием реалий древних культур, языкового своеобразия текстов и т. д. Трудно, например, назвать удачными главы, посвященные месопотамской мифологии известным фольклористом Дж. Кирком (G. S. Kirk. Myth, its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures. Cambridge — Berkeley — Los Angeles, 1970, с. 84—152).

[175] N. Frye. Anatomy of Criticism. Princeton, 1957; Б. Н. Путилов. Методология сравнительно-исторического изучения фольклора. Л., 1976, с. 224—240; В. Я. Пропп. Об историзме фольклора и методах его изучения; он же. Фольклор и действительность. М., 1976, с. 116—131.

[176] Д. Н. Медриш. Структура художественного времени в фольклоре и литературе.— Ритм, пространство и время в литературе и искусстве. Л., 1974, с. 122—125.

[177] В. Я. Пропп. Русский героический эпос. Л., 1955, с. 343.

[178] М. Блок. Апология истории или ремесло историка. М., 1973, с. 145—154.

[179] R. Drews. Sargon, Cyrus and Mesopotamian Folk History.— JNES. 33, 1974, с. 387—393.

[180] П. А. Гринцер. Древнеиндийская проза (обрамленная повесть). М., 1963, с. 42.

[181] И. Т. Канева. Шумерский героический эпос, как исторический источник.—ВДИ. 1964, № 3, с. 245 и сл.; см.: Н. Рошияну. Традиционные формулы сказки. М., 1974.

[182] М. М. Бахтин. Вопросы литературы и эстетики. М., 1975, с. 456 и сл.; M. Jacobs. The Content and Style of an Oral Literature. Chicago, 1959.

[183] Русский перевод см.: Хрестоматия по истории Древнего Востока. М., 1963, с. 64—72. Обзор различных интерпретаций Лейденского папируса 344 дан в работе: S. Grunert. Einige Bemerkungen zu den Sozialen Unruhen in Ägypten am Ende des Alten Reiches (Pap. Leiden I 344 rc).— Die Rolle der Volkmassen in der Geschichte der Vorkapitalistischen Gesellschaften. B., 1975, с. 39—46.

[184] А. Д. Григорьев. Повесть об Акире Премудром. М., 1913, с. II. 47; см. также Иезек. 21: 18—26.

[185] BBSt, № 6, 7, 8, 11, 12, 13, 24, 25, 26; PSBA. 19, 1897, с. 70, 73; YOS I, 37; RA. 61, 1967, с. 70—74; Hinke. Boundary Stone, с. 142—155; Hinke.— SBKI, № 6, с. 28—29; BE I/1, 83.

[186] Iranica Antiqua. Vol. II (fasc. 2). Leiden, 1962, с. 153, № 6; с. 158, № 14; J. A. Brinkman. A Political History..., с. 106, примеч. 575.

[187] J. A. Brinkman. A Political History..., с. 113. примеч. 624; UET I, 167, 306; VIII, 101; LIH III, с. 254—255; ZA. 4, 1889, с. 302—305; Bi Or. 7, 1950, с. 42—46; «Studia Orientalia». I, 1925, с. 29—33; Winckler, Untersuchungen, с. 28, № 2.

[188] BRM I, 1, 1a; Or NS. 13, 1944, с. 86—96.

[189] AKA, с. 128—149.

[190] R. Borger. Gott Marduk und Gott-König Sulgi als Propheten. Zwei prophetische Texte.— Bi Or. 28, 1971, с. 3—24.

[191] BBSt, № 6, I, 1—43.

[192] šar ilāni (BBSt, № 6, i, 12; № 11, iv, 4).

[193] šar šamê^{e} u irṣitim^{tim} (BBSt, № 7, ii, 25).

[194] bēlu rabû (BBSt, № 8, iii, 31; Bi Or. 28, с. 5, стк. 7).

[195] Сходную мысль высказывает Г. Комороци (G. Komoróczy. Das Pantheon im Kult, in den Götterlisten und in der Mythologie.— Or. NS. 45, 1976, с. 80—86).

[196] G. W. Leibniz. Essai de Théodicée sur la bonte de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal. Amsterdam, 1710.

[197] Н. Г. Дебольский. Теодицея.— Брокгауз и Ефрон. Энциклопедия. Т. 32а. СПб., 1901, с. 879—881.

[198] См.: W. von Soden. Das Fragen nach Gerechtigkeit Gottes in Alten Orient.— MDOG. 96, 1965, с. 41—59.

[199] Подробней см.: W. G. Lambert. History and Gods: A Review Article.— Or NS. 39, 1970, с. 171—172.

[200] Ср. A. L. Oppenheim. Ancient Mesopotamia, с. 273.

[201] E. I. Gordon. A New Look..., с. 149.

[202] Подробней о них см.: J. J. Van Dijk. La sagesse..., с. 119—134; E. I. Gordon. A New Look..., с. 149.

[203] BWL, с. 21—62, 282—302, 343—345.

[204] J. Nougayrol. Une version..., с. 239—250. И. С. Клочков. Старовавилонская поэма..., с. 9—25.

[205] S. N. Kramer. «Man and his God». A Sumerian variation on the «Job» motif.—Supplements to Vetus Testamentum, III. Leiden, 1955, с. 170—182.

[206] J. J. Van Dijk. La sagesse..., с. 5; E. I. Gordon. A New Look..., с. 124.

[207] Перевод текста см. в Приложении.

[208] О вавилонской концепции греха как намеренном или ненамеренном нарушении воли божества см.: Ch.-F. Jean. Le péché chez les babyloniens et les assyriens. Plaisance et Paris, 1925, с. 78.

[209] См., например, серии Dingir.šà.dib.ba и Šurpu. W. G. Lambert. DINGIR.ŠA.DIB.BA Incantations.—JNES. 33, 1974, с. 278: 78—79; с. 284: 10—11; с. 286: 6—7; E. Reiner. Šurpu, A Collection of Sumerian and Akkadian Incantations. Graz, 1959. с. 13 : 32.

[210] J. Nougayrol. Une version..., с. 248—249.

[211] S. N. Kramer. «Man and his God»..., с. 170—182. Текст сохранился в трех копиях (см.: E. I. Gordon. A New Look..., с. 149, примеч. 256).

[212] Ср. переводы Ван Дейка и Крамера: J. J. Van Dijk. La sagesse..., с. 122—127; S. N. Kramer. «Man and his God»..., с. 173—180.

[213] mi.ni.ib.bé.ne šul.gal.an.zu.ne inim. zi.si(?) sá(?)
u$_4$.na-me dumu.nam.tag.nu.tuku ama.a.ni. nu.tu.ud
DUL.la.ba.DI erín.nam.tag.nu.tuku ul.ta nu.gál.la.àm
(стк. 101—103).

[214] J. J. Van Dijk. La sagesse..., с. 120.

[215] BWL, с. 21—62, 283—302, 343—345.

[216] R. Labat. Les religions du Proche-Orient asiatique. Textes babyloniens, ougaritiques, hittites. P., 1970, с. 328.

[217] G. Buccellati. Tre saggi..., с. 171—173.

[218] А. Я. Гуревич. Категории..., с. 159.

[219] Это тонко чувствовал русский поэт и ученый-эллинист Вяч. Иванов:

«Различны прежде были меры
Владыки, воина, жреца,
Пирата, мастера, гетеры,
И земледельца, и купца.
Теперь один запас понятий,
Один разменочный язык
Равняют всех в гражданстве братий;
Обличья заменил ярлык.
Бьют тем же шаром те же кегли
Бунтарь, епископ и король,
Клейма фабричного избегли
Вы, чья не обуяла соль!
Мир плоско выравнен, а духа
Единомысленного нет;
Летит Эринния — Разруха —
За колесницею побед».

(Свет вечерний. Poems by Vyacheslav Ivanov. Ox., 1962, с. 135).

[220] О возможности иной трактовки стк. 247—248 см. комментарий к стк. 247 в разделе 2 настоящего очерка.

[221] Стк. 249—250, по-видимому, надо понимать именно так. Об «обязанности» богатого кормить бедных говорится в «Поучениях Шуруппака» (СтВ версия): «Имущий дает неимущему хлеб» — lú níg.tuku lú níg nu-tuku gig šè-im-gar.

[222] См. пословицу: «Говорят: пока ты благоденствуешь по милости твоего бога— давай брату, не забудь(?) сестру, не оставь(?) родню...» (И. М. Дьяконов. Общественные отношения..., с. 14).

[223] Литература о Книге Иова огромна. Мы ограничимся указанием лишь на работу A. Guillaume. Studies in the book of Job. Leiden, 1968, в которой приводится обширная библиография. Новый русский перевод Книги Иова и комментарий к ней даны С. С. Аверинцевым в книге «Поэзия и проза Древнего Востока». М., 1973, с. 563—625, 716—720.

[224] Самого понятия «веры» как безоговорочной исключительной личной преданности, привязывающей человека к определенному божеству, не было, по-видимому, известно вавилонянам, во всяком случае — в той степени, как древним иудеям. Дж. Буччеллати отмечает всего два примера такой «веры» — безграничное доверие и повиновение Утнапиштима и Адапы богу Эа. См.: G. Buccellati. Adapa, Genesis and the Notion of Faith.— UF. 5, 1973, с. 63, 65—66.

[225] Th. Jacobsen. The Treasures of Darkness..., с. 163.

[226] Там же, с. 147, 152.

[227] О концепции личного бога см.: там же, с. 155—160.

[228] W. G. Lambert. Dingir..., с. 278: 74, 78—79.

[229] О жанре «писем к богам» см.: J. J. Van Dijk. La sagesse..., с. 13—17.

[230] В оригинале: yĕḫallēṣ ʿānī bĕʿonyō— «Спасает убогого убогостью его...». Канонический перевод — «Он спасает бедного от беды его» исходит из иного понимания предлога.

[231] P. Humbert. Le modernisme de Job.— «Supplements to Vetus Testamentum». Leiden, III, 1955. с. 150—161.

[232] См. строку из «Невинного страдальца», сохранившуюся в древнем комментарии (BWL, с. 56 : p) — [šá] a-na é-sag-íl e-gu-u ina qāti-ia li-mur — «Кто пред Эсагилом согрешил — пусть научится на моем примере» (досл. «пусть увидит из рук моих»).

[233] W. W. Hallo. Individual Prayer..., с. 71—89; см. особо — 82—86.

[234] Там же, с. 76—77. Некоторые из этих писем написаны от имени конкретного лица, иногда даже с указанием его должности и предков. В некоторых случаях можно допустить, что перед нами реальные имена авторов сочинений, в других — это вымышленные

имена. Но ни в том ни в другом случае нет оснований считать, что содержание писем-молитв обусловлено реальными событиями в жизни их авторов.

[235] J. V. Kinnier Wilson. An Introduction to Babylonian Psychiatry.— Studies in Honor of Benno Landsberger. Chicago, 1965, с. 296—297.

[236] Ср. Šurpu II: 11, 32—34, 64, 73—77, 87—92.

[237] Отметим некоторые параллели между «Невинным страдальцем» и «Вавилонской теодицеей»:

Невинный страдалец	Вавилонская теодицея
с троки:	строки:
I 48	11
I 50	133, 137
I 55	297
I 72	292
I 73	293
I 75	76
I 77	291
I 93	62
I 103	135
I 104	135
II 1	8
II 10	243
II 20	51
II 23	54—55
II 24—26	72—74
II 31	297
II 36	58
II 37	82—85
II 38	256—257
II 88	31
II 89	32
II 91	30
II 120	297
IV 7	17
IV 40	258
IV 41	236
IV 42	18

[238] BWL, с. 139—149; русский перевод см.: «Я открою тебе сокровенное слово». Литература Вавилонии и Ассирии. М., 1981, с. 204—208.

[239] Дж. Буччеллати отмечает определенную искусственность диалога, отсутствие драматизма, вялость (G. Buccellati. Tre saggi..., с. 170). Разумеется, это так, если подходить к поэме с современными мерками. Но, рассматривая «Теодицею» на фоне других произведений вавилонской словесности, ее трудно не признать шедевром.

[240] Об отношении древнееврейской литературы к литературе Междуречья см.: И. М. Дьяконов. Древнееврейская литература.— Поэзия и проза Древнего Востока. М., 1973, с. 547—548.

[241] P. Dhorme. Ecclésiaste ou Job?, с. 5—27.

[242] См.: S. N. Kramer. Sumerian Similes: A Panoramic View of Some of Man's Oldest Literary Images.— JAOS. 89, 1969, с. 1—10; G. Buccellati. Towards a Formal Typology of Akkadian Similes.— Kramer Anniversary Volume. Neukirchen, 1976, с. 59—70.

[243] См.: S. N. Kramer. Sumerian Theology and Ethics.— Harvard Theological Rewiew. Vol. 49, № 10, 1956, с. 45; S. Moscati. The Face..., с. 22—23, 292—316.

[244] С. С. Аверинцев. Греческая «литература»..., с. 210.

[245] Там же, с. 210.

[246] B. Alster. The Instructions of Suruppak, с. 11—14, 34—51; B. Alster. Studies in Sumerian Proverbs. Copenhagen, 1975.

[247] W. G. Lambert and A. R. Millard. Atra-hasis. The Babylonian Story of the Flood. Ox., 1969, с. 42—133; S. A. Picchioni. Principi di etica sociale nel poema di Atrahasis.—OA. 13, 1973, с. 81—111.

[248] E. Reiner. Šurpu...

[249] E. Reiner. Lipšur Litanies.— JNES. 15, 1956, с. 132—146.

[250] W. G. Lambert. Dingir..., с. 274—295. 306—321.

[251] BWL, с. 144—149.

[252] И все же мы едва ли ошибемся, если, например, предположим, что «Вавилонская теодицея», сохранившаяся в 11—14 копиях, была более известна древнему читателю, чем старовавилонская поэма о невинном страдальце (одна копия).

[253] H. Schmökel. Das Land Sumer. Stuttgart, 1956, с. 122—123.

[254] И. М. Дьяконов. Проблемы вавилонского города II тысячелетия до н. э. (По материалам Ура).— Древний Восток. Города и торговля. Ер., 1973, с. 39—43, примеч. 25, 26.

[255] Там же.

[256] W. W. Hallo. Individual Prayer..., с. 78. Речь правда, идет о дочери или приближенной царя.

[257] Б. Ландсбергер отмечает, что лица, именовавшие себя «писцами (dub.sar), занимали высшие административные посты только в период III династии Ура. См.: City Invincible. Chicago, 1960, с. 99.

[258] И. С. Клочков. К вопросу о вавилонской этике.— ВДИ. 1975, № 3, с. 101—117.

[259] Даже герой Гильгамеш, «на две трети бог, на одну человек», остается по природе простым смертным и должен разделить общую участь.

[260] Эпос о Гильгамеше, с. 50—52.

[261] Там же, с. 83—87.

[262] CT 15, № 45 (obv. 5—11); ANET², с. 50—52, 106—109; S. N. Kramer. Revised edition of «Inanna's Descent to the Nether World».— JCS. 5, 1951, с. 1—17; Русский перевод шумерской версии см.: Поэзия и проза древнего Востока. М., 1973, с. 144—155, 667—670.

[263] W. von Soden. Die Unterweltsvision..., с. 1—31.

[264] Представлениям вавилонян о смерти и посмертной судьбе человека посвящена специальная глава в книге: A. Heidel. The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels. Chicago, 1946, с. 137—223.

[265] Впечатляющее описание ее дано в «Эпосе о Гильгамеше» (VII, iv, 33—39a). После смерти вавилонянин уходит

«В дом мрака, жилище Иркаллы,
В дом, откуда вошедший никогда не выходит,
В путь, по которому не выйти обратно,
В дом, где живущие лишаются света,
Где их пища — прах и еда их глина,
А одеты, как птицы, одеждою крыльев,
И света не видят, но во тьме обитают,
А засовы и двери покрыты пылью!»

(Эпос о Гильгамеше, с. 51).

[266] Подробное обсуждение см.: A. Heidel. The Gilgamesh Epic..., с. 207—210, 223; ср. там же, с. 162; G. W. Buchanan. Eschatology and the «End of Days».— JNES. 20, 1961, с. 188—193.

[267] A. Heidel. The Gilgamesh Epic..., с. 172, 191—192; Th. Jacobsen. The Treasures of Darkness..., с. 228—229; Mark Cohen. Another Utu Hymn.— ZA. 67, 1977, с. 1, 8, 10: 62—64.

[268] См. XII таблицу «Эпоса о Гильгамеше», стк. 99—153: Эпос о Гильгамеше, с. 86—87. A. Heidel. The Gilgamesh Epic..., с. 100—101. Чтобы досадить умершим, их могилы иногда умышленно осквернялись; по приказу Ашшурбанапала, например, были разрушены гробницы царей Элама («Цилиндр Рассама» VI, 70—76). Но такого рода кары или угрозы ими носили, так сказать, дополнительный характер, не были главным орудием устрашения. В изощренных подробных проклятиях, грозящих всеми возможными земными карами, о загробном наказании говорится лишь одно: «внизу, в преисподней, дух его пусть Шамаш заставит жаждать воды» (3X XXVIIb, 37—40). Ср. с проклятиями Тиглатпаласара I, в которых о загробных карах вообще нет упоминания (AKA, с. 106—108).

[269] S. Moscati. The Face..., с. 301.

[270] Поэзия и проза Древнего Востока, с. 101—102.

[271] Там же, с. 99—100.

[272] Даже концовку пессимистического «Разговора господина с рабом» никак нельзя истолковать как похвалу смерти (см. ниже).

[273] См. примеч. 1.

[274] См. стк. 20—22, 59—64, 235—242.

[275] BWL, с. 148: 76—78.

[276] Ср. с Аидом Гомера, о котором его герои также очень невысокого мнения. Показателен ответ тени Ахиллеса Одиссею:

«О, Одиссей, утешения в смерти мне дать не надейся;
Лучше б хотел я живой, как поденщик, работая в поле,
Службой у бедного пахаря хлеб добывать свой насущный,
Нежели здесь над бездушными мертвыми царствовать,
мертвый»

(Одиссея XI, 488—491. Пер. В. А. Жуковского).

Сопоставление вавилонской преисподней с шеолом древних евреев см.: A. Heidel. The Gilgamesh Epic..., с. 170—223.

[277] Обзор их см.: G. Komoróczy Work and Strike of Gods.— Oikumene. Budapest, 1976, с. 9—37; а также А. И. Тюменев. О предназначении людей по мифам древнего Двуречья.— ВДИ. 1948, № 4, с. 14—23.

[278] Enūma eliš VI, 7—8, 34, 49; в «Эпосе об Атра-хасисе» богиня Мами, создав человека, говорит богам:

«Тяжкий труд ваш я удалила,
Бремя ваше на людей возложила»

(Atra-ḫasīs I, 240—241).

[279] «Божество и человек
Воедино да будут смешаны в глине!
. . . . . .
От плоти бога дух да будет!»

(Atra-ḫasīs I, 212—215).

[280] Согласно библейской концепции, человек стал смертен лишь вследствие грехопадения (A. Heidel. The Gilgamesh Epic..., с. 143).

[281] Эпос о Гильгамеше, с. 64; Gilg. X, iii, 3—5.

[282] «Цилиндр Рассама» X, 51—108.

[283] И. М. Дьяконов. Общественный и государственный строй древнего Двуречья. Шумер. М., 1959, с. 106; Н. В. Козырева. Нормы потребления в старовавилонской Месопотамии.— ВДИ. 1972, № 2, с. 97—99; В. М. Массон. Экономика и социальный строй древних обществ. Л., 1976, с. 105, примеч. 39; М. А. Дандамаев. Рабство в Вавилонии VII—III вв. до н. э. М., 1974, с. 291—294.

[284] О труде как источнике богатства говорится в пословице: «И человек, пока не устанет, ничего иметь не будет» — ù a-wi-lum a-di la i-na-ḫu ú-ul i-ra-aš-ši mi-im-ma (BWL, с. 277 : 8—9). По-видимому, в Месопотамии не было термина, обозначавшего труд вообще. В текстах встречаются термины dullu («трудовая повинность», «служба божеству, состоящая в выполнении трудовых повинностей», условно «труд»), ilku («служба», т. е. разного рода работы и службы, выполняемые за пользование земельным наделом), šupšikku/tupšikku («корзина для переноски кирпичей», «тяжкий труд», «бремя»), ipištu («дело»), iškaru («урок», задание, которое нужно выполнить за определенный срок), biltu («принос», т. е. дань, арендная плата) и т. д. Как видно, все они имеют вполне конкретные значения; употребление этих терминов в более широком или переносном смысле придает им оттенок слов «бремя», «тяготы».

[285] Как наказание воспринимает труд и ветхозаветный автор (см. Бытие 3: 17—19).

[286] Эпос о Гильгамеше, с. 64—65.

[287] Характеристику этого текста см.: И. С. Клочков. К вопросу..., с. 115—116, примеч. 35.

[288] W. G. Lambert. Morals in Ancient Mesopotamia.— «Ex Oriente Lux». 15, 1957/8, с. 187.

[289] Gudea A VII: 4; IX: 2. Шумеры считали сердце вместилищем разума.

[290] W. G. Lambert. DINGIR..., с. 286: III 6—9.

[291] BWL, с. 141.

[292] BWL, с. 148: 60—61:

ila tu-lam-mad-su-ma ki-i kalbi arki-ka it-ta-na-lak
šum$_4$-ma par-ṣi šum$_4$-ma ila la ta-šal šum$_4$-ma mim-ma
šá-nam-ma ir-riš-ka

[293] B. Alster. The Instructions of Suruppak, с. 40: 133.

[294] H. Frankfort. Kingship and the Gods. Chicago, 1948, с. 5.

[295] Ch.-F. Jean. Le Péché chez les Babyloniens et les Assyriens. Plaisance et Paris, 1925, с. 78.

[296] И. С. Клочков. К вопросу..., с. 111—113.

[297] S. A. Pallis. The Antiquity of Iraq, c. 674—675.

[298] Th. Jacobsen. The Treasures of Darkness..., c. 226—239.

[299] Лишь в последние десятилетия независимого существования Вавилонии наступает частичная реакция, начинаются поиски более высоких истин и идеалов (реформированная религия Сина при Набониде), хотя они имеют, по-видимому, несколько искусственный и ограниченный по числу вовлеченных участников характер. Середина I тысячелетия до н. э.— это время сложения и подъема великих религий (буддизма, зороастризма, иудаизма); вероятно, и Месопотамии в какой-то мере коснулись общие веяния эпохи.

[300] Reiner Šurpu..., c. 36, VII: 17—20.

[301] В особо серьезных случаях боги расправлялись с грешниками сами: проклинали «великим проклятием», определяли злую судьбу, лишали разума, жизни, наследников, насылали чудовищ, мор, потоп или же избирали орудием наказания людей (нашествия врагов, восстания); см., например, заключение Законов Хаммурапи: G. R. Driver and J. C. Miles. The Babylonian Laws. Vol. II. Ox., 1955, c. 100—107.

[302] BWL, c. 50: 50—60; c. 52: 5—15.

[303] Терминам, означающим «грех», посвящена специальная работа: A. van Selms. De Babylonische termini voor zonde en hun betee kenis voor onze kennis van het Babylonische zondebesef. Wageningen, 1933. К сожалению, она осталась нам недоступной; в литературе ссылок на нее мы также не встретили.

[304] Акк. hīṭātu переводится, например, и «sins», и «offences», и «errors» (E. Reiner. Lipšur..., c. 136—145).

[305] J. Morgenstern. The Doctrine of Sin in the Babylonian Religion.— MVAG. 10, 1905, c. 152.

[306] E. Reiner. Lipšur..., c. 142: 57.

[307] Перевод см. в Приложении, с. 199—203.

[308] E. Reiner. Šurpu..., c. 2; H. Zimmern. Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion.— AB.XII, 1901, c. 2—12.

[309] Номера статей законов даны по изданию Драйвера и Майлза; см.: G. R. Driver and J. C. Miles. The Babylonian Laws. Vol. II; G. R. Driver and J. C. Miles. The Assyrian Laws. Ox., 1935.

[310] Осуждение притеснений слабых сильными является общим местом для шумерских и аккадских надписей со времен Уруинимгины (XXIV в. до н. э.). Подробней см.: F. Ch. Fensham. Widow, Orphan, and the Poor in the Ancient Near Eastern Legal and Wisdom Literature.— JNES. 21, 1962, c. 129—139.

[311] J. Nougayrol. Un texte inédit du genre šurpu.— JCS. 1, c. 329.

[312] E. Reiner. Lipšur..., c. 136: 84, 87; c. 142: 41′—46′.

[313] W. G. Lambert. Dingir..., c. 274: 24.

[314] Там же, с. 282: 147.

[315] «На добро обильное твое я позарился (досл. „поднял лицо“), на серебро твое драгоценное направлено было мое желание» — a-na makkūri-ka rap-ši at-ta-ši pa-ni-ia// a-na kaspi-ka šu-qu-ri la-lu-ú-a il-li-ik (там же, с. 282: 141—142).

[316] Там же, с. 282: 137.

[317] Там же, с. 280: 124.

[318] Нам известна единственная пословица, которую можно истолковать как осуждение пьянства: «Когда пьют пиво, тонет урожай».— KAŠ kurun$_2$ nag-nag-e buru^x im-su-su-su (B. Alster. The Instructions of Suruppak, c. 46: 225). Подобное «мягкое» отношение видим и в Ветхом Завете, истории Ноя (Бытие, 9) и Лота (Бытие 19).

[319] Исключение составляет аккадская пословица: sar-ru mur-te-ed-du-ú ú-ri la ki-nu ši-it-ta ni-ig-gal-la-šu — «Неверный/обманщик, преследующий женщину (перевод смягчен),— неправеден/ненадежен: два у него серпа» (см.: И. М. Дьяконов. Общественные отношения..., с. 15, K′′ 12, 7—10).

[320] Примером прямого включения в текст «Невинного страдальца» отрывков из ритуальных сочинений могут служить следующие строки:

Ludlul II 77—78:

man-gu iṣ-bat i-di-ia
lu-'-tú im-ta-qut eli bir-ki-ia

Dingir.šà.dib.ba I 10—11:

mun-gá iṣ-ṣa-bat i-di-ia$_5$
lu-'-ti im-ta-qut eli bir-ki-ia — «Паралич схватил мои руки //Бессилие пало на мои колени». Нельзя, однако, исключать возможности и обратного заимствования, т. е. того, что, составляя сводный текст молитв и заклинаний, «редактор» мог украсить его какой-нибудь уместной и удачной, по его мнению, строкой из «светского» сочинения.

[321] Ср. E. Reiner. Lipšur..., c. 142: 44.

[322] W. G. Lambert. DINGIR..., c. 274: 16; c. 280: 114—118. E. Reiner. Šurpu..., c. 19: 3—11.

[323] См. исключительно интересные и важные в методологическом отношении работы: С. Л. Утченко. Две шкалы римской системы ценностей.— ВДИ. 1972, № 4, с. 19—33; он же. Еще раз о римской системе ценностей.— ВДИ. 1973, № 4, с. 30—47.

[324] Ср. В. К. Шилейко. Вотивные надписи шумерийских правителей. Пг., 1915, № 8, 10, 11; YBT VII, 17: 7 цит. по: М. Дандамаев. Рабство в Вавилонии..., с. 275.

[325] AKA, c. 106—108; ЗХ XXVIb 18—XXVIIIb 91.

[326] B. Alster. The Instructions of Suruppak, c. 40: 106—107.

[327] Там же, с. 14: rev. VII, 5—6; ср. с. 50: 278.

[328] Высказанное нами ранее предположение о том, что в Месопотамии не было божеств, подобных римским Fides, Pietas, Honos etc. (И. С. Клочков. К вопросу..., с. 102), неверно.

[329] См. примеры, приведенные в CAD K, с. 471.

[330] E. Reiner. Šurpu..., c. 40: VIII 24.

[331] Там же.

[332] Там же, стк. 29.

[333] О специфике героико-эпических текстов мы говорили выше: система ценностей, открывающаяся в них, не может быть прямо перенесена на общество, в котором эти тексты бытуют.

[334] См., например: B. Alster. The Instructions of Suruppak, c. 38: 66.

[335] Там же, с. 38: 73—74; с. 92—93:

ki nam.nitaḫ-a-ka um-ma-te-en šu na-an-gu$_4$-gu$_4$-dè
ur.sag dili na-am dili-ni lú sár-ra-àm

[336] Ср. S. N. Kramer. Rivalry and Superiority..., c. 287—291.

[337] Ср. с характеристикой социальной морали в древней Греции,

содержащейся в работе: A. W. H. Adkins. Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece. L., 1972.

[338] См.: E. Sollberger. L'opposition au pays de Sumer et Akkad.— La voix de l'opposition en Mesopotamie, Colloque organisé par l'Institut des Hautes Etudes de Belgique 19 et 20 mars 1973. [S. a.], [s. l.], с. 28—36.

[339] W. G. Lambert. Atra-ḫasīs.., с. 44—56.

[340] См.: Šurpu II, 95—97.

[341] B. Alster. The Instrictions of Suruppak, с. 42: 160—169.

[342] И. М. Дьяконов. К периодизации..., с. 73.

[343] И. М. Дьяконов. Применим ли термин «свободный» в истории древней Месопотамии?— ВДИ. 1976, № 1, с. 184; В. А. Якобсон. «Свободные» в Ассирии.—ВДИ. 1976, № 1, с. 194—196.

[344] Геродот VII, 135; Ксенофонт. Греческая история. VI, I, 12; Еврипид. Iph. Aul., 1399—1400; Аристотель. Pol. I, 1252, 5; III, 1285a, 17; V, 1313a, 38.

[345] Ср. F. R. Kraus. Altmesopotamisches Lebensgefühl.—JNES. 19, 1960, с. 121—122.

[346] Эпос о Гильгамеше, с. 22. (Gilg. OB III, iv, 6—8).

[347] BWL, с. 139—149. Ср. интерпретацию текста, предложенную Э. Спайзером: E. A. Speiser. The Case of the Obliging Servant.— JCS. 8, 1954, с. 98—105.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ВДИ	— Вестник древней истории. М.
В.Т.	— «Вавилонская теодицея».
ЗХ	— Законы Хаммурапи.
САЗ	— Среднеассирийские законы.
СтВ	— Старовавилонский.
ТПЗС	— Труды по знаковым системам (Тарту).
AAA	— Unversity of Liverpool, Annals of Archaeology and Anthropology. Liverpool.
AB	— Assyriologische Bibliothek. Lpz., 1881—...
ABC	— Grayson. A. K. Assyrian and Babylonian Chronicles. Locust Valley — New York, 1975.
A Ch. Spl.	— Virolleaud. Ch. L'astrologie chaldéenne (Suppl.). P., 1910.
AfO	— Archiv für Orientforschung. Berlin, Graz.
AHw	— Soden. W. von. Akkadisches Handwörterbuch. Wiesbaden, 16 Lief., 1959—1981.
AKA	— Budge. E. A. W. and King. L. W. Annals of the Kings of Assyria. L., 1902.
AMT	— Thompson. R. C. Assyrian Medical Texts. L., 1923.
ANET²	— ed. Pritchard. J. B. Ancient Neat Eastern Texts Relating to the Old Testament. 2nd ed. Princeton, 1955.
AO	— Сокращение, принятое для обозначения клинописных табличек, хранящихся в собрании Лувра.
AOAT	— Alter Orient und Altes Testament. Kevelaer — Neukirchen-Vluyn, 1969—...
ARI	— Grayson A. K. Assyrian Royal Inscriptions. Wiesbaden. Vol. 1, 1972; Vol. 2, 1975.
Bauer Asb. 2	— Das Inschriftenwerk Assurbanipals vervollständigt und neu bearbeitet. II Teil Bearbeitung. Lpz., 1933.
BBK	— Berliner Beiträge zur Keilschriftforschung. B., 1922—1925.
BBSt	— King L. W. Babylonian Boundary-Stones and Memorial-Tablets in the British Museum. L., 1912.
BE	— The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania. Series A: Cuneiform Texts. Philadelphia, 1896—...
Bi Or	— Bibliotheca Orientalis. Leiden.

BM — Сокращение, принятое для обозначения клинописных табличек, хранящихся в Британском Музее.

BRM — Babylonian Records in the Library of J. Pierpont Morgan. N. Y., 1912.

BSOAS — Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies. L.

BWL — Lambert. W. G. Babylonian Wisdom Literature. Ox., 1960.

CAD — The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago. Chicago — Glückstadt, 1956—...

CAH II_2 — The Cambridge Ancient History. Vol. II. P. 2. 3rd ed. Cambridge, 1975.

CH — Codex Hammurabi.

CT — Cuneiform Texts from Babylonian Tablets, etc., in the British Museum. L., 1896—...

Dar — Strassmaier. J. N. Inschriften von Darius, König von Babylon. Lpz., 1897.

En. el. — Enūma eliš.

ERAS — Seux. M.-J. Épithetès royales akkadiennes et sumériennes. P., 1967.

ERE — Encyclopaedia of Religion and Ethics. ed. by J. Hastings. Vol. 5. Edinburgh, 1912.

Gilg. — Gilgameš.

Hinke, Boundary Stone — Hinke. W. J. A New Boundary Stone of Nebuchadrezzar I from Nippur. Philadelphia, 1907.

Hinke, SBKI — Hinke. W. J. Selected Babylonian Kudurru Inscriptions. Leiden, 1911.

HSS — Harvard Semitic Series. Cambridge (USA), 1924—...

HWB — Delitzsch. F. Assyrisches Handwörterbuch. Lpz., 1896.

IEJ — Israel Exploration Journal. Jerusalem.

JAOS — Journal of the American Oriental Society. New Haven.

JCS — Journal of Cuneiform Studies. New Haven.

JEOL — Jaarbericht... van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschapt «Ex Oriente Lux». Leiden.

JNES — Journal of Near Eastern Studies. Chicago.

JRAS — Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. L.

JSOR — Journal of the Society of Oriental Research. Chicago, Toronto.

K — Сокращение, принятое для обозначения табличек куюнджикской коллекции в собрании Британского Музея.

KAR — Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts. Lpz. Vol. I, 1919; Vol. II, 1923.

KB — Keilinschriftliche Bibliothek (herausgegeben von E. Schrader. Vol. 1—6/II. B., 1889—1915.

LIH III — King L. W. The Letters and Inscriptions of Hammurabi. Vol. 3. L., 1900.

Ludlul — Ludlul bēl nēmeqi.

MDOG — Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft. B.

MSL — Materialien zum sumerischen Lexikon. Roma, 1937.—...

MVAG — Mitteilungen der Vorderasiatischen (Vorderasiatisch-Ägyptischen) Gesellschaft. B., Lpz.

Nbd — Strassmaier J. N. Inschriften von Nabonidus, König von Babylon. Lpz., 1889.

OA — Oriens Antiquus. Roma.

Or NS — Orientalia, Nova Series. Rom.

PSBA — Proceedings of the Society of Biblical Archaeology. L.

R — Rawlinson H. C. The Cuneiform Inscriptions of Western Asia. Vol. 1—5. L., 1861—1884.

RA — Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale. P.

RB — Revue biblique. P.

Rm — Сокращение, принятое для обозначения ряда табличек из собрания Британского Музея.

SR — Edzard D. O. Sumerische Rechtsurkunden des III. Jahrtausends aus der Zeit vor der III. Dynastie von Ur. München, 1968.

STVC — Chiera E. Sumerian Texts of varied contents. Chicago, 1934.

TCL — Musée du Louvre, Departement des Antiquités Orientales, Textes cunéiformes. P., 1910—...

TSBA — Transactions of the Society of Biblical Archaeology. L.

UET — Ur Excavations, Texts. L., 1928—...

UF — Ugarit-Forschungen. Kevelaer und Neukirchen-Vluyn.

UVB — Vorläufiger Bericht über die... Ausgrabungen in Uruk-Warka. B.

VAB — Vorderasiatische Bibliothek. Vol. 1—7. Lpz., 1907—1916.

VAS — Vorderasiatische Schriftdenkmäler der Königlichen Museum zu Berlin. Lpz., 1907—...

Winckler, Untersuchungen — Winckler H. Untersuchungen zur altorientalischen Geschichte. Lpz., 1889.

WVDOG — Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft. Lpz., 1901—...

YOS — Yale Oriental Series. Babylonian Texts. New Haven, 1915—...

ZA — Zeitschrift für Assyriologie. Leipzig, Berlin, Weimar.

ZDMG — Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Leipzig, Wiesbaden.

ПРИЛОЖЕНИЯ

k = BM 66882+76506 obv.

1. ina a-ʳmat ᵈbēl(EN)ˀ u ᵈNabu(NÀ) liš-lim
2. a-ʳšišˀ it-pe-šú: A! : ma-li-ku : ga-na : al-ka : x[...]
3. MIN : la-mad : tap-pu-ú : šu-ta-pi : MIN : šu-za-pi : tap-pu-ú [:] ʳšu-xˀ [...]
4. a-a-na: ja-a-nu: a-a-iš: ja-a-nu-uš: mu-du-u: tup-šar-ri: [...]
5. ni-is-sa-tú: ni-iš-šá-tú: i-ši-ru: a-ša-ri sa-na-qa: a-šá-ri [...]
6. NIGIN: ta-a-ri: NIGIN: a-lak: ba-lu ta-ru-ú: ba-la: šá-la-x [...]
7. tu-š[ak-p]i-du: ka-pa-du: ṣa-ra-mu: la li-'i-iš: ki-ma[...]
8. kúm-mu-ri: pu-uḫ-ḫur: ku-up-pi: ana kap-pa: na-a-ri: x[...]
9. lu-uṣ-ṣi-ʳiṣ-kaˀ: uṣ-ṣu-ṣu: ši-ta-lu: MIN: šá-a-l[u ...]
10. bu-bu-tú: ku-ši-ri: ʳiš-di-ḫuˀ: MIN: tak-si-tú: ni[k? ...]
11. ku-bu-uk-ku: e-mu-qa: x[...] ʳx x x xˀ [...]
12. ku-un-nam-ma-a: i-kun-naʳ-aˀ [...]
13. dub-bu-bu: šá-né-e ṭè-e-me: DU [...]
14. SI: šu-lu-ku: SI: ma-šá-lu: sa-a[n? ...]
15. ana qu-ud-mu: maḫ-ri: sa-lit-tú: sa- [...]
16. i-ri-im-mu: ana re-e-mu: mi-š[á-ri...]
17. sap-ṣu: dan-nu: ta-ḫa-na-[tú ...]
18. bé-e-šú: pi-tu-u: na-ak-[ru-ṭu ...] MIN: na-as-ḫu-ri: li- [gi-is ...]
19. šaraku(RIG$_7$): ge-e-su: R[IG$_7$?: šá-ra-]ku: ak-tam-sak-ku: ka-ma-ʳsuˀ [...]
20. a-ḫa-za: la-ma-du: du-x [...]-du: aq-ri: si-kìr: a-mat: ak-ka-[an-nu ...]
21. ana muḫḫi KAN: a-la-du: qá[t-tu-u: x x]x: banû(DÙ)^{u}: MIN: um-man-nu: ag-gu: dan-nu: ki-mil-[tú ...]
22. ʳanaˀ bēl(EN) pa-ʳniˀ: bēl(EN) makkūri(NÍG.GA): ᵈ[ma-me: ᵈ] bēlet(GAŠAN) i-ʳlíˀ bānât(DÙ)^{at} nišemeš: ma: banû(DÙ)^{u}: me: nišemeš: i-liš: [a-na ili?]
23. [šat]-tuk-ku: gi-nu-ú šá ili[meš ... n]u-ú: šá-nu-ʳúˀ: gi-mil: ana[ga-ma-l]u: na-gab: nap-ʳḫarˀ: il[-lu-uk ...]
24. MIN ʳ: x-x-ˀku: gi-na-ta-[ma: g]i-nu-u: a-ba-lu: am-ma-tíš: ʳkīma(GIM)ˀ er-ṣe-tú i-lim: ki-ma [ili]
25. gít-ma-lu: dan-nu: gi-š[it x]-ma-ri: qar-bat: ta-mir-tú: mul-mul: šil-taḫ: x[...]
26. bit-ru: bit-ru-u: ba-ru-u: [x x]: ḫa-áš-tú: erṣetim(KI)^{tim}: ana muḫḫi ḪAS: šá-ga-šú: gur-ru-mu: pu-u[ḫ-ḫur: ...]
27. [... ṭ]è-e-mu: zik-ri: a-mat: mut-ta-ka: mu-u[t-tú ...]
28.]...]: re-e-šú: SAG: pa-ni: muš-te-mu-[ú: ...]
29. [...]x: ka-tu-u: muš-ki-nu: il-ʳan-nu: ana e-lu-uˀ [...]

30. [... lil-li: l]a ṭè-ma-nu: ḫar-ḫa-ri: gu-ʳzalˀ-lu: MIN: še-e-rum: [...]
31. [...]: na-du-u: ŠUB: e-ze-bi: ú-ṣur-tú: par-ṣi [...]
32. [...] :qí-rib: lìb-bi: il-ti: ᵈiš-tar: x[...]
33. [...] ʳx x xˀ: nak-lu: le-ʳe'?-ú?ˀ [...]
34. [...] ʳx x x xˀ [...]

k = BM 66882+76506 rev.

1. [...] x x x x x [...]
2. [...] iš-tu x x [...]
3. [...m]a [x] ʳú:ˀ ip-tum: bil-tum: i-x [...]
4. [... qa-a-]a-áš: ʳqaˀ-a-šú: [na-da]-ʳnuˀ: i-šam: šá-a-mu: na-d[a-nu ...]
5. [... ka-áš-šá-a-t]a: ḫa-[am]-ma-[a-tú: ḫamāmu(UR$_4$): a-šá-šú:] ḫamamu(UR$_4$): ḫa-ma-mu: šá-niš ka-[šá-šú ...]
6. [... m]u-du-u: ᵈ[...]-na KA ᵈea(IDIM) u ᵈdam-ki-an-[na ...]
7. [...]ri: ú-bil-lu [: ba-ba-l]u: na-da-nu: ka-at-mu: ʳana ka-taʔˀ-[mu? ...]
8. [...]-bi: šal-ba-ba: né-me-qa: ŠAL: ra-pa-šú: BA: e-peš [...]
9. [...]x: mi-ḫi-iṣ-tum: mi-ḫi-ʳilˀ-tum: ú-pat-ta-an-ni: u[š ...]
10. [...] ed-lu-tú: ana e-de-lu: ka-šá-me: ki-šá-ma: ḫar-pi [...]
11. [... eṭ]-li: qar-ra-du: ri-pi-it-tum: ana ra-pa-du [...]
12. [...] da-du: rid-di: ṭè-e-mu: me-e-šú: e-te-[qu ...]
13. ʳx x xˀ: bu-[b]iʔ-nu: SAG: re-eš: SAG: qaq-qa-du: šá-niš re-e-š[ú ...]
14. li-i'-u: pal-ku-u: tup-šar-ri: ri-i-ši na-aš-si ba-ši za-[...]
15. ri-di-ma: r[i-d]u-u: a-lak: ú-ṣu: kib-su: mi-si: par-ṣi [...]
16. ḫar-ḫa-ri: pi-[x]: šá-niš ku-lu-'u-ú: is-ḫap-pu: sak-lu: x[...]
17. šá-niš ʳtup-šarˀ-ri: ʳx xˀ: pu-ḫur: ḫu-bu-ru: ši-kar: šá- ʳnišˀ [...]
18. DÙ: ma-ga-ri- D[Ù: ...]-lu-u: ki-kur-ʳriˀ: x x x xˀ [...]
19. KUR: šub-tú: RU: ʳna-duˀ-[u: t]aʔ-bi-ni: [...]
20. mi-ri-šú: né-me-qi?: MIN: x[...]
21. ḫi-**ṣib**-šú: ʳdum-qíˀ-šú: ḫaʔ-x-ú [...]
22. i-la: e-li: miṭ-rat: [...]
23. i-lak-kid: la-ka-du: la-[qa-tu ...]
24. tup-pu-us-su: tar-din-nu: x[...]
25. i-na-ṣa-an-ni: na-a-ṣi [...]
26. li-it-mu-um-mu: ana[...]
27. bu-ú-ri: ma-ri: x[...]
28. ú-te-eq-qu-ú: [...]: ana[...]
29. pa-šal-la: ḫu-ʳra-ṣuˀ ana pa-šá-lu [...]
30. ᵈna-a[r-r]i: ᵈen-líl: ᵈsu-l[um-mar ...]
31. MAR: GAR: n[a]-šú-u: šu-u'-e-tum: be-el-[tum ...]
32. ʳnuˀ-u[l-la-t]i: la kit-tú: ki-pí-id: ṣu-m[i-ra-tu ...]
33. [...]-na: uš-ḫa-ram-ma-mu-uš: na-[...]
34. [ri-ṣa-a]m-ma: ra-a-ṣa: a-lak: šá-niš taḫ-l[a...]
35. [...]-lu-u: ri-ši-iš: kīma(GIM) ardi: šá id-dan-ni: x[...]

36. [ṣa-a-]tú u šu-ut pi maš-a-a-al-tú lúum-man-nu šá a-š[is...]

W 20030,7

obv.

1. [ina ta]r-˹ṣi˺ ᵐa-a-lu šarri: ᵐu_4-ᵈan apkallu (NUN. ME)
2. [ina tar]-˹ṣi˺ ᵐa-lá-al-gar šarri: ᵐu_4-ᵈan-dùg-ga apkallu (NUN. ME)
3. [ina tar-ṣ]i ᵐam-me-lu-an-na šarri: ᵐen-me-dùg-ga apkallu (NUN.ME)
4. [ina tar-ṣi] ᵐam-me-gal-an-na šarri: ᵐen-me-galam-ma apkallu (NUN. ME)
5. [ina tar-ṣi] ᵐen-me-ušumgal-an-na šarri: ᵐen-me-bulùg-gá apkallu (NUN. ME)
6. [ina tar-ṣi] ᵐᵈdumu-zi re'um(SIPA) šarri: ᵐᵈan-en-líl-da apkallu (NUN. ME)
7. [ina tar-ṣi] ᵐen-me-dur-an-ki šarri: ᵐù-tu-ab-zu apkallu (NUN. ME)

8. [...] ina palêᵉ ᵐen-me-kár šarri: ᵐnun-gal-pirìg-gal apkallu (NUN. ME)
9. [šá ᵈištar iš-t]u šamêᵉ ana é-an-na ú-še-ri-du BALAG ˹SI˺ₓ ?. PÁR
10. [...]xᵐᵉš-šú ⁿᵃ4 za-gìn-na ina ši-pir ᵈnin-á-gal
11. [i-pu-uš...]x-kùᵏⁱ šu-bat ᵈlu-˹x?˺ balagga(BALAG) ina maḫ-ri ᵈan ú-kin-nu

12. [ina tar-ṣi ᵈgilgame]š ˹šarri:˺ ᵐᵈsīn(30)-liqi(TI)-unninni (A.ŠI) lúum-man-nu
13. [ina tar-ṣi ᵐi-b]í-ᵈsīn(30) šarri: ᵐkabtu(IDIM)-il-ᵈmarduk lúum-man-nu
14. [ina tar-ṣi ᵐiš-bi]-˹ᵈ˺èr-ra šarri: ᵐši-dù ša-niš ᵐᵈen-líl-ibni(KAK) °um-man-nu
15. [ina tar-ṣi ᵐa-bi]-e-šú-uḫ šarri: ᵐgimil(ŠU)-ᵈgula(ME.ME) u ᵐta-qiš-ᵈgula(ME.ME) um-man-nuᵐᵉš
16. [ina tar-ṣi ...]x° šarri ᵐé-sag-gíl-ki-i-ni-apla (DUMU.UŠ) um-man-nu

rev.

17. [ina tar-ṣi] ᵐᵈadad(IM)-apla(DUMU.UŠ)-iddina(MU.SUM) šarri: ᵐé-sag-gíl-ki-i-ub-ba um-man-nu
18. [ina tar-ṣi] ᵐᵈnabû(AG)-kudurri(NÍG.DU)-uṣur(ŠEŠ) šarri: ᵐé-sag-gíl-ki-i-ni-ub-bi?-ib? um-man-nu
19. [ina tar-ṣ]i ᵐᵈaššur-aḫ(ŠEŠ)-iddina(MU) šarri ᵐa-ba-ᵈenlíl(50)-da-ri um-man-nu
20. [ša lú] aḫ-la-mi-mu-ú i-qab-bu-ú ᵐa-ḫu-'u-qa-a-ri
21. [...i]š ᵐni-qa-qu-ru-šu-ú

22. [...] ᵈan-bēl(EN)-šú-nu mār(A) šá ᵐnidintu(ŠÁ.SUM.MU)-ᵈan mār (MIN!) ᵐᵈsīn(30)-liqi(TI)-unninni(A.ŠI)

23. [lúkal]û(GALA) ᵈan u an-tum urukᵏⁱ-ú qāt ramani-šú (GIŠ.NÍ.ŠÚ)
24. [uruk]ᵏⁱ ⁱᵗⁱajāru(GUD) u_4-10-kam mu-147-kam ᵐan-ti-i'-i-ku-su šarru
25. pa-liḫ ᵈan là itabbal (TÙM)-šú

k 10802

1. [a-šiš ... ga-na lu-]uq-bi-ka

2. [an-nu-ú šá pi-i ᵐsaggil-kīni-ubbib ina tar-ṣi ᵐᵈadad-apla]-iddina (SUM) lúmašmašu(MAŠ.MAŠ) lúummânu(UM.ME.A) bābiliᵏⁱ (DIN.TIR.KI)

3. [...g]i-mir ilāniᵐᵉš a-šib parakkī(BÁR)ᵐᵉš
4. [...]ti ga-ši-rat ᵈigigi

5. [an-nu-tum šá pi-i ... lúummânu(UM.ME.]A) bābiliᵏⁱ (DIN.TIR.[KI])

6. [...] ú-di [...]

7. [...] ˹x˺ [...]

СТАРОВАВИЛОНСКАЯ ПОЭМА О НЕВИННОМ СТРАДАЛЬЦЕ

1. Муж+ со стенаньем +своему богу плачется, Молится (постоянно),+ про[сит]его (неотступно). +
2. Разум его пылает, мучительно наказанье,
3. И от страданий дух мутится;
4. Ослаб он, пал (на колени), поник, (5.) склонился.
   + Многи его наказанья,— (вот) он приблизился, плача, +
6. Кричит, как осленок, от (взрослых) ослов отделенный,
7. К богу свой вопль возносит,—
8. (Как у) быка — рот (у) него, (как у) плакальщиц — завыванья;
9. Его господину плач несут его губы.
10. Наказанья, что претерпел, господину он поверяет,
11. О страданьях, что выстрадал, муж сообщает:
12. «В душе моей, господине, (так) рассуждал я,—
13. [...] сердца,— прегрешенья, что сделал, не знаю.
14. Я [...] мерзость (перед) тобою,
    + Лютую скверну я встречаю +.
15. Не [поносил я брата (пред) бр]атом,
    Друга пред другом его не хулил я,
16. Не [...]
    [...] под тобой, господине, дом ликованья».
17. «[...]
    + ... (?) господин [...] справедливость. +
18. [...]

[...] его избранный разум.
19. [...]
[...] его[сам]ого охраняет [...]
20. [...] т[ы (?) ...]
[...] мою ты [...] сделал.
21. [... я опр]авдан,
[... ты поро]дил меня и [..]»
22. «[...]
[...]
23. [...] точно [...]
[...]
24. [...] мой дух погибает,
[...] дней моих.
25. (И как) малым был, (и как) стал большим я,
[...] когда [...]
26. + Доброго, (что) ты мне сделал, +
Того, (чем) меня возвеличил, не забыл я.»
27. + «[Вместо] добра зло ты явил мне, +
+ (Но) ко[гда ж,] господине, показал ты (мне) (28) г[рех мой?] +
29. (Все) больше позор мой, (все) сильней обида,
(Эти) приобретенья [...] моей могилы.
30. Речь мою ты сам сделал прегорькой;
[...] его доля подобна зловонной тине.
31. [...] ..? мол, не бойся!
Указанья [...] с (тех пор, как) я был малым.
32. [...] горные вершины, (на которые) взобрался,
Высоты, не имеющие спуска.»
33. «[...]
[...] увеличил мое пропитанье.
34. [...]
[... с]верху дождем пролил ты,
35. [...] ты наполнил,
36. [...] + ..? ты сгрудил. +
37. [...]
Мое [...] — отец мой, смерть моя — мое семейство.
38. [...] раба его.
39. [...]»

оборотная сторона

1. [...]
2. [...] обратно.
3. [...]
4. [...] ему уподобиться.
5. [...]
[... пусть в]ернется на землю.
6. [...]миртовым маслом.
7. [...] пищу, сокрыл прикосновенье.
8. [Приблизи]лся он к нему, и сердце его просветлело;
9. Он обещает ему восстановить здоровье:
10. «Вел ты себя как муж; сердце твое зла не творило!

11. Кончились годы, исполнились дни наказанья!
12. Если б никто не судил (тебе) жизнь,
13. Как дошел ты (как бы) вынес болезнь всю тяжкую эту?
14. Видел ты беду + безысходную, +
15. Дошел до конца, нес тяжкое бремя.
16. Была закрыта дорога,— (теперь) для тебя открыта:
17. Выровнена стезя и установлена милость!
18. В будущем не забывай + своей службы (богу) +,—
19. Создателю своему каким добром ты отплатишь?»
20. «Я — твой бог, твой создатель, твоя защита!
21. Тебя бережет мой страж, и силен мой гений!
22. Поле, его прибежище (?) открыл (?) [...]
23. Смотрю я на тебя и долгую жизнь [...]
24. И ты не бледней, возьми у[мащанья,]
25. Голодного накорми, напои жаждущего водою;
26. И тот, кто сидел, [чьи гла]за горели,
27. Пусть на еду твою поглядит, пусть проглотит, возьмет, пусть воз[ликует.]
28. Открыты тебе врата мира и жизни,
29. Обернись и вступи в них, выйди! Да будешь ты благополуч[ен!»]

---

30. Открой стезю его, выровняй дорогу.
Молитва раба твоего пусть дойдет до твоего сердца.
31. [...] (?)

варианты чтения:
лицевая сторона
1 + точно другу +
+ [пом]оги его про[сит] +
5 + Тяжкое бремя его довело до рыданий +
14 + Последствия злые (грехов) принимаю +
17 + Стань (со мной рядом), господине, [...] справедливость +
26 + [Никогд]а ты добра мне не сделал +
27/28 + [Когда] показал ты мне доброе?
Ко[гда], господин мой, о зле ты предупредил чрез г[адань]е?
или:
+ [Знаки] добрые ты явил мне,
(Но) зло дал увидеть, [молвя]: + (Ж. Нугейроль)
36 + ты воздвиг обиду +
оборотная сторона
14 + долгую +
18 + твоего бога +

II ТАБЛИЧКА «ШУРПУ»

1 [Заклинание. Да будет прощен,] великие боги,
[Бог и] богиня, владыки прощения,
[НН, сын]НН, чей бог НН, чья богиня НН,
[...]больной, хворый, скорбящий, страждущий,
5 (Кто) скверное для бога его ел, (кто) скверное для богини его ел,
(Кто) вместо «да» сказал «нет», вместо «нет» сказал «да»,
[(Кто) на равного себе] пальцем указал,
[(Кто) клеветал,] недостойное говорил,

[...]сплетник,
[...]враждебный,
[Кто богом своим пренебрег,] богиню свою презирал,
[(Кто) ...] злое сказал,
[(Кто) ...] недоброе сказал,
[(Кто) ...] несправедливое (в суде) затеял,
[Неверное] (решение) судью принять заставил,
[(Кто) ...] предстоял,
[(Кто) ...] говорил, говорил (и) преувеличивал,
[(Кто) ...] слабую обидел,
[(Кто ...] от ее селения отвратил,
(Кто) сына [с отцом] разлучил,
(Кто) отца [с сыном] разлучил,
(Кто) дочь [с] матерью разлучил,
(Кто) мать [с] дочерью разлучил,
(Кто) невестку [со] свекровью разлучил,
(Кто) свекровь [с] невесткой разлучил,
(Кто) брата [с] братом разлучил,
(Кто) друга с другом разлучил,
(Кто) спутника со спутником разлучил,
(Кто) схваченного не освободил, связанного не развязал,
(Кто) узнику не дал увидеть света (солнца),
(Кто) о схваченном — «держи его (крепче)», о связанном — «свяжи его (туже)» — сказал;
Не знал он (что есть) преступление (против) бога, не знал он (что есть) провинность (перед) богиней,
Богом он пренебрег, богиню презрел,
Против его бога грех его, перед его богиней вина его;
[К] старейшему (он полон) пренебрежения, к старшему брату (он полон) ненависти,
Отца (и) мать он презрел, на старшую сестру наговорил дурного;
Малой (мерой) он дал, большой — получил:
Когда не было, «есть» сказал,
Когда было, «нет» сказал;
Неподобающее ска[зал, не]годное сказал;
Дерзкое сказал, [... сказ]ал;
Весы нечестные держ[ал, весов честных не дер]жал;
Серебро нечестное взял, сере[бро честное не бра]л;
Наследника законного прогнал, наследника [законного не ук]репил;
Нечестный межевой знак установил, чест[ный межевой] знак не установил;
Межу, границу и межевой знак передвинул (в свою пользу);
В дом ближнего своего вступил,
К жене ближнего своего приблизился,
Кровь ближнего своего пролил,
В одежды ближнего своего облачился.
(Кто) нагого человека не освободил,
(Кто) доброго человека из семьи его удалил,
(Кто) собранный род рассеял,
(Кто) начальнику служил,—
Уста его прямы, сердце его — неверно,

Уста его (говорили) «да», сердце его — «нет»;
(Кто) всегда говорил неверное,
(Кто) праведного(?) преследовал(?) ...делал(?),
(Кто) губил, прогонял, уничтожал,
(Кто) уличал, указывал, заставлял схватить,
(Кто) грабил, отнимал, побуждал отнимать,
(Кто) ко злу свою руку обращал,
Чей язык лжив, чьи уста строптивы,
(Кто) неподобающее сообщал, (кто) негодному учил,
(Кто) ко злу стремился,
(Кто) границы справедливости преступил,
(Кто) недоброе сотворил,
(Кто) свои руки к чародейству и колдовству обратил,
За скверную запретную (пищу), что он ел,
За многие грехи, что он совершил,
За собрание, которое он рассеял,
За родню соединенную, которую он разогнал,
За все, чем бога и богиню он обидел,
(За то, что) в сердце своем и устами своими обещал, (но) не дал,
(За то, что) в молитве имя бога своего пропустил,
(Кто) посвятил (нечто), но пожалел (и) удержал,
(Кто) ...(?) оставил (нечто для бога, но) съел (сам),
(Кто) был надменен и молиться хотел,
(Кто) установленный жертвенник опрокинул,
(Кто) бога своего и свою богиню прогневил,
(Кто) в собрании вставал и немирное говорил,—
Да будет прощен. Он не знал и поклялся,
Взял (нечто) и поклялся (что не брал),
Совершил насилие и поклялся (что не совершал),
О краже, которую он совершил, он поклялся,
Об убийстве он поклялся;
На бога-покровителя пальцем он указал,
Богом-покровителем отца и матери он поклялся,
Богом-покровителем старшего брата и старшей сестры он поклялся,
Богом-покровителем друга и ближнего он поклялся,
Богом-покровителем бога и царя он поклялся,
Богом-покровителем господина и госпожи он поклялся;
На труп он наступил,
Там, где была пролита кровь, (не раз) он проходил;
То, что запрещено в его городе, он ел,
Дело своего города он выдал,
Городу своему он дал дурную славу;
К нечистому он стремился,
Нечистый к нему стремился,
На ложе нечистого он спал,
На кресле нечистого он сидел,
За столом нечистого он ел,
Из сосуда нечистого он пил.
Он вопрошал, он вопрошал.
Через ложе он вопрошал,
Через кресло он вопрошал,

Через стол он вопрошал.
Через ...(?) сосуда он вопрошал,
Через горящую печь он вопрошал,
Через факел он вопрошал,
Через кузнечные мехи(?) он вопрошал,
Через табличку и стилос он вопрошал,
Через меру-суту и меру-ка он вопрошал,
Возле конюшни он вопрошал,
Возле скота он вопрошал,
Возле плуга он вопрошал,
Возле колодца он вопрошал,
Возле реки он вопрошал,
Возле лодки, барки, корабля он вопрошал,
На восходе солнца и на заходе солнца он вопрошал,
Богов неба, святилища земли он вопрошал,
Покои господина и госпожи он вопрошал,
Выходя из города и входя в город, он вопрошал,
Выходя из ворот и входя в ворота, он вопрошал,
Выходя из дома и входя в дом, он вопрошал,
На улице он вопрошал,
В храме он вопрошал,
На дороге он вопрошал;
Да будет прощен. (О) Шамаш, Судия!
Прости, Шамаш, повелитель верхних и нижних [x x]
Дающий справедливость богам, ты — царь (всех) стран;
По велению твоему да будет определена справедливость,
Страна его да будет права перед [тобой.]
Прости, заклинатель богов, милостивый владыка, Мардук.
Прости, бог хозяина дома; прости, бог согрешившего,
Прости, бог грешника.
Прости, Нергал, владыка прощения!
Простите, Шукамуна и Шималия;
Простите, великие боги, сколько их по имени названо.
Простите, Печь(?), сын Эа [...]
Божественный владыка и владычица пусть простят,
Ану и Анту пусть простят;
Энлиль пусть простит, царь, создавший все,
Нинлиль пусть простит, царица Экиура,
Экиур пусть простит, житница Жены;
Энки пусть простит, Нинки пусть простит;
Эншар пусть простит, Ниншар пусть простит;
Эа пусть простит, царь Апсу,
Апсу пусть простит, Дом Мудрости,
Эреду пусть простит, место (где находится) Апсу пусть простит;
Мардук пусть простит, царь Игигов,
Царпанит пусть простит, царица Эсагила,
Эсагил и Вавилон пусть простят,
Обитель великих богов;
Набу и Нанайа пусть простят в Эзиде;
Ташметум пусть простит, великая невестка;
Даяну пусть простит, носящий трон Эсагила,
Икбидумки пусть простит, приносящий доброе,
Дер и Эдимгалькаламма пусть простят;

Напириша и Дериту пусть простят;
Пусть простят в Сузах Иншушинак
И Лахуратиль;
Ябру, Хумбан, Напрушу пусть прос[тят,]
Могучие боги;
С юга, севера, востока, запада
Семь ветров пусть подуют на него и
Пусть простят его проклятье.
Иштар пусть простит в Уруке, огражденном стенами,
Нинэанна пусть простит в Эанне, ее жили[ще],
Ануниту пусть простит в Аккаде, городе ее [ликования,]
Аккад пусть простит, Эуль[маш пусть простит],
Ишхара пусть простит, владычица обитаемого мира,
Шидури пусть простит, богиня мудрости;
Богиня-хранительница жизни,
Эрра, Эрра-GAL Эрра KAL.KAL пусть простят,
Лац, Хайа, ^{d}LU.HUS.A пусть простят,
Лугальэдена, Латарак,
Шарраху пусть простят,
^{d}SUL, Шамаш, назвав их, пусть простят;
^{d}TI.BAL, SAG.KUD, Кайаман,
Иммерия пусть простят;
Звезда Лук, Плеяды, Сириус, Марс(?),
Наруду пусть простят;
Хендурсагга, созвездье Весы(?) пусть простят;
Боги и богини, сколько их по имени названо,
В день этот пусть около него встанут и
[Грех]НН, сына НН,
Прегрешения его, ви[ну его,]
[Про]винность его, проклятие его,
Пусть [истре]бят, [пусть ...]
Пусть уничтожат, пу[сть устран]ят,
Пусть снимут проклятие его. Конец заклинания.
Заклинание. Все проклятие, которое человека, сына бога, схватило...
Вторая табличка «Сожжения».

SUMMARY

The work by Dr. Igor S. Klochkov contains four essays on some aspects of the spiritual culture of ancient Mesopotamia. In the first essay the author traces the specific features of the perception of time by ancient Babylonians. Despite the developed system of time measurement that existed in Babylonia, they, apparently, lacked the very concept of time. The Babylonian time was *concrete,* that is, it was perceived not as an abstract pure duration, but as a sequence of days full of certain development, as a chain of events and flow of generations. Speaking about the Babylonain idea of the past, the author notes a great difference drawn by the Babylonians between the «days before the Deluge», the first «after — Deluge time» (days) and a later period.

Babylonian time was *linear,* that is, there was no idea of cyclism (emergence — rise — decline of the Universe, repeating processes). The Babylonians perceived time as *a kind of space.* Apparently, Babylonian time was distinguished by certain *stability:* the past retained a semblance of existence, post-existed, while the future — pre-existed, that is, had already been predetermined and was waiting for its hour to emerge. The author suggests a model of the Babylonian perception of time, in which the vector of time is designated in the following way: man faces the past which is located in the East, above; the future is behind his back, in the West, below.

The second essay is devoted to an analysis of Babylonian ideas about Fate. The author believes that time was not a main category of consciousness among the Babylonians; the function performed in the consciousness of modern Europeans by the category of time was performed in Babylonians' consciousness by the idea of Fate. The concept of the one and only Fate governing the entire Universe did not exist in Babylon; instead, each phenomenon (natural or social), each thing, man or deity, according to the Babylonians' ideas as they are understood by the author, had its own destiny. The essay analyses a number of terms meaning different aspects of that complex concept, and traces the evolution of the ancient Mesopotamians' perceptions about Fate. The author examines two concepts of Fate: according to the first, probably more ancient, destinies are impersonal forces inherent in and governing all phenomena on earth, including gods. Under the second concept, destinies are determined by the will of god or gods. Babylonians were protected from complete fatalism by «personal religion» (in Th. Jacobsen's terminology), that is, such an idea about relations between the world of people and the world of gods, according to which man could hope to be able to influence his god and have his destiny changed.

The third essay deals with the problem of perception, direct psychological «outliving» of possessions by the inhabitants of ancient Mesopotamia. The author assumes that possessions in ancient Mesopotamia was one of the most important elements constituting a human personality, a kind of the continuation of a person beyond the framework of the body.

The world of people and the world of things were not fully isolated from each other. Numerous rituals that accompanied the transfer of possessions, point to the existence of special connections between a thing and its master.

During the most ancient period (third millennium B. C.) this live connection between man and his property was most vividly pronouced in the sphere of the economy. Besides paying the «price» of property, the buyer had to make compulsory «additional presentations» which sometimes largely exceeded the «price» and to treat lavishly all participants in the deal. In the author's opinion, despite the development of commercial activity in Mesopotamia in the second and first millennia B. C., possessions did not turn into pure exchange values, into purely economic values; they did not become completely detached from their owners, did not become «neutral objects as they are regarded by the Justinian Code and contemporary law».

In the fourth essay the author examines the Babylonian scale of values on the basis of studying Babylonian «wisdom literature». He analyses in detail the poem «Babylonain Theodicy» and some other texts; and he expresses some considerations of a general character about authors and authorship in ancient Mesopotamia, about the correlation of folklore and written, literary texts. An attempt is made to divide the texts under study into two groups: works reflecting mass culture and those expressing the views of the intellectual élite of Babylonian society.

Differences in the moral evaluations of various phenomena that can be found in ancient Mesopotamian texts are explained by the author not by the development of ethical ideas during the second and first millennia B. C., but by the simultaneous existence of several levels of ethical consciousness in Mesopotamia.

Judging by the texts reviewed, the Babylonians placed «coopera-

tive values» characterizing man as a collaborator (justice, honesty, etc.) higher than «competitive values» characterizing the individual as a rival (strength, courage, etc.).

On the whole, Babylonian perception of the world can be assessed as optimistic, while ethics can be termed «ethics of positive eudaemonia». However, the Babylonians could not find a satisfactory solution to the problem of the finiteness of human life (death and existence in the beyond); apparently, it is precisely this that explains a concealed inner pessimism permeating their spiritual culture.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие 3
I. Время 10
II. Судьба 31
III. Имущество 47
VI. Этические представления вавилонян . . . 60
Примечания 153
Список сокращений 191
Приложения 194
Summary 204

Игорь Сергеевич Клочков

ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА ВАВИЛОНИИ:

ЧЕЛОВЕК, СУДЬБА, ВРЕМЯ

Очерки

Утверждено к печати
Институтом востоковедения
Академии наук СССР

Редактор *Н. В. Баринова*
Младший редактор *Г. С. Горюнова*
Художник *Е. Волков*
Художественный редактор *Б. Л. Резников*
Технический редактор *Г. А. Никитина*
Корректоры *Г. П. Каткова*
и *В. М. Кочеткова*

ИБ № 14588

Сдано в набор 09.06.82. Подписано к печати 10.03.83. А-02184. Формат 84×108$^{1}/_{32}$. Бумага типографская № 2. Гарнитура литературная. Печать высокая. Усл. п. л. 10,92. Усл. кр.-отт. 11,17. Уч.-изд. л. 12,41. Тираж 10 000 экз. Изд. № 5152. Зак. № 379. Цена 85 к.

Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука»
Москва К-45, ул. Жданова, 12/1

3-я типография издательства «Наука»
Москва Б-143, Открытое шоссе, 28