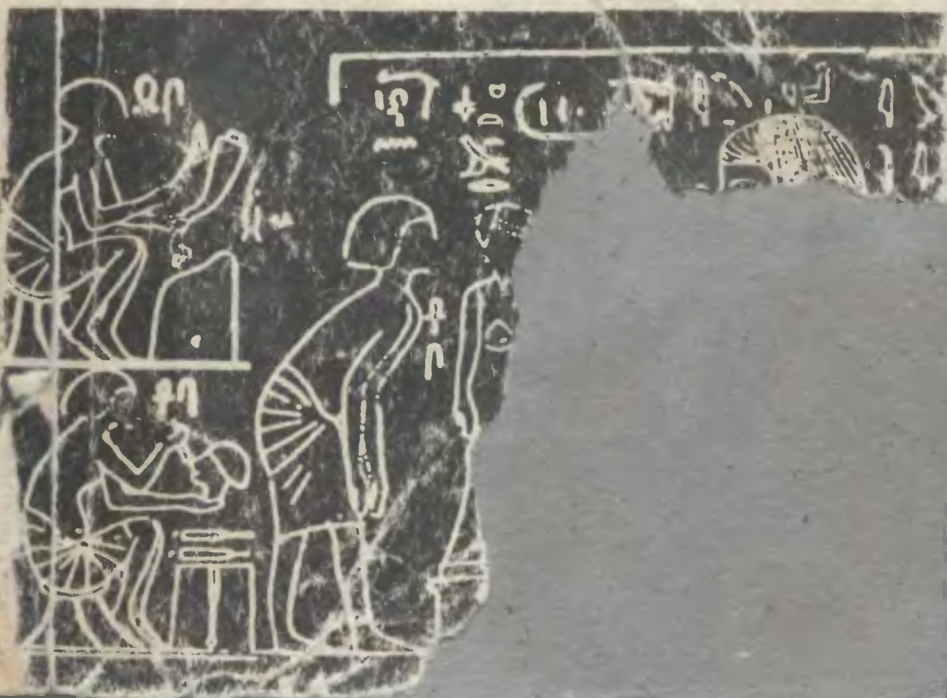


И. П. Вейнберг



# ЧЕЛОВЕК В КУЛЬТУРЕ ДРЕВНЕГО БЛИЖНЕГО ВОСТОКА



*И. П. Вейнберг*



# ЧЕЛОВЕК В КУЛЬТУРЕ ДРЕВНЕГО БЛИЖНЕГО ВОСТОКА



*Издательство «Наука»  
Главная редакция восточной  
литературы  
Москва 1986*

ББК 63.3(0)3  
В 26

Редакционная коллегия

*К. Э. Ашрафян, Г. М. Бауэр, Г. М. Бонгард-Левин*  
(председатель), *Р. В. Вяткин, Э. А. Грантовский, И. М. Дьяконов,*  
*И. С. Ключков* (ответственный секретарь), *С. С. Цельникер*

Ответственный редактор  
И. М. ДЬЯКОНОВ

**Вейнберг И. П.**

Человек в культуре древнего Ближнего Востока.  
**В 26** М., Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1986.

208 с. с ил. («По следам исчезнувших культур Востока»).

В результате скрупулезного анализа памятников древнейших культур Древнего Египта, Шумера, Вавилонии и др. автор воссоздает внутренний мир, мировоззрение древнего человека, важнейшие аспекты личности.

В 0504010000-139 — 29-86  
013(02)-86

ББК 63.3(0)3

© Главная редакция восточной литературы  
издательства «Наука».

## Предисловие

Замысел этой книги родился в Качергине — прелестном поселке в окрестностях Каунаса (Литовская ССР), на берегу Немана, среди лесистых холмов. Поселок застроен современными особняками, в облике которых воплощены стремительно-отрывистые ритмы, расчетливый рационализм конца XX в. Однако во многих дворах рядом с этими конструкциями из бетона, стекла и пластика стоят неказистые серо-коричневые деревянные строения — амбары, клетки или бани. Они не имеют никакого практического значения, лишены этнографической ценности и зачастую не очень гармонируют со своими горделивыми современными соседями. В таком преднамеренном соединении старины и современности можно усмотреть проявление очередного каприза своевольной моды (курс на «ретро»), однако в поворотах моды нередко проявляются глубинные, сущностные процессы общественной жизни. Поэтому правомерен вопрос: не отражается ли в причудливом сочетании старинной клетки и современного особняка осознанное или неосознанное стремление человека, нашего современника, смягчить резкость, изломанность и тревожность современных архитектурных линий мягкостью, плавностью, спокойствием старинных строений?

Статистика, которой известно все, констатирует, вопреки пессимистическим пророчествам о конце мира Гутенберга, поразительный книжный бум: постоянный рост количества печатной продукции и нарастающий читательский спрос. Увеличивается и спрос на книги по истории, особенно по древним ее периодам, а также по истории культуры. К сожалению, книги нередко выполняют престижно-декоративную функцию, создавая мираж несуществующего духовного богатства и активности ее владельца, выступая в роли интеллектуально-

го украшения и дополнения современного интерьера. Однако книги по истории не столь декоративны, как альбомы с репродукциями Босха или Модильяни; присутствие на книжной полке очерков о древних скифах не кажется столь же убедительным показателем интеллектуального уровня их обладателя, как томики Кафки или Джойса (увы, нередко не читанные). Поэтому появление книги по истории в библиотеке или на столе неспециалиста — равно как и появление ветхой клети рядом с современным особняком — вызвано, очевидно, более глубокими причинами.

«Каждая эпоха выбирает себе в прошлом, иногда осознанно, иногда стихийно, традиции, близкие ей по духу, служащие коррелятом ее опыта» [49, с. 5]. Правильность этого наблюдения подтверждается многочисленными фактами: на рубеже эр римляне искали и находили соответствующие их опыту традиции в эллинистическом человеке и его культуре; идеологам Возрождения и Просвещения эталоном служил человек классической античности; романтики начала XIX в. в поисках идеала обращались к миру средневековья; уверенный в торжестве разума, эволюции и прогресса человек XIX в., хотя и открыл для себя древневосточный мир, все-таки вдохновлялся античностью, а люди XX в., особенно его второй половины, все большее внимание уделяют человеку древнего Востока, в том числе человеку древнего Ближнего Востока\*. Почему?

Чтобы ответить на этот вопрос, следует прежде выяснить, что представлял собой, каким был древневосточный человек. Попыткой определить это (только попыткой!) является предлагаемая вниманию читателя книга, название которой — «Человек в культуре древнего Ближнего Востока» — указывает на то, что человек в ней рассматривается в двух аспектах: как творец древневосточной культуры, ее субъект, и как важнейший ее компонент, объект этой культуры.

В своей работе автор стремился обобщить выводы и наблюдения современных советских и зарубежных востоковедов, но при изложении их по возможности избежать излишней, быть может, усложненности строго научного изложения, сделать книгу доступной более

---

\* В этой книге речь пойдет только о человеке древнего Ближнего Востока, которого, однако, для краткости мы будем иногда называть «древневосточный человек».

широкому кругу читателей. Той же целью продиктованы и обильные выдержки из ближневосточных текстов: они призваны донести до современного читателя голос его далеких предков,—и сам подбор этих текстов, среди которых предпочтение отдается имеющимся в русском переводе и в доступных читателю изданиях.

В отличие от коллективного характера исследований во многих отраслях современной науки работа историка и сегодня сохраняет свой в значительной степени индивидуальный характер, что, однако, предполагает необходимый обмен мнениями, обсуждение, беседу. Такие беседы, завершением которых и стала эта книга, вели мы на спецкурсе-спецсеминаре со студентами филологического факультета Даугавпилсского педагогического института. Их вопросы, замечания и сообщения содержали немало интересных наблюдений и мыслей, за что автор им искренне благодарен. Сердечную благодарность я приношу также моим коллегам, особенно И. С. Свенцицкой и Г. С. Кнабе, в беседах с которыми летом 1981 г. в Качергине наметились контуры книги, И. М. Дьяконову, критические замечания которого помогли эти контуры уточнить, и моей жене, Л. А. Вейнберг,—моему первому читателю и критику.

## Культура древнего Ближнего Востока: предмет и источники

В современном языке протекает своеобразный и противоречивый процесс: с одной стороны, идет быстрое увеличение словарного фонда, вызываемое динамичностью жизни, быстрыми изменениями и частыми нововведениями во всех ее сферах, а с другой стороны, растет засорение устной и письменной речи, небрежность и неточность в употреблении слов, происходит своего рода девальвация слова. Казалось бы, возрастающая сложность жизни, ее напряженный темп, огромный объем информации и существование при этом отчужденности между людьми, человеческими сообществами настойчиво требуют устранения из каналов коммуникации «помех», точного и четкого употребления слов, максимальной смысловой близости между звеньями цепи: *явление→понятие→слово*. Но удовлетворяется это требование далеко не часто. Не только в обыденной речи, но даже в научном языке довольно велик процент «незнакомых знакомых слов», т. е. тех слов, значение и соответственно правильное употребление которых не вызывает у нас сомнения, хотя на проверку такое наше убеждение оказывается неточным или спорным. Наглядным примером тому может служить термин «культура».

\* \* \*

Листая страницы периодической печати, слушая передачи радио и телевидения или просто беседуя с друзьями, нетрудно убедиться в том, что слово «культура» — одно из часто употребляемых в современном языке, а лингвистика свидетельствует [15, с. 435], что значимость какого-либо явления в жизни человеческого общества может проявляться в степени повторяемости обозначающего это явление слова или группы слов.

Если за время с 1891 по 1919 г. были выработаны лишь семь определений культуры, то в последующем тридцатилетии (1920—1950) их число возросло до 157 [193, с. 14], а в конце 60-х годов французский социолог А. Моль [90, с. 35] уже насчитал 250 различных определений и интерпретаций культуры. Такая поразительная многозначность свидетельствует не только о все более активном обращении представителей различных наук к проблеме «культура», об их настойчивых поисках решения этой проблемы, но главным образом об объективной сложности и многогранности самого феномена «культура».

Общепринятое в советской науке до середины 60-х годов определение культуры как совокупности созданных человеком материальных и духовных ценностей, обладая несомненными достоинствами, однако, не отражает всех аспектов проблемы. Поэтому с дальнейшим развитием науки советские исследователи [82, с. 67 и сл.; 50, с. 14 и сл.; 76, с. 32—33, и др.] подвергают это определение критике, отмечают ряд его недостатков:

— определением культуры как совокупности созданных человеком ценностей подчеркивается противопоставление «природа—культура», из сферы культуры изымается все «природное»;

— признанием культуры совокупностью ценностей создаются предпосылки для субъективно-аксиологического (оценочного) подхода, когда взгляды и вкусы самого исследователя, его общества и эпохи служат критерием ценного и неценного в творчестве человека, соответственно включаемого в рамки культуры или оставаемого за ее пределами;

— субъективно-аксиологический подход порождает так называемый элитарный принцип: культура уподобляется музею, где выставлены одни шедевры, созданные творческой элитой, которая, вопреки утверждениям, что творец ценностей — народ, признается создательницей этих шедевров;

— в признании культуры совокупностью материальных и духовных ценностей проблематично само резкое разграничение между материальным творчеством и духовным творчеством, ибо любой создаваемый человеком материальный предмет сначала возникает как идея, как продукт духовного творчества, а продукты духовного творчества материализуются, овеществляются в строениях и картинах, мебели и книгах, одежде и т. д.;



— представление о культуре как о совокупности материальных и духовных ценностей порождает статический подход к ней, затрудняя понимание культуры как процесса и человека как ее творца.

Относительное единодушие среди советских философов и культурологов в критике данного определения культуры сменяется пестрой разногласицей предлагаемых новых определений, общим для которых является интерпретация культуры как деятельности [76, с. 33]. Сложность этих определений и интерпретаций заставляет с сожалением вспоминать кажущуюся простоту и ясность отвергнутой формулировки. Невольно возникает вопрос: не являются ли они очередной данью моде на усложненность изложения, выражением некоторого интеллектуального снобизма, своеобразной «игрой в бисер»? По-видимому, нет, ибо сложность новых определений свидетельствует о стремлении исследователей с возможно наибольшей полнотой и адекватностью выразить многогранную сущность самого феномена «культура».

«Культура» — категория многих гуманитарных наук, т. е. понятие, выражающее сущностные признаки объекта данной науки и тем самым способствующее его изучению и пониманию. Объекты, например, философской науки и исторической науки не тождественны, их задачи и цели не совпадают. Поэтому определение культуры как философской категории не может быть механически перенесено на культуру как категорию исторической науки, хотя в разработке своего определения историк должен непременно учесть такие основополагающие признаки определения культуры современной марксистской философией, как деятельная интерпретация культуры, признание взаимосвязанности культуры и природы и другие. Этим требованиям, как представляется, отвечает следующее определение: *культура есть исторически и социально обусловленное, объективированное в разнообразных продуктах человеческой деятельности отношение человека к природе, обществу и самому себе, побуждающее человека к деятельности, регулирующее и регламентирующее человеческую деятельность во всех сферах его существования и обеспечивающее обществу возможность и способность адаптации в меняющемся мире.*

Ядром этого определения, которое следует считать лишь рабочим инструментом для дальнейшего изложе-

ния, является слово «отношение», ибо, как отмечают К. Маркс и Ф. Энгельс [1, с. 29], способность «относиться» есть только человеческое свойство, отличающее человека от животного и определяющее место и роль культуры в обществе как социальной системе, где «культура как бы разлита по всему телу социального организма» [76, с. 3].

Культура существует на различных уровнях: мы говорим о культуре человечества и о культурах отдельных социально-экономических формаций, о культурах различных эпох (античной, средневековой и т. д.) и о культурах разных этносов и стран (русской и России, латышской и Латвии и т. д.), о культурах различных социальных (буржуазной, пролетарской и др.) и профессиональных (крестьянской, купеческой и т. д.) групп, даже о культуре отдельной личности — Пушкина, Гете и других. Однако подобная классификация, полученная эмпирическим путем, не приемлема из-за неоднородности лежащих в ее основе критериев. Этот недостаток устранен в предложенной Э. С. Маркаряном [75, с. 105—112; 76, с. 189—197] классификационной схеме, включающей три уровня, три рода понятий культуры: общеродовое понятие культуры, содержащее ее наиболее существенные, всеобщие признаки; общее историко-типологическое понятие культуры или общен исторический тип культуры, позволяющий выявить общее в отдельных культурах и определить вехи стадийального развития культуры; локально-историческое понятие культуры или локально-исторический тип культуры, выражающий неповторимые свойства данной культуры, ограниченной во времени и пространстве.

Предметом нашего рассказа будет тот общен исторический тип культуры, пространственные параметры которого выражены термином Ближний Восток. Для историко-культурного региона характерна изменчивость параметров и компонентов, что отчетливо видно на рассматриваемом нами примере. В XIX в. понятие Ближний Восток включало в себя территорию тогдашней Османской империи вместе с подвластными ей частями Балканского п-ова, а в настоящее время объемлет такие государства, как Судан и Египет, Израиль и Иорданию, Ливан и Сирию, Турцию, Ирак и Иран, Саудовскую Аравию и другие государства Аравийского полуострова. Но если границы и содержание данного понятия так изменились за сравнительно короткое

время, то не лишен основания вопрос о параметрах и содержании его несколько тысячелетий назад, скажем, до нашей эры. Ни один историк, конечно, не сомневается в том, что древний Ближний Восток охватывал долину Нила и Двуречье, Палестину, Сирию и Финикию, Малую Азию и Закавказье, Иранское нагорье и Аравийский п-ов, но иногда говорят также о едином этнокультурном Средиземноморском комплексе. Однако тесные этнокультурные контакты между Ближним Востоком, Эгейдой, Центральным и Западным Средиземноморьем, наличие несомненных черт типологической и/или стадияльной общности еще не дают оснований для расширения границ рассматриваемого культурного региона.

Слово «древний» в сочетании с названием «Ближний Восток» указывает не только временной отрезок в истории Ближнего Востока, но обладает также социальным содержанием, поскольку подразумевается определенное, в данное время существовавшее на Ближнем Востоке общество. Советские востоковеды в настоящее время предпочитают называть это общество «рабовладельческим обществом особого типа», на обоих этапах своего развития оно характеризуется следующими основополагающими чертами [41, с. 127—145; 57, I, с. 27 и сл.; 54, с. 13—18; 36, с. 5 и сл. и др.]:

— на первом этапе хозяйственная деятельность человека основывалась на использовании камня, меди и бронзы; второй этап наступил с открытием и внедрением железа (стали);

— основой ведения хозяйства были ирригационные работы, которые осуществлялись и как крупномасштабные ирригационные системы, и как децентрализованное ручьевое орошение, и как сбор дождевой воды и пр.;

— на первом этапе преобладало натуральное хозяйство, нацеленное в основном на удовлетворение потребностей самих производителей; второй этап характеризуется некоторым ростом товарного хозяйства, нацеленного на удовлетворение потребностей большего круга потребителей, на рынок;

— на первом этапе доминировали две формы собственности на землю и воду — царско-храмовая и общинная (или общинно-частная); второму этапу свойственно большее разнообразие форм собственности и владения, растет удельный вес частной земельной собственности;

— на первом этапе существовали два сектора экономики с различными производственными целями, разными формами хозяйственной организации, неодинаковым составом производителей — децентрализованный общинный сектор и централизованный царско-храмовой; для второго этапа примечательно образование частного сектора экономики;

— рассматриваемое общество было сословным и классовым и, в миропонимании самих древних, включало свободных полноправных членов общин, полусвободных-полузависимых, находившихся под властью царя, храмов и т. д., и рабов, а с точки зрения классового деления состояло из класса, владевшего средствами производства, но не занятого производительным трудом и эксплуатировавшего труд других людей, из класса, владевшего средствами производства и занятого производительным трудом, и из класса, не владевшего средствами производства, но занятого производительным трудом, причем удельный вес и значимость этих сословий и классов, равно как характер и степень их оформленности и внутреннего расслоения, были разными на двух этапах развития;

— свободное население, и в поздней древности полусвободное-полузависимое, было объединено в сельские общины, принадлежность к которым явилась основой подлинной собственности на недвижимость и предпосылкой гражданства;

— хотя основным занятием людей было сельское хозяйство, руководящая роль во всех сферах жизни принадлежала городу;

— государство, прошедшее долгий путь развития от небольших «номовых государств» и более крупных «территориальных царств» первого этапа до огромных «мировых держав» второго, формировалось по территориальному принципу, с бюрократически-монархическим аппаратом управления;

— образование классового общества и складывание государства сопровождалось развитием письменности, которая на первом этапе была преимущественно словесно-слоговой, а на втором этапе перешла к развитию буквенного письма.

Перечисленными признаками отнюдь не исчерпывается сущность древневосточного общества, но в тех случаях, когда они присутствуют, мы вправе говорить о древнем Ближнем Востоке. Если в Двуречье и Египте,

Палестине, Сирии и Финикии процесс складывания такого общества начался во второй половине IV тысячелетия до н. э., то в центре Малой Азии он наступил на рубеже III—II тысячелетий до н. э. и еще позже — на рубеже II—I тысячелетий до н. э. — он происходил в Закавказье, на Иранском нагорье и Аравийском полуострове. В тех странах, где образование древневосточного общества протекало во второй половине IV тысячелетия до н. э., первый его этап охватывал III—II тысячелетия до н. э., второй же наступил на всем древнем Ближнем Востоке почти одновременно — на рубеже II—I тысячелетий до н. э. Только необходимо учитывать разницу между «старыми» древневосточными обществами Египта, Двуречья, Палестины, Сирии, Финикии и Малой Азии, для которых I тысячелетие до н. э. действительно было вторым этапом их развития, и «молодыми» древневосточными обществами Закавказья, Иранского нагорья и Аравийского полуострова, которые лишь тогда начали существовать как классовые общества. Однако эти различия постепенно нивелировались в VI—IV вв. до н. э., когда почти весь Ближний Восток входил в состав Ахеменидской (Персидской) мировой державы, гибель которой под ударами фаланги Александра Македонского (336—323 гг. до н. э.) признается большинством исследователей концом существования древневосточного общества в этом регионе и началом там новой исторической эпохи — эллинизма.

Итак, предметом нашего рассмотрения будет общепристорический тип культуры, который в III—I тысячелетиях до н. э. существовал на Ближнем Востоке, или древневосточная культура и человек как ее творец и компонент.

\* \* \*

Историк, как любой человек, принадлежит своему времени и своему обществу, от воздействия которых он не может (да и не должен) освободиться. В этом причина произвольной или непроизвольной модернизации прошлого, проявляющейся не только тогда, когда историк рассуждает о «буржуазии» и «пролетариате» в древнем Риме, но и тогда, когда принимает за атеизм сомнения древних египтян в некоторых деталях учения о загробной жизни или видит отголоски восстания бед-

ноты в строках древневавилонской поэмы о боге чумы Эрре\*:

Сокрушу я страну, обращу в руины,  
Города разрушу, превращу в пустыню.

Ниспровергну людей, погублю все живое,  
Никого не оставлю даже на семья! [122, с. 107—108;  
II, С, стк. 24—30]

Подобной модернизации, разумеется, можно избежать, современный человек вполне способен понять, чем отличаются его представления от представлений людей другой эпохи. Но достигнуть этого можно, измеряя культуру прошлого соответствующей ей меркой, путем выявления лежащих в ее основе и пронизывающих все ее творения «универсальных категорий», таких, как природа, человек, время, пространство, судьба и пр. Эти категории в своей совокупности образуют «модель мира» — ту «сетку координат», при посредстве которых люди воспринимают действительность и строят образ мира, существующий в их сознании, причем данная модель мира, ее универсальные категории общие для всего данного общества, невзирая на разность интересов и воззрений составляющих его индивидов и социальных групп [32, с. 15—16]. Но как выявить эти универсальные категории?

Однозначный ответ на данный вопрос едва ли возможен, но на нынешнем уровне научной мысли весьма эффективным и надежным представляется такой подход к древневосточной культуре, который предполагает восприятие ее как системы, где все компоненты образуют органичное целое. Следовательно, для изучения подобной системы необходимо привлечение и освоение по возможности более широкого круга разнообразных источников. Любой источник, т. е. сохранившиеся и дошедшие до нас следы древневосточной культуры, безразлично, идет ли речь о письменных сообщениях или скульптурах, о зданиях или одежде, домашней утвари и пр., представляет собой «текст» — сообщение, выраженное средствами какой-либо знаковой системы [72, с. 11 и сл.]. Всякий текст содержит информацию, сообщение, направленное определенному адресату. Последний понимает этот текст, принимает информа-

---

\* Объяснение имен и названий см. в «Указателе древних имен и названий» в конце книги.

цию, которую тот несет, поскольку владеет «языком» текста, т. е. знает те средства информационного общения, те знаковые системы, которыми пользовались члены данной культурной общности. Смысл древневосточных текстов был ясен людям того времени, владевшим «языком» или «языками» этих текстов, но понятны ли они нам, пользующимся иными «языками»? Все зависит от степени расшифрованности данного «языка», данного текста, которые различаются по характеру содержащейся в них информации, по формам и средствам ее фиксации и передачи, а также и по составу информаторов и адресатов.

Количественно очень обширную и разнообразную группу древневосточных текстов составляют так называемые вещественные памятники — города и селения, жилища и святилища, дороги и межи, орудия и пр., которые помимо своего прямого функционального назначения (например, предназначение дома служить жилищем человека) воплощают также различное отношение человека к природе (дом и вселенная), к обществу (дом и семья) и иные. Особую и очень важную для понимания и изучения культуры древнего Ближнего Востока подгруппу вещественных текстов составляют памятники архитектуры и изобразительного искусства. При обращении к ним следует учитывать синкретический характер древнего искусства, еще не выделившегося в самостоятельную сферу человеческой деятельности. Поэтому памятники архитектуры и изобразительного искусства еще не обладают полностью самостоятельным содержанием, а в основном выражают (правда, своими средствами, на своем «языке») эмоциональное воздействие религии, государства и т. д.

Важнейшим источником для изучения культуры древнего Ближнего Востока служит естественный язык человека, содержащий самую богатую и наиболее ценную информацию, ибо язык регистрирует любые изменения во всех сферах человеческой жизни и деятельности, создавая новые слова для новых явлений, одновременно «забывая» обозначения исчезнувших явлений и придавая старым словам новые значения, причем «свидетельства его [языка] достоверны, потому что бессознательны» [46, с. 18].

В научной литературе [4, с. 188—191] нередко встречается различие, даже противопоставление, древнего Ближнего Востока как мира письменного слова грече-

ской античности как миру слова устного. Такое утверждение традиционно подкрепляется множеством примеров: типичная для древневосточного изобразительного искусства фигура писца, записывающего слово, столь же типичная для греческой классической скульптуры фигура оратора; знаменитое провозглашение вечности и незыблемости письменного слова в древнеегипетском «Прославлении писцов»:

Писания становились их жрецами,  
А палетка для письма — их сыном,  
Их пирамиды — книги поучений... [99, с. 102]—

и сомнения автора многих письменных сочинений философа Платона в ценности написанного слова. Все эти и многие другие свидетельства, бесспорно, верны, однако они отражают лишь одну сторону отношения между устным и письменным словом на древнем Ближнем Востоке, в действительности гораздо более сложного. Многочисленные факты доказывают, что древневосточный человек считал изначальным, творящим, созидającym именно устное слово — оно играет решающую, мирозидательную роль во многих мифах творения, начиная с мемфисского варианта древнеегипетского мифа: «Возникло в сердце (желание) в образе Атума, возникло на языке (желание) в образе Атума... Случилось, что сердце и язык получили власть над (всеми) членами... Ибо это именно оно (сердце) дает выходить всякому знанию, а язык повторяет все задуманное сердцем» [78, с. 84] и кончая новозаветной формулой: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (Иоанн 1, 1). Как известно, древнегреческий философ Сократ не написал ни строки, и все его высказывания представляют собой записи его учеников, но ведь и большинство ветхозаветных пророков также выступали с устными речениями, и вообще пророческим словом считалось именно устное [24, с. 67].

Однако до нас, естественно, дошли лишь письменные тексты, которые следует разделить на две большие группы. Первую составят тексты, созданные в устной форме и предназначенные для устной коммуникации, десятилетиями и веками циркулировавшие в такой форме и лишь впоследствии записанные, это мифы, эпосы, пророчества и пр. Вторую группу образуют изначально письменные тексты, предназначенные для



письменной коммуникации — отчеты, письма, царские анналы и иные [24, с. 60—70; 56, I, с. 302 и сл.].

Известный ассириолог А. Л. Оппенгейм [91, с. 14—32] предлагает разделить все письменные тексты на две большие группы по характеру содержащейся в них информации. Первая группа, состоящая из отчетов и писем, обладает важным для изучения древневосточной культуры свойством — всеобщностью, поскольку их составителями и адресатами выступали все — от рядового писца до царя, от простого воина до вельможи. В этих документах, особенно в письмах, отражалась вся многогранность общественной, реже личной жизни человека, ибо в отличие от современной приватной переписки, в которой преобладают личные мотивы, частная переписка на древнем Ближнем Востоке, как правило, касается общественных событий или деловых вопросов. С этим сопряжен свойственный письмам и отчетам «формульный язык», т. е. набор стандартных, стереотипных формул, которые постоянно применялись, особенно в письмах и хозяйственных документах, в обращениях к адресату и в самообозначениях отправителя: если некий Хошайаху из Лахиша VI в. до н. э. в письме «Моему господину Йаушу» именует себя «работом», то не следует думать, что он в действительности был таковым, ибо это общепринятая самоуничижительная формула, показывающая лишь, что автор письма находится на более низкой ступени социальной иерархии, чем адресат. Такие стабильные формулы заполняли разного рода отчеты — преобладающий вид сохранившихся древневосточных письменных текстов. Новейшее подтверждение тому — архив из Эблы, в котором среди более 17 тыс. табличек III—II тысячелетий до н. э. около 14 тыс. являются отчетами о ежемесячных выдачах тканей, одежды и т. д. чиновникам, сановникам, городам, около 1000 регистрируют продовольствие, выдаваемое послам и гонцам, 500 табличек содержат государственную переписку и лишь 200 табличек можно условно отнести ко второй группе письменных текстов, которые А. Л. Оппенгейм называет «литературными текстами».

Возможно, правильнее называть эти тексты «текстами древневосточной словесности», ибо, как отмечает С. С. Аверинцев, «осознав себя в качестве литературы и внутренне вычленившись из нелитературы, литература в некотором смысле впервые становится собой»

[3, с. 209] в древней Греции. На древнем Ближнем Востоке словесность, равно как и изобразительное искусство, служила средством передачи не своей собственной информации, а иных сфер человеческой жизни. На втором этапе древневосточной истории словесность все больше приобретает очертания настоящей литературы, становится самостоятельной областью художественного творчества со свойственной именно ей информацией [56, I, с. 462], однако «родовые» ее признаки как словесности не исчезают. С этим, возможно, связана специфичность и значение жанра в древневосточной словесности, обладающего большей стабильностью, располагающего не только своим содержанием и назначением, но и своей более или менее постоянной средой создания и обращения [71, с. 42—51]. Возможно, есть доля истины в парадоксально звучащем утверждении, что в древности не сочинитель выбирал жанр, а жанр подбирал себе сочинителя. Следует отметить также широкое разнообразие жанров в древневосточной словесности — эпос, сказки и легенды, гадательные записи и заговоры, гимны богам и любовная лирика, пророчества и описания деяний царей, словари и пр. Эти тексты, начертанные на папирусе или на глиняных табличках, скапливались в частных домах, но главным образом в школьных, храмовых и дворцовых библиотеках.

Древневосточные тексты можно классифицировать также по составу и характеру их адресатов, но особенно их составителей. В этом плане они делятся на эзотерические, т. е. тайные, сокровенные, предназначенные для сравнительно узкого круга «посвященных», и на экзотерические, обращенные к широкой аудитории. Случается, что и в тех и в других текстах содержится одна и та же информация, примером тому могут служить два варианта ветхозаветного мифа сотворения человека:

Быт. 2, 7 (X—IX вв. до н. э.)

«И создал Иахве 'Элохим человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою».

Быт. 1, 26 (VI в. до н. э.)

«И сказал 'Элохим: сотворим человека по образу Нашему (и) по подобию Нашему; и да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, (и над зверями), и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле».

Разница между приведенными фрагментами очевидна: первый вариант содержит широко распространенный и общеизвестный на древнем Ближнем Востоке миф о сотворении человека из земли, а второй вариант излагает сложные представления о богоподобности человека, о его предназначении властелина природы. Эти расхождения едва ли объяснимы одной лишь разновременностью обоих текстов (хотя и это играет свою роль). Но главная причина, как представляется, в том, что первый вариант обращен к рядовому, массовому слушателю, а второй — к слушателям избранным, достаточно подготовленным к восприятию предложенных им сложных понятий.

\* \* \*

Итак, избежать модернизации древней культуры Ближнего Востока, выявить ее специфические черты, порожденные создавшими эту культуру предпосылками, можно при условии привлечения широкого круга источников, анализа их особенностей, изучения культуры как многокомпонентной системы, пронизывающей весь социальный организм.

## Предпосылки формирования культуры древнего Ближнего Востока

«В каждом общественном организме,— отмечает Н. С. Злобин,— развитие культуры определяется (помимо естественно возникших предпосылок), с одной стороны, предпосылками, созданными предшествующим историческим развитием (экономическим, социально-политическим, духовным), а с другой — обусловленными этими предпосылками социальной структурой и господствующими общественными отношениями, а также конкретным соотношением социальных сил» [50, с. 39—40]. Очевидная разнородность этих предпосылок, различающихся по существу (природные — социальные), по временным параметрам (принадлежащие историческому прошлому — действующие в настоящем), по специфическим проявлениям их социальной сущности, предполагает различия в направлении и степени их воздействия на развитие культуры, в том числе древневосточной культуры.

\* \* \*

Человек, качественно обособившийся от природы, остается, однако, тесно связан с ней и не только генетически, но всей своей жизнью, особенно же материальным производством, человек постоянно и во все возрастающей степени нуждается в природе как в необходимой предпосылке своего существования. Сказанное отнюдь не следует понимать как признание тождества человека и природы, культуры и природы. Такое суждение было бы неправомерно, подобно столь же неправомерному (но распространенному) противопоставлению природы как естественного образования культуре как искусственно созданному продукту человеческой деятельности. В действительности культура

не только отличается от природы, но и неотделима от нее, ибо «культура — это прежде всего *человеческое отношение к природе*, возникающее в ходе истории» [82, с. 107]. В системе человек—природа первичное начало представлено природой, которая поэтому воздействует на формирование культуры. Но как конкретно воздействие природы, древневосточной эколого-географической среды сказывается в формировании данной культуры?

В пустынях и полупустынях, как правило, и не было очагов, где возникали бы древневосточные общества, однако и пустыни оказывали свое воздействие. Преобладают же в этом регионе два типа эколого-географической среды: горы и плоскогорья и плодородные низменности больших рек, каждая со своими специфическими особенностями.

Отличительной особенностью эколого-географической среды долины Нила является определенная территориальная замкнутость: страну отгораживает от остального мира Ливийская пустыня на западе и Аравийская пустыня на востоке, пороги Нила на юге и Средиземное море на севере. Другая характерная черта — регулярность и постоянство природных процессов, проявляющихся в строгой периодичности разливов Нила, симметричность в ландшафте и климате, единообразие в фауне и флоре. Конечно, не следует напрямую объяснять специфичность древнеегипетской культуры перечисленными особенностями ее эколого-географической среды, но нельзя также игнорировать факт, что в древнеегипетской культуре, в отношении древнего египтянина к природе, обществу и самому себе обнаруживаются сущностные черты, созвучные с природой Нильской долины. Замкнутость страны находит свой аналог в резком противопоставлении своей Черной земли (Египта) и ее жителей, египтян, которые считаются людьми в полном смысле этого слова, чужим, Красным землям, обитатели которых не признаются обладающими всеми достоинствами человека. Например, в «Почувствии гераклеопольского царя своему сыну Мерикара» (XXII в. до н. э.) сказано: «Подл азиат, плохо место, в котором он живет» [118, 1, с. 34]. Стабильность и регулярность жизненно важных природных процессов напоминает о себе и тем, что в шкале древнеегипетских ценностей одно из высших мест занимают устойчивость, незыблемость, долговечность, воплощен-

ные, например, в бросающих вызов времени пирамидах. Именно поэтому древний египтянин воспринимал нарушение этой устойчивости и неизбежности как величайшую катастрофу, что в знаменитом «Речении Ипусера» (XVIII в. до н. э.) выражено броской и емкой формулой: «Воистину: земля перевернулась, подобно гончарному кругу». Свойственные природе Нильской долины единообразие и симметричность перекликаются с тем, что «древний египтянин обладал острым чувством симметрии и равновесия» [165, с. 42], столь отчетливо проявляющимся в строгой пропорциональности и соразмерности древнеегипетской скульптуры, в ее монументальном спокойствии.

В отличие от «вечных» каменных пирамид древних египтян построенные из сырцовых кирпичей зиккураты древнего Двуречья ненадолго переживали своих строителей. Возможно, и в этом сказывалось различие в мироощущениях обитателей Нильской долины и Двуречья [165, с. 125—128]. Эколого-географическая среда Двуречья характеризуется большей «открытостью» страны, нерегулярностью и непредсказуемостью опустошительных порой разливов Евфрата и Тигра, асимметричностью в ландшафте и климате, разнообразием в фауне и флоре. С этими природными особенностями созвучны выраженная асимметричность шумерских скульптур, тревожная динамичность шумерских рельефов, ощущение быстротечности и зыбкости всего существующего, с одинаковой силой звучащее в словах героя среднеавилонской (конец II тысячелетия до н. э.) поэмы «О Невинном страдальце»:

Кто был жив вчера, умирает сегодня.  
Кто вчера дрожал, сегодня весел.  
Одно мгновенье он поет и ликует,  
Оно прошло — он горько рыдает! [122, с. 218;  
II, стк. 39—42]—

и в устах раба, персонажа позднего (возможно, X в. до н. э.) «Разговора господина с рабом», который подкрепляет отказ господина от намерения свершить «доброе дело для своей страны» следующим доводом:

Не свершай, господин мой, не свершай.  
Поднимись и пройди по развалинам древним,  
Взгляни на черепа простолюдинов и знатных:  
Кто из них был злодей, кто благодетель? [122, с. 207—208;  
X, стк. 75—78]

Природа плоскогорий и горных районов характеризуется резкими контрастами, проявляющимися зачастую на небольших пространствах, где заснеженные вершины соседствуют с утопающими в зелени долинами, тропические заросли находятся рядом с голыми скалами, буйство, изобилие растительности сменяется крайней скудостью, где бывают резкие суточные и сезонные перепады температур. Этой контрастности природы соответствует занимающая важное место в ханаанейской и ветхозаветной, хеттской и иранской мифологии тема «борение, борьба»: страшная борьба бога земли и плодородия Баала с владыкой морских пучин богом Йамом в угаритском цикле «О Баале и Анате», непрекращающаяся борьба между богами в хеттском мифе о Кумарби и др. Видимо, не случайно именно в подобной пронизанной контрастами природной среде зародилось и утвердилось (VII—VI вв. до н. э.) дуалистическое учение иранского зороастризма, согласно которому Ахура-Мазда — могучий и вездесущий бог добра, олицетворяющий свет, жизнь и правду, непрерывно борется с Ангхро-Манью, богом зла, воплощающим мрак и смерть. Учение кумранитов, иудейской общины II в. до н. э.—I в. н. э., обитавшей в окрестностях Мертвого моря, также проникнуто дуализмом. В одном из сохранившихся памятников прямо провозглашается: «Он (Йахве) сотворил человека для владычества (над) миром и положил ему два духа, чтобы руководиться ими до назначенного им срока. Это духи Правды и Кривды. В чертоге света — родословие Правды, и из источника тьмы — родословие Кривды» [103, с. 33; III, стк. 17—19].

Конечно, природа, эколого-географическая среда не определяет всецело уровень и характер культуры, но, несомненно, воздействует на ее формирование, служит предпосылкой ее развития; проявляется это воздействие главным образом в индивидуальных особенностях местной культуры.

\* \* \*

В формировании любой культуры властно сказывается воздействие исторической среды. Древневосточная культура в этом отношении находится в особом положении — она оказалась первой культурой, созданной классовым обществом, следовательно, ей пришлось выпол-

нить титаническую миссию первооткрывателя и первопроходца: разрабатывать письменность и создавать устой государства, изобретать условия совместного существования людей, которые различались по своему социальному, имущественному положению, различались этнически, по профессиям и т. д. Если иные общен исторические типы культуры, например античная культура, испытывали стимулирующее воздействие различных культур — первобытной и древневосточной, могли использовать (и использовали) их богатейший опыт и достижения, то исторической средой формирования древневосточной культуры была сравнительно однообразная среда первобытности. Древневосточные рабовладельческие общества образуют как бы архипелаг, омываемый со всех сторон необъятным морем первобытности. Воздействие первобытного окружения на формирование древневосточной культуры было глубоким и постоянным — ведь между ними существовала прямая генетическая связь. Но эта связь не только не исключала, а, напротив, предполагала существенные различия между обоими культурами. Выявление существенных признаков древневосточной культуры может содействовать определению того, чем первобытная культура отличается от древневосточной. Контакты между двумя системами (редко мирные и чаще военные) вовсе не всегда приводили к восприятию первобытным обществом новых веяний — эта среда зачастую сама активно воздействовала на древневосточное общество и его культуру, причем нередко воздействовала отрицательно, тормозила его развитие.

Влияние исторической среды на формирование древневосточной культуры обусловило возникновение двух характерных особенностей отношения человека древнего Ближнего Востока к «своему» миру и миру первобытности. Первая такая особенность — обостренное, напряженное ощущение «начальности», «новизны» своего мира. В унаследованных от первобытности космогонических мифах помимо основной старой темы — сотворения неба и земли, животных, растений и человека теперь особо выделяют те черты, которые отличают в сознании людей того времени их мир от мира первобытного. В шумерской поэме III тысячелетия до н. э. «Энки и мироздание» [68, с. 116 и сл.] бог Энки показан главным образом изобретателем мотыги, формы для кирпича, строителем дома, хлева и овчарни, паха-



рем — словом, создателем «технических» достижений, которыми шумерский мир отличается от первобытного. В древнеегипетском космогоническом мифе бог Птах изображается не только сотворившим мир, он также «создал города, он основал номы, он поставил богов в их святилища» [78, с. 84], т. е. подчеркиваются качественные, сущностные отличия древневосточного мифа, древневосточной культуры.

Вторая особенность — острое ощущение разности, противопоставленности, даже несовместимости этих двух миров — мира древневосточной городской цивилизованности и мира первобытной простоты, дикости, столь выразительно воплощенной в «Эпосе о Гильгамеше» в образе Энкиду:

Шерстью покрыто все его тело,  
Подобно женщине волосы носит,  
Пряди волос как хлеба густые:  
Ни людей, ни мира не ведал,  
Одеждой одет он, словно Сумукан.  
Вместе с газелями ест он травы,  
Вместе со зверьми к водопою теснится,  
Со скотом водой веселит свое сердце [120, с. 9; I, стк. II, 36—41].

Если в шумеро-вавилонском эпосе природность, звероподобность и дикость Энкиду — выражения его первобытности — не сопровождаются отчетливым осуждением, то в древнеегипетских текстах, письменных или изобразительных, первобытный мир, воплощенный в «азиатах» востока и северо-востока, ливийцах запада и «презренных кушитах» юга, предстает не только диким и отсталым, но также изначально и постоянно враждебным египтянам. «Азиаты — кочевники, и на востоке возникнут враги. Азиаты спустятся в Египет из-за отсутствия укреплений, и чужеземец будет находиться рядом» [118, I, с. 54], — сказано в «Пророчестве Неферти» (середина XVIII в. до н. э.).

Однако наряду с подобными негативными оценками первобытности у человека древнего Ближнего Востока существует восприятие ее как некоего иного мира с определенными позитивными чертами, возникает даже, особенно на втором этапе древневосточного общества, своеобразный «мираж кочевничества» [143, с. 39—40]: идеализируется пастушеская жизнь скотоводов, простота их быта и нравов, их неиспорченность и богобоязненность противопоставляются роскоши и алчности, испорченности и греховности горожан. «Мираж кочевничества»



ем там их язык, чтоб не услышал человек язык другого» (Быт. 11, 1—7). Это поздний этимологический миф\*, стремящийся объяснить происхождение и значение названия Вавилон (др.-евр. *бавел*) тем, что там «Йахве смешал (*бала*) язык всех стран и Йахве рассеял их (людей) по всей земле» (Быт. 11, 9). Нас в данном мифе, кстати навеянном реальной этноязыковой пестротой огромного города Вавилона второй половины I тысячелетия до н. э., в котором уживалось многоязычное население — вавилоняне, персы, египтяне, нудеи, саки, арабы, пришельцы из далекой Индии и другие, интересует отраженное в нем ощущение важности этого языкового многообразия древневосточного региона, потребность его «объяснения».

На древнем Ближнем Востоке, согласно гипотезе И. М. Дьяконова, соседствовали друг с другом представители различных афразийских языков. Носители древнеегипетского языка осели в долине Нила ок. 5000 г. до н. э., до этого через долину проходили семитоязычные племена, головной группой которых были языковые предки аккадцев, за ними следовали предшественники (по языку) западных семитов — ханаанейского, угаритского, древнееврейского, арамейского и иных языков — и восточных семитов — вавилоно-ассирийского и других языков. В новых районах своего расселения племена, говорящие на афразийских языках, сталкивались с носителями совершенно иных языков — с шумерами в южном Двуречье, с хурритами и урартами (говорившими на родственных между собой языках) в северной Сирии, северном Двуречье и Армянском нагорье. В центральной части Малой Азии племена родственного северо-западнокавказским языкам хаттского языка соприкасались с носителями индоевропейских языков, особенно той их ветви, к которой принадлежит хеттский, а представители другой ветви, индоиранской, персы, мидийцы и другие народы Иранского нагорья встречались с группой особняком стоящих языков, к которым относится, например, эламский [40, с. 21 и сл.; 56, I, с. 90 и сл.].

Перечисленными языками «вавилонское столпотворение» не исчерпывается, но следует подчеркнуть, что рас-

---

\* Этимологические мифы — мифологические повествования, в которых (с точки зрения их создателей) разъясняется происхождение какого-либо явления природы или социальной жизни.

пространение языков не всегда обусловлено передвижением племен, носителей этих языков. В древности большую роль играли процессы передачи языка от этноса к этносу без коренной смены населения. Этому способствовала жизненная необходимость в общении между разноязычным населением одного района. Подтверждение тому широкое распространение на древнем Ближнем Востоке *lingua franca*, т. е. общего для обширного ареала языка, который сначала служил вторым языком, но затем мог превратиться и в основной, вытеснив местные языки. Например, во II тысячелетии до н. э. *lingua franca* был аккадский язык: даже египетские фараоны и правители Палестины и Сирии вели на нем свою дипломатическую переписку, на аккадском составлялись документы хозяйственной отчетности в Угарите и т. д. В середине I тысячелетия до н. э. и разговорным, и официальным общегосударственным языком для всей западной части Персидской мировой державы стал арамейский язык, которым пользовались практически на всем древнем Ближнем Востоке.

Языковая пестрота, широко распространенное дву- и многоязычие, сочетание местного языка с *lingua franca* породили столь важный в древневосточной жизни феномен перевода. О значении и месте перевода в жизни общества свидетельствует тот факт, что переводу обучались в школах, и уже в шумероязычной школе III—начала II тысячелетия до н. э. «важнейшее место в преподавании заняли двуязычные терминологические перечни, т. е., в сущности, словари» [45, с. 63 и сл.]. Двуязычие и перевод в значительной мере содействовали сближению между собой местных культур древнего Ближнего Востока и тем самым сыграли огромную роль в формировании древневосточной культуры.

По мнению Ю. В. Бромлея [18, с. 57—58], этнос может быть определен «как исторически сложившаяся на определенной территории устойчивая межпоколенная совокупность людей, обладающих не только общими чертами, но и относительно стабильными особенностями культуры (включая язык) и психики, а также сознанием своего единства и отличия от всех других подобных образований (самосознанием), фиксированном в самоназвании (этнониме)». Это определение подчеркивает теснейшую двустороннюю связь культуры с этносом. Не только культура выступает структурообразующим компонентом этноса, но и этнос, в свою очередь,

формирует культуру, что находит выражение в этнически обусловленной специфике многих «продуктов человеческой деятельности» — жилища, одежды, питания и пр. Таким образом, воздействие этноса на культуру носит в основном дифференцирующий характер, и «главным источником локального культурного разнообразия человечества выступают этнические культуры» [76, с. 198]. С течением времени культуродифференцирующее воздействие этноса на некоторые «продукты человеческой деятельности» ослабевает, но не исчезает полностью, поскольку связь культуры с этносом одинаково жизненна для обоих. Однако следует постоянно учитывать тот факт, что на древнем Ближнем Востоке этнос в вышеприведенном понимании начал появляться лишь к концу рассматриваемого периода, а на протяжении III—II тысячелетий до н. э. более привычными формами «исторически сложившейся на определенной территории устойчивой межпоколенной совокупности людей» были племена, номовые государства, культурные общности и другие [38, с. 167—179].

Правомерность приведенных выше рассуждений подтверждается всей совокупностью древневосточных текстов. Древнеегипетские, ассирийские и персидские ваятели и живописцы тщательнейшим образом воспроизводили наружность, одежду, прическу и прочие приметы представителей «чужих» этносов. Древневосточные писцы составляли обширные «списки народов» типа ветхозаветной «таблицы народов» (Быт. 10), которая не только довольно точно воспроизводила этноязыковой и этнополитический состав Ближнего Востока середины I тысячелетия до н. э. [44, с. 47—64], но и пыталась группировать эти этносы по «генетическому» принципу — мифическому происхождению их от трех прародителей (в этом можно видеть ослабление дифференцирующего воздействия этноса).

Очень существенным и важным было воздействие государства на формирование культуры древнего Ближнего Востока. Оно усугублялось еще и тем, что на древнем Ближнем Востоке государственные границы редко совпадали с этноязыковыми (как это было в долине Нила). Чаще всего в пределах одной этноязыковой общности, например на территории шумероязычного южного Двуречья, существовало несколько государств. Бывало и так, что одно государство, например мировые державы I тысячелетия до н. э., охватывало

многочисленные и разнообразные этноязыковые общности.

С момента своего возникновения государство оказалось в сложной противоречивой взаимосвязи с культурой. С одной стороны, институт государства способствует культурной интеграции, а с другой стороны, вызывает одностороннюю ориентацию культуры внутри «своей» страны и противопоставление ее другим, «чужим» культурам [50, с. 163]. Такова диалектика воздействия государства, одновременно и объединяющего и разделяющего, которое сказывается во многих сферах древневосточной культуры. Через подконтрольную магистральную ирригационную систему, через подвластный ему царско-храмовой сектор экономики, посредством системы налогов и повинностей государство оказывает прямое и непосредственное влияние на хозяйственную жизнь, формируя отношение древневосточного человека к природе, к труду, к людям, к различным социальным группам, как, например, это были призваны делать и, по-видимому, делали знаменитые «образцовые хозяйства» — парадисы персидских царей Ахеменидов, служившие «идеологическими витринами» государства [143, с. 451—455]. Осуществляя законодательную власть, наблюдая за выполнением законов, деятельно и постоянно участвуя в религиозной жизни, располагая школами и другими средствами воздействия, древневосточное государство самым активным образом регламентировало и «духовное производство». Однако многогранное и разностороннее влияние государства на культуру не было и не могло быть одинаковым во всех странах древнего Ближнего Востока, учитывая типологические и стадияльные различия возникавших там государств, среди которых различаются «номовые государства», «территориальные царства» и «империи» [47, с. 3—16].

Номовое государство (или город-государство) III—II тысячелетий до н. э. обладало естественно отграниченной территорией, орошаемой магистральным каналом. Центром государства был окруженный стеной город с храмом главного бога и дворцом правителя, вокруг которых располагались склады продовольствия, оружия, сосредоточивались мастерские ремесленников. Такое номовое государство было по необходимости небольшим, например, территория государства Лагаш на юге Двуречья не превышала 3000 км<sup>2</sup>, а население — 150 тыс. человек, в Эбле обитало около 260 тыс. чело-

век, большинство же номовых государств Шумера, Палестины и Сирии было еще меньше. Для такого государства-карлика, соседи которого, постоянно соперничающие с ним из-за воды и земли однотипные государства, порой располагались в пределах прямой видимости, самое главное было самоутвердиться, выработать и отстоять свою самобытность. Поэтому воздействие номового государства преимущественно выступает как дифференцирующий фактор культурного развития: государство всеми силами внедряет в сознание своих граждан единое отношение к чужакам, подчеркивает противопоставление «мы — они». Это достигается разными средствами — внедрением общего самоназвания («дети Лагаша»), почитанием своих богов, введением своих законов и пр. Малые размеры номового государства и малочисленность его жителей, которых объединяли и общинные отношения и — часто — родственные узы, которые жили бок о бок, знали друг друга, позволяли прибегать к наиболее эффективному средству воздействия — устному выступлению глашатая, жреца, предводителя, как это описано в шумерской поэме «Послы Аги...»:

Гильгамеш перед старцами своего города  
Слово говорит, слова их ищет [122, с. 127, стк. 3—4].

Территориальное царство (не совсем удачный термин, поскольку все типы древневосточного государства были «территориальными» — ведь основой их служил не гражданский коллектив, как в античном полисе, а более или менее ограниченная территория), как правило, охватывало бассейн реки или нескольких рек, питающих водой крупномасштабную ирригационную систему. Эти государства располагали площадью в десятки тысяч квадратных километров, имели миллионное население, десятки городов и тысячи деревень. Определившая становление и существование этих государств центростремительная тенденция, переход от былой раздробленности к максимальной централизации, всемерное усиление царской власти и удельного веса царско-храмового сектора — все это неизбежно способствовало консолидации культуры в государствах этого типа. Стали появляться общие для всего населения государства названия жителей, например, «черноголовые» — так названы жители Вавилонского государства в законах царя Хаммурапи: «Вот справедливые законы, кото-

рые установил Хаммурапи, могучий царь, и тем самым давший стране истинное счастье и доброе управление» [118, 1, с. 174].

Древневосточные империи или, лучше, мировые державы, такие, как Новоассирийская, Нововавилонская и Персидская, характеризуются огромной протяженностью (Ахеменидская мировая держава простиралась от долины Инда до берегов Эгейского моря, от порогов Нила до пустынь Средней Азии) и многомиллионным населением (для Персидской державы около 50 млн. человек). Кроме того, они объединяли территории, неоднородные по своим эколого-географическим условиям, этноязыковому составу, характеру производства, уровню социально-экономического развития и культурным традициям. Основой самого существования таких мировых держав, залогом их, хотя бы относительной, стабильности было сближение между собой разнородных составных частей, некоторое выравнивание уровня их развития. Поэтому в воздействии мировых держав на древневосточную культуру преобладает интегрирующая направленность, одно из многих наглядных доказательств тому — введение Ахеменидами общего для всей мировой державы правового порядка, основой которого был «закон царя» (*data*).

«В эпоху древности, будь то на Западе или на Востоке, именно город, бесспорно, занимает ведущее положение как центр экономической, социальной и политической жизни. Можно сказать, что древность кончается вместе со смертью древнего города» [42, с. 30]. На древнем Ближнем Востоке город предстает центром округа в хозяйственном отношении, ибо через него осуществлялась связь между обоими секторами экономики, обмен между ремеслом и земледелием и между различными районами естественного разделения труда; город был центром округа в политическом отношении как средоточие государственного аппарата; город служил также идеологическим центром округа, ибо в нем находился храм главного местного божества, здесь праздновались общие празднества, помещались дворцовые и храмовые школы.

Перечень функций древневосточного города свидетельствует о его значении в формировании культуры. Характер и направленность его влияния зависит от размеров самого города. В древности встречались городки с площадью меньше 3 га и с населением менее 1200 че-



людей, города с площадью от 3—10 га и с населением от 1200—5000 человек и крупные города с площадью свыше 10 га и с населением в несколько десятков тысяч человек [22, с. 158; 210, с. 30—32] или, по классификации Р. Мак-Адамса [194, с. 18], селения — площадью от 0,1 до 6 га, городки — 6,1—25 га и города — свыше 50 га. Однако крупные города, такие, как Вавилон I тысячелетия до н. э. (60—80 тыс. жителей), Ниневия того же времени (206—256 тыс. жителей) и др., были редки, и преобладали городки и города, в которых большая часть жителей знала друг друга, была родственно, профессионально связана. Древневосточные города различались также по своему функциональному назначению: среди них были общегосударственные столицы, центры административных округов, города-крепости или города-склады и города без специальных административных функций [22, с. 157]. Во внешнем облике городов эти различия проявлялись очень наглядно, так как непременным атрибутом столиц или административных центров были цитадель с царским дворцом и храм, которых (кроме небольших святилищ), как правило, не было в городах третьего типа. Этим внешним различиям соответствуют также различия внутренне: столичные города, административные центры характеризуются разнородностью населения, поскольку помимо обычного городского люда — земледельцев, обрабатывавших расположенные за городскими стенами поля и сады, ремесленников и торговцев в них обитали знать и чиновничество, жрецы, писцы и воины.

Многие древневосточные города имели самоуправление, причем с течением времени удельный вес и значимость этих самоуправляющихся городов возрастает, а в мировых державах самоуправляющийся город становится жизненно необходимым для их существования и функционирования [47, с. 10]. В Двуречье III—II тысячелетий до н. э. городское самоуправление осуществлялось собранием горожан «у [городских] ворот» в небольших городах и поквартальным собранием «у ворот» квартала, а в сирийско-палестинском ареале II—I тысячелетий до н. э. городское самоуправление находилось в руках совета старейшин и сходки горожан, вследствие чего формулы «входящие в ворота», «выходящие из ворот» и «люди ворот» служили обозначением совокупности полноправных горожан, обладавших судебной властью, правомочных решать такие вопросы,

как контроль за порядком в городе, за поведением жителей и пр. [162, с. 1—12; 205, с. 283—297; 119, с. 256—258].

Древневосточный город, хотя и окруженный массивной стеной, был менее замкнут, чем другие социальные общности того времени, например сельские общины. Вполне возможно, что предметным выражением этой большей «открытости» города было большое, не всегда оправданное транспортными нуждами, число городских ворот. «Кругом на стене находилось 100 ворот целиком из меди»,— пишет «отец истории» Геродот (I, 179) о современном ему Вавилоне, в котором обитало множество иноземцев. Чужеземные купцы и ремесленники, как правило, жили в особых кварталах, так называемых *карум*, как на аккадском языке назывались портовые районы, которые, судя по материалам из Двуречья, но особенно из малоазийского города Каниша (XX—XIX вв. до н. э.), были автономными самоуправляющимися организациями [91, с. 116].

Именно архив из Каниша с особой наглядностью демонстрирует «открытость» древневосточного города, что проявляется и в постоянных контактах между различными этноязыковыми группами населения внутри города, и в оживленных связях города с окружающим миром. Для Каниша, например, это означало постоянные контакты почти со 120 (!) населенными пунктами в северной Сирии, северном Двуречье и восточной части Малой Азии в радиусе около 1000 км [59, с. 24 и сл.]. С течением времени, по мере развития товарного производства и расширения международной торговли, особенно в пределах мировых держав, «открытость» многих городов возрастала. Вот как описывает жрец и пророк Йехезкеел (Иезекииль) финикийский город: «Тир, ты говоришь: я совершенство красоты. Границы твои в сердце морей, строители твои усовершенствовали красоту твою... Таршиш, торговец твой, по множеству всякого богатства, платил за товары твои серебром, железом, свинцом и оловом. Йаван, Тубал и Мешех торговали с тобою, выменивая товары твои на человеческие существа (рабов) и медную посуду. Из дома Тогармы за товары твои доставляли тебе лошадей и строевых коней и лошаков... Аравия и все правители Кедара производили мену с тобой, ягнят и баранов и козлов променивали у тебя. Купцы из Сабы и Раамы торговали с тобою всякими лучшими благовониями и вся-

кими дорогими камнями и золотом платили за товары твои... Богатство твое и товары твои, все склады твои, корабельщики твои и кормчие твои...» (Иез. 27, 3—27).

Это восторженно-осуждающее описание Тира прекрасно показывает «открытость» большого древневосточного города, его связи почти со всей ойкуменой от берегов Черного моря до Египта, от Южной Аравии до, возможно, атлантического побережья Пиренейского полуострова. Но в приведенном фрагменте раскрываются также особенности города как социального организма, специфика групповой психики горожан. Древневосточному городу и горожанину были свойственны известный динамизм, проявлявшийся в значительной восприимчивости к новому, к «чужому», определенная мобильность, выразившаяся в психологической предрасположенности к перемене мест и ценностей, несомненный уклон в сторону универсализма, заметный гедонизм, сказавшийся в поисках и одобрении земных радостей и бытового комфорта, явная интеллектуальность, о которой свидетельствует настороженно-критическое отношение ко многим традиционным ценностям. Поэтому часто город служил предметом вожделения и тоски. Например, в древнеегипетской песне середины II тысячелетия до н. э., условно названной «Тоска по Мемфису», говорится:

Видишь, сердце мое убежало тайком  
И помчалось к знакомому месту.  
Заспешило на юг, чтоб увидеть Мемфис.  
О, когда бы хватило мне силы сидеть,  
Дождаясь его возвращенья, чтоб сердце  
Рассказало, что слышно у Белой стены [99, с. 104].

Он же был предметом осуждения и ненависти, как в упомянутом уже пророчестве Иехезкеела (Иезекииля): «И ты, сын человеческий, хочешь ли судить город кровей, выскажи ему все мерзости его. И скажи, так говорит Господь Иахве: город, проливающий кровь внутри себя... У тебя отца и мать презирают, пришельцу причиняют обиду среди тебя, сироту и вдову притесняют у тебя...» (22, 2—7). Эти и другие особенности города и горожан определили огромную роль древневосточного города в формировании культуры. Для городского влияния характерна интегрирующая тенденция и меньшее, чем в сельской (или территориальной) общине, тяготение к традиции.

Сельская община, определяемая как «группа соседствующих и более или менее совместно распоряжающихся землей и водой „домов“» [57, I, с. 33; ср. 156, с. 121 и сл.], в течение тысячелетий своего существования, несомненно, развивалась, отношения собственности в ней изменялись, она знавала периоды подъема и упадка, обладала локальными особенностями, однако ей был присущ набор удивительно стабильных специфических черт, определивших ее воздействие на формирование культуры. Первая и особенно важная черта сельской общины — ее массовость: большинство свободных людей и значительная часть полусвободных-полузависимых, особенно в древнем Египте, жила общинами. Сельская община характеризуется также значительным единообразием, поскольку составлявшие ее «дома», невзирая на имущественное и социальное расслоение, вели в основном одинаковое, натуральное хозяйство, обладали одинаковой структурой. Ведь в начале это были большие патриархальные семьи (большесемейные общины), которые затем превратились в малые моногамные семьи, нередко связанные между собой родственными узами. Они вели практически одинаковый образ жизни, постоянно встречаясь то на пыльных улочках поселка, то на залитых жгучим солнцем полях, где, как гласит пословица древнего Двуречья, «надо есть всем вместе, какова бы ни была еда» [39, с. 13; № 1]. Отраженный этой поговоркой коллективизм сельской общины был обусловлен общинно-частной земельной собственностью и более частным, чем общинным, хозяйствованием. Этот коллективизм находит выражение в общем для всего древневосточного законодательства (особенно III—II тысячелетий до н. э.) правиле, согласно которому община и общинники несут ответственность за совершенное на их земле, но не раскрытое злодеяние, за проступки своих членов и т. д. Например: «Если грабитель не был схвачен, то ограбленный человек может показать перед богом все свое пропавшее, а поселение и градоправитель, на земле и территории которых было совершено ограбление, должны ему возместить все его пропавшее» [118, I, с. 155 и др.]. Сельская община обладала относительной автономностью, осуществляемой сходкой общинников или советом старейшин, решавших такие общинные вопросы, как переделы земли, проведение ирригационных работ, выполнение обязанностей по отношению к царю,

обладавших некоторой судебной властью и другими полномочиями. Но эта автономность вместе с порождаемым натуральным хозяйством входящих в общину «домов», их стремлением к хозяйственной самостоятельности обуславливали замкнутость общины и малую мобильность ее членов. Последняя черта, резко отличавшая селянина от подвижного горожанина, приводила к тому, что любой выход за пределы своего селения, даже недолгий и недалекий, воспринимался селянином как событие не только важное, но и тревожное. Об этом свидетельствуют напоминающие заветания распоряжения, которые дает своей жене отправляющийся в соседний город герой древнеегипетской повести «Обличения поселянина». Древневосточной сельской общине свойственен также консерватизм: с течением времени стиль и ритм жизни селянина мало изменялись, да и сама сельская община проявляла удивительную устойчивость, чему доказательство строки из древнеегипетской сказки «Два брата» (XIII в. до н. э.):

«И вот прошло много дней, и меньшей брат  
*каждый день по заведенному порядку* (курсив мой.— И. В.)

уходил со скотом, и каждый вечер возвращался, нагруженный всяческими травами полей и молоком...» [99, с. 53; 1.4—6].

Эти и другие свойства сельской общины делают ее важным, но отнюдь не единственным, значительным, но не определяющим фактором в формировании культуры. Общине свойственна постоянная и непреложная ориентация на традицию, на воспроизведение опыта отцов. Однако такой характер воздействия сельской общины на культуру нейтрализуется распространяющимся и в ней (и чем дальше, тем больше) сословным и классовым расслоением древневосточного общества.

Никто из востоковедов не сомневается в классовом характере древневосточного общества, однако вопрос о сущности социальных групп, составляющих его, и о наборе этих групп продолжает оставаться спорным. Наиболее приемлемым по своей внутренней цельности, логической завершенности, аргументированности представляется предложенное С. Л. Утченко и И. М. Дьяконовым [113, с. 16—17] выделение в древневосточном обществе трех сословий: свободных, полусвободных и рабов и трех классов: класса, владевшего средствами производства, но не занятого производительным тру-

дом, класса, владевшего средствами производства и занятого производительным трудом, и класса, не владевшего средствами производства, но занятого производительным трудом. Пожалуй, именно эта схема позволяет предельно сократить разрыв между нашими современными представлениями о социальной стратификации древневосточного общества и представлениями о нем людей того времени. Конечно, всякая схема неизбежно беднее подлинной структуры древневосточного общества, в котором помимо названных сословий и классов существовали и другие разнообразные группы и прослойки, чем и объясняется зыбкость и размытость социального деления. Человек древнего Ближнего Востока отчетливо осознавал и принимал сословную организацию своего общества. Это подтверждают, например, законы Хаммурапи, предусматривающие различные наказания за одинаковые правонарушения, совершаемые представителями разных сословий, и различное вознаграждение за одинаковые услуги, оказываемые людям из разных сословий: «Если лекарь сделал человеку (т. е. свободному) тяжелую операцию бронзовым ножом и спас человека или же он вскрыл бельмо (?) [у] человека бронзовым ножом и спас глаз человеку, [то] он может получить 10 сиклей серебра. Если [это] сын мушкенума, [то лекарь] может получить 5 сиклей серебра. Если [это] раб человека, [то] хозяин раба должен дать лекарю 2 сикля серебра» [118, I, с. 169; § 215—217]. Имущественное неравенство также очень четко осмыслялось человеком того времени. Фольклор древнего Ближнего Востока включает пословицы: «Богатство — далеко, бедность — близко»; «Если был у меня хлеб — мыши съели; если мне (еще) остался хлеб — чужие съели» [39, с. 16—18; № 25, 42] и другие, подобные этим, а в древнеегипетском «Поучении гераклеопольского царя своему сыну Мерикара» (XXII в. до н. э.) прямо сказано: «Тот, кто беден, — он враг. Будь враждебен к бедняку» [118, I, с. 31].

Сословное и классовое расслоение древневосточного общества отражалось и на развитии культуры. Коль скоро культура — исторически и социально обусловленное отношение человека к природе, обществу и самому себе, то правомерно предположить, что различия в сословном и классовом положении должны порождать разные отношения, т. е. разные культуры. На этой посылке основывается встречаемое в научной литературе

утверждение, что с исчезновением у этнических образований социальной однородности исчезает не только их культурное единство, но и чуть ли не всякая общность культуры. Возражая против подобного понимания «классовости» культуры, Ю. В. Бромлей [18, с. 119—121] подчеркивает, что, во-первых, известная формула В. И. Ленина: «есть две национальные культуры в каждой национальной культуре» [2, с. 129] отнюдь не нацелена на отрицание национальной культуры как таковой, она акцентирует раздвоенность, классовую противоречивость культуры в условиях капитализма. Во-вторых, классовость культуры проявляется в том, что значительная часть идеологических форм создается в интересах господствующих классов и обслуживает их интересы, что, однако, не снимает, а, как раз наоборот, предполагает наличие универсальных категорий культуры, которые «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» [32, с. 16].

Сказанное в полной мере относится к древневосточной культуре, к предполагаемому наличию в ней «культуры рабов» и «культуры рабовладельцев». Что касается первой, то сторонники существования «культуры рабов» [48, с. 6], правда, сетуют, что источники по древней истории содержат мало сведений о ней. Между тем логичнее предположить, что коль скоро древневосточные тексты молчат о «культуре рабов», значит, ее не было. Да и откуда ей быть? Совершенно ясно, что у каждого раба, бесправного и обездоленного, презираемого и угнетенного, было свое отношение к природе, обществу и самому себе, по-видимому, отличное от отношения его хозяина. Но отношение отдельного индивида не обладает всеобщей значимостью, тем более что рабы, в основном плененные или купленные иноземцы, по своему происхождению принадлежали к самым разным этноязыковым общностям, к различным локальным культурам, а сближение их с этноязыковой общностью своих господ, приобщение их к локальной культуре страны своего рабства было весьма трудным. Кроме того, культура есть отношение, объективированное в словах, предметах и т. д. Однако древневосточный раб был лишен этой возможности не только из-за чрезвычай-

чайно высокой нормы его эксплуатации, но также потому, что он вынужден был овеществлять не собственное отношение к природе, обществу и самому себе, а отношения своего господина. Это, например, подтверждает «Разговор господина с рабом», в ходе которого раб не высказывает своих мыслей, а лишь отражает мысли и сомнения своего господина. Когда господин изъявляет намерение обедать, раб поддерживает его словами:

Обедай, господин мой, обедай. Частая еда облегчает  
сердце,  
Обед человека — обед его бога, к вымытым рукам  
благодарен Шамаш.

Когда же господин высказывает сомнения в целесообразности такого решения, раб вновь соглашается с ним:

Не обедай, господин мой, не обедай.  
Еда и голод, питье и жажда — всегда с человеком  
[122, с. 204; II, стк. 10—16].

Другим свидетельством, опровергающим существование «культуры рабов», служат те немногочисленные рабы, которые смогли преодолеть отчужденность от общества и этноса, в котором оказались вынужденными жить. Такие рабы, освоившие язык и обычаи своих господ, не становились создателями какой-то особой «культуры рабов», а, напротив, делом и словом стремились сами стать господами, о чем с возмущением сообщается в «Речении Ипусера»: «Рабы стали владельцами рабов». Письма и документы из архивов таких рабовладельцев — ростовщиков-предпринимателей из Двуречья середины I тысячелетия до н. э., как Даян-бел-укур, Нергал-рицуа и других, показывают, что они жили, действовали и относились к окружавшей их действительности не как-то особо, «по-рабски», а, наоборот, так же, как свободные рабовладельцы.

Обнаружить особую «культуру рабов» на древнем Ближнем Востоке не удастся, но может быть правомерно говорить о культуре свободных и культуре полусвободных-полузависимых, о культуре бедных и культуре богатых? Сановник при дворе Давида (X в. до н. э.), но царский человек, «хетт Урийа» безропотно позволяет царю завладеть его женой и себя отправить на смерть (II Ц. II, 2 и сл.), а свободный общинник Набот отказывает своему царю Ахабу (IX в. до н. э.) в просьбе (!) последнего продать ему свой виноградник



словами: «Сохрани меня Господь, чтоб я отдал тебе (царю) наследство отцов моих!» (III Ц. 21, 2 и сл.). Эти два текста обнаруживают различное отношение к царю, однако в пределах одинакового восприятия и осмысления универсальной категории «царственность» (см. гл. VI). Между высказываниями, прославляющими богатство: «Имущество богатого — крепкий город, беда для бедных — скудость их» или «Помышления прилежного стремятся к изобилию, а всякий торопливый терпит лишения» (Пр. 10, 15; 21, 5) и пр., и яростными обличениями тех, что «продают правого за серебро и бедного — за пару сандалий. Жаждут, чтобы прах земной был на голове бедных, и путь кротких извращают» (Ам. 2, 6—7), огромная дистанция, однако в пределах одинакового восприятия и осмысления универсальной категории «вещь» (см. гл. IV).

Нет никакого сомнения в том, что сословия и классы играли действительную роль в формировании и функционировании древневосточной культуры, причем их воздействие носило дифференцирующий характер. Однако не следует переоценивать степень такого воздействия, которое сказывалось лишь в определенных сферах отношений человека к окружающему его миру, преимущественно к явлениям социально-экономической и политико-идеологической реальности, было ограничено рамками универсальных категорий и влиянием на формирование культуры такого мощного фактора, как семья.

Если ты склонен к добру, заведи себе дом.  
Как подобает, его госпожу возлюби [99, с. 96], —

сказано в древнеегипетском «Поучении Птахотепа» (III тысячелетие до н. э.), а шумеро-вавилонская пословица учит: «Иметь жену — это по-человечески; иметь сыновей — это по-божески» [39, с. 15; № 13]. Эти и десятки, сотни подобных высказываний на всех древневосточных языках доказывают значимость семьи или точнее семейно-родовой группы в жизни древнего Ближнего Востока. Убедительным подтверждением этому служит тот факт, что на всех древневосточных языках слова, обозначающие семью, принадлежат к числу наиболее часто повторяемых, «частотных» (например, слово «дом», «семья» (*байит*), которое упоминается в Ветхом завете ок. 2000 раз, при средней частотности слов там в 30,5!).

На всем древнем Ближнем Востоке семья, будь то

первоначально преобладавшая большая отцовская семья (большесемейная община), насчитывавшая несколько поколений потомков одного предка и объединявшая несколько десятков родственников и зависимых от нее людей, будь то сменившая ее малая моногамная семья, обладала общими структурными чертами. Первая из них — определенная отгороженность семьи от внешнего мира, отчетливо проявившаяся в облике семейного жилья — либо плоскостного, как правило, одноэтажного, реже, двухэтажного дома, либо дома-башни, которые своими глухими стенами без окон и узкой дверью-щелью с высоким порогом выражали замкнутость, закрытость. Другая черта древневосточной семьи — ее ориентированность на прошлое, на воспроизведение опыта предков. Именно такой смысл имеют увещевания отца сыну в древнешумерском тексте: «Ты, бродящий без дела по людным площадям, хотел бы ты достигнуть успеха? Тогда взгляни на поколения, которые были до тебя... Сын мой, взгляни на предшествующие поколения, спроси у них совета» [68, с. 28]. Кроме того, семья представляет собой социальную микрогруппу, которой свойственны не только стабильность, оформленность и относительная замкнутость, но также преобладание в ней прямых личных контактов, в том числе и контактов с рабами, что придает воздействию семьи на формирование культуры большую интенсивность и эффективность.

Итак, роль семьи в формировании древневосточной культуры была очень значительной, но влияние семьи, как и школы, ориентировалось преимущественно на традицию.

Важной особенностью древневосточной школы, особенно III—II тысячелетий до н. э., была ее тесная связь с царским дворцом и храмом. Это выражалось не только в том, что школы находились во дворце или в храме, что учителями в них были жрецы и писцы, но прежде всего в том, что школа готовила главным образом жрецов и писцов для дворца и храма. Такой была шумеро-язычная школа — *э-дуба* («дом табличек»), такими же оказались обнаруженные в Фивах, столице Нового царства Египта (XIV—XI вв. до н. э.), три школы. В одной из них, помещавшейся в заупокойном храме фараона Рамсеса II, обучались будущие жрецы, во второй, расположенной в поселке на царской земле, готовили художников и писцов фиванского некрополя, а третья находилась в храме богини Мут. С течением времени

дворцовые и храмовые школы в Двуречье сменились индивидуальным ученичеством у отдельных грамотеев, а в Палестине на смену храмовым школам пришли общинно-частные школы в городах и селах, где учителем был *софер* («писец», «книжник»), более не связанный с царско-храмовой администрацией и свойственным ей корпоративным духом [45, с. 62—63; 69, с. 308; 57, II, с. 209 и др.].

Подобные сдвиги в характере школы и составе учителей сказывались на содержании ее работы, т. е. на том, чему и как учили. Даже беглый перечень экзаменационных требований шумероязычной *э-дуба* показывает, что закончивший полный 14—15-летний срок обучения молодой человек должен был уметь писать и читать, переводить устно и письменно с шумерского на аккадский и наоборот, знать наизусть шумерские писцовые и грамматические термины, владеть различными видами каллиграфии и, возможно, тайнописи, техническим языком различных жреческих и других профессий. Выпускники школы одновременно знакомились с музыкальными инструментами и обучались руководству хором, умению составить юридический или хозяйственный документ любого рода, основам математики, счета и распределения рационов и многому другому. Эти данные свидетельствуют, что обучение носило универсальный, синтетический характер.

Со временем, однако, появилась тенденция к специализации в школьном обучении. Об этом свидетельствует не только «специализация» египетской школы второй половины II тысячелетия до н. э., но также палестинский *бет мидраш* («дом толкования»), в котором обучали приемам интерпретации ветхозаветных текстов, соответственно меняющимся условиям жизни [169, с. 85 и сл.], причем обучение проводилось в устной форме, в виде бесед учителя с учеником. «Грамота — мать красноречия, она — отец учителей», — гласит поговорка из Двуречья [39, с. 24; № 94]. Она подтверждает, что школьное обучение зиждилось на сочетании письменных приемов (переписывание текстов) с устными (заучивание этих текстов наизусть).

Подобное содержание работы древневосточной школы, особенно в III—II тысячелетиях до н. э., определяло ее нацеленность на традицию, о чем с гордостью говорится в древнеегипетском «Прославлении писцов» (II тысячелетие до н. э.):

нуемый культура древнего Ближнего Востока, обладает несомненной цельностью. Значит, существовала еще одна предпосылка, способная объединить все эти силы, не нарушая при этом их специфичности, особенностей их воздействия на культуру, в единое русло, беспорядочные волны в единый поток. Что это за предпосылка?

\* \* \*

Памятники литературы и искусства, сохранившиеся в источниках сведения об обычаях и поверьях древнего Ближнего Востока вводят нас в глубоко своеобразный, коренным образом отличающийся от нашего мир представлений. Он населен причудливыми существами, которых нет и не было в действительности, в нем происходят странные, невозможные действия и события. Обратимся к примерам.

Вот Египет III—II тысячелетий до н. э. В очаровательной сказке «Царь Хеопс и волшебники» говорится: «Есть (один) неджес, Джеди имя его... Он — неджес ста десяти лет... Он знает, как приставить на место отрубленную голову...» [102, с. 67]. Своего фараона — царя, который был человеком, египтяне считали также богом Гором, воплощенным в изображении сидящего или стоящего сокола. Небо представлялось им и коровой, и рекой, и богиней Нут, и крышей, и пр.

Обратимся к Двуречью III—I тысячелетий до н. э. В «Эпосе о Гильгамеше» рассказывается о том, что Гильгамеш, человек и правитель Урука,

Привязал к ногам тяжелые камни,  
Утянули они его в глубь Океана [120, с. 81; XI, стк. 272—273].

Во дворцах ассирийских царей стояли гигантские статуи пятиногих крылатых быков с человеческими головами, которые были воплощениями и защитниками царей, и пр.

У хеттов II тысячелетия до н. э. царь соотносится с барсом или львом, которые, в свою очередь, являются хранителями животворной воды, и пр.

Мы нередко высокомерно определяем этот мир, эту систему представлений как «примитивную, отсталую, фантастическую». Но при этом с завидной легкостью отмахиваемся от того бесспорного факта, что для древневосточного человека все это — фантастические создания и возможность погружения человека на дно океана, тождество царя-человека-бога-зверя и многое другое —

было реальностью, ибо таково было его мышление, мышление мифологическое.

Концепцию о двух типах мышления — мифологическом и научно-логическом — нельзя считать общепризнанной, но она, бесспорно, обладает правом на существование и получила широкое распространение. Как заметил Б. Ф. Поршнев: «Изучение мифологического мышления в последнее время даже выдвинулось на первое место и, пожалуй, поглотило или оттеснило специальные проблемы более ранней первобытной психики» [97, с. 454]. Многочисленные исследования советских и зарубежных ученых в этой области позволяют не останавливаться на детальной характеристике этого типа мышления и ограничиться лишь кратким изложением тех его особенностей и признаков, которые обнаруживаются на древнем Ближнем Востоке и определяют огромную роль мифологического мышления в формировании древневосточной культуры.

Однако следует подчеркнуть, что сам факт признания существования мифологического мышления не исключает, а скорее всего предполагает расхождение в определении его особенностей. Если согласно мнению одних исследователей мифологическое мышление характеризуется диффузностью, проявившейся в неотчетливом разделении субъекта и объекта, материального и идеального, предмета и слова, существа и его имени, единичного и множественного, и, главное, в неразделенности человека и мира природы [165, с. 3—5; 85, с. 165, и др.], то другие, например И. М. Дьяконов [43, с. 17], оспаривают правомерность такой трактовки мифологического мышления. Все же представляется вероятным, что носитель мифологического мышления воспринимает мир в известной степени качественно однородным, слабо расчлененным, что проявляется во всех древневосточных текстах, особенно отчетливо в языке. Древневосточным языкам свойственна «разбросанная» полисемия, т. е. многие слова имеют различные значения, обозначают вещи и явления разные по существу, но воспринимаемые древневосточным человеком как близкие и связанные между собой: шумерское слово *a (ua)* означает «вода» — «семья» — «родитель» — «наследник», а семитский корень *хай/хав* означает «жизнь»; Хайа (-Эйа) — имя аккадского бога пресных вод, а слово *хаййа* имеет значения «жизнь», «живое», «животное», «дикое, хищное животное», кроме того, «змея», но также «войско» и «место

обитания» [43, с. 10, 13]. Диффузность мифологического мышления соответствовала структуре породившего ее первобытного общества, слабо дифференцированного и состоявшего из относительно однородных людских общностей. Сословная и классовая структура древневосточного общества, усиливающаяся с течением времени расчленение его, появление в нем различных новых человеческих общностей, осознававших свою особость, противоречила диффузности мифологического мышления. Этот разрыв между нарастающей разнородностью действительности и не воспринимающим эту разнородность мифологическим мышлением, равно как и потребности школьного обучения, нужды хозяйственного и административного управления, законодательства и пр., породили получившую особое распространение во II—I тысячелетиях до н. э. тягу к классификации явлений окружающего мира, к «каталогизированию» [5, с. 25—26]. Типичным образцом подобного «каталогизирования» можно считать огромный шумеро-аккадский словарь «Харра-Хабуллу» и древнеегипетскую «энциклопедию» «Словник Аменемопе» (XI в. до н. э.), в котором термины (и обозначаемые ими явления и предметы) сгруппированы по классификационным, качественно отграниченным группам: небо, вода, земля, растения, животные, люди, их профессии, должности и т. д. Однако сам словник открывается словами: «Начало поучения для просветления ума, для наставления незнающего, для обучения всем вещам, которые существуют, которые создал Птах, которые повторил Тот...» [69, с. 275], что свидетельствует о нерасчлененности областей знания.

Мифологическое мышление — это мышление предметно-чувственное, образное, характеризующееся слабым развитием абстрактных понятий, медленностью, затрудненностью разработки таких понятий и выражающих их слов [85, с. 165; 43, с. 9 и сл.; 115, с. 19]. Это многократно подтверждается свидетельствами древневосточных языков: шумеры говорили *ик-кид* («дверь толкнуть»), даже когда речь шла об открытии торгового пути, чтобы сказать «убить», они говорили *саг-гиш-рах*, что означало «голову палкой ударить», а в Ветхом завете для обозначения эмоции «гнев» пользовались словами *харон ап*, дословное значение которых «жар ноздрей» и т. д. Хотя со временем процесс разработки понятийного аппарата развивался, конкретность и образность мифологического мышления обладала большой устойчи-

востью, даже в той сфере, где обобщения требовала сама многогранная и разнообразная жизнь. Речь идет о законодательстве, где многочисленность (если не бесконечность) реальных казусов, их вариантов требует введения каких-то общих черт, правил. Однако древние законодатели, например, в хеттских законах (XVI в. до н. э.) все еще находятся во власти конкретных казусов. Они устанавливают меры наказания тому, кто «ослепит» свободного человека или «выбьет ему зуб» (§ 7), «разобьет голову» (§ 9), «причинит вред человеку и сделает его больным» (§ 10), «сломает руку или ногу» (§ 11) и пр., хотя уже рассматривают перечисленные казусы как образцы для решения подобных дел.

Человек древнего Ближнего Востока осознавал и различал причинно-следственные связи, но воспринимал их не как безличные и законообразные явления, а большей частью как личностные силы, наделенные той или иной степенью сознательности и воли. Поэтому он «в поисках причины спрашивает не «как», а «кто»... ищет целенаправленную волю, совершающую действие» [165, с. 15—20; ср. 85, с. 165—166]. Это суждение подтверждается словами древнеегипетского медицинского трактата из папируса Эберса (XVI в. до н. э.): «...у меня (т. е. врача) изречения, составленные вседержителем, чтобы прогнать болезнь (?), что от бога и богини, смерть мужскую и женскую. Ко мне относится сказанное: „Я защищаю его (больного) от врагов...“». Очевидно, что болезнь рассматривается как результат воздействия бога, врага, т. е. «причина» воспринимается как некая личностная сущность.

Вследствие такого восприятия «причины» мифологическое мышление принимает любую внешнюю аналогию, связь части и целого, связь по сходству, словом, любое соприкосновение во времени и пространстве как функциональную связанность, что позволяет говорить об ассоциативности мифологического мышления [85, с. 165—166; 43, с. 20—21]. Отсюда и непонятное современному человеку создание древними разительно непохожих, зачастую даже взаимоисключающих описаний одного и того же явления, которые к тому же не воспринимаются как противоречия, что наглядно демонстрируется записями «Исполнившихся предсказаний» (*omina*) древнего Двуречья. Аккадские жрецы фиксировали явления, в которых они видели предзнаменование тому или иному событию в государственной или частной жизни, — на-

Написанное в книге возводит дома и пирамиды в сердцах тех,  
Кто повторяет имена писцов.  
Чтобы на устах была истина,  
Человек угасает, тело его становится прахом,  
Все близкие его исчезают с земли,  
Но писания заставляют вспоминать его... [99, с. 103].

Однако со II—I тысячелетий до н. э. изменившийся характер школы и иной состав учителей, начавшаяся «специализация» и растущий авторитет устного слова, которое исподволь подтачивает традицию, стали хотя бы отчасти смягчать традиционализм школы и соответствующее воздействие ее на древневосточную культуру. Это очень важный момент, поскольку престиж школы на древнем Ближнем Востоке был чрезвычайно высок, там существовал своеобразный культ школьного образования. «Обрати же сердце твое к писаниям!.. Что касается писца, то место его всякое — в столице, [и] не будет он бедным в нем», — говорится в древнеегипетском «Поучении Ахтоя, сына Дуауфа, своему сыну Пиопи» [118, 1, с. 39]. «Среди всех людских ремесел в нашей стране, сколько их ни определил Энки, нет ничего труднее искусства писца, им созданного», — сказано в шумерском поучении [68, 30]. Подобные же увещания отцов, по-видимому, звучали в Угарите и Дамаске, Ниневии и других древневосточных городах и поселениях. Престижность школы и школьного образования обусловлена вполне земными и поэтому особенно важными для древневосточного человека соображениями — грамота это ключ к служебной карьере, благополучию, уважению. Но во всех поучениях подчеркивается также «красота» слова, его житнетворная и созидательная мощь, возвышавшая владеющего словом. Все это способствовало сравнительно широкому распространению грамотности на древнем Ближнем Востоке, где большая часть «свободных» умела по крайней мере читать [42, с. 62 и сл.; 35, с. 135—137]. Разумеется, таким образом роль школы в формировании культуры была весьма значительной.

Мы рассмотрели различные предпосылки формирования древневосточной культуры, часть которых были долговременными, другие — быстротечными, одни воздействовали на большие людские общности, другие — на малые, одни ориентировались на традицию, у других традиционность была выражена слабее, одни выполняли интегрирующую роль, другие — дифференцирующую роль в развитии культуры и т. д. Однако феномен, име-



блюдения природных феноменов, очертания печени жертвенных животных, особенно аномалии рождения как в животном мире, так и среди людей. Но как осмыслились такие, например, предзнаменования: «Если овца родит трех барашков, страна будет вкушать свое счастье, дела у хозяина овцы пойдут хорошо, дом его расширится. Если овца родит четырех барашков, на страну нападут враги, заберут весь урожай. Восстанет мятежный царь, в стране будет переворот...» Или другое: «Если женщина родит и (у ребенка) будет львиная голова, будет в стране сильный царь. Если женщина родит и (у ребенка) будет голова свиньи, будет скот плодовит и дом мужа ее расширится» [195, с. 263—264].

С ассоциативностью мифологического мышления связана его черта, которую условно можно назвать «матричностью», т. е. мышление по аналогии. Встречая что-либо новое, древневосточный человек обычно спрашивает себя: «На что оно, это новое, похоже?» и ищет ему аналоги в своем опыте и опыте предков. Доказательством тому может послужить широко распространенная на всем древнем Ближнем Востоке концепция «образа», или точнее «праобраза» [197, с. 407—417], согласно которой все важное в реальности — храм, царственность, да и сам человек — создано соответственно небесно-божественному «праобразу», как об этом говорится в шумерском мифе об Энки и Нинхурсаг:

О мой сын (-Энки), поднимись с ложа... мудрое сделай.  
Сотвори богам слуг (-людей), да порождают себе подобных (?)  
[88, с. 130].

В древневавилонской (I тысячелетие до н. э.) эпической поэме «Энума элиш» рассказывается, что боги Ануннаки сначала воздвигли храм Мардука в небе:

Когда же закончили Эсагилу,  
Все Ануннаки молельни себе воздвигли... [122, с. 46; VI, 66—67]

после чего храм был воспроизведен на земле, в Вавилоне.

Ассоциативность мифологического мышления отнюдь не означает, что древнему человеку мир представлялся неупорядоченным. Как раз наоборот, мифологическое видение мира характеризуется строжайшей, даже избыточной его упорядоченностью, жестким иерархическим построением, основой которого является система бинар-

ных, а также сводимых к бинарным, тринарным и иных оппозиций [85, с. 230 и сл.]. Именно они являются первоначальными «кирпичиками» мифологических символических классификаций, соответствующих вначале простейшей пространственной и чувственной ориентации человека (верх — низ, левый — правый, близкий — далекий, большой — маленький и т. д.). Затем они дополняются простейшими соотношениями в космическом пространстве (небо — земля или небо — земля — море, север — юг, восток — запад, день — ночь и др.), в социуме (мы — они, мужской — женский, старший — младший и др.), вплоть до абстрактных числовых противопоставлений или фундаментальных оценочных оппозиций типа жизнь — смерть, сакральное — мирское и др. Набор наиболее употребительных оппозиций ограничен, и в связях членов оппозиций с основными оценочными категориями положительного и отрицательного можно заметить известное постоянство: верхний, правый, мужской, старший, близкий, свой, светлый и пр. образуют, как правило, положительный полюс, а нижний, левый, женский, младший, далекий, чужой, темный и пр. — чаще всего отрицательный, хотя набор оппозиций и оценки их членов в различных локальных древневосточных культурах бывали разными. Система бинарных оппозиций проявлялась в столь важном в древнеегипетской жизни противопоставлении Осириса — бога, олицетворяющего производительные силы природы, учившего людей сеять злаки, сажать виноградники, выпекать хлеб и т. д., Сетху, злему богу пустыни. Проявлялась она и в зороастрийском дуализме, противопоставившем Ахура-Мазду, который, «обладающий знанием и добродетелью, пребывал наверху», Ангхро-Манью, который, «медлительный в постижении, объятый страстью к разрушению, был глубоко внизу во тьме» [88, с. 341]. Те же признаки видны и в организации царского двора у хеттов, в определении функции и места придворных должностных лиц по принципу бинарных оппозиций — правый — левый, верх — низ и т. д. [8, с. 133 и сл.].

Поскольку «праобраз» есть нечто предшествующее явлению, но также сосуществующее с ним или существующее всегда, то ассоциативность, матричность мифологического мышления неразрывно связана с его традиционализмом. Вот как определяет традицию литературовед из ГДР Р. Вейман: «Традиция развивается на основе единства противоречий: она питается исторической

действительностью прошлого и историческим сознанием настоящего... Традиция есть то, что воспринято и что, будучи само изменчивым, изменяет творчество тех, кто воспринял традиционные образы» [21, с. 48]. Это определение привлекательно своим историко-диалектическим подходом к традиции, в которой, как в любом живом организме, всегда действуют две тенденции, две ориентации. Первая — ориентация на традицию, т. е. на освоение и передачу унаследованных признаков и черт, что обеспечивает стабильность, устойчивость организма, вторая — на новаторство, т. е. на выработку новых черт и признаков, обеспечивающих развитие организма, его адаптацию к меняющемуся окружающему миру: при этом соотношения между обеими тенденциями могут быть различными и подвижными. Подобный подход верен и по отношению к культуре, в которой идеальное равновесие между обеими тенденциями явление редкое, как правило, наблюдаются эпохи, общества и культуры с доминирующей ориентацией на новаторство и другие — с преобладающей ориентацией на традицию.

В древневосточном обществе, культуре древнего Ближнего Востока доминировала ориентация на традицию. Это обуславливалось направленностью многих рассмотренных выше предпосылок формирования культуры, но особенно сущностью самого мифологического мышления, в котором традиция прошлого, опыт предков оценивались как абсолютная истина, рассматривались как эталон для всех последующих поколений. «Древний человек жил в мире абсолютных истин... В общественном сознании, как правило, царило единомыслие...» [61, с. 6], проявлявшееся в древневосточных текстах в бесконечных ссылках на «слова и дела предков», на «пример предков» и т. д. С господством абсолютных истин сопряжено то, что Д. С. Лихачев называет «этикетностью», т. е. приверженность к выражающим и отражающим эти истины стандартным, устойчивым стереотипам поведения, речевым оборотам и формулам, мотивам и формам изобразительного искусства [71, с. 96 и сл.]. Человек мифологического мышления спокойно и уверенно чувствовал себя в знакомой среде, привычных условиях. Поэтому его дом и утварь, его одежда и пища мало менялись в течение тысячелетий, поэтому литературные жанры, как и жанры искусства, столь устойчивы, каждый из них имеет постоянные сюжеты, формулы, приемы, поэтому новые храмы не толь-

ко возводились на месте старых, но и повторяли их «праобраз», отсюда всеобщая каноничность, стремление повторить опыт своих предшественников. Об этом повествовал древнеегипетский зодчий Инани (XVI в. до н. э.): «Я искал то, что было полезно... голова моя бодрствовала, ища полезного... Это были работы, подобных которым не производилось со времен предков. То, что было мне суждено сотворить, было велико... Я искал для потомков, это было мастерством моего сердца. Моим свойством было знание... я буду хвалить за знание мое в грядущие годы теми, которые будут следовать тому, что я совершил» [211, IV, с. 57—58].

Этот отрывок интересен не только отчетливой установкой на традицию, но и нескрываемым стремлением к новаторству. Этот пример, как и многие другие, предостерегает нас от вывода о застойности и неизменяемости мифологического мышления на протяжении трех тысячелетий древневосточной истории и от признания диктата мифологического мышления в течение всего этого времени. Параллельно осмыслению мира через конкретные, чувственно-предметные образы шел сложный процесс разработки абстрактных понятий, параллельно восприятию мира единым и нерасчлененным происходило его «каталогизирование». Познание мира путем ассоциаций углубляло понимание причинно-следственных связей, наряду с утверждением абсолютных истин зарождались сомнения в их абсолютности, словом, «начался медленный и неизбежный процесс сужения сферы функционирования мифотворчества», заявивший о себе уже в конце II тысячелетия до н. э. и достигший своего апогея в I тысячелетии до н. э. [43, с. 25; ср. 189, с. 197—199; 23, с. 69].

Изложенное выше можно подтвердить многочисленными примерами, хотя бы сопоставлением двух параллельных по содержанию и принадлежащих к одному жанру ветхозаветных сочинений — девтеронимического цикла, объемлющего книги Иисуса Навина, Судей и четыре книги Царств (окончательное оформление этот цикл скорее всего получил в первой половине VI в. до н. э., но в него вошли материалы конца II тысячелетия и первой половины I тысячелетия до н. э.), и произведения хрониста, «автора» книги Паралипоменон, созданной в конце VI — начале V в. до н. э. Временная дистанция между обоими сочинениями невелика, но мировосприятие их во многом принципиально различно. Если

создателям первого цикла свойственна отчетливая ориентация на традицию, то в сочинении хрониста мы видим далеко идущее новаторство, выразившееся в его избирательно-критическом отношении к традициям, в его активном подходе к заимствованиям из древних текстов, в их намеренном «осовременивании» и т. д. Если в девтерономическом цикле есть еще немало проявлений мифологического мышления, его образной конкретности, ассоциативности и пр., то для хрониста характерно ощущение человеческой обособленности от природы, осознание качественных отличий от нее человека и человеческого общества и другие, не свойственные мифологическому мышлению черты.

Однако оба эти столь разные по своему мировосприятию сочинения входят в единый ветхозаветный канон, в чем можно видеть подтверждение важнейшего вывода о том, что «познавательные возможности мифологического мышления... и историческое сосуществование мифологического и научного мышления не позволяют рассматривать первое исключительно как несовершенного предшественника второго» [85, с. 167]. Мифологическое и научно-логическое мышление не отделены друг от друга непреодолимой стеной, мифологическое мышление не «хуже» или «ниже» научно-логического мышления, а последнее не «лучше» или «выше» первого. Оба эти типа мышления равноценны, по сущности различны, так как в одном преобладает эмоциональное начало, а в другом — логическое.

Общее для всего древневосточного региона, для всех его этносов и государств, социальных общностей и индивидов мифологическое мышление (со временем все более дополняющееся научно-логическим) было той интегрирующей силой, которая свела в единое русло разнохарактерные и неравновеликие воздействия всех других формирующих культуру предпосылок, что и привело к возникновению и развитию общен исторического типа культуры на древнем Ближнем Востоке.

## Древневосточный человек и мир природы

Готовясь в 480 г. до н. э. к походу против Греции, персидский царь Ксеркс повелел построить мост через пролив Геллеспонт, однако буря уничтожила постройку, и тогда, рассказывает Геродот (VII, 35), разгневанный царь «повелел бичевать Геллеспонт, наказав 300 ударов бича, и затем погрузить в открытое море пару оков». Это более чем странное действие персидского царя вызывает недоумение не только древнего историка, но и современных исследователей: действительно, в чем же причина и смысл поступка Ксеркса?

\* \* \*

Одним из основополагающих современных научных открытий является концепция В. И. Вернадского о том, что с появлением на земле наделенного разумом живого существа наша планета переходит в новую стадию своей истории, биосфера переходит в ноосферу, образуется система «человек — природа» [28, с. 158]. Эту систему составляют само взаимодействие человека с природой — объективная сторона — и восприятие и осмысление этого взаимодействия — субъективная сторона. Поскольку речь пойдет именно о восприятии и осмыслении древневосточным человеком системы «человек — природа», то очевидна их взаимосвязь с мифологическим мышлением и его эволюцией. Характерные особенности мифологического мышления определили то обстоятельство, что древневосточный человек всегда воспринимал себя как часть социума, а социум видел включенным в природу, зависящим от космических сил. Поэтому в восприятии древневосточного человека природа занимала место «ты», тогда как в восприятии современного человека ей отводится место «оно». Вос-

приятие природы как «оно», во-первых, предполагает дистанцию между природой и человеком и, во-вторых, позволяет соотнести это «оно», т. е. природу, с другими объектами, представить ее как часть группы или серии. Если же природа мыслится как «ты», то она, во-первых, не отделена от человека и, во-вторых, подобно любому «ты», всегда уникальна, обладает беспрецедентным и непредсказуемым характером личности и поэтому выступает не столько в качестве объекта размышления, сколько «переживается чувственно в динамическом обоюдном родстве» [165, с. 4—5].

Восприятие и осмысление древневосточным человеком системы «человек — природа» как отношение «я — ты» проявляется во всех сферах его жизни и деятельности. Наглядным доказательством ощущения слитности человека с природой, его неотчлененности от нее может служить отсутствие пейзажа в изобразительном искусстве древнего Ближнего Востока III тысячелетия до н. э., где люди, животные и растения, как правило, вплетены в единый ритм орнамента [96, с. 5 и сл.; 7, с. 63], или отсутствие в ранней древневосточной словесности описаний природы. Ведь «эстетическое восприятие природы подразумевает противопоставленность ее человеку как объекта, внешнего по отношению к нему. Наоборот, отсутствие такого восприятия — это проявление еще не утраченного единства человека и природы» [105, с. 61—62]. Поэтому появление пейзажа в древнеегипетской живописи и рельефе II тысячелетия до н. э., например в росписях и рельефах гробниц в Бени-Хасане или памятников Амарнского периода, свидетельствует не столько о наблюдении и знании человеком жизни в нильских зарослях, поведения птиц и их птенцов, мелких хищников среди папирусов и т. д., сколько о начавшемся обособлении древневосточного человека от природы, о зарождающемся отношении «я — оно», о том, что в природе ощущается какая-то «серийность». Подобная серийность, возникновению которой способствовала также практика, техника работы древних художников (и сочинителей), собиравших целое из готовых моделей и деталей, особенно заметна в ассирийском пейзаже, где не только повторяются однотипные мотивы — например, покрытые лесом холмы и горы, — но в эти «серийные» изображения вносится такая точность, что возможна их идентификация современными исследователями [80, с. 143—161; 136, с. 170 и сл.].

То же самое наблюдается в словесности древнего Ближнего Востока. В сочинениях III тысячелетия до н.э., даже в таких, где описания природы были бы уместны, например в повествующем о походах в глубинные районы Африки, об открытии новых неведомых стран жизнеописании древнеегипетского вельможи Хуфхора (XXIV в. до н.э.), нет даже намека на описание диковинной, непривычной для египтянина природы. Зачатки подобных описаний появляются в сочинениях II—I тысячелетий до н.э.: в древнеегипетском «Рассказе Синухета» описывается щедрость природы Палестины—Сирии: «То был благодатный край... Там были фиго и виноград. Вина там было больше, чем воды. Он изобилует медом, был богат оливковым маслом. Всевозможные плоды росли на его деревьях...» [102, с. 15]; в «Анналах» ассирийского царя Синаххериба упомянуты: «Ущелья, водопады, крутые обрывы гор... Дороги не проторенные, тропы крутые, что на горах неприступных, до меня не проходил никто из прежних царей» [118, I, с. 215]. Зато древневосточная любовная лирика содержит поразительные по своей красоте картины природы:

Ибо вот зима миновала,  
Ливни кончились, удалились,  
Расцветает земля цветами,  
Время пения птиц наступило,  
Голос горлицы в краю нашем слышен,  
Паливает смоковница смоквы,  
Виноградная лоза благоухает  
[99, с. 628; II, стк. 11—13].

Иное проявление постепенного изменения восприятия системы «человек — природа» — насыщенность древневосточной словесности, особенно во II—I тысячелетиях до н.э., метафорами с явлениями природы, так как «мифологический образ всегда значит то, что передает, и передает только то, что значит. У понятия есть этап, когда оно передает не то, что значит, и значит не то, что передает. На этом этапе оно появляется в виде метафоры, вернее, этот его этап объективно рождает метафору» [115, с. 191]. Когда в древнеегипетской любовной песне возлюбленная говорит:

Дикий гусь кричит  
Жалобно в силках.  
Быюсь в плену любовном.  
Словно в западне [99, с. 77; 2],



то перед нами очевидная метафора, ибо «дикий гусь» в данном контексте значит «любовное томление», хотя, вероятно, раньше этот образ значил то, что передавал, и передавал то, что значил.

Существенным проявлением отношений «я — ты» между древневосточным человеком и природой было гадание по внутренностям жертвенных животных, по маслу, накапанному в воду, по дыму сжигаемых благовоний, по полету птиц, а позднее — по положению и движению небесных светил [91, с. 210 и сл.]. Такое гадание исходило из убеждения во взаимосвязи природы, человека, бога: «Если масло вспенится: больной умрет. Если масло разделится на четыре части: враг мой завладеет крепостями моего войска. Если после восхода солнца из масла вытечет капля воды и затем скатится по поверхности до края масла: для больного — он выздоровеет; для похода — я разобью врага». Или «Происходит затмение (Луны) в месяц нисану во время первой ночной стражи — наступит разруха и будет брат убивать брата» [195, 2, с. 249].

Поразительную устойчивость отношения древневосточного человека по принципу «я — ты» к природе показывает применявшаяся в судопроизводстве того времени практика ордалий, т. е. установление виновности или невинности человека посредством испытания водой или огнем. Она засвидетельствована в древнем угаритском мифе о Баале и Анате, где упоминается «Река-судия», в законах царя Хаммурапи (§ 2) и в позднем иранском судопроизводстве, где «такой архаический институт, как ордалия, был законной формой разрешения тяжбы» [95, с. 288]. Именно к территории Ирана, но более древнего времени относится также рассказываемый Геродотом эпизод. Когда в 522 г. до н. э. семь знатных персов организовали заговор против узурпатора Гауматы, они после убийства последнего «о царской же власти... решили вот что: чей конь первый заржет при восходе солнца, когда они выедут за городские ворота, тот и будет царем» (Гер. III, 84).

Этот пример демонстрирует характерное представление древневосточного человека о «включенности» его государства в природу. Подобное представление особенно отчетливо выразилось у шумеров-вавилонян, которые «упорядочили» вселенную, макрокосм по образу и подобию своего микрокосма, т. е. номового государства, а позже — территориального царства. Само государство

или точнее «царственность» (см. гл. VI) они считали спустившейся «с неба», что обуславливало неразрывную взаимосвязь государства, «царственности» с космическими силами, с природными циклами. Эти воззрения наглядно отражены в обрядах по случаю праздника Нового года у шумеров [165, с. 130—148; 56, I, с. 448—450]. Этот праздник — *акиту* или *загмук*, справляемый в марте в Э-Сангиле, храме главного бога Мардука, имел две стержневые, связанные между собой темы. Первая — сотворение мира Мардуком, о котором рассказывалось в поэме «Энума элиш...» («Когда вверху...»), вторая — ежегодное обновление царской власти, соответствующее сезонному возрождению природы и в свою очередь содействующее природному возрождению. Также об этом свидетельствуют слова хеттского мифа о борьбе бога Грозы со Змеем: «Страна пусть процветает (и) пусть покоится! И страна пусть будет защищена! И когда она процветает и покоится, они совершают праздник *пуруллия*» (т. е. Нового года у хеттов), ритуалы которого, по-видимому, воспроизводили возрождение страны и возрождение царя как необходимое условие плодородия страны и благополучия его населения [8, с. 27].

Отношение древневосточного человека к природе по принципу «я — ты» проявлялось также в мифах творения. Например, в шумерских или древнеегипетских мифах сотворение неба и земли, солнца и луны, растений, животных и человека предстает действием равнокачественным, непрерывным, в котором сотворение человека не занимает какого-то особого места. Совсем по-иному это выглядит в позднем варианте ветхозаветного мифа творения, где события приведены в таком порядке: первый день — сотворение света и тьмы, дня и ночи; второй день — сотворение неба; третий день — моря и суши с растениями; четвертый день — солнца и луны; пятый день — пресмыкающихся и птиц; шестой день — зверей и человека, и «... владычествуйте над рыбами морскими, (и над зверями), и над птицами небесными, (и над всяким скотом, и над всею землею), и над всяким животным, пресмыкающимся по земле» (Быт. 1, 28). Ветхозаветный вариант мифа характеризуется рядом особенностей: во-первых, четкой «периодизацией» самого процесса творения и разбивкой его на дискретные единицы — «дни». Во-вторых, процесс творения «каталогизирован», причем по отношению к творениям, которые

уникальны, как небо, земля, солнце, луна, применением слова *кол* (-все, все, каждый и т. д.) подчеркивается их «серийность», что несвойственно отношению «я — ты». Однако самое существенное заключено в том, что процесс творения не только завершается созданием человека, но что человек предстает главной, конечной целью творения, призванным «владычествовать» над сотворенной до него природой. Все это свидетельство нарастающего размывания отношения к природе по принципу «я — ты», крепнувшего на древнем Ближнем Востоке I тысячелетия до н.э. восприятия и осмысления системы «человек — природа» как отношение «я — оно» [220, с. 344—345]. Хотя признаки слитности человека с природой, природы с человеком устойчиво сохраняются, чем и объясняется «гнев» персидского царя на море, как на человека, и «наказание» моря, как человека (см. приведенный выше рассказ Геродота).

\* \* \*

Пространство и время — определяющие параметры существования мира и основополагающие формы человеческого опыта — не только существуют объективно, но и субъективно переживаются и осознаются человеком, причем в разных обществах и культурах по-разному. Многие исследователи считают различия в восприятии времени и пространства одним из наиболее ярких показателей выдвигаемого ими противопоставления «Восток — Запад» (или в более частной форме «мир древнего Ближнего Востока, древневосточная культура — античный древнегреческий мир, греческая классическая культура»), подчеркивают различия между динамичным древневосточным мышлением, наиболее отчетливо выразившимся в восприятии времени, и статичным древнегреческим мышлением, наиболее адекватно проявившимся в восприятии пространства [137, с. 180].

«Если мир греческой философии и греческой поэзии — это „космос“, т. е. законосообразная и симметричная пространственная структура, то мир Библии — это „олам“, т. е. поток временного свершения, несущий в себе все вещи, или мир как история», — считает С. С. Аверинцев [4, с. 88]. Однако анализ всех 450 упоминаний слова *олам* [26, с. 41—42] показывает, что оно имело значения «сокрытое», «завешенное», «загороженное», «заграждающее» и др. и содержало смысловой

оттенок «граница», «отграниченность», употреблялось для выражения наибольшей пространственной и временной протяженности. Отнюдь не исключено, что первоначально *олам* явился пространственным понятием, не имевшем ничего общего со временем. Последнее наблюдение перекликается с предположением о том, что пространственные представления развиваются у человека раньше временных и что в древних культурах они проявляют тенденцию доминировать над временными представлениями [187, с. 4—5]. Это подтверждается данными языка: на аккадском языке «будущее» обозначается словом *ахрату*, корень которого имеет значение «быть позади», а позднее, в Ветхом завете, слово *ришон* означает не только «первый» во временной цепи, но также «предыдущий, предшествующий» в пространственно-временном аспекте, а *ахарон* есть «задний, западный» в пространственном аспекте и «поздний, последний, будущий» во временном.

Все это опровергает правомерность противопоставления «временное древневосточное мышление — пространственное античное мышление». Культура древнего Ближнего Востока имела такую же пространственно-временную ориентацию, как греческая классическая, но кардинально отличалась от последней самим восприятием и осмыслением пространства — времени. Хотя в объективной реальности и в субъективном восприятии человека пространство — время всегда связаны, образуя хронотоп как «выражение в нем неразрывности пространства и времени» [13, с. 234—235], для выявления специфики их восприятия древневосточным человеком целесообразно мысленно разъединить их и в начале рассмотреть восприятие пространства, а затем времени.

\* \* \*

Современное представление о пространстве сложное и многогранное, наиболее общепринятым является определение его как некоего абстрактного и бесконечного континуума, который служит формой координации сосуществующих объектов и явлений, обладает однородностью и поддается измерению равноценными единицами. Мифологическому же мышлению пространство «представляется не в виде признакового континуума, а как совокупность отдельных объектов... В промежутках между ними пространство как бы прерывается...

Частным же следствием этого является „лоскутный“ характер мифологического пространства» [74, с. 288].

В восприятии носителя мифологического мышления пространство обязательно обладает предметным наполнением, если такое наполнение отсутствует, то нет и пространства. Для древневосточного восприятия пространства эта основополагающая особенность подтверждается многими примерами. Один из них — своеобразное описание путей передвижения племен, маршрутов царских походов и пр. в древневосточных текстах, где детальное, иногда избыточное перечисление местностей на одном отрезке пути сочетается с «провалами» в таком перечислении на других отрезках. Рассмотрим хотя бы отрывок из описания военного похода фараона Аменхотепа II (XV в. до н. э.), в котором упоминаются многочисленные пункты вокруг Угарита, затем перечисляются местности в окрестностях Кадеша, а потом — в юго-западной Палестине. Эти пространства для автора описания существуют — там фараон воевал, охотился и т. д., т. е. они обладают событийно-предметным наполнением, а между ними зияют многокилометровые «провалы», не-пространство. Древневосточный рельеф и фреска также тяготеют к максимальному предметному наполнению пространства, к сведению не-пространства к минимуму. В Ветхом завете пространственное обозначение «повсюду», «везде» и т. д. передается формулой «*Ир ве 'ир*» («город и город»), выражающей представление о конкретной, предметной, в данном случае урбанистической наполненности пространства, которое, однако, уже начало приобретать абстрактный характер.

Восприятие древневосточным человеком пространства предметно наполненным смыкается с постоянным ощущением его ограниченности и обособленности. Не касаясь здесь вопроса о том, насколько права Е. Ш. Хавер [178, с. 64], утверждающая, что «человек по своей природе настроен не на бесконечное, а на конечное. Человек чувствует себя потерянным перед лицом бесконечного космоса без границы и без центра», мы должны признать, что на древнем Ближнем Востоке мотив границы, обособленного пространства звучит с особой силой. Ведь сам акт творения, процесс космогенеза предстает в древневосточной мифологии как разделение ранее неразделенного, как разграничение ранее неделимого Хаоса, который именно в силу своей неразделенности не есть пространство, а есть не-пространст-

во. Согласно шумерскому мифу, бог Энлиль разделил небеса и землю, в аккадской поэме «Энума элиш...» бог Мардук, победив праматерь Тиамат,

Рассек ее тушу, хитроумное создал.  
Разрубил пополам ее, словно ракушку.  
Взял половину — покрыл ею небо  
[122, с. 42; IV, стк. 136—138].

В ветхозаветном мифе творения созидательное действие бога передается глаголом *бадал*, имеющем значения «разделять», «обособлять», «разграничивать» и др.

«Дом есть *imago mundi* („образ вселенной“)» [158, с. 32], и поэтому древневосточный, со всех сторон закрытый и образующий замкнутое пространство дом служит наглядным показателем постоянного стремления человека древнего Ближнего Востока к ограничению пространства. Другой пример тому представление древневосточного человека о своем государстве как об обладающем определенными пределами, рубежами, защита которых является главной функцией царя. Примером тому могут послужить многодневные хеттские праздники «объезда», во время которых царь и царица совершали ритуальный «объезд» своей страны, имитируя путешествие по земле бога Солнца: «О Бог Солнца! О могущественный царь! Вечно объезжаешь ты четыре угла мира» [8, с. 23], они выполняли обряды, связанные с функцией царя защищать страну путем отделения от «внешнего мира» определенной территории. Обозначенная ритуальной границей, эта земля сама приобретала сакральный характер.

Древневосточный человек всегда ощущал пространство упорядоченным, организованным, противостоящим неупорядоченному, неорганизованному не-пространству. Наиболее распространенными на древнем Ближнем Востоке пространственными (и временными) символами были круг и квадрат (или прямоугольник), выражавшие представление об упорядоченности, цельности и законченности очерченного ими пространства [14], с. 7 и сл.; 7, с. 68 и сл.]. Именно поэтому земля представлялась древневосточному человеку либо круглой чашей, либо плоским диском, поэтому прямоугольник, квадрат или круг лежали в основе жилищной и храмовой архитектуры, нередко также планировки городов, например столицы Мидийского царства Экбатаны, о которой Геродот пишет: «...Деиок воздвиг большой укрепленный город — нынешние Акбатаны, в котором одна стена кольцом ох-

ватывала другую... Всех колец было семь; внутри последнего кольца находятся царский дворец и сокровищница» (Гер. I, 98).

Слова Геродота особенно интересны тем, что в них отчетливо отразилось представление о середине как о стержне и носителе упорядоченности и организованности пространства, поскольку, говоря словами современного исследователя, середина «для человека исходная точка в его практической и психологической ориентации, место, из которого он выходит в огромный мир, и одновременно убежище, куда он возвращается. Середина, которую человек выделяет в своем жизненном пространстве или которая дана ему группой (социальной — И. В.), есть для него родина и безопасность» [178, с. 62]. Поэтому любой предметно наполненный, ограниченный и обособленный участок пространства имеет свою середину — для древневосточного жилого дома это священный дворик, для храма — алтарь, для округа — город, для города — храмово-дворцовый комплекс и т. д. Эти середины микрокосмов разных уровней нередко воспроизводят середину макрокосма, каким является «мировое дерево» или «мировая гора», игравшие огромную роль в космологических представлениях и служившие главными средствами организации пространства в мифологическом мышлении [32, с. 54—55; 184, с. 214 и сл.].

Это подтверждается также всеобщим распространением на всем древнем Ближнем Востоке мотива «мировое дерево» и, вероятно, предшествовавшего ему, а затем сохранившегося в виде его варианта «древа жизни». Если последнее фигурирует в ветхозаветном описании Сада Эдена: «И произрастил Иахве Элохим из земли всякое дерево... и дерево жизни (*'ец хахайим*) в середине сада...» (Быт. 2, 9) и в урартском изобразительном искусстве [64, с. 47—52] и т. д., то «мировое дерево» упоминается в шумерской песне «Гильгамеш и ива», где говорится о времени сотворения мира, когда

Было в те дни одно дерево,  
Одно дерево было, ива [9, с. 76].

Не менее распространен мотив «мировой горы»: в шумерской мифологии бог Энлиль именуется «Великая гора, отец Энлиль, огненноокий», а в шумерской песне «Гильгамеш и гора бессмертного» сказано:

Жрец к горе бессмертного обратил свои помыслы.  
Жрец Гильгамеш к горе бессмертного обратил  
свои помыслы.

Рабу своему Энкиду молвит слово:  
«Энкиду не раскроет гадание (?) тайны жизни (?) —  
В горы пойду, имя мое прославлю» [10, с. 85—86].

Герой, его слава настолько тесно связаны с «горой»,  
что в другой версии той же песни говорится:

Герой, горы воистину твоё жилище...  
Горы — они же под властью Уту,  
Горы, где рубят кедры, под властью Уту...  
[10, с. 85—86].

Это перекликается со связанностью угаритского бога Баала с горой Цафон, «посреди высот» которой стоит дворец бога и т. д. Устойчивость и универсальность мифологем «мировое дерево» и «мировая гора» воистину поразительна. Можно напомнить гору Олимп в греческой мифологии, гору Фудзи в японской культуре, творчество выдающегося литовского композитора и живописца М. Чюрлёниса, в картинах которого «мировое дерево» и «мировая гора» не просто присутствуют, но и выполняют те же функции, которые свойственны им в мифологической модели мира.

Но при этом не следует забывать, что в отличие от четких представлений художника недавнего прошлого о «мировом дереве» или «мировой горе» в древневосточных текстах, словесных или изобразительных, эти представления выражены далеко не столь отчетливо, скорее всего они лишь ощущаются.

Основное функциональное назначение «мировой горы» и «мирового дерева» именно в том, чтобы быть серединой, осью упорядоченного и организованного пространства, состоящего из двух пространственных подсистем — вертикальной и горизонтальной [84, с. 26]. Древневосточный человек видит пространство состоящим по вертикали из неба — земли или неба — земли — воды (моря, подземного мира), объединяющей осью которых, согласно уже упомянутой шумерской песне «Гильгамеш и ива», служит дерево. В корнях дерева гнездится змея, олицетворяющая воду, подземелье, смерть, в стволе его «построила себе жилище» дева Лилит — женщина-демон, а «в ветвях его птица Анзу поселила своего птенца» [10, с. 77]. Поскольку Анзу дословно означает «птица-буря» и, как считают, изображается львиноголовым орлом, то она связана с небом. «Мировое дерево» и «мировая гора» организуют пространство также и по горизонтали, путем выделения четырех (а иногда восьми)



стран света и различения отрезков пространства по степени их близости — отдаленности от центра-середины, что выражено в ритуальных формулах типа: «Я вышел, на четыре стороны, я принес жертву...» Поскольку середина, оформленная как «мировая гора» или «мировое дерево», нередко воспринимается древневосточным человеком как «точка, в которой земля людей касается небесной сферы», то она обладает наивысшей сакральностью [147, с. 7] и в качестве таковой является «точкой отсчета» для оценки качества пространства.

Важнейшая особенность мифологического восприятия пространства, наиболее заметное его отличие от современного состоит в том, что древневосточный человек видит пространство качественно определенным и разнородным. Первым и главным критерием подобного оценочного подхода является степень близости или удаленности от обладающей безусловной и абсолютной сакральностью середины. Поэтому первичная качественная классификация пространства заключается в разделении его на пространство сакральное и пространство несакральное. На этой первичной классификации основываются, с ней причудливо переплетаются вторичные классификационные ряды пространства: верх — низ, правое — левое, мужское — женское, свое — чужое и другие. Первое звено в таких бинарных или тринарных оппозициях всегда содержит позитивную оценку, это «доброе», «хорошее» пространство, противостоящее второму звену, содержащему негативную оценку, представленному «плохим», «злым» пространством. Примеры такого рода встречаются на древнем Ближнем Востоке на каждом шагу. В любом жилом доме есть его центр, обладающая сакральностью и поэтому представляющая «хорошее», «доброе» пространство середина — священный дворик, очаг, опорный столб. Такой же аксиологический подход к пространству проявляется в так называемом плане реставрации в ветхозаветной книге пророка Иехезкеела (Иезекииль) (40—48), созданной неизвестным пророком из «школы» Иехезкеела и являющейся программой восстановления разрушенного вавилонянами в 586 г. до н. э. государства. По этому плану центром страны и государства должен был стать четырехугольный «священный участок», в середине которого «участок, который вы посвятите Яхве», с храмом, городом и дворцом правителя в центре. По обеим сторонам от этого центра располагались бы «священные

участки» жрецов, за пределами которых на севере и юге простирались несакральные земли «колен» (племен). Перед нами образец социально-политической утопии, которая именно благодаря своей утопичности демонстрирует в «чистом виде» аксиологическое восприятие пространства, с постепенным переходом от сакральности к несакральности по мере удаления от середины.

При этом не приходится сомневаться в том, что в представлении создателя «реставрационного плана» и его читателей или слушателей аксиологически неравноценное пространство «своей» страны в целом сакральнее и поэтому «лучше» пространства любой другой, «чужой» страны. Для любого древневосточного социума «своя» страна есть середина мира и средоточие сакральности. Такая этноцентрическая ориентированность пространства находит свое выражение, например, в шумеро-вавилонской «карте мира», на которой земля представлена в виде омываемого Мировым океаном круга, середину которого занимает Двуречье. Тот же принцип виден в разделении древними египтянами всего земного пространства на две качественно различные части — на Черную, милую богам и подобающую для жизни людей «добрую» землю Кемет, т. е. Египет, и на Красную землю пустыни, злого Сетха и «недочеловеков» азиатов, кушитов и прочих, недостойную быть местом жительства египтянина.

В силу такой разнокачественности пространства, убывания его сакральности и «положительности» и возрастания его несакральности и «отрицательности» по мере удаления от центра любой выход древневосточного человека за пределы своей страны, т. е. центрбежное движение, был связан с серьезным и трудным преодолением себя. Это подтверждается той значимостью, которую приобретает в древневосточной модели мира мотив «пути», понимаемого как движение от «своего» сакрального центра к «чужой» несакральной периферии или наоборот, а также как движение круговое: «свой» сакральный центр→«чужая» несакральная периферия→«свой» сакральный центр. Поэтому «путь» идет по линии все возрастающих трудностей и опасностей, а преодоление его есть подвиг, достижение путника. Таков «путь» Гильгамеша из Урука — «своего» пространства, который следует через «чужие» пространства, совершая подвиги, и возвращается в «свой» «Урук огражденный»; таков «путь» героя древнеегипетского «Рассказа Синухета»,

бежавшего из «своей» страны в «чужие» страны, где он испытывает трудности — голод и жажду, страх и сражения — затем достигает там богатства и могущества, но тоскует по «своей» стране. Когда он возвращается, его встречают следующие слова фараона: «Вот ты (Синухет) вернулся! Ты исходил (много) чужеземных стран. Скитания взяли свое — ты одряхлел» [102, с. 25], в которых звучит воплощенная в «пути» взаимосвязь пространства и времени.

\* \* \*

Сопряженность пространства и времени не исключает, а скорее всего предполагает различия между ними. Одно из них состоит в том, что для человеческого сознания вообще восприятие времени намного сложнее восприятия пространства. Тем большую сложность приобретает проблема о восприятии времени в системе мифологического мышления. Относительное единодушие современных ученых по вопросу о сущности восприятия времени древневосточным человеком сочетается с резким разногласием в вопросе о направленности времени в древневосточной модели мира. Перечислим лишь некоторые наиболее распространенные концепции. Первой, пожалуй, следует назвать концепцию локальной вариативности восприятия времени в древности, согласно которой [138, с. 16 и сл.; 139, с. 13 и сл.] в различных частях древнего мира сосуществовали телеологическое, линейное восприятие времени христианством, восприятие времени как единства и тождества прошлого, настоящего и будущего, свойственное древним египтянам, и циклическое восприятие времени в Ветхом завете. Существует также концепция циклического времени, согласно которой древневосточный человек воспринимал время то как множество повторяющихся космических циклов (например, в Двуречье), то как один большой цикл [165, с. 23—26; 146, с. XIII—XV] (например, в зороастризме). Есть концепция линейного времени, распространяемая по крайней мере на древнее Двуречье [61, с. 10 и сл.]. Согласно концепции циклично-линейного времени древневосточное восприятие времени характеризуется сочетанием линейности и цикличности и «в основе систем ценностей, на которых строились древневосточные культуры, лежит идея вечно длящегося настоящего, неразрывно связанного с прошлым» [32, с. 29—30]. По кон-

цепции эволюционного восприятия времени, «мифологическое время, отталкиваясь от архаичной колебательной модели, переходит к циклической модели... развивается до модели спирального времени» [11, с. 62].

Прежде чем обратиться к проблеме направленности времени в древневосточной модели мира, следует остановиться на коренном различии в понимании сущности времени современным человеком и его далеким предком. Если для современного человека время есть некий абстрактный континуум, являющийся формой координации сменяющихся друг друга состояний (явлений), их последовательности и длительности, характеризующийся однородностью и непрерывностью, однонаправленностью, необратимостью и равномерностью, то «для архаического мировосприятия самостоятельной абстракции „время“ вообще не существует» [33, с. 170]. В представлении древневосточного человека время обладает предметно-событийным наполнением, т. е. время есть только тогда и там, где имеются события-предметы, отсутствие которых есть не-время. И. С. Ключков убедительно доказывает [61, с. 10—30] справедливость этого положения на обильном вавилонском материале; этот материал может быть дополнен и другими древневосточными данными. Ветхозаветное слово *'et* зачастую воспринимается нами как обозначение абстрактного понятия «время вообще», «время как таковое», однако в древнем языке оно имело другой смысл и служило для обозначения предметно или событийно наполненного времени (что-то вроде нашего «срок») — есть *'et* уборки хлебов, *'et* возвращения стада и т. д. Это и придает такую неотразимую силу строкам книги «Экклесиаст»:

«Всему свой час, и время (*'et*) всякому делу под небесами:  
Время родиться и время умирать,  
Время насаждать и время вырывать насаждения...»  
[99, с. 641; 3, ст. 1—2].

Происходившее с течением времени развитие абстрактного значения слова *'et* служит показателем сдвига в восприятии времени древневосточным человеком, свидетелем начавшегося «освобождения» времени от его предметно-событийного наполнения.

С предметно-событийным наполнением сопряжена другая особенность древневосточного восприятия времени — его прерывность, дискретность, проявляющаяся уже в столь значимых для древневосточного человека мифах

сотворения мира, как, например, в гелиопольском варианте древнеегипетского мифа, где сказано:

Озарил ты (Ра) Египет лучами своими,  
Когда диск твой засиял.  
Прозрели люди, когда сверкнул твой правый глаз впервые,  
Левый же глаз твой прогнал тьму ночную [73, с. 85].

Проявляющаяся в данном примере и ему подобных природно-космическая обусловленность прерывности времени смыкается с основным его разграничителем в мифологических моделях мира — с праздником, который обладает особой связью со сферой сакрального и тем самым отличается от обычных будних дней и противостоит им. Например, из описания праздника в честь бога Осириса в Абидосе известно, что на нем при стечении множества народа воспроизводился «день великого сражения бога» с его врагами и возрождение его к новой жизни, восхождение Осириса на «большую барку, несущую его красу», и прибытие его во «дворец» в Абидосе и т. д. [160, с. 316 и сл.]. Праздничная обстановка, нарядная одежда, звучные гимны, возможно, совместная трапеза на храмовом дворе, когда

Для тебя (бога Хапи) звучит арфа,  
Тебе рукоплещут.  
Юноши твои и дети твои радуются тебе  
И достойно воздают тебе, когда наступит урожай [99, с. 163; II] —

все это резко отличало день или дни праздника от повседневного течения жизни, делало его рубежом между буднями до- и послепраздничными.

Прерывность, дискретность времени усугублялась еще и тем, что в силу предметно-событийной наполненности времени отсутствие последней порождало не-время, те временные «провалы», которые столь характерны для древневосточных текстов, в том числе и для раннеисторических сочинений типа летописей, анналов, хроник, которые, казалось бы, ориентированы на временную последовательность. Возьмем в качестве примера позднее историческое сочинение — книгу Паралипоменон — в значительной степени свободное от мифологического мышления [220, с. 344—345; 219, с. 36; 222, с. 315—316, и др.]. Однако в описании правления чтимого царя Йошийаху (VII в. до н. э.), продолжавшегося тридцать один год, хронист повествует лишь о его деяниях в 8-м году царствования: о проведении религиозной реформы, в 18-м году — о праздновании Пасхи и в

31-м году — о гибели царя. Между этими наполненными «событиями» моментами зияют «провалы». Именно своей наполненностью «событиями» эти отрезки времени существенно отличаются от других отрезков, лишенных подобной «событийной» насыщенности и поэтому не заслуживших внимание хрониста.

Это подводит нас к следующей черте восприятия сущности времени древневосточным человеком — к признанию качественной неоднородности, разнородности времени. «Мифологическое мышление не знает времени как однородной длительности или последовательности качественно индифферентных моментов» [166, с. 32], ибо каждое предметно-событийно наполненное, дискретное и ограниченное время обладает своим качеством. Поэтому все дни и месяцы года в древнем Вавилоне и на всем древнем Ближнем Востоке делились на «благоприятные» и «неблагоприятные», и разрешенное (или даже предписанное) в одни дни или месяцы оказывалось запрещенным в другие. По-разному оценивалось ночное и дневное время. День — это время «хорошее», а ночь — время «плохое», об этом недвусмысленно говорится в древнеегипетском «Гимне богу Атому»: «Ты (Солнце) заходишь на западном склоне неба — и земля во мраке, наподобие застигнутого смертью... Озаряется земля, когда ты восходишь на небосклоне; ты сияешь, как солнечный диск, ты разгоняешь мрак, щедро посылая лучи свои, и обе Земли (Египет) просыпаются, ликуя...» [99, с. 68; стк. 3—4].

С качественной неоднородностью времени сопряжена его выраженная аритмичность [55, с. 86 и сл.]. В древневосточных храмах и дворцах II тысячелетия до н. э. иногда можно встретить водяные и солнечные часы, и, например, древний вавилонянин делил сутки на три дневные и три ночные «стражи», каждая из которых состояла из двух «двойных» часов по 30 *уш* каждый. Это создает впечатление постоянного и равномерного отсчета времени, однако в действительности летом «ночные часы» были короче дневных, а зимой — длиннее, т. е. единицы времени характеризовались аритмичностью. Подобная аритмичность прослеживается и в древневосточных генеалогиях, в которых мы сталкиваемся с так называемым сжатием, сокращением генеалогии путем исключения из нее негативно оцениваемых временных звеньев, и с растяжением генеалогий, проявляющимся во включении туда несуществовавших временных

звеньев, отражающих позитивную оценку времени [179, с. 5—6].

Это подводит нас к трудно объяснимому феномену удивительных «долгожителей» в так называемом Шумерском царском списке и генеалогии ветхозаветных патриархов. В первом восемь царей «до потопа» правили вместе 241 200 лет; в том числе, например, правитель Эреду Алулим 28 800 лет, Энменлуанна в Бадтибуре — 43 200 лет и т. д. «После потопа» длительность жизни царей сокращается — Гаур в Кише правил «всего» 1200 лет, — пока не сводится к правдоподобным срокам. В генеалогии ветхозаветных патриархов Адам жил 930 лет, послепотопный Ноах (Ной) — 950 лет, а его потомок Абрахам (Авраам) всего 175 лет. Объяснить это удивительное явление не просто, тем более что ученые все чаще признают реальное существование некоторых из перечисленных в «Шумерском царском списке» «долгожителей» [56, I, с. 163 и сл.]. Одни исследователи [123, с. 65 и сл.] объясняют этот феномен тем, что составители «Шумерского царского списка» в своем стремлении изобразить существование изначально единой и непрерывной царской власти для всего Двуречья свели в единый линейный список в действительности параллельно и одновременно правившие местные династии, суммируя годы их правления («растяжение»). Другие ищут объяснения в своеобразном восприятии времени древневосточными людьми, которые, «очевидно, полагали, что в давние времена, так сказать, действовали иные законы: люди были иные, годы были иные» [61, с. 23]. Очевидно, предполагалось, что давние времена были «хорошими» и «хорошие» люди обладали «хорошим» временем, т. е. долгой жизнью. По мере снижения положительных качеств людей срок их жизни сокращался. Это обращает нас к столь спорному вопросу о направленности времени в древневосточной модели мира.

Направление воздействия многих предпосылок, формирующих древневосточную культуру, особенно специфика мифологического мышления, обуславливают преимущественную ориентацию древневосточным человеком на прошлое. Это убедительно доказано И. С. Ключковым [61, с. 28], который пишет так: «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». Такое вос-

приятие направления времени было на древнем Ближнем Востоке всеобщим. Это подтверждается, например, древнеегипетскими материалами: заботясь о возрождении единого царства фараонов в будущем, гераклеопольский правитель в своем поучении сыну (XXII в. до н. э.) советует последнему следовать «отцам твоим, предкам твоим»; а в «Пророчестве Неферти» счастливое будущее страны после смутного времени изображается по возможности полным возвращением к прошлому: «Придет царь — южанин... Он примет белую корону и возложит красную корону. Он соединит двойную корону. Он умиротворит Гора и Сетха, тем, что они любят» [118, I, с. 32, 55].

Однако признание ориентировки древневосточного времени на прошлое еще не решает полностью вопроса о направленности этого времени. Наиболее отчетливо это выражается в тех или иных проявлениях древневосточной «идеи истории», наличие которой, невзирая на многочисленные возражения [63, с. 17—19; 150, с. 19—20, и др.], все-таки приходится признать [108, с. 111—113; 192, с. 13 и сл.; 23, с. 65—66, и др.]. Одним из ярких ее порождений является историческая картина шумеров, которая, по мнению ее исследователя Э. А. Спайзера [215, с. 285], включает пять этапов в прошлом Двуречья и его населения: 1) последовавшее за сотворением мира начало цивилизации, дарованной богами людям в готовом виде; 2) ниспосланный богами людям в наказание за их высокомерие, непослушание и испорченность потоп, уничтоживший почти все человечество; 3) новый послепотопный этап, который открывает спасенный богами во время потопа праведник Зиусудра, сюда входит также «кризис при Этане пастыре»; 4) следующий этап ознаменован победой Гильгамеша, правителя Урука, над Агой, правителем Киша; 5) объединение Саргонидами всего Двуречья в единое государство Шумера и Аккада (XXIV—XXII вв. до н. э.).

Если, по мнению Э. А. Спайзера, в этой картине прошлого воплотилось циклическое восприятие времени, прошлое представлено как совокупность сменившихся циклов, то И. С. Ключков [61, с. 21], наоборот, видит в ней проявление линейного восприятия времени. Следует обратить внимание на незамкнутость этих этапов, противоречащую определению их как циклов, и на неполное соответствие, несовпадение начала одного с концом другого, что несовместимо с линейностью. Если к сказанно-



му добавить, что в конце этапов имеются некие переходные звенья — Энки между первым и вторым, Зиусудра — между вторым и третьим и т. д., то внимания заслуживает также мысль М. Д. Ахундова о появлении на древнем Ближнем Востоке «модели спирального времени», наиболее отчетливо, как представляется, выраженной в ветхозаветной исторической картине [165, с. 318 и сл.; 181, с. 101—130; 23, с. 80—84].

В ветхозаветных книгах разворачивается грандиозная панорама «всемирной истории», также состоящей из нескольких этапов: 1) сотворение богом мира и людей, их жизнь в саду Эдена и изгнание оттуда, размножение и разращение людей, приводящие к решению Яхве истребить через потоп почти весь род людской; 2) следующий этап открывается «заветом», договором (*берит*) между богом и спасенным им во время потопа Ноахом (Ноем), который от лица всего человечества обязуется выполнять свой долг перед богом, а бог же обещает, что «не будет более вода потопом на истребление всякой плоти» (Быт. 9, 15); 3) новым договором между Яхве и Авраамом (Авраамом) охвачена лишь часть человечества, но по отношению к остальному продолжает действовать предыдущий договор; 4) четвертый договор между Яхве и Моше (Моисеем) объемлет лишь двенадцать «колен», но предыдущие «заветы»-договоры не отменяются; 5) новый этап открывается договором между Яхве и Давидом: «Ибо завет вечный положил Он (Яхве) со мною, твердый и непреложный» (II Ц. 23, 5), — при условии, конечно, полного соблюдения обязательств по отношению к Яхве; 6) шестой этап открывается новым, заключенным в 458-57 г. до н. э. заветом между Яхве и малочисленной гражданско-храмовой общиной, представлявшей лишь часть этноса. Члены общины заявляют: «По всему этому мы даем твердое обязательство, и подписываем, и на подписи печать князей наших, левитов наших и священников наших» (Неем. 9, 38).

Качественное различие временных этапов, обусловленное разнородностью наполняющих их людских общностей, их очевидная аритмичность, но, главное, незамкнутость и наличие связывающих их «мостов» — все это позволяет считать, что в этой исторической картине выражена спиралевидная модель времени, которая потенциально предполагает «раскручивание спирали времени в линейную конструкцию» [11, с. 63].

\* \* \*

Анализ важнейших универсальных категорий любой культуры — природы и пространства—времени — раскрывает ряд основополагающих особенностей древневосточной культуры и действительно напоминает нам, людям конца XX в., о необходимости соблюдать некоторые обязательные правила при обращении к нашему прошлому. Первое правило: никогда не забывать, что древневосточный человек и его культура существенно отличались от нас и современной культуры; второе правило: не принимать этих различий за свидетельства неполноценности, отсталости, недоразвитости древневосточных людей и их культуры; третье правило: рассматривать древневосточного человека и его культуру не статично, как некие застывшие величины, а в динамике, в их развитии во времени.

## Древневосточный человек и мир вещей

Со школьных лет знакомые пленительные строки:

Янтарь на трубках Царсграда,  
Фарфор и бронза на столе  
И, чувств изнеженных отрада,  
Духи в граненом хрустале,  
Гребенки, пилочки стальные,  
Прямые ножницы, кривые  
И щетки тридцати родов  
И для ногтей и для зубов (XXIV),

живописавшие убранство кабинета «философа в осьмнадцать лет» — Евгения Онегина. Однако это прелестное описание «мира вещей», равно как и многие другие изображения предметов, окружающих человека, в мировой литературе и искусстве не самоцель, они служат средством постижения и раскрытия главной темы — человека. Такой ход мысли зиждется на отчетливом разделении в сознании человека и вещи, на ясном понимании сущностного различия между человеком — создателем вещи и вещью — созданием человека. Но можно ли считать, что подобное понимание преобладало во все периоды истории человечества, во всех ли культурах?

\* \* \*

В поисках ответа на поставленный вопрос обратимся к «Эпосу о Гильгамеше», где рассказывается о вешем сне героя:

Мать моя, снова сон я видел:  
Шел я по улице огражденного Урука.—  
Топор упал, а кругом столпились...  
Этот топор был чуден видом.  
Увидел его и был ему рад я.  
Полюбил и, словно к жене, к нему прилепился,—  
Поднял его, на боку повесил... {120, с. 14—15;  
I, стк. VI, 8—16}

Присмотримся к этим стихам повнимательнее. Во-первых, очевидно, что топор в данном контексте является не метафорой, когда понятие «передает не то, что значит, и значит не то, что передает», а мифологическим образом, который «всегда значит то, что передает, и передает только то, что значит». Во-вторых, топор, которому Гильгамеш «рад», который он «полюбил» и к которому «прилепился», есть, согласно толкованию его мудрой матери Нинсун, «человек — тот топор, который ты видел...» (с. 15, 1, стк. VI 18). Поскольку приведенный пример не уникален, а, наоборот, лишь один из множества подобных в древневосточных словесных и изобразительных текстах, то возникает предположение о каком-то своеобразном, отличном от современного, отношении древнего человека к миру вещей, им созданных и его окружающих.

«В Месопотамии, — пишет И. С. Клочков в одном из редких пока исследований „переживания“ вещи древневосточным человеком [61, с. 50], — мир вещей не был отделен от мира людей». Доказательство тому древнеегипетское слово *д. т.* имеющее значение «плоть», «сущность» и употребленное для обозначения тех или иных существ или предметов — земли, рабов и пр. — как принадлежащих к «плоти» кого-либо, т. е. находящихся в чьей-либо собственности [93, с. 115]. Подобная неотделенность наглядно проявлялась в прямой зависимости между статусом человека и количеством вещей, его окружающих; количество вещей воспринималось как показатель положительных качеств человека. Поэтому герои всегда окружены изобилием вещей, например, повествование о походе Гильгамеша и Энкиду на чудовище Хумбабу включает подробное описание снаряжения героев:

Сели мастера, обсуждают.  
 Секиры отлили большие,  
 Топоры они отлили в три таланта,  
 Кинжалы отлили большие... [120, с. 23; II,  
 стк. СВ, III, IV, 29—32],

а гробница фараона Тутанхамона (XIV в. до н. э.) буквально завалена вещами. Это заставляет вспомнить кажушиеся на первый взгляд парадоксальными слова О. М. Фрейденберг [115, с. 63] о том, что «вещь появилась у человека не в силу его потребностей». Точнее, не только, а иногда даже не столько в силу его потребностей.

В ветхозаветном описании царствования Соломона (X в. до н. э.) большое место занимает эпизод о посещении его царицей Савской, которой гостеприимный хозяин с удовольствием демонстрировал «и всю мудрость Соломона и дом, который построил. И пищу за столом его и жилище рабов его и стройность слуг его и одеяния их и виночерпиев его» (III Ц. 10, 4—5). Самое показательное в этом описании — очевидное признание равноценности и равнозначности столь разных ценностей, как «мудрость» и «богатство», выявляющее, что в глазах древневосточного человека вещи героя служат прямым продолжением его «я». Именно поэтому рассказ о счастливом Иове включает в понятие «счастье» не только семерых сыновей и троих дочерей, но также большие отары овец и стада верблюдов, много челяди: «и был человек этот велик между всеми сынами земли восточной», а обрушившееся на него несчастье ведет не только к потере детей, но и всего его состояния, и Иов говорит о себе:

Наг вышел я из родимых недр  
И наг возвращаюсь назад [99, с. 563—566; 1, стк. 1—21].

В древнеегипетском «Рассказе Синухета» герой, получив прощение, возвращается в Египет, где его милостиво принимает фараон. После этого приема, по его словам, «годы были сброшены с моих плеч: я был побрит, мои волосы были подстрижены. Бремя было отдано пустыне, одежды — тем, кто кочует среди песков» [102, с. 28]. Возвращение Синухета домой означает его возрождение к новой жизни и одновременно смену «чужой» одежды на «свою», что свидетельствует о слитности, нерасчлененности человека и вещи. В хеттских царских ритуалах особое место занимает одна вещь — Трон, который, как это видно из обрядового диалога царя и Трона [8, с. 87 и сл.], теснейшим образом связан с царем: «[Затем царь] говорит Трону: „Приди! Мы пойдем (с тобой). Ступай ты за горы! Ты [н]е станешь человеком моего рода. Ты не станешь моим собственником. [Сою]зник (друг) мой, союзником да будешь!“». В этом диалоге царь-человек и Трон-вещь предстают тесно связанными, но уже отделившимися один от другого, так как Трон признается «союзником» царя. Однако повторное энергичное отрицание тождественности царя-человека и Трона-вещи (Трон не станет «человеком моего рода», «моим собственником») по-

зволяет предположить, что было время, когда Трон признавался сородичем царя.

Своеобразным проявлением подобного признания слитности человека с вещью, тождественности человека и вещи можно считать любопытный феномен *vox rei*, т. е. «говорящей вещи» [16, с. 41 и сл.], в древневосточных текстах. Вещи там наделены способностью говорить — важнейшим свойством человека. Характерным примером этого можно считать не только приведенный хеттский диалог между царем и Троном, но и шумерский «Спор между Мотыгой и Плугом», в котором Мотыга о себе говорит:

...Мотыга, сын бедного человека, опора человека  
в лохмотьях,

Мотыга бросает вызов Плугу.

(И) в споре Мотыги с Плугом

Мотыга говорит Плугу...

Далее Плуг отвечает:

Я Плуг, сделанный могучей рукой, собранный  
могучей рукой,

Я надзиратель Эллиля над полями,

Я верный землепашец человечества [68, с. 95—96].

В этом сочинении показательно многое — говорящие вещи, победа арханки (Мотыги) над инновацией (Плугом), лишенное метафоричности признание тождества Мотыги и человека (Мотыга — «сын» бедного человека) и четкая прогивопоставленность ей Плуга как «сделанного», «сбранного», чем, возможно, и объясняется победа в этом споре Мотыги, сливающейся с человеком, над Плугом, отделяемым от него.

В победе Мотыги над Плугом сказывается еще одна особенность восприятия вещи древневосточным человеком — иерархическая упорядоченность мира вещей, особенно отчетливо проявляющаяся на примере еды (пира) и золота.

«Самая обыкновенная еда», пишет О. М. Фрейденберг [115, с. 137—138] об архаическом восприятии вещи-еды, «представляет собой... жертвоприношение», т. е. сакральное действие. Однако на древнем Ближнем Востоке уже имело место некоторое различие и разграничение между ежедневным, обыденным и, как правило, частным, внутрисемейным питанием, весьма скромным по набору и количеству кушаний, и пиром, носившим, как правило, публичный характер и отличавшимся изобилием, избытком подаваемой и поглощаемой пищи.

Первое — ежедневный прием пищи — в силу своей обыденности и приватности не обладает особой престижностью и поэтому в древневосточных текстах упоминается сравнительно редко, преимущественно в контексте «нищета — отсутствие еды», что видно на примере шумеро-вавилонских поговорок: «Если умер бедняк — не воскрешай его: когда у него был хлеб, у него не было соли; когда у него была соль, у него не было хлеба; когда у него была горчица, у него не было мяса; когда у него было мясо, у него не было горчицы» [39, с. 16; № 25]. В данной поговорке проявляется еще одна семантическая связь: еда есть жизнь, отсутствие еды есть смерть, и поэтому «Пиршественное торжество — универсально; это торжество жизни над смертью» [12, с. 307]. Это убедительно иллюстрируют слова средневавилонской (конец II тысячелетия до н. э.) поэмы «О Невинном страдальце»:

Когда голодны, лежат, как трупы,  
Наелись — равняют себя с богами! [122, с. 218;  
II, с. 44—45].

Поэтому тема «пир», «пиршество» так часто встречается в древневосточных словесных и изобразительных текстах, начиная с описания пира богов в ханаанейском цикле «О Баале и Анате», где во время пира вино льется рекой:

Они взяли тысячу кувшинов вина,  
Десять тысяч смешали смеси [88, с. 212],

до общинных трапез кумранитов, отлучение от которых служило наказанием для отступников [6, с. 144—148]. В ассирийском изобразительном искусстве VII в. до н. э. с сюжетами «царь на войне», «царь на охоте» соперничает сюжет «царь на пиру». Государь изображается возлежащим на роскошном ложе с сидящей рядом на тронном кресле царицей. Их окружает многочисленная челядь: одни машут опахалами, другие играют на музыкальных инструментах, третьи разносят напитки и яства — а на дереве висит голова поверженного врага! В отличие от подчеркнутой скромности, скудности ежедневных частных трапез публичный пир характеризуется изобилием, избытком еды (косвенное свидетельство тому — «угощение» умершего египтянина, состоящее из 10 сортов мяса, 5 сортов птицы, 16 разновидностей хлеба и печений, 6 сортов вина и т. д. [160, с. 219]) и

столь же избыточным его поглощением. Например, герой древнеегипетской сказки, волшебник Джеди в свои 110 лет «съедает пятьсот хлебов, мяса — половину быка и выпивает сто кувшинов пива», демонстрируя этим незаурядным аппетитом свою жизнеспособность, свою «положительность», равно как и устроитель пира богатством, изобилием яств утверждает свое право на жизнь, свою «положительность».

Четкой иерархией вещей объясняется также особое место, которое в сознании древнего человека отводилось золоту. Особенно наглядно это проявляется в третьем элементе многосоставной титулатуры египетского фараона, в так называемом золотом имени фараона [14, с. 41—59]. Оно, несомненно, связано с представлением о золотом соколе как воплощении божественной царственности фараона, о золоте как синониме прочности, нетленности, и как о субстанции божества, плоти любого бога и фараона. Поэтому в «Текстах пирамид» умерший фараон предстает как золотой телец, поэтому на изображениях многих гробниц желтым цветом раскрашены люди, поэтому позолочены или отлиты из чистого золота маски мумий и саркофаги (например, знаменитая золотая маска Тутанхамона и его золотой гроб). Мерцанием золота и серебра заполнен Ветхий завет, где слова «золото» (*захаб*, 385 упоминаний) и «серебро» (*кесеф*, 400 упоминаний) принадлежат к числу распространенных, причем эти металлы чаще всего упоминаются в связи с храмом Иахве и царским дворцом. Золото, серебро и другие драгоценности служат показателем «положительности» такого царя, как Соломон, во дворце которого «двести больших щитов из кованого золота по шестисот (кусков) золота на каждый из них. И триста меньших щитов из кованого золота по три мины золота на каждый щит» (III Ц. 10, 16 и сл.). Когда же сын и преемник Соломона был вынужден заменить эти золотые изделия медными, это воспринималось как падение «положительности» нового царя.

Иерархичностью вещей в значительной степени определялся также их набор древневосточным человеком, который при этом руководствовался не столько соображениями необходимости и целесообразности данных вещей, сколько принципом долженствования. Точнее, именно долженствованию принадлежала важная роль при определении необходимости вещи, особенно когда речь шла о публичном появлении человека.



Возлюбленная спешит к брату, говорится в древнеегипетской любовной песне «Начальное слово великой подательницы радости» (XII в. до н.э.), и не успевает как подобает одеться:

Ни тебе платье надеть,  
Ни тебе взять опахало,  
Ни глаза подвести,  
Ни душистой смолой умаститься! [99, с. 85].

В этом как раз принципиальная разность между определением содержания «нужного» и «ненужного» в мифологическом и научно-логическом мышлении: когда вещь воспринимается отдельно от человека, то ее «нужность» определяется той функциональной ролью, которую она выполняет по отношению к человеку. Если же вещь воспринимается слитной с человеком, то критерием ее необходимости выступает принцип «долженствования»: каждый «положительный» человек должен обладать «положительной» вещью. А поскольку «положительность» человека проявляется преимущественно публично, то именно публично древневосточный человек должен предстать в окружении «положительных» вещей. Этим объясняется, что даже в Амарнском искусстве, столь увлеченном изображением ранее замалчиваемой, скрытой частной жизни фараона, скромные одеяния Эхнатона и Нефертити, нагота царевен в бытовых сценах сменяются пышностью и роскошью одеяний при изображении их торжественных публичных выходов, как, например, в знаменитой сцене вручения Эхнатоном даров вельможе Эйя и его супруге Тейя.

Эта фреска лишь одно из многочисленных свидетельств древневосточных изобразительных и словесных текстов, которые подтверждают важность в жизни древнего человека феномена «дар, дарение». В основе этого явления лежит представление, также обусловленное слитным восприятием человека и вещи, что при обмене дарами частица сущности дарителя переходит к получающему дары и тем самым между ними устанавливается тесная связь [168, с. 139—140]. Поэтому обмен дарами закрепляет любой договор, подобным обменом подтверждается дружба: «Ионафан же заключил с Давидом союз, ибо полюбил его, как свою душу. И снял Ионафан верхнюю одежду свою, которая была на нем, и отдал ее Давиду, также и прочие одежды свои, и меч свой и лук свой и пояс свой» (I Ц. 18, 3—4). Но особо ценятся подарки сильных мира сего, которые приоб-

щают получателя даров к «положительности» дарителя — «Подарок человека дает ему простор и до великих (людей) его доведет» (Пр. 18, 16) и др., — конечно, при условии, что сам дар обладает соответствующей «положительностью», принадлежит к классу «добрых» вещей. Поэтому во всех жизнеописаниях египетских вельмож, со времен Древнего царства до заката Нового, столь значительное место занимает тщательное перечисление полученных от фараонов даров. Жизнеописание начальника гребцов Яхмоса (XVI в. до н. э.) открывается словами: «Я обращаюсь к вам, все люди, я сообщаю вам о милостях, выпавших на мою долю. Я был семикратно награжден золотом перед всей страной, а также рабами и рабынями. Я был наделен огромным количеством пахотной земли...» [118, 1, с. 63], а в тексте к фреске, изображающей одаривание Эхнатоном сановника Эйя и его жены Тейя золотыми кольцами, золотыми чашами, диадемами и другими драгоценностями, говорится, что они «стали людьми золота», т. е. посредством подарков из золота, содержащих частицу золотой плоти фараона, Эйя и Тейя приобщаются к этому высшему положительному качеству, связываются с ним. Поэтому описание и изображение приносимых даров и их дарителей — одна из излюбленных тем придворной летописи, один из наиболее распространенных сюжетов рельефов и фресок в царских дворцах. Так, например, рельефы в дворцах персидских царей в Персеполе изображают представителей всех подвластных Ахеменидам народов, которые ведут за собой различных животных или несут разнообразные сосуды. Предполагается, что изображена доставка в царский дворец по случаю праздника Нового года дани или «подарков», скорее всего последних, которые вносились натурой. Но самое любопытное в том, что эти подарки «не носили добровольного характера. Они, как и налоги, были строго регламентированы и назывались подарками, скорее, эвфемистически» [37, с. 188]. Вероятно, однако, что подобный эвфемизм имел немалую смысловую нагрузку: называя «подарками» то, что уже давно перестало ими быть, сохраняя натуральную, вещную форму этих «подарков», Ахемениды, возможно, хотели подчеркнуть личностный характер своей связи с подданными.

Нас, людей XX в., постоянно удивляет и восхищает поразительная добротность, высокое качество изделий древневосточных мастеров, особенно предметов, зани-

мающих высшие ступени в иерархии вещей, — пирамид и городских оборонительных систем, храмов и дворцов, предметов роскоши и т. д. Показательны многочисленные статьи (§ 228—235) законов Хаммурапи, предъявлявшие высокие требования к качеству изготавливаемых изделий и предусматривавшие суровые наказания изготовителям некачественных изделий. Конечно, дом следовало строить так, чтобы он не рухнул, а судно сооружать так, чтобы оно не утонуло, но отнюдь не надуманным представляется вопрос: всегда ли столь высокая требовательность к качеству вещей вызывалась одной лишь рационально-утилитарной необходимостью?

Оборонительная система Иерихона VII тысячелетия до н. э. состояла из рва шириной 8,5 м и глубиной 2,1 м, за которым возвышалась каменная стена толщиной 1,6 м, сохранившаяся на высоту 3,94 м, и круглой каменной башни, сохранившейся на высоту 8,15 м. Однако маловероятно, чтобы потенциальные враги иерихонцев, люди докерамического неолита, обладали соответствующими средствами для осады и разрушения столь грандиозной оборонительной системы, сооружение которой, по-видимому, продиктовано не столько соображениями безопасности, сколько иными. Но какими? Ответ на этот вопрос находим в надписи нововавилонского царя Набопаласара (VII в. до н. э.), начавшего сооружение фантастической по своей мощи оборонительной системы Вавилона. В этой надписи сказано: «Я — Набопаласар, царь Вавилона, избранник Набу и Мардука. Имгур-Бел, большую стену Вавилона, которая до меня обветшала, разрушила, заложил я на прежнем основании... Стена, замолви перед Мардуком, моим господином, слово на благо мне» [188, с. 132]. Здесь интересно многое: ориентированность на прошлое и признание одним из залогов «положительности» новой вещи ее связи с вещью, ей предшествовавшей; *vox rei* («говорящая вещь»), ибо стена-вещь не только обладает словом, но предстает заступником царя перед богом, в силу чего она своей «положительностью» должна соответствовать «положительности» царя и засвидетельствовать последнюю перед средоточием положительных качеств — богом.

Однако соотношение: «хороший человек — хорошая вещь и хорошая вещь — хороший человек» проявляется не только по линии «владелец — вещь», но также по

линии «создатель — создание». Мифологическое мышление не рассматривает вещь в отрыве от ее изготовления, а «ремесленник в процессе познания-творения... уподобляется создаваемому им предмету, а значит, и предмет как бы уподобляется ремесленнику. При этом в изделиях отпечатывается личность мастера во всей его целостности, со всеми его жизненными качествами. Так что плохой человек просто не может сделать хорошую вещь» [116, с. 34]. Сказанное о средневековом мастере можно отнести также к древневосточному миру, в котором ремесленник — изготовитель хорошей вещи в глазах своих современников, как правило, обладает статусом более высоким, чем его реальное, сословное и классовое положение. Это подтверждается признанием особой связи ремесленников с богами [7, с. 126]. Так, в вавилонском мифе о сотворении мира богом Ану говорится: «Когда Ану сотворил небо... Эйа взял со дна океана глины и вылепил из нее бога-кирпичника для обновления храмов, сотворил тростник и дерево для построек, сотворил бога-плотника, бога-кузнеца и бога Аразу для ведения строительных работ... сотворил бога — золотых дел мастера, бога-каменотеса...» [174, с. 129]. Поэтому древневосточный человек уважительно-боязливо относился ко всем ремесленникам, особенно к кузнецам, что отражено в ветхозаветной легенде о братоубийце Каине, который сам или его потомок Тубал-Каин «был ковачом всех орудий из меди и железа» (Быт. 4, 22). Если к сказанному добавить, что сам акт творения воспринимался как ремесленное производство — египетский бог Хнум, как заправский гончар, изготавливал человека на гончарном круге, а в ветхозаветном мифе для обозначения сотворения Элохимом неба и земли употреблялся восходящий к ремесленной терминологии [87, с. 23—25] глагол «создавать», «творить» (*бара*), — то правомерен вывод о том, что в восприятии древневосточного человека его нерасчлененность с вещью проявляется не только по линии «вещь — ее владелец», но также по линии «вещь — ее создатель».

\* \* \*

Итак, в древневосточной модели мира вещь предстает связанной, соединенной с человеком. Однако с течением времени происходило постепенное отделение человека от вещи, все яснее осознавалось качественное

различие между ними, отчетливо видное (особенно в сопоставлении со стихами из «Эпоса о Гильгамеше») в строках из «Песни песней», где вещь уже наделена выраженной метафоричностью и «передает не то, что значит, и значит не то, что передает»:

Как Давидова башня твоя шея,  
вознесенная высь,  
Тысяча щитов навешано вокруг,—  
все щиты бойцов [99, с. 630; 4, стк. 4].

## Древневосточный человек и мир людей

Понимая культуру как исторически и социально обусловленное отношение человека к природе, обществу и самому себе, мы рассматриваем человека как непрерывный компонент любой модели мира, в которой он предстает в двух обликах — в качестве субъекта, поскольку это он относится, воспринимает и осмысляет, и в качестве объекта, ибо он представляет собой и то, к чему относятся, что воспринимается и осмысливается. В данной главе речь пойдет о втором аспекте проблемы, т. е. о том, как древневосточный человек воспринимал и осмыслял себя как индивида («я»), как воспринимал себя в своем сообществе людей («я» и «мы») и как воспринимал свое сообщество в сношениях с иными общностями, с «чужими» («мы» и «они»). Но прежде надлежит выяснить, какое место человек вообще занимает в древневосточной модели мира.

\* \* \*

Этот вопрос далеко не праздный, ибо многие исследователи подчеркивают выраженный теоцентризм древневосточной модели мира, в которой, например, по мнению Р. Дж. Колдингвуда [63, с. 16—19], миф «вообще не касается действий людей. Он полностью очищен от человеческого элемента, и персонажами рассказа в нем выступают только боги». Английский исследователь при этом ссылается на аккадскую поэму «Энума элиш...», в которой сотворение человека отодвинуто на крайнюю периферию процесса сотворения мира, а сам человек занимает в нем лишь незначительное место. Такое наблюдение подтверждается и хеттскими, ханаанейскими, но особенно древнеегипетскими мифами. Однако его все же не следует абсолютизировать, во-первых, потому, что

другие древневосточные мифологии, например шумерская, уделяют человеку и его сотворению большое внимание, пример тому — миф об Энки и Нинхурсаг, целиком посвященный созданию человека «из глины, что над бездной». Во-вторых, происходивший в культуре древнего Ближнего Востока процесс демифологизации выражался также в перенесении внимания с коллективных судеб на индивидуальные и с космических — на социальные [86, с. 30]. Это подтверждается не только ветхозаветным мифом творения, особенно в его позднем варианте, согласно которому сотворение человека «из праха земного» завершает и венчает собой все сотворение мира, но также гераклеопольским вариантом древнеегипетского креативного мифа, в котором человек провозглашается конечной целью созидания: «Охранены люди, стадо бога, он (бог Ра) создал небо и землю по их (людей) желанию, он уничтожил хаос воды, он создал воздух, чтобы жили их носы. Они (люди) его подобия, вышедшие из его тела» [78, с. 84]. Если к сказанному добавить, что именно человеку, а не богу принадлежит центральное место в столь популярной на древнем Ближнем Востоке «литературе мудрости», и учесть результаты лингво-статистического анализа ветхозаветной понятийной системы [27, с. 88], которые показывают, что около 70% всех существительных и прилагательных этого памятника относятся к человеку, его жизни и деятельности, то правомерно говорить о нарастающем антропоцентризме древневосточной культуры, о том, что со временем человеку отводится все больше места в древневосточной модели мира.

\* \* \*

Мифологическому мышлению неизвестно понятие «человек», равно как и понятие «жизнь», «смерть» и др. Однако с течением времени такие понятия создавались. В ветхозаветном словаре, например, содержатся 18 слов, в той или иной степени обозначающие человека вообще, человека как такового [219, с. 25—37]. С течением времени сокращается число таких слов — с 18 до 8, снижается степень повторяемости одних и возрастает частотность других. Исчезают из употребления или становятся малоупотребительными слова с «разбросанной» полисемией, такие, например, как *хаййа*, *хай*, *михйа*, имеющие значения: живое, жизнь; животное, хищ-

ное животное, живоподобные существа; поддержание жизни, средства на жизнь; оживление, живое в связи с действиями бога; продолжительность жизни; жизненное счастье (преимущественно как дар божий). Эти и им подобные слова переставали удовлетворять человека из-за их смысловой размытости и неоднозначности, из-за недостаточно четко выраженного в них обособления человека от природы. Наоборот, из слов, обозначающих человека вообще, человека как такового, в ветхозаветном словаре сохраняются и даже начинают в нем увеличивать свою повторяемость те слова, которые характеризуются «собранный» полисемией или стремлением к ней, которым свойственна смысловая однозначность и определенность и которые в той или иной степени выражают принципиальное отличие человека от прочего мира.

Одним из таких слов является *'адам*, которое в Ветхом завете упоминается 547 раз. Этимология этого слова от *'адм* («быть красным») или *'адам* («кожа»), равно как очевидная его близость к слову *'адама* («почва», «пахотная земля», «земельная собственность»; «царство мертвых» и т. д.), указывает, что оно восходит к восприятию мира нерасчлененным и нерасчленяемым, что находит выражение и в обозначении этим словом Первочеловека — Адама. Однако основные значения рассматриваемого слова «человек» и «человечество» [132, с. 105; 172, с. 2—11; 157, с. 16—17] выражают обособление человека от природы, от животного мира, различение его также от бога, хотя в слове *'адам*, соотносящемся с актом сотворения человека богом, есть оттенок признания слабости человека как такового перед творцом, зависимости человека и человечества от бога.

В Ветхом завете наиболее распространенным и характерным обозначением человека как такового, человека вообще являются слова *'иш* (2160 упоминаний) и *'ишша* (775 упоминаний), высокая частотность которых может служить еще одним показателем значимости человека в древневосточной модели мира. Эти слова — *'иш* (мужской род) и *'ишша* (женский род) — имеют значения: каждый, каждая; мужчина, женщина; супруг, супруга, и выражают главным образом социально-профессиональную спецификацию индивида, его связи с домом, общиной, городом, этнической общностью и т. д., но чаще всего принадлежность индивида к сословию



свободных, определяют индивида как человека свободного, противопоставленного рабу.

В представлении древневосточного человека «душа» и «тело» неотделимы, одно есть внешняя и видимая манифестация другой [183, с. 256—258; 55, с. 256 и сл.], что подтверждается употреблением для обозначения человека вообще, как такового, слова *нэфеш*. Это слово (727 упоминаний) чаще всего обозначает живое, активное начало в человеке и человека как носителя этого активного начала — «души». Причем «в действительности она (душа) есть все что угодно, только не душа индивидуальная. Лишь коллективная душа, к которой принадлежат индивидуальные души, определяет образ последних» [199, с. 70—76], т. е. слово *нэфеш* как термин, обозначающий человека вообще, выражает представление о нем как о единстве физического и психического, но также представление о непрерывной связи человека с людским сообществом.

Справедливость сказанного подтверждается многочисленными примерами. Если в словах: «Сытая душа (*нэфеш*) попирает и соты, а голодной душе горькое сладко» (Пр. 27,7) и пр. *нэфеш* предстает обозначением человека вообще, как единства физического и психического, то около 180 раз в Ветхом завете *нэфеш* служит обозначением людской общности, выражает связь индивида с нею, как, например, в словах: «...поэтому войны Моаба рыдают, душе его плохо» (Ис. 15, 4) и др.

Мифологическое мышление признает идентичность акта созидания и акта номинации, наименования. Об этом красноречиво свидетельствуют строки из древней шумерской поэмы «Гильгамеш, Энкиду и подземное царство»:

После того как небо отделилось от земли,  
После того как земля отделилась от неба.  
После того как человеку было дано имя [68, с. 105]—

или значительно более позднего ветхозаветного мифа творения, согласно которому Иахве Элохим сотворил всех животных и птиц, привел их к Адаму (Быт. 2, 19), «чтобы видеть, как он (Адам) назовет их, и чтобы, как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей». Потому-то «имя», т. е. название человека, есть сам человек [183, с. 82], а слово *шем* (-имя), одно из распространенных в Ветхом завете слов (860 упоминаний),

обозначает не только человека как такового, человека вообще, но служит также средством его индивидуализации, различения данного человека—имени от других людей—имен, хотя подобная индивидуализация носит относительный характер в силу богосотворенности всех людей.

Богосотворенность — это альфа и омега древневосточного представления о человеке, что при господстве матричности мифологического мышления, распространении на древнем Ближнем Востоке концепции «праобраза» (см. выше, гл. II) порождает столь характерное представление о богоподобности человека [165, с. 256—263; 168, с. 19—21]. Оно отчетливо выражено в шумерском мифе об Энки и Нинхурсаг:

О мать, создание, что ты назвала, существует,  
Придай ему образ (?) богов [88, с. 130],

а также в более позднем аккадском «Сказании об Атрахасисе», где Энки, которому боги поручили сотворение человека, заявляет:

Один из богов да будет повергнут,  
Да очистятся боги, в кровь окунувшись,  
Из его (повергнутого бога) плоти, на его крови  
Да намешает Нинту глины!  
Воистину божье и человеческое соединятся  
Смешавшись в глине! [122, с. 56—57; I, стк. 208—213].

Эти и многие другие примеры показывают распространенность на древнем Ближнем Востоке представления о богоподобности человека. Но этот бесспорный вывод не следует абсолютизировать, поскольку более поздние (середина и вторая половина I тысячелетия до н. э.) ветхозаветные книги — Паралипоменон, Экклесиаста и др. и вневетхозаветные тексты — «Разговор господина с рабом» и др. обнаруживают тенденцию подчеркивать автономность человека по отношению к богу, старательно избегают указаний на богоподобность человека [219, с. 36].

Итак, древневосточному человеку знакомо обобщенное, абстрактное понятие «человек вообще, человек как таковой» и даже такая абстракция, как «человечество», что можно считать еще одним доказательством растущей антропоцентричности древневосточной модели мира. Однако не следует переоценивать степень подобного абстрагирования — в словах, обозначающих человека вообще, «человек» все-таки не до конца свободен от индивидуальной конкретности, он всегда предстает свя-

запным с различными людскими общностями и представляет собой единство или, точнее, двуединство физического и психического, тела и души.

\* \* \*

Обосновывая и развивая свою концепцию типологического различия древневосточной словесности и греческой литературы, древневосточной и античной культуры, С. С. Аверинцев пишет, что «вообще выявленное в Библии восприятие человека ничуть не менее телесно, чем античное, но только для него тело — не осанка, а боль, не жест, а трепет, не объемная пластика мускулов, а уязвляемые „потаенности недр“; это тело не созерцаемо извне, но восчувствованно изнутри, и его образ складывается не из впечатлений глаза, а из вибраций человеческого „нутра“» [4, с. 62]. Как считает автор, именно поэтому столь редки описания человеческого тела, а имеющиеся «дают не замкнутую пластику, а разомкнутую динамику, не форму, а порыв, не расчлененность, а слиянность, не изображение, а выражение, не четкую картину, а проникновенную инкогнацию» [3, с. 228]. Можно привести в подтверждение этого суждения немало примеров: шедевры Амарнского искусства — нервно-напряженные, болезненно-некрасивые изображения Эхнатона, исполненные женственности, тревожно-одухотворенные портреты Нефертити и др.; горестные строки среднеавилонской поэмы «О Невинном страдальце»:

Во мраке лик мой, рыдают очи,  
Затылок разбили, скрутили шею,  
Ребра пронзили, грудь зажали,  
Поразили тело, сотрясли мои руки... [122, с. 219;  
II, стк. 60—64].

Однако непредвзятый просмотр древневосточных текстов — изобразительных и словесных — доказывает, что подобное восприятие человеческого тела для культуры древнего Ближнего Востока явление скорее всего маргинальное, а не сущностное, эпизодическое, а не постоянное. В древневосточной культуре как раз преобладают и «осанка», и «жест», и «пластика мускулов», столь отчетливо проявляющиеся в древнеегипетском изобразительном искусстве, причем далеко не только в канонических изображениях фараонов, которым свойственны величавость осанки, монументальная пластика. Особенно показательна ликующая «телесность» таких ше-

девров неканонического искусства, как статуя писца, статуя «сельского старосты» Каапера времени Древнего царства, очаровательные изображения музицирующих и танцующих девушек на фреске времени Нового царства. (Эта фреска привела в такой восторг искусствоведа, что он провозгласил ее «картиной истинно прекрасной жизни» [177, с. 232].) Приведем отрывок из «Песни песней»:

Милый бел и румян,  
отличен из тысяч:  
Лицо его — чистое золото,  
кудри его — пальмовые гроздья,  
черные, как ворон,  
Очи его, как голуби  
на водных потоках... [99, с. 633, V,  
стк. 10—12]

Разве эти строки и сотни им подобных в древнеегипетской и шумерской, вавилонской и хеттской, ханаанейской и иной древневосточной словесности не обладают «телесностью» восприятия, которую считают отсутствующей в сознании человека древнего Ближнего Востока?

Человеческое тело — сложный организм, и культуры, модели мира различаются также и тем, какие части этого организма привлекают их особое внимание. В этой связи заслуживает внимания мысль М. Г. Ярошевского [125, с. 53], указавшего, что «издавна как на Востоке, так и в Греции конкурировали между собой две теории — „сердцецентрическая” и „мозгоцентрическая”», лишь с тем уточнением, что на древнем Ближнем Востоке главная роль, которая отводилась сердцу в человеке, постепенно переходит к голове, ее органам.

Справедливость высказанного суждения подтверждается всей совокупностью древневосточных текстов, свидетельствующих о том, что сердцу и крови придается особое значение как средоточию всей психической сущности и деятельности человека. «Я, человек, вышел на улицу с удрученным сердцем», — сказано о Невинном страдальце в шумерской поэме, а шумерская поговорка гласит, что в день свадьбы:

Радость в сердце у невесты,  
Горесть в сердце у жениха [68, с. 147].

При приближении возлюбленной, говорится в древнеегипетском стихотворении «У реки»:

Сердце взыграло,  
Как бы имея вечность в запасе [99, с. 91].

А преисполненная раздумьями о жизни и смерти «Песнь из дома усопшего царя Антефа, начертанная перед певцом с арфой» поучает:

А потому утешь свое сердце,  
Пусть твое сердце забудет  
О приготовленьях к твоему просветленью.  
Следуй желаньям сердца,  
Пока ты существуешь [99, с. 101].

Однако параллельно подобному признанию сердца средоточием человеческой сущности в древневосточных текстах встречаются и представления о том, что именно голова, лицо выражают сущность человека, поскольку голова — обиталище его души, глаза — зеркало души, уста — выразители души и т. д. Такой подход можно видеть уже в скульптурах Древнего царства, например в известной статуе писца Каи. «Перед нами — лицо человека, привыкшего молча, беспрекословно исполнять волю господина. Плотно сжатые тонкие губы большого рта и внимательный взгляд зорких глаз придают этому лицу... смешанное выражение сдержанности, готовности повиноваться с хитростью ловкого и умного царского приближенного» [81, с. 43]. Именно лицо выражает суть человека, что справедливо также для шумерской скульптуры III тысячелетия до н. э., где безразличие к разработке человеческого тела сочетается с тщательным моделированием большой круглой головы с широко раскрытыми глазами — вместилищем мудрости, большим носом, ощущающим «дыхание жизни», и большим ртом, произносящим «слова души». Показательно также, что в богатой ветхозаветной терминологии тела (около 320 слов!) особо высокой частотностью выделяются термины, обозначающие голову и ее части: лицо (*пане*, 2100 упоминаний), глаз (*'айин*, 860 упоминаний), голова (*ро'ш*, 600 упоминаний), голос (*кол*, 560 упоминаний) и др., причем со временем обнаруживается тенденция к возрастанию удельного веса именно этих терминов [221, с. 89].

Признание сердца средоточием человека, а тем более отведение подобной же роли голове, лицу отчетливо показывает характерное для древневосточной модели мира восприятие человека как двуединства физического и психического. Тело и сердце, голова и лицо, гла-

за и рот, уши и пр. признаются не только и не столько телесными органами, сколько местами души, т. е. человеческой психики, к рассмотрению понимания которой мы теперь обращаемся.

На этом пути нас ожидают трудности — по меньшей мере две. Первая — распространенное до недавнего прошлого безразличие историков к этой сфере жизни человека и, как следствие этого, ее слабая изученность в исторической науке. Это заставляет обращаться к выводам социологов и социопсихологов, изучающих социально-историческую обусловленность и изменчивость человеческой психики. Психика человека представляет собой единство эмоционального и интеллектуального начал, причем исторически более ранним было эмоциональное начало, а развитие интеллекта осуществлялось в ходе становления теоретической формы мышления [101, с. 256; 20, с. 44—45]. Вторая трудность состоит в том, что даже психика нашего современника является чрезвычайно сложным для изучения объектом, при попытке же воспроизвести психику человека давно минувших времен эти сложности многократно возрастают. Однако своеобразие психики человека на разных этапах его развития проявляется во всей совокупности продуктов его созидательной деятельности, особенно в языке. Неразрывная взаимосвязанность и взаимообусловленность психики и языка делает язык надежным показателем состояния и развития человеческой психики, позволяет искать и находить в эволюции «психологического словаря» отражение исторической эволюции человеческой психики [66, с. 152—153].

Первобытному обществу и, возможно, ранним стадиям древневосточного общества свойственна полная интегрированность индивида в общину. В этой невычлененности (или в недостаточной вычлененности) индивида коренится апсихологизм мифа, мифологического мышления [85, с. 225], который, однако, по мере эмансипации индивида в древневосточном обществе смягчается, уступая место нарастающей тенденции к психологизму. Если, например, в аккадском сказании о царе Саргоне (конец II тысячелетия до н. э.) основное содержание «биографии» царя составляют события его жизни и восхваление его физических достоинств, силы:

Могучие горы топорами медными сравнивал я,

Я поднимался на высокие горы,

Преодолевал я низкие горы [122, с. 249—250; стк. 15—17],

то в словесном «автопортрете» персидского царя Дария I его физическая сила упоминается лишь раз, а главное место занимает психико-этический образ царя — его нрав, его желания, его милость и т. д. В этой связи показательное сопоставление описаний одного и того же человека — царя Давида в двух одножанровых, но разновременных текстах. В девтеронимическом цикле большое внимание уделяется телесным качествам героя — его красоте, силе и ловкости в юные годы, его немощи в старости, когда «покрывали его одеждами, но не мог он согреться» (III Ц. 1, 1), а в книге Паралипоменон все упоминания физических свойств царя опущены, зато подчеркнуты владевшая царем «радость», его «знание» воли бога и другие явно психические характеристики его существа [222, с. 314].

Растущее внимание к человеческой психике влечет за собой в условиях мифологического мышления первоначальное акцентирование и доминирование эмоционального начала. Это нередко сочетается с представлением о нераздельности психической деятельности человека и тех органов, которые служат и проводниками и первыми «возбудителями» этой деятельности (глаза, уши и пр.) [107, с. 202]. Однако едва ли правомерно на этом основании противопоставлять древневосточный мир как царство эмоций, чувств античному миру, где психическая деятельность воспринималась обособленной от органов, ее возбуждающих, где признавалась разграниченность сфер эмоций и интеллекта, а разуму приписывалась решающая роль в жизни и поведении человека. Видимое преобладание той или иной сферы психической деятельности в памятниках культуры во многом зависит от жанровой принадлежности текста. Если в любовной лирике древних египтян (так же как в любовной лирике эллинов!) отчетливо выражено эмоциональное начало и герой-героиня «любят», «радуются», «ликут», «горюют» и т. д., то словарь древнеегипетских «произведений мудрости», например в «Прославлении писцов», насыщен существительными «знание», «память», «писания», «мудрец», «писец» и др., прилагательными «мудрый», «разумный», «знающий» и др., глаголами «писать», «знать», «ведать» и т. д. Если в «Песни песней», приспосабливаемой «любовью, токами любви, непрерывно движущимися от любимого к возлюбленной и от возлюбленной к любимому» [17, с. 41], ключевым словом является «любовь» (*'ахаба*), то в шедев-

ре «литературы мудрости» — в книге «Экклесиаст» — подобными ключевыми словами оказываются «мудрый», «мудрец» (*хакам*) и «мудрость» (*хокма*).

Однако соотношение между эмоциональным и интеллектуальным началами в трактовке древневосточным человеком психики определялось не только жанровой спецификой текстов. Нетрудно заметить также временной сдвиг: первоначальное преобладание эмоционального начала с течением времени сменяется возрастающим вниманием к человеческому интеллекту. Подтверждением тому может служить семантическая эволюция самого «интеллектуального» термина ветхозаветного словаря слова *хокма*. Это слово, которое первоначально обозначало знания и способности человека в повседневной жизни и занятиях, даже хитроумие, а затем этико-религиозную мудрость, спекулятивную мысль, выражало убежденность, что «знание есть сила» [165, с. 281 и сл.], обладало особо высокой частотностью в поздних ветхозаветных сочинениях, где интеллект признавался доминантой человеческой психики: «Главное — мудрость: приобретай мудрость, и всем именем твоим приобретай разум» (Пр. 4, 7). При этом важно подчеркнуть, что в отличие от коллективного, как правило, характера эмоций: радость и печаль, любовь и ненависть чаще всего проявляются в контакте с другими людьми, интеллектуальное начало замкнуто в индивиду, ему и только ему свойственно. Поэтому правомерно предположить, что интеллект явился тем, что выделяло индивида из людской общности [222, с. 315—316]. Именно мудростью выделяется и возвышается царь Соломон над людьми, ею он гордится, а Дарий I подчеркивает, что «Великий бог Ахура-Мазда ...одарил Дария-царя разумом и доблестью» [118, 2, с. 37].

Тем самым мы подошли к постановке двух взаимосвязанных вопросов: первый — знаком ли древневосточному человеку феномен «человеческий характер» и второй — воспринимал ли древневосточный человек себя как личность и индивидуальность или нет?

Эти два важных вопроса были поставлены С. С. Аверинцевым [3, с. 217—220], который писал, что характер, понимаемый как «некий резко очерченный и неподвижно застывший пластичный облик, который легко без ошибки распознать среди всех других», есть открытие эллинов, а древневосточной словесности знакомы лишь «живые образы», но не «характеры». Бесспорно, к древ-



невосточной словесности приложимы ценные наблюдения Д. С. Лихачева о древнерусской литературе XIV—XV вв., в которой «психологические состояния как бы „освобождены“ от характера... Чувства как бы живут вне людей, но зато пронизывают все их действия, смешиваются с чувствами автора» [70, с. 64—66]. В древневосточной словесности действительно нередко дается образ лености, а не характер ленящегося, например, в 26-й главе книги Притчей Соломоновых: «Дверь ворочается на крючьях своих, а ленивец на постели своей. Ленивец опускает руку свою в чашу, и ему тяжело донести ее до рта своего» (14—15) — или описывается состояние влюбленности, но не «характер» влюбленного, например, в древнеегипетской любовной лирике:

Любовь к тебе вошла мне в плоть и в кровь.  
И с ними, как вино с водой, смешалась...  
[99, с. 74].

Все это верно, но... разве не является собою пример характера тот же Гильгамеш? Высокомерный «буйный муж» и верный друг, он рыдает над телом Энкиду, отважный победитель чудовища Хумбаба и неутомимый искатель бессмертия, потеряв «траву бессмертия», он

... сидит и плачет,  
По щекам его побегали слезы,

но находит утешение в том, что он укрепил город свой [120, с. 82; XI, стк. 290 и сл.]. На примере Шаула (Саула), столь мужественного и деятельного, жизнелюбивого и радужного в начале, сумрачного и подозрительного, мнительного, мстительного и апатичного в конце жизни, можно даже видеть развитие характера. Разве не характер выказывает скульптурный портрет фараона Сенусерта III, «выражающий меланхолическое напряжение, изображающий правителя как мыслящего и чувствующего человека» [140, с. 214—216]? По-видимому, все-таки правы те исследователи, которые признают, что феномен «человеческий характер» не был чужд древневосточному человеку, его словесному и изобразительному искусству [165, с. 279—280; 131, с. 161—168].

«„Личностью“ человек бывает — или не бывает — независимо от того, что он о себе думает, в качестве „индивидуальности“ он самоопределяется — или не самоопределяется — в своем сознании», — пишет С. С. Аверинцев [3, с. 213—214] и отмечает, что в древневосточ-

ной словесности много своеобразнейших «личностей», но нет ни одной индивидуальности. Не касаясь вопроса о допустимости столь отчетливого разграничения личности и индивидуальности, рассмотрим правомерность утверждения о наличии на древнем Ближнем Востоке личностей, которые не были индивидуальностями.

Веским аргументом в пользу тезиса об отсутствии в древневосточной модели мира индивидуальности является принципиальная анонимность древневосточной, как и любой имеющей своей основой мифологическое мышление, культуры [3, с. 213—216; 31, с. 17]. Такая анонимность проявляется не только и не столько в том, что неизвестны многие создатели произведений древневосточного словесного и изобразительного искусства, но главным образом в том, что сами создатели этих произведений не признавали себя их творцами, не признавали себя авторами и их таковыми не признавали, даже если их авторство было известно [104, с. 133]. Этому факту существует множество доказательств. В древневосточной словесности отсутствует представление о плагиате, распространено свободное заимствование из разных текстов, соединение и слияние изначально самостоятельных текстов и пр. У многих словесных текстов древнего Ближнего Востока нет формально вычленяющего их вступления и первая фраза в них начинается союзом «и» — «И воззвал Йахве к Моше...», «И сказал Йахве Моше...». Это показывает, что подлинное начало находится за пределами данного текста, который, таким образом, есть лишь продолжение давно начатой беседы, а «в разговоре неважно, кто сказал слово... Важно другое — это слово вообще было сказано, вошло в состав разговора и зажило в нем, непрерывно меняясь в зависимости от его перипетий» [3, с. 213].

Все это так и не совсем так, ибо на древнем Ближнем Востоке наряду с подлинной анонимностью зародилось и постепенно крепло осознание творцами произведений словесного и изобразительного искусства своего авторства. В одной из гробниц Древнего царства изображен скульптор Инкаф, завершающий статую сидящей на троне царицы, — это свидетельство столь же отчетливого осознания авторства, какое звучит в горделивом преисполненном творческого самосознания заявлении скульптора Инани (XVI в. до н. э.): «...я буду хвалить за знание мое в грядущие годы теми, которые будут следовать тому, что я совершил». В вавилонской

поэме «О боге чумы Эрре» приведено имя Кабтилани-Мардука, сына Дабиба, того, кто «составил это писанье», — это новое красноречивое свидетельство зарождения авторского начала; создателем контаминации двух вариантов хеттского мифа об Иллуянке назван жрец из города Нерик Келла или Килла [189, с. 194—199].

Тот факт, что на древнем Ближнем Востоке человек начинает осознавать себя как индивидуальность, подтверждается также участвовавшим с течением времени употреблением личных местоимений, заметным даже в пророческих речениях. Ветхозаветные пророки, конечно, считали себя рупорами Яхве, глашатаями его слова и воли. Однако у многих заметно осознание своей значимости, своей незаурядности, проявляющееся в чисто «авторском» зачине некоторых сборников пророческих речений, например пророчеств Иеремии: «Слова Йиремйаху, сына Хилкийаху из священников... К которому было слово Яхве...» (1, 1—2), где на первое место поставлено слово самого пророка. Многие пророки отчетливо осознавали свою исключительность, которая порождала их отчужденность от сограждан, возводила вокруг них барьер непонимания. В этом причина того ощущения одиночества, что звучит в горьких словах того же Йиремйаху: «Проклят день, в который я родился! ...Проклят человек, который принес весть отцу моему, и сказал: „У тебя родился сын“» (20, 14—15). Поэтому навряд ли следует считать надуманной мысль о том, что осознание своей непохожести на других, исключительности, своего одиночества и гонимости есть «самоопределение» пророка, норма пророческого поведения, вытекающая из его «промежуточного» положения в обществе [110, с. 169 и сл.; 135, с. 111—130].

Герои древневосточной словесности часто поставлены перед необходимостью сделать выбор: Гильгамеш должен выбирать между связанными с невероятными трудностями поисками цветка «вечной юности» и отказом от этих поисков; в 925 г. до н. э. молодой царь Рехабеам должен выбирать между советом «старцев» согласиться с требованиями северных племен об облегчении их бремени и советом «детей», т. е. юных соратников царя: «Итак, если отец мой обременял вас тяжким игом, то я увеличу иго ваше; отец мой наказывал вас бичами, а я буду наказывать вас скорпионами» (III Ц. 12, 14 и сл.) и т. д., — а ведь «главная функция личности это производить выбор действия» [98, с. 192].

Итак, что такое человек в представлении древневосточного человека? Человек — это двуединство физического и психического начал, причем в последнем растущее со временем внимание привлекает интеллект. Человек может иметь и имеет характер, вынужден делать и делает выбор, осознает свою «особость» и эту его «особость» признают также другие, вследствие чего древневосточный человек воспринимается личностью, индивидуальностью. Однако вышесказанным отнюдь не исчерпывается особенность восприятия древневосточным человеком самого себя, ибо в древневосточной модели мира человек, даже будучи личностью-индивидуальностью, нераздельно связан со всей данной человеческой общностью, воспринимается и осмысливается в сочлененности «я — мы».

\* \* \*

Собственное «я» кажется человеку первичной и самоочевидной реальностью, однако в действительности оно является результатом весьма длительного и сложного процесса вычленения «я» из людской общности и еще более длительного и сложного осознания индивидом этой вычлененности. «Индивидуальное „я“ не имеет на ранних стадиях социального развития самодовлеющего значения и ценности потому, что индивид интегрирован в общине не как ее автономный член, а как частица органического целого, немислимая отдельно от него» [66, с. 125]. Однако социально-историческое развитие человечества — прогресс процесса производства и возросшая значимость в нем индивидуального труда, усложнение социально-политической структуры общества и появление в нем множества разнообразных людских общностей и пр. — все это обуславливает неизбежный процесс автономизации индивида, что предполагает новую, гораздо более сложную взаимосвязь индивида с обществом. Всем развитым древневосточным обществам приходилось решать два вопроса — об отношениях между индивидом и обществом и об отношениях между индивидом и обществом, с одной стороны, и природой, с другой стороны; причем содержание даваемых ответов во многом определяло характер общества и его культуры [215, с. 189]. Эти ответы, как мы могли убедиться, не обладали постоянством, категоричностью, а видоизменялись и развивались с течением

времени. Это относится и к разрешению вопроса об отношениях между индивидом и обществом. В длительном, постепенном процессе индивидуализации различимы две стороны — количественная, выражающая степень выделения индивида из людской общности, и качественная, показывающая, по каким признакам идет это выделение [66, с. 124].

В мрачном, пронизанном пессимизмом древнеегипетском «Споре разочарованного со своей душой» охватившее лирического героя безысходное отчаяние, столь глубокое, что

Мне смерть представляется ныне  
Исцеленьем больного,  
Исходом из плена страданья [99, с. 99],

порождено главным образом разрывом уз, связывавших индивида с различными людскими общностями: с братьями, которые «бесчестны», с друзьями, которые «охладели», и т. д. С этим согласен также «автор» древнешумерской поэмы «О Невинном страдальце», признающий величайшим горем и злом нарушение связанности «я» и «мы»:

Мой товарищ не говорит мне ни слова истины,  
Мой друг называет ложью мои правдивые слова  
[68, с. 139],

а в древнеегипетском «Речении Ипусера» «земля перевернулась, подобно гончарному кругу», ибо «человек убивает братьев матери своей... убивают человека рядом с братом своим» и т. д. Разрыв, нарушение связи «я» и «мы» воспринимался древневосточным человеком как одно из величайших несчастий, наряду с этим «хороший человек находит свое место в жизни как член хорошего общества... благополучие и счастье отдельного лица взаимосвязаны со статусом его группы» [165, с. 263—271].

Связанность с «мы», принадлежность к этим «мы» есть неперемнное условие существования древневосточного человека. Поэтому уже в раннем древнеегипетском «Поучении Птахотепа» звучит совет:

Если ты склонен к добру, заведи себе дом.  
Как подобает, его госпожу возлюби [99, с. 96].

В нем едва ли можно усмотреть «индивидуализм» [165, с. 95—100], скорее наоборот, он выражает принципиальную установку на связь индивида с людской общностью, иным проявлением которой можно считать распростра-

ненный в древневосточном законодательстве принцип коллективной ответственности, встречающийся в законах Хаммурапи (§ 23, 126 и др.), в хеттских законах (§ 49 и др.) и пр. В ветхозаветном рассказе о греховных содомлянах утверждается принцип коллективной «заслуги», ибо Иахве обещает пощадить весь город, всех его жителей, если среди них найдется пятьдесят, сорок, тридцать, даже только десять праведников (Быт. 18, 20 и сл.).

Именно поэтому не только в средневековом, но и в древневосточном обществе «нормой и даже доблестью было вести себя, как все, как поступали люди испокон веков. Только такое традиционное поведение имело моральную силу» [32, с. 87—88], что подтверждается основной направленностью, главной идеей столь многочисленных и популярных на древнем Ближнем Востоке поучений. Древнеегипетское «Поучение Птахотепа» наставляет:

Ученостью зря не кичись!

Не считай, что один ты всеведущ! [99, с. 95],

а в прелестном шумерском диалоге между отцом и непутевым сыном без конца повторяется мотив «уподобления, сравнения» с остальными членами своей общности: «Другие, подобные тебе, работают, помогают родителям... Старайся сравниться со своим старшим братом, старайся сравниться со своим младшим братом» [68, с. 29—30].

Однако не следует абсолютизировать этот правильный вывод, считать данную установку единственным на протяжении всей древневосточной истории решением дихотомии «я—мы». Иначе невозможно будет понять, почему с течением времени такие поучения множатся, почему в них все настойчивее звучат призывы «не выпадать из ряда». Эти призывы оформлены как «негативная мораль», т. е. как красочное и яркое описание того, чего не должно быть, — «выпадение из ряда». Писец Хори в египетском «Поучении Аменемопе» (XII в. до н. э.) обвиняет своего друга-соперника писца Аменемопе в невежестве, трусости, бахвальстве и других недостатках, что отличают его от нормы, представленной самим обвинителем, который «любим всеми людьми, прекрасен ликом и как полевой цветок в сердцах других. Нет такого, чтоб он не знал...» [161, с. 443]. Вавилонский «Разговор господина с рабом» представляет собой систематическую и

последовательную релятивизацию общепринятых норм и установок — нормы жить семьей, нормы оказывать помощь, нормы быть как и все. По мере движения древневосточной истории — в реальности и в воспроизводящих ее текстах — растет вереница «выпадающих из ряда»: от Гильгамеша, отвергнувшего любовь Иштар и притязавшего на удел богов — бессмертие, до усомнившегося (хотя только на время) в божественной справедливости Иова, от порвавшего с тысячелетним многобожием фараона Эхнатона до порвавшего с нормативным йахвизмом основателя Кумранской общины — Учителя праведности.

В этом нарастающем «выпадении из ряда» проявляется набирающий силу процесс индивидуализации. Этот процесс находит выражение также в древневосточном законодательстве: принцип коллективной ответственности постепенно заменяется ответственностью индивидуальной, как в хеттском «Указе Телипину»: «Если же царевич провинится, то пусть он только своей головой искупит (вину). Дому его (царевича) [и] сыновьям его зла пусть не причинят» [30, с. 139; стк. 55—56] или в четком определении Йехезкеела: «Душа согрешающая, она умрет, сын не понесет вины отца и отец не понесет вины сына, правда праведного при нем и остается, и беззаконие беззаконного при нем и остается» (18, 20). Однако вот что показательное: несомненно нарастающая с течением времени индивидуализация сочетается не с послаблением, а с усилением требований к индивиду, поощряющих его действовать как все. Это подтверждается жесткой и всеужесточающейся нормативностью йахвизма, десятками законов и запретов, регулирующих поведение индивида. Примечательно, что особой непреклонностью отличалась нормативность как раз «выпавших из ряда» кумранитов, которые требовали не только неукоснительного выполнения всех ветхозаветных законов, но еще и дополняли их своими. Нарушение всех этих установлений сурово наказывалось: за сон во время собрания, за плевки на месте сборищ, за неуместный, громкий смех и т. д. члена общины отлучали от нее на разные сроки. Пример кумранитов демонстрирует сопротивление человеческой общности, «мы» (в данном случае — Кумранской общины) чрезмерной и, следовательно, опасной для этой общности степени индивидуализации.

Г. С. Кнабе предлагает такую периодизацию эволюции связанности «я» с античным полисом [62, с. 60—68]:

тождество индивида и гражданской общины (первый период), их диалектическое, противоречивое единство (второй период) и наметившийся разрыв (третий период). Если принять подобную периодизацию, то количественная сторона процесса индивидуализации в древневосточной модели мира, т. е. степень выделения индивида из человеческой общности, выражается в движении от первого периода тождества «я» и «мы» ко второму — диалектическому, противоречивому единству «я» и «мы». Что же касается второй, качественной стороны, то все изложенное выше говорит о том, что в древневосточном мире человек выделяется из своего сообщества, из «мы» не столько своими физическими данными, не столько своими эмоциями, страстями, пороками и пр., а главным образом своими помыслами, словами, действиями, т. е. своим интеллектом [222, с. 312—313].

Изучение восприятия древневосточным человеком отношения «я—мы» нельзя свести лишь к выявлению того, как он воспринимал и осмыслял соотношенность индивида с человеческими общностями. Другой аспект этой проблемы состоит в установлении того, как древневосточный человек воспринимал саму людскую общность, «мы», какие человеческие общности он выделял и как их оценивал.

Для характеристики восприятия и осмысления мифологическим мышлением человеческих общностей, которые в соответствии с социологической терминологией целесообразнее в дальнейшем именовать «социальными группами», особенно существенными представляются четыре признака: природность, которая проявляется в том, что социальная группа воспринимается не как явление общественное, свойственное только человеку, а как явление общеприродное; оценочное отношение, состоящее в том, что любая социальная группа признается обладающей особыми качествами, определяющими ее место и значение в иерархии социальных групп; ограниченность набора социальных групп; инертность, выражающаяся в стремлении считать перечисленные признаки стабильными, неизменными [224, с. 293]. Именно эти черты восприятия человеком мифологического мышления социальной группы в условиях, когда в обществе древнего Ближнего Востока все больше углублялась социально-экономическая, политическая и идеологическая дифференциация, порождали несовпадения, разрыв между восприятием социальной группы ее современниками и



се реальной сущностью, той, которую позволяют выявить научные реконструкции современных историков. Это придает вопросу о понимании социальной группы древневосточным человеком особую актуальность.

Все многочисленные и разнообразные социальные группы можно классифицировать по их внутренней структуре, включающей систему связей, количественный состав, степень отграниченности от внешней среды и контактности внутри себя и т. д., и по их функциональному назначению [89, с. 137]. Приложение этой классификации к древневосточному материалу позволяет выделить в нем следующие типы социальных групп: семейно-родовой, возрастной, локальный, профессиональный, сословный (и классовый) и неформившийся.

Сравнительное изучение ветхозаветного «социального» словаря показывает, что по всем параметрам — по количеству упомянутых явлений и обозначающих их слов, по удельному весу этих слов в ветхозаветном словаре вообще и его «социальном» лексиконе в частности, по частотности — семейно-родовой тип социальной группы воспринимается человеком того времени как «наилучшая» и наиболее «важная» социальная группа, к которой «я» принадлежит и непременно должно принадлежать. Такое отношение к семейно-родовой группе стабильно во времени — оно не меняется в тысячелетней ветхозаветной истории — и распространено по всему древнему Ближнему Востоку. В представлении древневосточного человека принадлежность индивида к семейно-родовой группе это не только необходимость, норма, но и непреложное условие его истинно человеческого, т. е. свободного, существования. Вхождение в семью есть один из водоразделов, отличающих человека от «недочеловека», свободного от несвободного. Поэтому полное обозначение свободного человека включает имя его отца и название его семейно-родовой группы, поэтому столь велика роль родословия на древнем Ближнем Востоке и столь популярны, особенно в Египте, семейные групповые портреты, а слова «прекрасная ликом, приглядная в (головном уборе из высоких) двух перьев», «сладостная любовью», «великая любовью» и другие подобные им обращены не к идеалу возлюбленной, не к любви вообще, а к конкретной женщине, жене и матери, к Нефертити, и свидетельствуют «об их (Эхнатона и Нефертити) неразлучности, об их задушевной близости, об их взаимной любви...» [94, с. 24].

В отличие от семейно-родовой группы, обладавшей в глазах древневосточного человека стабильной и неизменной наивысшей значимостью и ценностью, весьма архаичная возрастная социальная группа с течением времени теряла свое значение. Оценка различных возрастных ступеней также менялась. «Дитя и старец — фигуры, полные таинственного значения для мифологической архаики» [4, с. 171]. Многие древневосточные тексты подтверждают правильность этого наблюдения. Например, в жизнеописании Рамсеса II (XIII—XII вв. до н. э.) большое внимание уделяется детским и юношеским годам фараона: «Управлял ты еще тогда, когда был в яйце в твоём статусе ребенка и наследного царевича. Сообщали тебе о делах обеих земель, когда ты был еще мальчиком с законом... Ты стал «верховными устами» войска, когда ты был еще мальчиком десяти лет» [106, с. 19].

Древнеегипетское «Поучение Птахотепа» открывается красочным описанием старческой немощи, когда «рот молчит и болес не говорит. Глаза не видят и уши не слышат», что, однако, не помеха мудрости, равно как сто десять лет волшебника Джеди не преграда его чудотворным действиям. Но если в девтеронимическом описании жизни Давида большое внимание уделено его юности и старости, то в более позднем описании хрониста эти периоды жизненного пути опущены и царь изображен только зрелым мужем. Совместно с другими данными это доказывает, что с течением времени древневосточного человека, равно как и античного, все больше «интересует муж, воин и гражданин, находящийся в поре „акмэ“ (расцвета. — И. В.), в возрасте, когда совершают „деяния“» [4, с. 171].

Такой индивид мыслится древневосточным человеком как непрменный член какой-либо локальной социальной группы — сельской общины или города. Первоначально древневосточный человек воспринимал этот тип социальной группы через призму семейно-родовой группы, как семейно-родовую группу, что проявляется в древних генеалогических формулах типа: сыны (*бене*) X, А, Б, В и др., X породил (*хolid*) А, Б, В и др., X — отец (*'аб*) А, Б, В и др., где А, Б, В — локальные группы. Но с течением времени осознается самостоятельность локальной группы, что находит свое выражение в новой генеалогической формуле: X обитает (*йошеб*) в А [25, с. 69—70]. Можно также отметить растущее с течением времени признание значимости и ценности локальной

группы, необходимости для человека принадлежать к ней. Это приводит к тому, что в I тысячелетии до н. э. полное наименование свободного человека все чаще включает также название города или селения: большинство ветхозаветных пророков обозначаются по этой формуле — «Слова Йиремйаху, сына Хилкийаху из священников, которые в Анатоте», «Миха из Мореси» и т. д. Но еще значительнее тот факт, что принадлежность к локальной группе представляется столь важным компонентом подлинно человеческого существования, что лишенные ее «египтяне стали подобны чужеземцам, выкинутым на дорогу» [118, 1, с. 44], т. е. утратили достоинство человека.

Не менее показательны для древневосточного восприятия социальной группы растущее с течением времени признание значения и престижности профессиональных социальных групп и принадлежности к ним индивидов. Это находит выражение в крепнущем самосознании членов профессиональных групп, в горделивом подчеркивании своей корпоративной принадлежности путем включения их названия в полное наименование или самоназвание человека. Когда Надин, сын Бел-аххе-Икиши, потомок Эгиби (VI в. до н. э.), в многочисленных своих документах иногда пропускает имя отца или родовое имя, но всегда указывает свой титул «писец Эанны» [35, с. 101 и сл.], то это такое же выражение горделивого самосознания своей принадлежности к престижному ремеслу писцов, как обычай указывать профессиональную принадлежность в личных печатях: «(Принадлежащая) Берехйаху, сыну Нерийаху, писцу», «(Принадлежащая) [Зе]карьаху, жрецу в Доре» — или упоминать имя изготовителя вещи, как на финикийской надписи: «Лимирн, ликиец, изготовитель чаш (фиал)» [130, с. 122], и др.

В словах гераклеопольского (до XXII в. до н. э.) варианта мифа творения о том, что после сотворения богом Ра людей, животных «он создал для них (людей) князей (еще) от яйца, правителей, чтобы поднять хребет слабого» [78, с. 85], можно усмотреть попытку включить в модель мира новое социально-политическое явление — носителей власти — путем отнесения их к первичному времени творения. Но в глазах гераклеопольского царя Ахтоя Уахкара (XXII в. до н. э.) такие социальные группы, как «вельможи» и «бедняки», представляют собой уже установившиеся данности со строго

очерченной характеристикой, ибо «не пристрастен тот, кто богат в своем доме, он владыка вещей и не нуждается», а бедняк «не говорит... правды. Несправедлив говорящий: „О, если б я имел“». Пристрастен он к тому, кто владыка подаяний его» [118, 1, с. 32]. Во всем древневосточном законодательстве меры наказания и вознаграждения за услуги сословно определены (см. гл. II). Принадлежность к сословной группе — основной элемент при определении статуса индивида государством, законом, обычаем. Но вот что показательно: в отличие от многочисленных, преисполненных чувством собственного достоинства демонстраций древневосточным человеком своей принадлежности к семейно-родовой, локальной и профессиональной группам упоминания принадлежности к сословной группе крайне редки. Не исключено предположение, что сословная принадлежность индивида на древнем Ближнем Востоке, будучи определяющим элементом его статуса, еще не стала элементом его самоопределения. Причина того, что сословная группа по-разному воспринималась «сверху» — с позиции царя, царской администрации, закона и т. д. — и «снизу» — с позиции индивида, возможно, заключается в том, что тесная привязанность «я» древневосточного человека к четко оформленным микрогруппам, таким, как семейно-родовая, возрастная, локальная и профессиональная, мешала ему воспринять гораздо менее четкую и компактную макрогруппу, какой на древнем Ближнем Востоке было сословие (в отличие, например, от индийской варны).

Вероятность такого объяснения подтверждается тем фактом, что в иерархии социальных групп различные неоформившиеся социальные группы — «гости», «друзья» и пр. — отмечены лишь малой степенью значимости и ценности. Особенно отчетливо это проявляется на примере дружбы, определяемой как отношение сугубо личностное, добровольное и индивидуально-избирательное, глубокое и интимное, свободное от заданности и предопределенности, не преследующее никаких утилитарных целей и являющееся благом само по себе и т. д. [65, с. 136]. Феномен «дружба» не чужд древневосточному человеку: друзьями называют себя Гильгамеш и Энкиду, и в словах Гильгамеша об умершем Энкиду:

Друг мой, которого так люблю я,  
С которым мы все труды делили [120, с. 52; VII,  
стк. 1—3] —

звучат мотивы эмоциональной близости. Но скорее всего они были побратимами и принадлежали к очень важной и распространенной на древнем Ближнем Востоке категории искусственного родства. Приметы истинной дружбы, личностной и добровольной, лишенной всякой утилитарности, связывают Давида с Йехонатаном. Это подлинно бескорыстная дружба, особенно со стороны Йехонатана, поскольку Давид враг его отца Шаула и соперник его самого. Однако «друзья» и подобные неоформившиеся социальные группы не слишком привлекают древневосточного человека не только из-за их аморфности, но также из-за той степени индивидуализации, которую они предполагают и стимулируют, но которая представляется ему чрезмерной и неприемлемой.

Древневосточный человек входил одновременно в несколько различных по своей сущности социальных групп. Осознание им своей одновременной принадлежности к этим группам «интенсифицирует деятельность самосознания, которое должно как-то совместить и интегрировать эти множественные и противоречивые определения» [66, с. 132]. То обстоятельство, что один и тот же индивид по-разному проявляет себя в качестве заботливого отца и ворчливого старика, доброго соседа и умелого писца, высокомерного богача и т. д., что он по-разному воспринимается различными людьми в различных общностях, несомненно, стимулирует процесс индивидуализации древневосточного человека, его осознание себя личностью, индивидуальностью. Но вместе с тем именно факт непременной связанности индивида с социальными группами лимитирует возможности, пределы подобной индивидуализации, другой преградой для которой служит основополагающая в древневосточной жизни и модели мира оппозиция «мы—они».

\* \* \*

В восприятии человеком людских общностей, пишет Б. Ф. Поршнев [98, с. 81], «„они“ еще первичнее, чем „мы“... Только ощущение, что есть „они“, рождает желание самоопределиться по отношению к „ним“, обособиться от „них“ в качестве „мы“». Это означает, что оппозиция «мы—они» служит основой оформления и функционирования отношений между племенами, культовыми общностями и т. д., а в конце рассматриваемого пе-

риода отношений между этносами. Подтверждают этот тезис частые изображения в древневосточных словесных и изобразительных текстах военных столкновений и торговых сношений, прихода данников и пр. — т. е. проявлений оппозиции «мы—они». Особенно доказательна высокая степень повторяемости «этнического» словаря, например, в Ветхом завете [223, с. 22 и сл.], где слово «наш» народ, народность (*'ам*) упоминается около 1800 раз, а слово «их» народ (*гой*) — 555 раз, в чем отчетливо и наглядно проявляется противопоставление «мы—они» в восприятии этноса ветхозаветного человека.

Мы уже видели (см. гл. III), что восприятие пространства — времени древневосточным человеком характеризуется предметной наполненностью и аксиологичностью, обусловленной качеством этих предметов. Сочетание представления о расчлененности пространства на «свой мир» и «чужой (окружающий нас) мир» с оппозицией «мы—они» приводит древневосточного человека к основополагающему представлению об организованном, упорядоченном, «хорошем» пространстве как о «нашем» пространстве, за пределами и вокруг которого располагается «их» неорганизованное, хаотичное, «дурное» пространство. Данное представление пронизывает древневосточную культуру, особенно на первом этапе ее развития. Оно проявляется, например, в знаменитой «Стеле Нарам-Суэна», изображающей поход царя Аккаде (XXIII в. до н. э.) против «них», племени лулубеев. «Они» показаны на стеле нарочито хаотично, беспорядочно: лежащие тут и там тела убитых и раненых, падающие в ущелья, молящие о пощаде, что подчеркивается столь же хаотичным, диким ландшафтом: искривленные ветрами деревья, мрачные ущелья, извилистые тропы. Лулубеям противопоставлены стройные, упорядоченные ряды «нас». Тот же подход демонстрирует «Поучение гераклеопольского царя своему сыну Мерикара»: «Подл азиат, плохо место, в котором он живет, — бедно оно водой, трудно проходимо из-за множества деревьев, дороги тяжелы из-за гор» [118, 1, с. 34]. «Плохое пространство — плохие „они“ = плохие „они“ — плохое пространство» — подобное представление является общим для всего древнего Ближнего Востока, но с течением времени острота противопоставления смягчается, и некоторая организованность, упорядоченность признается также за «их» пространством. В «Рассказе Синухета» сказано, что в чужой стране «я (Синухет) давал воду

жаждущему, я указывал дорогу заблудившемуся, я заботился об ограбленном» [102, с. 15—16]. Заслуживает самого пристального внимания тот факт, что данное (и ему подобные) признание возможной упорядоченности и организованности «чужой» страны сопряжено с присутствием в ней человека мира порядка — египтянина Синухета, вносившего туда этот порядок. Не означает ли это, что представление конфуцианства о мироустроительной функции императора, устраняющего путем распространения своей власти над варварами («они») свойственный им хаос и приобщающего их таким образом к миру порядка [77, с. 72—82], не было чуждо также человеку древнего Ближнего Востока? Во всяком случае, слова Дария I в надписи из Накши-Рустама: «Когда Ахура-Мазда увидел эту землю в состоянии смятения, тогда он передал ее в мои руки, сделал меня царем. Я — царь. По воле Ахура-Мазды я ее [землю] поставил на место. То, что я им [подвластным народам] повелевал, то они выполняли в соответствии с моим желанием. Если ты подумаешь: сколь многочисленны были страны, которыми владел Дарий царь, то посмотри на изображение подданных, поддерживающих трон» [118, 2, с. 36], и другие подобные высказывания допускают такое предположение.

В мифологических моделях мира «они» на первых порах куда конкретнее, реальнее, чем «мы» [98, с. 81], это подтверждается той этнографической точностью, которая характеризует изображения «их» древнеегипетскими художниками, с особой тщательностью и конкретностью воспроизводившими расовые признаки «их», особенности «их» одежды, причесок, быта и т. д. Не менее показательны рельефы дворцовой лестницы в Персеполе, где изображена длинная процессия представителей 33 народов Персидской мировой державы. Исследователи так и пишут об этом памятнике: «Это настоящий этнографический музей с изображением всех характерных особенностей одежды и черт лица различных племен и народов» [37, с. 251]. Однако со временем эта конкретность в восприятии «они» уступает место их все более отвлеченно-обобщенному осмыслению, проявляющемуся, например, в Ветхом завете, где слово *гой* становится отвлеченно-обобщенным термином, выражающим самую общую и самую сущностную в глазах ветхозаветного человека черту «их» — что они «не-мы», так как «они» лишены «богоизбранности».

Связанность «своей» общности с миром упорядоченным, а «чужой» с миром хаоса, признание членов «своей» общности истинными людьми, а «чужой» — «недочеловеками» порождают концепцию избранничества «нас» [134, с. 45], состоявшую в убежденности данной общности, что она в целом и каждый входящий в нее индивид в отдельности избраны богом (или богами) и в силу этой богоизбранности занимают особое место по отношению к «ним» и среди «них». Идея богоизбранности звучала в древнеегипетском гимне Амону-Ра:

Хвала тебе, великий, родивший богов,  
Создавший один себя самого,  
Сотворивший обе земли (Египет) [78, с. 85].

но с наибольшей силой проявилась в монотеистическом йахвизме и дуалистическом зороастризме. Если в мире политеистических религий одним «избранным» общностям с их богами противостояли подобные же «избранные» общности со своими богами, то монотеистический йахвизм, провозгласив избранность собственной общности единственным богом Йахве, не допускал возможности богоизбранничества других общностей: «Блажен народ, у которого Йахве его бог, — племя, которое Он избрал в наследие Себе» (Пс. 33/32, 12). С течением времени концепция избранничества претерпевала коренные изменения, сказавшиеся главным образом в том, что первоначальные представления о коллективном избранничестве всех «нас» уступали место представлению об избранности лишь части «нас» или отдельных индивидов, например, в учении кумранитов [6, с. 159—160], что соответствовало общему процессу индивидуализации на древнем Ближнем Востоке.

Избранность одних и неизбранность других, превосходство одних и ничтожество других — эти и другие сущностные признаки восприятия древневосточным человеком оппозиции «мы—они» обуславливали его убежденность в том, что «они» представляют собой изначального и неизменного врага для «нас». В реальной жизни контакты между «нами» и «ими» могли быть и бывали разными — мирными, торговыми или враждебными, военными, однако в древневосточных текстах, особенно изобразительных, доминирует один аспект — военный. С времен Древнего царства Египта до мировой державы Ахеменидов на фресках и рельефах «они» предстают главным образом в роли врагов, с которыми сражаются,



которых побеждают, берут в плен, которые приносят дань. Важнейшая тема всей древневосточной словесности — войны с «ними», победы над «ними», пленение, ограбление, порабощение «их». Возможно, что именно этим, а не всегда реальной опасностью, исходившей от «них», следует объяснить тот факт, что в глазах древневосточного человека защита своей страны, война есть главная и важнейшая функция царя (см. гл. VI). Таким образом, царские анналы, фиксируя именно эту сторону деятельности царей, являются, по существу, перечнем царских походов против «них». Цель подобных походов отчетливо сформулирована в воинской реляции ассирийского царя Саргона (Шаррукина) II (VIII в. до н. э.): «Я — Шаррукин, охраняющий правду, не преступающий предначертаний Ашшура и Шамаша, смиренный, непрестанно чтущий Набу и Мардука — с их верного согласия и достиг желанья сердца и над гордым врагом моим я встал победоносно» [122, с. 259; 156]; а также в речи ассирийского полководца у стен осаждаемого Иерусалима в 701 г. до н. э.: «Не слушайте же Езекии (Йехизкийаху), который обольщает вас, говоря: Иахве спасет нас. Спасли ли боги народов, каждый свою землю, от рук царя Ассирийского?.. Кто из всех богов земель сих спас земли от руки моей (царя Ассирии)? Так неужели Иахве спасет Иерусалим от руки моей?» (IV Ц. 18, 32—35).

В этом отрывке много показательного для нашей темы: и то, что «они» — враги, поскольку не чтят «нашего» бога, и то, что «мы» благодаря связи со «своим» богом превосходим «их», но особенно декларированный, как бы программный произвол по отношению к «ним». Современного человека, знакомого с гекатомбами жертв в войнах XX в., с ужасающей жестокостью концентрационных лагерей и терроризма, трудно удивить насилием и жестокостью. Тем не менее мы содрогаемся от апофеоза насилия и жестокости, который содержат, например, анналы ассирийского царя Синаххериба: «Словно жертвенным баранам, перерезал я им горло, дорогие [им] жизни их я обрезал, как нить. Я заставил их кровь течь по обширной земле, словно воды повойдя в сезон дождей. Горячие кони упряжки колесницы моей в кровь их погружались, как в реку... Трусами бойцов их, словно травой, наполнил я землю...» [118, 1, с. 217]. Подобное прославление жестокости звучит особенно страшно и жутко рядом с декларируемыми теми же древневосточ-

ными царями проявлениями заботы о человеке: «Чтобы сильный не притеснял слабого, чтобы оказать справедливость сироте и вдове». Но все дело в том, что заботу и гуманность следовало проявлять по отношению к «нам», «они» рассматривались как нелюдь, как «недочеловеки», враги, изначальные и неизменные носители зла, по отношению к которым насилие и жестокость оказывались даже добродетелью, благом, заслуживающим восхваления и воспевания.

Однако на древнем Ближнем Востоке засвидетельствовано и иное восприятие «их», во многом отличное отношение к «ним», проявившееся в знаменитом «Гимне Атону» времени Эхнатона: «Чужеземные страны, Сирия и Куш, Египет — ты (Атон) каждому человеку назначаешь его место. Ты делаешь то, что требуется им. Каждый имеет свою пищу и отмерено его время жизни. Их языки разделены по речи так же, как и их образы. Их кожа различна, [так как] ты отличил чужеземцев» [118, 1, с. 91]. Эти слова не только признают различия других стран, этносов и языков, различия между «мы» и «они», но одновременно подчеркивают, что эти различия сотворены таковыми одним общим, однако египетским богом Атоном, что обуславливает относительную равноценность и равнокачественность «нас» и «их», конечно, при условии вовлеченности «их» в «нашу» орбиту, в орбиту египтян. Такой подход основывается на представлении, что «мы» — данная общность, сохраняя свои особые черты и раздвигая свой упорядоченный мир, постепенно можем ввести в него «их», приведя «их» к нашему общему знаменателю [215, с. 277—278; 223, с. 33]. Он свидетельствует о первых попытках универсализма в древневосточном мышлении, т. е. о зарождающемся признании равноценности и равенства самобытных людских общностей. Другим примером такой тенденции могут служить речения анонимного пророка VI в. до н. э., известного под условным названием Девтеро-Исайа: «Соберитесь и придите и приблизьтесь все уцелевшие из народов... Ко мне (Иахве) обратитесь и будете спасены, все концы земли; ибо я Бог и нет иного» (Ис. 45, 20—22).

\* \* \*

Восприятие древневосточным человеком мира людей характеризуется растущим антропоцентризмом и углубляющейся индивидуализацией, крепнущим пониманием

сложности «я» и многогранности его связей с людскими общностями, растущим универсализмом в отношениях между «нами» и «ими» и другими свойствами, которые тесно связаны также с пониманием человеком древнего Ближнего Востока такого феномена, как «царственность».

## Древневосточный человек и царственность

Название этой главы и ее место в книге может вызвать недоумение читателя: зачем называть «царственностью» явление, обычно обозначаемое термином «государственность», «государство», и почему не остановиться на нем в предыдущей главе, рассказывавшей о восприятии древневосточным человеком мира людей, а выделять в особую главу, да еще расположенную между главами о мире людей и мире богов в древневосточной модели мира? Все дело в том, что феномен «царственность» на древнем Ближнем Востоке отличает своя специфика, к рассмотрению которой мы и перейдем.

Государство, будучи порождением сложного процесса развития производства, который предъявлял все растущие требования к военно-хозяйственному и идеологическому руководству, равно как и процесса имущественного и социального расслоения, становится мощным фактором социального регулирования человеческой жизни и деятельности. В раннеклассовых обществах особенно ярко и сильно проявляются и непосредственное социально-экономическое и политическое, но также культурное воздействие государства.

Определяющая роль государства, его активное и почти универсальное присутствие во всех сферах и на всех уровнях человеческой жизни обуславливает его присутствие и значимость во всех (после первобытности) моделях мира. Это проявляется всегда в двух аспектах: воздействие государства как субъекта, как силы, формирующей культуру, и как объекта отношений человека. Именно об этом втором аспекте, т. е. о восприятии государства древневосточным человеком, пойдет речь в данной главе.

Государство возникает в период разложения первобытного общества и зарождения раннеклассовых об-

ществ. Тогда впервые намечаются расхождения, разрыв между сущностными свойствами мифологического мышления, более или менее соответствовавшими относительной однородности породившего его первобытного общества, и обществом, в нарастающей степени разнородным, где и возникло государство. Принципиальная ориентированность мифологического мышления на прошлое (которое к тому же еще продолжало существовать) еще больше углубляет эти расхождения. Древневосточный человек воспринимает государство — явление качественно новое — через опыт первобытного прошлого, когда этого института еще не было, а существовала лишь власть родовых старейшин, племенных вождей и т. д., к которой мифологическое мышление «примеряет» возникшее государство. Отсюда и остро и болезненно ощущаемая древневосточным человеком «инородность» государства, которое воспринимается как нечто чуждое не только по отношению к привычным человеческим общностям, но и по отношению к самому человеку. Государство в глазах древневосточного человека обладает двойственностью, промежуточностью, являясь чем-то человеческим и надчеловеческим, чем-то профанным и сакральным.

Такое восприятие государства оправдывает применение к нему термина «царственность», поскольку словом «государство» слишком четко и определенно выражено понимание этого института как явления чисто человеческого. Причастность царственности одновременно к миру людей и миру богов обуславливает тот факт, что в представлениях древневосточного человека «царственность» есть сама основа цивилизации» [164, с. 3], ибо из-за своей промежуточности, двойственности она воспринимается как сила, упорядочивающая мир, как залог и воплощение этого упорядоченного мира, которому противостоит лишенный царственности хаос. Двойственность царственности, ее одновременно божественные и мироустроительные функции определяют ее неременную сакральность. Однако достаточно ли этого для признания так называемой «модели божественного царя» (*divine — king — pattern*) единственной и всеобщей для всего древнего Ближнего Востока формой восприятия и осмысления царственности и царя?

Думается, что более правы те исследователи [215, с. 300; 133, с. 65 и сл.], которые возражают против абсолютизации «модели божественного царя», против ее приложения ко всей древневосточной культуре во все вре-

мена ее существования. На древнем Ближнем Востоке наряду с устойчиво сохранившимся и сознательно сохраняемым представлением о космической причастности и сакральности царственности возникает представление о государстве как об институте преимущественно человеческого, возникновение которого есть результат человеческой воли и ее проявлений в исторически вполне обозримом прошлом. Если космически-сакральная царственность в принципе не подлежит сомнению и обсуждению, является абсолютной истиной (и только плохие носители царственности могут быть подвергнуты осуждению), то признание человеческой в основном сущности государства, ее сотворенности человеком делает его предметом, правда еще редких и робких, рассуждений и размышлений древневосточного человека I тысячелетия до н. э.

Отсюда неизбежный вывод — трактовка царственности древневосточным человеком может быть выявлена только путем учета специфики ее восприятия в отдельных локальных культурах древнего Ближнего Востока и на различных этапах ее развития.

\* \* \*

Уже упоминавшийся «Шумерский царский список» гласит: «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... После того как потоп схлынул и царственность (вновь) с небес низошла, Киш стал местом царственности...» [182, с. 5 и сл.]. Здесь понятие «царственность» выражено шумерским словом *nam lugal*, буквальное значение которого «принадлежность или судьба большого человека, хозяина». Семантика рассматриваемого термина раскрывает первую особенность шумерского восприятия царственности — ее отчетливо выраженную предметность, проявляющуюся также в том, что царственность «вручают», «переносят», она «нисходит» с небес и т. д., ею совершают манипуляции, говорящие о ее вещности, субстанциальности.

Предметная, субстанциальная царственность к тому же обладает ярко выраженной дискретностью, проявляющейся в том, что она неоднократно, по крайней мере раз до потопа и раз после него, нисходила «с небес», равно

как и в том, что она «оставляет» одно номовое государство, «переносится» в другое, «вручается» другому правителю, как об этом сообщает в своей надписи правитель Уммы Лугальзагеси (XXIV в. до н. э.): «Когда Энлиль, царь всех стран, Лугальзагеси царственность страны вручил...» Поэтому можно согласиться с В. А. Якобсоном [123, с. 67—68], который считает слова из вступления к законам Хаммурапи: «Когда высокий Анум, царь аннунаков, и Энлиль, владыка небес и земли... Вавилон назвали его высоким именем, сделали его могучим среди частей света и основали в нем вечное (разрядка моя. — И. В.) царство...» (118, 1, с. 152) проявлением новой тенденции в восприятии царственности в Двуречье, направленной против ее дискретности и, наоборот, подчеркивавшей непрерывность царственности.

Но подобное акцентирование «вечности» царственности наталкивалось на весьма трудно преодолимые для тогдашнего мышления препятствия. «Вечностью» или по крайней мере особой длительностью и устойчивостью, по древневосточным представлениям, обладало все, что было причастно к акту творения. Однако в шумеро-вавилонской модели мира «царственность не признавалась существенной частицей акта творения» [164, с. 231—234], поскольку она, во-первых, «низошла с небес» намного позже акта творения, а во-вторых, существовали, как свидетельствует «Шумерский царский список», времена без царственности, безвременье. «Низшедшая с небес», «врученная» Энлилем, Ану, другими богами царственность, бесспорно, обладала сакральностью. Но поскольку максимум сакральности наделена та точка в пространстве-времени, в которой совершился акт творения, то сакральность царственности, отдаленной от этой точки, в глазах шумеров и вавилонян была как бы сакральностью «второго сорта», что сказывалось в восприятии ими «носителя» царственности — царя.

Шумерские правители III тысячелетия до н. э. иногда говорили о своей богорожденности: в преамбуле к законам Ур-Намму (XXII—XXI вв. до н. э.) сказано: «После того как Ан и Энлиль передали Нанне царственность Ура, тогда Ур-Намму, сын, порожденный богиней Нинсун, для своей возлюбленной матери — родительницы...» [118, 1, с. 146], а правитель Лагаша Гудеа (XXII в. до н. э.) выражается еще решительнее:

Нет у меня матери — та (богиня) моя чистая мать,  
Нет у меня отца — ты мой чистый отец... [113 а, с. 150]

Тем не менее прав Г. Франкфорт [164, с. 295 и сл.], подчеркивая эпизодичность и единичность подобных заявлений о богорожденности царя в шумеро-вавилонской традиции, определяющим и постоянным моментом которой было признание царя «смертным, на которого возложено тяжкое бремя руководить людьми... Хотя божественная избранность наделяет его (царя) силой, превосходящей обычную человеческую, она не приближает его к богам» [164, с. 295]. Это наблюдение подтверждается множеством примеров. Аккадское «Сказание о Саргоне» подчеркивает, что Саргон был незаконным сыном безбрачной жрицы, приемным сыном водоноса, который стал царем особой милостью богини Иштар. Но тем самым человекоорожденность и богоизбранность царя выдвигается на первый план в той же мере, в какой это делается в преамбуле к законам Хаммурапи, где сказано: «Я — заботливый, покорный великим богам потомок Сумулаэля, могучий наследник Синмубаллита» [118, 1, с. 153]. Многие другие характеристики и самохарактеристики царей Двуречья содержат подобные же заявления. Царь предстает человеком, рожденным людьми, который, однако, в силу своей избранности богами и наделенности царственностью выделяется и возвышается над людьми. Царственность носит «вещный характер», она воплощена в атрибутах царской власти — одежде, диадеме, жезле, троне и т. д. Это делает человека царем, только пока царственность «возложена», «надета» на него, лишение же его атрибутов власти царственности низводит царя до обычного человеческого состояния. Возможно, в этом кроется смысл и назначение странного обряда унижения царя во время вавилонского праздника Нового года. В пятый день праздника перед входом царя в святую святых храма Мардука верховный жрец отбирал у него все признаки царского достоинства. Затем босому, одетому лишь в рубаху, царю верховный жрец давал пощечину и таскал его за уши. Только после заверений царя, «перед лицом Мардука», что он не совершал ритуальных грехов, не пренебрегал храмом и не оскорблял граждан, ему возвращали знаки царского достоинства со словами: «Мардук услышал твою молитву... Он увеличит царство... Он возвеличит твою царственность» [56, 1, с. 448—452]. Многочисленные аналогии с обрядами «унижения-возвышения» промежуточных фигур первобытности, например, африканских племенных вождей [110, с. 171 и сл.] позволяют предпо-



ложить, что целью ежегодной процедуры «унижение-возвышение» вавилонского царя было подчеркнуть его переходный статус, связанный с его человеческим происхождением, с его неполной и непостоянной божественностью. В этом восприятие царя шумерами и вавилонянами расходится с его египетским восприятием.

В отличие от Двуречья, где царственность «нисходит с небес» в весьма отдаленное от сотворения мира время, гераклеопольский вариант древнеегипетского мифа творения связывает царственность с «началом» времен, ибо Ра-Атум в процессе творения создает не только небо и землю, животных и птиц, рыб и людей, но «он создал для них (людей) князей (еще) от яйца, правителей, чтобы поднять хребет слабого». Именно благодаря своей изначальности, едино- и одноразовой сотворенности царственность в представлении древних египтян обладала наивысшей сакральностью и неизменностью, соответствующей, кстати, статичности вселенной в древнеегипетской модели мира [164, с. 4—5; 215, с. 193—194]. Наглядным проявлением этой сакральности и неизменности царственности служит пятичленная титулатура египетских фараонов, первым компонентом которой было имя фараона как воплощение бога Гора, вторым — имя фараона как воплощение «двух владычиц», богини Верхнего Египта Нехбет и богини Нижнего Египта Уаджет, третьим — так называемое «золотое имя» фараона, четвертый компонент титулатуры начинался словами «царь Верхнего и царь Нижнего Египта», после чего в рамке-картуше следовало личное имя фараона, пятым же членом служило «отчество», которое предварялось словами «сын бога Х», за которыми следовало второе имя фараона в картуше [67, с. 149—150]. Эта титулатура сохранялась практически без изменений на протяжении тысячелетий древнеегипетской истории.

В удивительной устойчивости титулатуры фараонов отразилось признание древними египтянами непрерывности царственности, понимаемой скорее всего как вахта, как смена атлантов, держащих на плечах один и тот же небосвод, или как смена «носителей» одного и того же одеяния. Меняются держатели царственности, неизменной и непрерывной, и поэтому «ни один отдельный правитель не выделяется в группе (предков); каждый правитель после своей смерти становится частицей ее» [164, с. 89—98]. Это подтверждается, например, обращением фараона Сенусерта III (XIX в. до н. э.) к потом-

кам: «Далее, что касается всякого моего сына, который укрепит эту границу, сделанную моим величеством, то он мой сын — он рожден для моего величества. Прекрасен сын — поборник своего отца...» (118, 1, с. 37). Данный текст, к которому можно добавить десятки подобных свидетельств, показывает, что нарушение этой непрерывности влечет за собой самое страшное для древнего египтянина — гибель порядка и торжество хаоса.

Сотворенность царственности в «начале» времен, ее абсолютная непрерывность, ее наивысшая сакральность проявляются в признании древними египтянами полной сакральности самого царя, который считался не человеком, даже не обожествленным человеком, а богом [165, с. 62 и сл.; 67, с. 149 и сл.]. Согласно гелиопольской космогонии и теогонии бог солнца Ра был не только создателем, но и первым повелителем всего сущего, первым фараоном. После него правили другие боги, пока престол не занял сын Осириса и Исиды, бог Гор, земным воплощением которого и является фараон. Это выражено первым и третьим компонентами титулатуры фараона, например, у фараона Тутмосиса III (XV в. до н. э.) — «Гор, бык могучий, воссиявший в Фивах» (1-й компонент) и «могучий силой, святой коронами» (3-й компонент). Однако фараон не только и не столько земное воплощение Гора, но, как показывает пятый, замыкающий и поэтому особенно значимый компонент титулатуры, фараон есть также сын бога и как таковой «фараон является не смертным, а богом. Признание божественной сущности фараона, представление о нем как о боге воплощенном есть основа египетской концепции царственности» [164, с. 5]. Такое представление лежит в основе предсказания волшебника Джеди о том, что Реддедет, «жена одного жреца (бога) Ра, владыки (города) Сахебу, которая беременна тремя детьми Ра» [102, с. 71], старший из которых станет фараоном. Той же идеей проникнуты изображения и текст в храме в Луксоре, повествующие о том, как бог Амон, приняв образ фараона Тутмосиса IV (XV в. до н. э.), проникает в покой царицы, его супруги, которая «возникла при виде красоты» бога Амона и родила ему сына, будущего фараона Аменхотепа III.

Распространение и значимость подобных представлений в жизни древних египтян лишают убедительности предположения о том, что божественность фараона была не более чем литературной гиперболой. Но заслуживает самого пристального внимания наблюдение Ж. Поз-

нера [204, с. 27], что в текстах XIX и XX династий (XIV—XI вв. до н. э.) учащаются молитвенные обращения самих фараонов к богам. Примером может служить обращение фараона Рамсеса II к богу Амону в знаменитом гимне о битве при Кадеше (1296 г. до н. э.): «Я взываю к тебе, мой отец Амон!.. Я одинок, предоставленный себе самому, и нет никого со мной. Я брошен своим многочисленным войском, и никто из колесничих не видит меня. Я кричу им, но не слышит меня ни один из них» [117, с. 122]. В этих и им подобных мольбах мало что от могущества божественного фараона-Гора, в них звучит подлинное отчаяние, бессилие и растерянность фараона-человека. Таким фараон предстает и в «Путешествии Ун-Амуна в Библ» (XI в. до н. э.), где о фараоне Хаемуасе (по-видимому, Рамсесе XI) прямо сказано: «Что же касается Хаемуаса... ведь он (только) человек сам» [117, с. 144]. Вместе с другими данными это можно считать доказательством постепенного «очеловечивания» фараона, лишения его божественности, завершившегося, по мнению некоторых египтологов [213, с. 12—36], признанием фараонов позднего Саисского периода (VII—VI вв. до н. э.) смертными правителями, а не богами.

Тщательный анализ хеттских мифов и ритуалов показывает [8, с. 90—94] причастность царственности к мировой оси, пронизывающей и объединяющей трехчастный мир хеттов, — мировому дереву, в корнях которого гнездится змей, соотносимый с царским Троном, на зеленой макушке сидит орел, воплощающий бога Грозы, «середину же его (мирового дерева) пчела занимает» (т. е. царь), что говорит о сакральной трактовке царственности, но уровень сакральности царя ниже, чем у орла-бога.

Такое осмысление царственности древними хеттами подразумевает определенную двойственность в восприятии царя. С одной стороны, во время царского праздника «царь надевает „одежду божества“, рубашку, праздничный наряд адупли и поясом [под]поясывается», что еще раз демонстрирует общее для всего древнего Ближнего Востока представление о предметности царственности, «надев» которую «царь „становился богом“ не только после своей смерти, но и выступал в функции божества при жизни» [8, с. 55]. Но другие хеттские тексты не содержат явных признаний божественности правителя, например, древний «Текст Анитты» отмечает лишь, что: «Он (царь) был мил небесному богу бури...» [29, с. 92—

93]. Хотя у хеттского царя и бога Грозы много общих функций и атрибутов, основное проявление связанности между ними состоит в том, что бог вручает царю царственность, делает его своим наместником, но не богом, и это отчетливо выражено в самообозначении царя Хаттусили III (XIII в. до н. э.): «Хаттусили, великий царь, царь страны Хатти, сын Мурсили, великого царя, царя страны Хатти, внука Суппилиумы... потомок Хаттусили, царя Куссара», который признает себя человеком и потомком людей, но которому «Иштар, госпожа моя, дала... царскую власть над страной Хатти, и я стал великим царем» [117, с. 326—327].

По сравнению с относительно однородным и однозначным пониманием царственности и царя шумерами и вавилонянами, но особенно древними египтянами хеттское восприятие этих феноменов характеризуется неоднозначностью, противоречивостью. Но особенно показательна противоречивость трактовки царственности и царя в ветхозаветной модели мира. Косвенным подтверждением этого можно считать и то обстоятельство, что единодушное признание всеми современными исследователями значимости данных феноменов в ветхозаветной модели мира сменяется глубокими разногласиями по вопросу о том, как ветхозаветный человек воспринимал царственность и царя. Пестрота современных оценок и концепций порождена не скудостью или фрагментарностью источников, недостатками исследовательской работы и т. д., а скорее всего неоднозначностью и изменчивостью отношения к царственности и царю в ветхозаветной модели мира.

Справедливость сказанного подтверждает анализ ветхозаветной «царственной» терминологии, свидетельствующей о высокой частотности терминологически соответствующей лексики, особенно глагола «быть царем», «царствовать» (*малах* ок. 350 раз) и существительных «царь» (*мелех* ок. 2500 раз), «царство» (*мамлаха* — 115 раз) и «царственность» (*мелуха-малкут* ок. 210 раз). Однако более существенны выявившиеся при этом сдвиги в восприятии царственности ветхозаветным человеком — от признания ее вещной и дискретной, принадлежавшей Йахве и исходившей от него и потому обязательно сакральной даже в тех случаях, когда ее носители только люди — цари и нецари, до понимания ее лишенной вещности и наделенной лишь малой степенью сакральности, ибо хотя она и «утверждается» Йахве, но

учреждается через человека и принадлежит миру человека.

«Царство Твое — царство всех веков, и владычество Твое — во все роды», — провозглашает древний жреческий гимн (Пс. 145/144, 13), в котором, как и во многих других гимнах и пророческих речениях, утверждается изначальность, вечность и универсальность царственности Йахве над всей вселенной, всеми людьми и «нами». В отличие от этой изначальной божественной царственности земная царственность, т. е. царская власть, признается во Второзаконии — одном из основополагающих произведений йахвизма явлением поздним: «Когда ты („мы“) придешь в землю, которую Йахве, Бог твой, даст тебе, и овладеешь ею, и поселишься на ней, и скажешь: „поставлю я над собою царя, подобно прочим народам, которые вокруг меня“. То поставь над собой царя, которого изберет Йахве» (17, 14—15), причем настолько поздним, что оно появляется у «нас» уже после своего возникновения у «них», иных народов вокруг.

В отличие от относительно однозначного признания древними египтянами, шумерами и вавилонянами, хеттами связи небесной и земной царственности неперменной и непосредственной (правда, в разной степени) в ветхозаветных гимнах и пророческих речениях мы встречаем двойственный подход к этому вопросу. С одной стороны, нередко выражено общее для всего древнего Ближнего Востока представление о богоданности и сакральности земной царственности, об отношении «отец — сын» между богом и царем: «И Йахве возвещает тебе (Давиду), что Он устроит тебе дом... и Я (Йахве) утвержу престол царства его (Соломона) на веки. Я (Йахве) буду ему отцом, и он (Соломон) будет Мне сыном...» (II Ц. 7, 11—13). Но, с другой стороны, с этим представлением резко контрастирует отчетливо выраженное в уже цитировавшемся отрывке из Второзакония (17, 14—15) и других признание земной царственности явлением, введенным по воле людей и поэтому принадлежащим главным образом к человеческому ряду.

Именно такая низведенность царственности до уровня человека, лишенность ее сакральной безусловности делали возможной столь непривычную для древневосточной модели мира острую полемику вокруг этого ключевого явления. В книге Судей в связи с притязаниями некоего Авимелеха (букв. «Отец мой царь») на царский престол рассказывается очаровательная притча: деревья

решили поставить одно дерево царем (*мелех*) над собой и обратились к самым достойным: к маслине, смоковнице и виноградной лозе с предложением стать царем над ними. Однако те отвергли предложение, которое было принято самым негодным из деревьев — терновником (9, 8—15). Как видим, притча резко отрицательно оценивает земную царскую власть как таковую. Однако эта же книга Судей завершается обобщающим выводом: «В те дни не было царя у Израиля; каждый делал то, что ему казалось справедливым» (21, 35), признающим отсутствие царя неупорядоченностью и, следовательно, злом. В первой книге Царств рассказывается о том, что постарел предводитель колен, судья и пророк Шемуэл (Самуил), а «сыновья его не ходили путями его, а склонялись к корысти и брали подарки и судили превратно». Поэтому старейшины потребовали от Шемуэла: «...теперь поставь над нами царя, чтобы он руководил нами, как у всех прочих народов». Это требование не понравилось богу Иахве, гневно заявившему: «Послушай голоса народа во всем, что они говорят тебе, ибо не тебя они отвергли, но отвергли Меня, чтоб Я не царствовал над ними», после чего дается крайне отрицательная характеристика царской власти, ее насилия и произвола: «И восстаете тогда от царя вашего, которого вы избрали себе». Но «народ не согласился послушать голоса Шемуэла, и сказал: нет, пусть царь будет над нами. И мы будем, как прочие народы...» (8, 1—20). Многие поражает и удивляет в этих текстах, главное же — отчетливое восприятие царственности как явления человеческого ряда, введенного не только по воле людской, но и вопреки воле Иахве. Однако через несколько глав отношение к царственности в том же сочинении резко меняется: хотя царственность вновь признается введенной по инициативе и настоянию людей, но с согласием и одобрением Иахве, который «дал вам (народу) царя» (II Ц. 12, 1—25). Столь противоречивое отношение к царственности в пределах одного произведения породило в современной науке непрекращающуюся дискуссию о про- или антимонархической установке девтеронимической или ветхозаветной мысли. Заслуживает внимания предположение о том, что в девтеронимическом повествовании посредством диалектического «за и против» обсуждается вопрос о происхождении и назначении царственности [152, с. 89—112; 145, с. 8—11], что, однако, нарушает одну из важнейших посылок сакральности — ее абсолют-

ную истинность. Царственность, превратившаяся в предмет обсуждения, все более отчетливо воспринималась как явление человеческого ряда, что неизбежно сказывалось и на ветхозаветном восприятии самого царя.

В пророчествах и гимнах иногда встречается отношение «отец — сын» между Иахве и царем: «Ты (Давид) Сын Мой; Я ныне родил Тебя» (Пс. 2, 7). Неправомерно игнорировать подобные свидетельства и полностью отрицать наличие в Ветхом завете древневосточных представлений о богорожденности царя. Однако столь же неправомочно абсолютизировать значение этих свидетельств. В отличие от древнего Египта, где все фараоны, хорошие или плохие, благочестивые или порочные, являлись «сынами бога», ветхозаветное отношение «отец — сын» распространялось лишь на основателя династии Давида и строителя храма Соломона (и, возможно, на царя-мессию далекого будущего [198, с. 254 и сл.]), но ни один другой царь, в том числе столь благочестивые и чтимые, как Иехошапат, Иехизкийаху и другие, не признавались «сынами Иахве». Кроме того, в отличие от древнего Египта, где признание божественного отцовства сопровождалось если не отрицанием, то затуманиванием роли реального отца, в Ветхом завете реальное отцовство, бесспорно, признавалось даже по отношению к «сынам Иахве», которые, как правило, становились «сынами» бога не при рождении и не в результате рождения богом, а лишь при помазании их в царей. Поэтому формула «я (=бог) — отец, ты (=царь) — сын», которая первоначально, видимо, выражала представление о богорожденности царей, с течением времени становилась формулой «адоптации» [151, с. 19—25], используемой для приобщения отдельных, особо чтимых царей к сакральности, которой остальные носители царственности не обладали или обладали лишь в малой степени.

Итак, едва ли правомерно говорить о единообразном отношении древневосточного человека к царственности. Однако через обусловленные пространственно-временными различиями варианты ее восприятия пробивается некая общая для всей древневосточной культуры тенденция, проявившаяся в распространяющемся все шире признании царственности явлением человеческого ряда. Но в пределах древнего Ближнего Востока (да и не только там) это не привело к полному обособлению царственности от сферы космически-сакрального, к полному отчуждению царя от этой сферы.

На древнем Ближнем Востоке царственности и царю отведено пространство между верхним миром неба и богов и средним миром земли и людей, чем и обусловлено общее и устойчивое во всей древневосточной модели мира восприятие царя как посредника между людьми и богами [167, с. 39—41; 168, с. 741]. Доказательство тому обильнейший материал из всех районов древнего Ближнего Востока и всех периодов древневосточной истории.

Если о фараоне Сенусерте III говорится: «Он пришел к нам, он оживил людей Египта, он избавил их от болезней», то это не исключение, вызванное спецификой древнеегипетского восприятия фараона как бога. В Двуречье царь воспринимался как человек, наделенный царственностью и облеченный тройной функцией — интерпретировать волю богов, представлять «нас» пред богами и управлять царством [164, с. 251—261]. В анналах ассирийского царя Ашшурбанапала (VII в. до н. э.) сказано, что после того, как боги

милостиво на престол отца — родителя моего меня посадили, Адад дожди свой излил, Эйя источники свои открыл, до пяти локтей поднялось зерно в росте своем, до пяти шестых локтя был колос длиною, был урожай ровен — расцвет Нисабы, неуклонно дуга наливались, плодовые деревья плодоносили, скот удавался при рождении. Под властью моей изливалось плодородие, в годы мои копилось изобилие [122, с. 275; стк. 44—51].

Этот текст, один из сотен ему подобных, особенно показателен тем, что подчеркнутое в нем человеческое происхождение царя («отец-родитель») сочетается с космической, объемлющей природу и людей посреднической функцией царя. По мере расхождения мира людей и мира богов и нарастающего «очеловечивания» царя его посредническая функция не убывает, а, пожалуй, даже возрастает, приобретая все более универсальное, космическое содержание. Причина тому, вероятно, в ощущении нарушения равновесия, которое возникало у древневосточного человека по мере того, как мир богов и мир людей, традиционно воспринимаемые как тесно связанные между собой, все больше расходятся, разделяются. Человек пытается смягчить эту неуравновешенность, дисгармонию, возлагая все большие надежды на всеобъем-



лющую посредническую функцию царя. Такое объяснение вполне приемлемо для ветхозаветной модели мира, в которой, с одной стороны, мир людей и мир бога разошлись наиболее далеко, а с другой, посредническая миссия царя выражена с большой силой и ей придается особая всеобщность, что отразилось, например, в словах: «Да судит (царь) праведно людей Твоих (Иахве) и нищих Твоих на суде... Он сойдет как дождь на скошенный луг, как капли, орошающие землю. Во дни его процветет праведник и будет обильное благополучие доколе не престанет луна» (Пс. 72/71, 2—7). Это и послужило одной из исходных точек эволюции представления о царе-мессии кумранитов и христиан [198, с. 199 и сл.; 6, с. 163—167].

Посредническая функция древневосточных царей всегда носила двусторонний характер, поскольку она была направлена от людей к богам и от богов к людям. Именно второе направление посреднической деятельности царя находит свое выражение в древнеегипетской формуле: «Забиться о людях, пастве бога», неразрывно связанной с одним из ключевых представлений древних египтян — *маат*. Это древнеегипетское слово выражает сложное, комплексное представление, включающее «правду» и «истину», «правопорядок» и «этическую норму», «справедливость» и «божественные установления», так что *маат* «это правильность в смысле имманентной законности в природе и человеческом обществе» [127, с. 106—107, ср. 67, с. 142—143]. Соблюдение и выполнение *маат*, воплощенной в богине Маат, дочери бога Солнца Ра, которая «спустилась на землю в их (великих богов) время и сблизилась с ними», есть главное в посреднической функции и миссии египетских фараонов. Поэтому в «Поучении гераклеопольского царя своему сыну Мери-кара» говорится: «Твори истину, и ты будешь жить долго на земле. Сделай, чтобы умолк плачущий, не притесняй вдову, не прогоняй человека из-за имущества его отца» [118, 1, с. 32], а пятьсот лет спустя фараон Рамсес III (XII в. до н. э.) напишет о себе: «Я кормил всю страну: будь то чужеземцы, будь то египетский народ, мужчины и женщины. Я вызволил человека из беды его, и я дал ему дыхание. Избавил я его от сильного, более могущественного, чем он. Дал я всем людям жить в спокойствии в их городах... Удвоил я кормление страны, тогда как прежде она была нищей. Делал я благие дела как богам, так и людям» [118, 1, с. 114].

Из приведенных текстов и сотен им подобных во всех краях древнего Ближнего Востока со всей очевидностью вытекает, что забота о подданных считалась важнейшей обязанностью царя, включающей порядок и спокойствие в стране, материальное благополучие и социальную справедливость. Вопрос заключается в том, осуществлялась ли в действительности эта забота царем. «Правительственные прокламации о социальной справедливости с целью обеспечения всех подданных их долей процветания без страдания от нищеты и других условий социальной несправедливости несомненно являются мифом», — категорически заявляет скандинавский ученый А. Халдар [176, с. 31—44], но сколь справедливо такое суждение?

То же значение, ту же роль, что *маат* в деятельности египетских фараонов и в жизни древних египтян, в древнем Двуречье выполняли *киттум* и *мишарум* («правда» и «справедливость»), которые считались божественными установлениями, иногда персонифицировались как божества и следование которым считалось важнейшей обязанностью правителя. Правитель Лагаша Гудеа (XXII в. до н. э.) заявляет в одной надписи, что «опасных колдунов... женщин, произносящих заговоры, из города он (Гудеа) вывел... ремень не бил, плеть не била, мать сына своего ничем не ударяла; наместник, управляющий, надзиратель, сборщик налогов, находящиеся на страже или при чесании шерсти — в руках их было бездействие... сироте имущий ничего не причинял, вдове сильный ничего не причинял» [56, I, с. 262]. Вавилонский царь Хаммурапи видит назначение своих законов в том, «чтобы сильный не притеснял слабого, чтобы оказать справедливость сироте и вдове... я начертал свои драгоценные слова (законы) на своем памятнике» [118, I, с. 174]. Как считает В. А. Якобсон, «было бы грубой вульгаризацией видеть в этом одну лишь социальную демагогию» [124, с. 15]. Истинное объяснение подобных заявлений лежит в свойственном мифологическому мышлению признании необходимой соотношенности слова и дела, в признании абсолютной истинности слова-дела, закрепленного в *vox populi* (глас народа) — общественном мнении, выраженном, например, в шумеро-вавилонских пословицах и поговорках, утверждающих, что «Народ без царя — овцы без пастуха» и «В помощь тебе во дворце, — пусть (даже) царь твой ничего не знает, — (за тебя) будет ему говорить (бог) Шамаш» [39, с. 25—26; № 113, 112] и др. Убедительность данного примера *vox populi* возрастает,

если принять во внимание, что этим пословицам и поговоркам отнюдь не свойственна безоговорочная позитивная оценка всего царского аппарата управления, напротив, они нередко содержат далеко не лестные для царских чиновников и сановников высказывания: «В городе, где нет собак, лисица (олицетворение глупого хвастовства и коварства) — надзиратель» [39, с. 21; № 69].

Но особенно доказателен тот факт, что на древнем Ближнем Востоке встречаются тексты, в которых царская «забота» и царская «справедливость» становятся предметом острых споров. Если в условиях господства абсолютных истин одна из них, притом ключевая, начинает вызывать сомнения и споры, то это показатель ее особой значимости и жизненности. Текстом, выявляющим эту особенность, является рассказ деутерономиста о событиях 925 г. до н. э. в Шехеме, куда после смерти царя Соломона прибыл его сын и преемник Рехабеам (Ровоам), которого должны были провозгласить царем. Однако северные племена, недовольные царскими поборами и возложенными на них повинностями, требовали смягчения налогового гнета. Рехабеам обратился за советом к своим сверстникам, так называемым детям, которые посоветовали отказать жалобщикам в просьбе и предупредить недовольных, что царский гнет может стать еще тяжелее. Но «старцы» из окружения царя дали иной совет: «Если ты на сей день будешь слугою народу сему, и послужишь ему, и удовлетворишь им, и будешь говорить им ласково, то они будут твоими рабами на все дни» (III Ц. 12, 11, 7). Не касаясь вопроса об исторической достоверности ветхозаветного описания событий 925 г. до н. э., обратим внимание на отразившиеся в этом тексте диаметрально противоположные установки насчет посреднической функции царя. «Старцы» выражают традиционный подход, который считает главной обязанностью царя заботу о подданных, а за подданными признает права на такую заботу, а речи «детей» — новое, нетрадиционное провозглашение царственности и царя самостоятельной ценностью, которой вовсе не следует проявлять о ком-либо заботу, поскольку она должна быть объектом безусловного повиновения и безоговорочного послушания. Если деутерономист однозначно и сурово осуждает совет «детей» и следование царя ему, то в более позднем описании этих же событий хронистом категоричность осуждения заметно смягчается, что свидетельствует о появлении на древнем Ближнем Востоке

нового, иного понимания роли и назначения царя. Однако новый подход отнюдь не снимает традиционной установки на обязательность царской заботы о подданных.

Одним из наиболее важных и действенных проявлений царской заботы древневосточный человек признавал строительно-хозяйственную деятельность царя. «Свое» пространство это пространство «доброе» потому, что оно упорядоченное, а одним из главных способов навести порядок в пространстве служит его застройка, его хозяйственное освоение. Это подтверждается данными языка, ибо глагол *бана*, например, имеет не только значение «строить», но также «устраивать», «упорядочивать», особенно в приложении к человеку и его миру. Поэтому строительно-хозяйственная деятельность царя воспринимается как мироупорядочивающее проявление посреднической функции царя. Свидетельства тому сохранились с древнейших времен. Лаконичная запись в древнейшей летописи египетских фараонов, в так называемом Палермском камне (XXV в. до н. э.), сообщает о фараоне Снефру (XXVIII в. до н. э.) следующее:

«Год (х+3). Создание 35 строений (и) 122 загонов (?) для скота.  
Постройка из кедра одного судна „Слава  
Обеих земель“ в  
100 локтей (и) двух судов в 100 локтей  
из (дерева) меру.  
7-й раз счета.  
(Высота Нила) 5 локтей, 1 ладонь, 1 палец»  
[117, с. 20].

На одном рельефе правитель Лагаша Ур-Нанше (XXV в. до н. э.) изображен строителем-поднощиком и каменщиком. Столь же красноречивым выражением важности этой стороны царской деятельности выступает свойственная более поздним текстам такого же содержания торжественно-дифирамбическая приподнятость, звучащая, например, в тех строках завещания фараона Рамсеса III, где он с гордостью оповещает своих современников, но особенно потомков, об отправке им кораблей в Пунт за миррой, о разработке медных рудников, о строительстве детально описанных ирригационных сооружений, но особенно о том, что «покрыл я всю землю фруктовыми садами зеленеющими и позволил народу отдыхать в их тени» [118, I, с. 112—114].

Великими строителями были Ахемениды, которые считали грандиозное строительство, охватившее всю их державу, строительство дворцов и храмов, крепостей и до-

рог, организацию парадисов выражением и проявлением предначертанной им Ахура-Маздой миссии по упорядочению мира. Именно такое понимание строительной деятельности нашло выражение в надписи Дария I о строительстве дворца в Сузах: «Сей есть дворец, который я построил в Сузах. Украшения для него были доставлены издалека... Все работы по рытью земли, по засыпке гравия, по ломке кирпича выполнил народ вавилонский. Кедр был доставлен с гор, называемых Ливан. Народ ассирийский доставил его до Вавилона. Из Вавилона карийцы и ионийцы доставили его в Сузы. Дерево йака было доставлено из Гандары и Кермана. Золото, здесь употребленное, доставлялось из Сард и Бактрии. Самоцветы, ляпис-лазурь и сердолик (?), которые были здесь употреблены, доставлялись из Согдианы. Употребленный здесь темно-синий самоцвет... доставлялся из Хорезма. Употребленные здесь серебро и бронза (?) доставлялись из Египта. Украшения, которыми расписана стена, доставлены из Ионии. Слоновая кость, которая употреблена здесь, доставлена из Эфиопии, Индии и Арахозии. Каменные колонны, которые здесь употреблены, доставлены из селения, называемого Абирадуш, в Эламе» [118, 2, с. 38—39]. Каменотесами на стройке, — сообщается далее, — были ионийцы и лидийцы, по золоту работали мидяне и египтяне, клали стены вавилоняне, а наносили орнамент мидяне и египтяне.

Приведенная пространная цитата очень показательна и содержит большой объем информации. Всю надпись пронизывает четкое и заданное противопоставление «употреблено здесь», т. е. во дворце в Сузах, — «доставлено издалека», практически из всех, скрупулезно перечисленных областей огромной державы. Такая конструкция надписи позволяет заключить, что в ней отразилось представление о строительстве царского дворца в Сузах как о глобальном и общечеловеческом действе, в котором под руководством царя, избранника Ахура-Мазды, участвуют все области и этносы мировой державы, т. е. вся ойкумена. Если к сказанному добавить, что и этот дворец в Сузах, как и многие другие дворцы, храмы и усыпальницы Ахеменидов, представлял собой «сущностную схему вселенной», мыслился как ее слепок, как микрокосм [141, с. 46 и сл.], то предположение об упорядочивающем назначении строительной деятельности древневосточного царя кажется вполне вероятным. Именно так интерпретирует назначение знаменитых парадисов

персидских царей П. Бриан [143, с. 448 и сл.]. Они выполняли тройную функцию — в качестве резиденций сатрапов были политическими и административными центрами сатрапии, благодаря рациональному ведению в них сельского хозяйства являлись как бы «образцами процветающего земледелия и садоводства», а также служили «идеологическими витринами» Ахеменидской державы. Таким образом, парадисы воплотили суть царской идеологии Ахеменидов, в которой царь рассматривался как залог порядка, обеспечивающий развитие и процветание производства, особенно сельскохозяйственного, а наравне с этим — мир и безопасность для всех подданных мировой державы [143, с. 181 и сл., 441 и сл.].

Действительно, тексты со всех концов древневосточного мира говорят о том, что другим важнейшим проявлением посреднической функции царя считалась его военно-политическая деятельность. Следует, однако, учесть, что подобная классификация различных аспектов посреднической функции царя есть уже дань современной аналитической мысли, ибо для древневосточного человека строительно-хозяйственная, военно-политическая и прочая деятельность царя были лишь различными гранями одного и того же — его посреднической функции, проявляющейся в заступничестве за своих подданных, заботе о своей общности.

Важнейшим ритуалом сезонных праздников древних хеттов, указывает В. Г. Ардзинба, был «объезд» царем и царицей страны, выражаемый глаголом *ирхаи*, имеющим значения «идти по кругу», «ограничивать», «проводить границу» (возможно, он родствен индоевропейским лексемам со значением «пахать» и производным «плуг», «вспаханная земля», «земля») [8, с. 21], так что правомерно предположить круг значений, включающий семантику «пахать — проводить границу», «вспаханная земля — граница». Объехав страну, отметив границу, царь как бы проводил защитную линию, отделяя «свое» пространство от пространства «чужого», обеспечивал тем самым своей стране и своим подданным процветание, возрождение и спокойствие: «Страна пусть процветает (и) пусть поконится! И страна пусть будет защищена! И когда она процветает и поконится, они совершают праздник пуруллия». Анализируя этот отрывок, В. Г. Ардзинба [8, с. 27—28] обращает внимание на сочетаемость и последовательность компонентов: «пусть процветает — пусть поконится — пусть будет защищена и процветает —

пусть поконится...», указывающую на ключевую роль «защитной», т. е. военно-политической деятельности царя в комплексе его забот о подданных, его посреднической функции.

Выявленный на хеттском материале феномен представляет собой общий и на редкость стабильный компонент древневосточной модели мира, в которой «война и мир, царь как воитель и как миротворец» постоянно занимают значительное место. Война и царь в роли воителя — таков сюжет одного из древнейших памятников древнеегипетского изобразительного искусства, шиферной плиты фараона Нармера (XXXI в. до н. э.). На одной стороне плиты изображен предводитель в короне Южного Египта, убивающий северянина, а внизу — убегающие северяне, на другой стороне победитель осматривает со своими соратниками обезглавленные трупы врагов, а внизу победитель показан в образе быка, топчущего врага и разрушающего его крепость. Ту же тему развивает почти два тысячелетия спустя один из шедевров египетской фресковой живописи, знаменитое изображение битвы при Кадеше, прославляющее несокрушимую мощь фараона Рамсеса II и показывающее гибель множества хеттов от стрел фараона или в волнах Оронта. Если в древнейшей египетской летописи, «Палермском камне», преобладает информация о строительно-хозяйственной деятельности фараона Снефру и лишь мимоходом лаконично сообщается:

Разорение страны нехси  
Приведение 7000 пленных, 200 000  
(голов) крупного и мелкого скота [117, с. 19],

то в завещании Рамсеса III описание войны приобретает экстатическую восторженность: «И вот я поразил их (вражеские племена), истребив разом.. повергнув их в кровь, сделав из них горы трупов... Привел я [тех], кого оставил я [живыми], собрав [их] в качестве добычи многочисленной, связав [их] словно птиц, впереди моих лошадей. Их жены и дети — [в количестве] десятков тысяч, их скот числом в сотни тысяч» [118, I, с. 112]. На одном из древнейших памятников шумерского изобразительного искусства, «Стеле коршунов», повествующей о победе над врагами правителя Лагаша Эанатума (XXIV в. до н. э.), лицевая сторона заполнена колоссальной фигурой верховного бога Лагаша Нингирсу, держащего в

одной руке палицу, а в другой — сеть с побежденными врагами. На другой стороне стелы изображены ратные подвиги Эанатума, выезжающего на колеснице во главе своих ополченцев-пехотинцев, а на сохранившемся обломке верхней части стелы видно поле битвы, над которым кружат коршуны. Почти два тысячелетия спустя «царь на войне, царь воитель» станет одним из главных мотивов ассирийского изобразительного искусства, подчиненного «основной задаче — восхвалению мощи царя и войска Ассирии» [114, с. 260]. Если на заре шумерской «историографии» тот же Эанатум «скромно» сообщает: «(Тогда) Нингирсу, лучший воин Энлиля, сразился с (людьми) Уммы, повинуясь его (Энлиля) верному слову. По слову Энлиля он набросил на них (людей Уммы) большую сеть и нагромоздил по равнине здесь и там их скелеты (?)» [68, 54], то в анналах ассирийских царей, например Синаххериба, кровь убитых врагов течет рекой, высятся холмы отрубленных голов.

Приведенные примеры не только показывают всеобщую распространенность темы «война, царь на войне» в древневосточной модели мира, но обнаруживают также крайнюю гиперболизацию, свойственную древневосточным описаниям войны. Ею проникнуты изображения победоносной несокрушимости «нас» и «нашего» царя и беспомощной трусости «их» и «чужого» царя, она видна в цифрах убитых и пленных врагов, захваченной добычи и т. д. Подобная гиперболизация, видимо, обусловлена тем, что древневосточный человек воспринимал войну, особенно «нашу» войну против «них», не как явление человеческого ряда, а как явление в некоторой степени сакральное, что связано с его восприятием царственности и царя.

Поэтому столь распространено и столь устойчиво на всем древнем Ближнем Востоке представление о «священной войне» [226, с. 460—493; 185, с. 642—658, и др.], не только пережившее эпоху древности, но унаследованное средневековьем и до сих пор не исчезнувшее полностью из сознания и практики современного человека. Как любое сакральное действие, такая война строго ритуализирована, имеет тщательно разработанный «сценарий», включающий ритуальное очищение воинов и участие священников, молитвенное обращение за помощью к богу или богам, вовлечение их в военные действия, развертывание войны во вселенной и одержанную с помощью богов или бога победу, захват богатой добычи,



посвящаемой богам или богу. Наличие подобного «сценария» засвидетельствовано приведенными выше изобразительными и словесными текстами. В дополнение к ним процитируем отрывок из описания битвы при Кадеше, рассказывающий о том, как очутившийся в окружении фараон Рамсес II вызывает к богу: «...мой отец Амон!.. Услышал меня Амон и пришел, когда я зывал к нему. Он дал мне свою руку, и я возликовал... Я нашел, что (мое) сердце окрепло...» [117, с. 122—123]. Напомним также о позднем (вторая половина I в. до н. э.) кумранском «Уставе войны», в котором решительная борьба между членами кумранской общины — «Сынами света» и их многочисленными врагами — «Сынами тьмы» мыслится в космическом плане, с участием в ней духов добра и зла, ангелов и сатаны и завершается торжеством «царства света».

В древневосточных словесных и изобразительных текстах несомненно преобладает тема «война, царь как воин», что обусловлено не только «обычностью войны» в контактах между обществами и государствами на древнем Ближнем Востоке, но и распространенным там восприятием «их», окружающих стран и народов, и отношением «мы» к «ним». Однако тема «мир, царь как миротворец» несомненно обнаруживает тенденцию к возрастающей значимости в глазах древневосточного человека. Это доказывает увеличивающаяся с течением времени частотность «терминологии мира» в Ветхом завете, ключевым словом которой является *шалом* (236 упоминаний). Это слово выражает широкий круг значений — от предельно общего и обобщенного состояния цельности и целостности до более конкретных его проявлений удовлетворенности и достаточности, соглашения и мира, от частного состояния не-войны до всеобщей гармонии, включающей физическое и душевное здоровье, материальное благополучие и безопасность, избавление от всякого зла, но главным образом согласие и добрые отношения между человеком и его богом, в этом случае *шалом* есть проявление божественной милости, опосредствованной царем [175, с. 103 и сл.; 170, с. 1—14]. Распространение на всем древнем Ближнем Востоке подобного представления о «тотальном» мире подтверждается многочисленными примерами: от древнешумерского эпического сказания «Энмеркар и правитель Аратты», повествующего о войне, но содержащего также следующее прославление состояния мира:



Очевидно, физические и умственные недостатки и изъяны воспринимались препятствием для успешного выполнения царем его посреднической миссии. На это указывает звучащая в древнехеттском тексте мольба: «Царя вы берегите, глаза его берегите, боязнь (?) у него возьмите, [...] у него возьмите, болезнь головы возьмите, злые слова человека возьмите, месть возьмите, болезнь колен возьмите, болезнь сердца да возьмите!» [8, с. 108—109].

Поэтому, когда обнаруживались признаки старения, умственное или физическое бессилие царя, его смещали или убивали, такие факты известны. Подтверждается это и угаритской поэмой о Карату, повествующей о бунте против него его сына Йацциба, который упрекает отца в том, что он не защищает вдов и сирот и что он болен и слаб, и поэтому не может быть царем [119, с. 283—284]. Хотя закономерностью, правилом это, видимо, не стало, но, когда иудейский царь Уззийаху (VIII в. до н. э.) заболел проказой, он «жил в доме освобождения (от власти) и отлучен был от дома Йахве» (II Пар. 26, 21). Подтверждается это и иронически-горьким заявлением «Экклесиаста» о том, что «лучше бедный мальчик, но умный, чем царь престарелый, но глупый» [99, с. 643; 4, стк. 13]. Многие подобные высказывания говорят о том, что в глазах древневосточного человека физическое и умственное здоровье царя есть необходимое условие и залог успешного выполнения им своей посреднической функции. Напротив, физическое и умственное старение, физические и умственные изъяны царя служат не только непреодолимыми помехами для выполнения им его основополагающей функции, но могут стать также причиной бедствий и страданий для всех «нас». Даже в позднем девтеронимическом тексте годы зрелости столь чтимого Давида, «героя на войне и человека войны, разумного в речах», изображены временем подъема и процветания всего народа, но когда «царь Давид состарился, вошел в преклонные лета» (III Ц. 1, 1), наступило время опасных для народа и государства смут и восстаний, преодолеть последствия которых удалось только с приходом к власти нового царя, молодого, полного сил и здоровья.

Приведенная выше хеттская молитва об избавлении царя от болезни [8, с. 115] входит в обряд *пуруллия*, праздника Нового года, когда происходит «возрождение» царя и страны. Если описание недугов в молитве

можно «рассматривать как свидетельство „одряхления“ правителя или даже, с некоторой натяжкой, его ритуальной „смерти“», то последующие строки, рассказывающие о восхождении царя на гору, о поднятии им «большого солнечного божества» и совершении ряда других обрядов, завершаются описанием полного исцеления царя: «...Страдание (у царя) отобрал, недуг (у царя) отобрал, [стра]х отобрал, боязнь отобрал, болезнь сердца отобрал, болезнь у него отобрал, старость у него отобрал, а мужскую силу возвратил ему, боевую силу возвратил ему», что знаменует также возрождение страны и процветание народа. Подобный же обряд обязательного ежегодного обновления мощи и силы царя и через его посредство — благосостояния и процветания страны и народа лежит в основе вавилонского праздника Нового года [164, с. 313 и сл.; 56, I, с. 448—449], а также древнеегипетского праздника *хеб-сед*, который в большинстве случаев справлялся в первый раз на 30-м году правления фараона, а затем через каждые три года (иногда, правда, в другие сроки) и основное содержание которого состояло в воспроизведении «ритуальной смерти царя, его „оживления“ и возвращения ему магической власти над природой и, наконец, его „нового“ восшествия на престол в качестве „нового“ сильного правителя» [79, с. 17].

\* \* \*

Феномен «царственность и царь» играет огромную роль в жизни древневосточного человека и занимает важное место в его модели мира, по которой царственность воспринимается причастной к миру божественному, а облеченный ею царь — посредником между миром богов и миром людей. Такое восприятие царственности и царя, несомненно, преобладало в воззрениях древневосточного человека, но не было единственным. Заметно постепенное усиление человеческого начала в трактовке царственности и соответственно человеческой сущности в восприятии царя, что, в свою очередь, породило сомнения в оценке деятельности царя как абсолютного блага и целесообразности служения ему, столь отчетливо звучащие в «Разговоре господина с рабом», где в начале диалога (а «начало в литературном произведении имеет определяющую моделирующую функцию — оно... замена более поздней категории причинности» [72, с. 259—260])

господин заявляет о своем намерении отправиться во дворец и служить царю, но затем колеблется, раб же укрепляет его сомнения, говоря:

Не езд, господин мой, не езд.  
Царь в дальний поход тебя отправит,  
Пошлет неведомою дорогой,  
Днем и ночью страдать он тебя заставит [122, с. 204;  
I, стк. 69].

## Древневосточный человек и мир его богов

«Почему не следует писать „очерка месопотамской религии“», — таким полемически заостренным вопросом начинается А. Л. Оппенхейм главу... о месопотамской религии. Он считает систематическое описание месопотамской религии задачей невыполнимой, главным образом потому, что «человек Запада, по-видимому, не способен, а в глубине души и не желает понимать подобные религии, рассматривая их под искаженным углом антикварного интереса и апологетических претензий» [91, с. 186].

Пессимистический вывод крупного ассириолога направлен против столь распространенной модернизации древних религий, древних культур вообще, однако, как отметил И. М. Дьяконов [155, с. 391—392], навряд ли можно согласиться с пессимистическим утверждением о принципиальной непознаваемости древневосточной культуры, в том числе религии. Наша задача в данной главе в постановке вопросов: как древневосточный человек воспринимал своих богов и как он представлял себе взаимоотношения «человек — боги, боги — человек»?

\* \* \*

Однако, прежде чем пытаться разрешить эти вопросы, необходимо хотя бы вкратце коснуться спорной проблемы о месте мира богов в древневосточной модели мира. А. Л. Оппенхейм пишет: «Создается впечатление... что влияние религии на отдельных людей и на общество в целом не имело в Месопотамии существенного значения... Религия не предъявляла сколько-нибудь серьезных притязаний ни на тело, ни на время, ни на богатство индивидуума... Человек жил в чрезвычайно умеренном религиозном климате, определявшемся скорее социальными и экономическими, чем культовыми координатами» [91, с. 178—179]. Так ли это?

Среди шумерских текстов начала II тысячелетия до н. э. имеется так называемый «Календарь земледельца», начинающийся словами: «Во время оно землепашец поучал своего сына» и содержащий разные, сугубо практические советы о проведении полевых работ: о подготовке инвентаря, пахоте, посеве и т. д., среди которых, однако, встречаются и такие рекомендации: «Когда ростки пробьются сквозь (поверхность) земли, вознеси молитву богине Нинкилим... (Если ты исполнишь это), твой бог будет всегда милостив к тебе» [68, с. 83—84; стк. 64, 85]. В ветхозаветном законодательстве многочисленные религиозные законы и запреты властно вторгаются во все сферы жизни человека, нормируя многие аспекты его жизнедеятельности, психики, социальной жизни. На всем древнем Ближнем Востоке боги предъявляли немалые требования к имуществу человека, что показывает не только взимаемая во многих древневосточных странах храмовая десятина [34, с. 14 и сл.], но подтверждает и вавилонское заклинание I тысячелетия до н. э.:

Не пожалел для него (бога) быка из стойла,  
 Не пожалел для него овцы из загона,  
 Не пожалел для него добра, что имею [122, с. 244;  
 стк. 80—82].

Боги притязали также на время древневосточного человека. Ярким, хотя и несколько экстраординарным свидетельством может служить «Дисциплинарный Устав» кумранитов, повелевавший всем членам общины: «И в месте, где будет десять человек, пусть неотступно будет изучающий Учение (*тора*) днем и ночью, постоянно, на устах друг друга (?). И старшие пусть бодрствуют вместе треть всех ночей года, читая по книге, изучая закон» [103, с. 47; VI, стк. 6—7].

Эти и многочисленные аналогичные примеры очевидно указывают на то, что само существование в мире для человека древнего Ближнего Востока имело религиозную ценность, что «вплоть до поздней древности иных мировоззрений, кроме религиозных, практически не существовало» [43, с. 29]. Человек древнего Ближнего Востока жил в мире, где небо — мир богов и земля — мир людей были неразрывно и постоянно взаимосвязаны, выступали как части единого целого, обуславливающие друг друга, как крона и ствол мирового дерева, как вершина и склоны мировой горы. Следовательно, боги постоянно и активно присутствуют почти во всех сферах

жизни древневосточного человека, в большинстве его действий и проявлений от рождения (и до рождения) и до смерти (и после нее).

\* \* \*

Когда боги, подобно людям,  
Бремя несли, таскали корзины,  
Корзины богов огромны были,  
Тяжеск труд, велики невзгоды [122, с. 51; I, стк. 1—4],

тогда, говорится в древневавилонском «Сказании об Атрахасисе» (II тысячелетие до н. э.), боги — Игиги взбунтовались против возложивших на них это бремя «семи великих богов Ануннаков», двое из которых, Ану и Энлиль, на «собрании всех великих богов» вносят предложение о сотворении человека:

«Да!» — ответствовало собрание,  
Ануннаки великие,  
Что решают судьбы [122, с. 57; I, стк. 218—220].

Подобные «собрания богов» и принимаемые на них «коллегиальные» решения фигурируют во многих других шумеро-вавилонских текстах. Изучение их привело американского шумеролога Т. Якобсена [165, с. 137—148] к выводу, что мир богов уподоблялся в сознании древних шумеров и вавилонян так называемому государству примитивной демократии, т. е. номовому государству III тысячелетия до н. э. Поскольку в таком государстве значительную роль играло собрание «мужей», то и в мире богов «руководство» отводилось собранию богов.

Концепция американского шумеролога получила среди историков широкое распространение и признание. Но при этом специалисты склонны признавать подобный «демократизм» в мире богов специфической особенностью одной лишь шумеро-вавилонской религии, шумеро-вавилонской модели мира, которой противопоставляется «тоталитаризм» древнеегипетской религии, древнеегипетской модели мира [215, с. 194—195]. Не говоря уж о неправомерности приложения терминов «демократизм» и «тоталитаризм» к древневосточным религиям, к мировоззрению древнего человека, спорным представляется также столь резкое противопоставление, скажем, «коллегиальности» шумеро-вавилонского мира богов «авторитарности» древнеегипетского мира богов. В «коллегиальном» мире шумеро-вавилонских богов с течением



времени появляются признаки нарастающей авторитарности одного бога, например, бога Мардука в поэме «Энума элиш...», которому

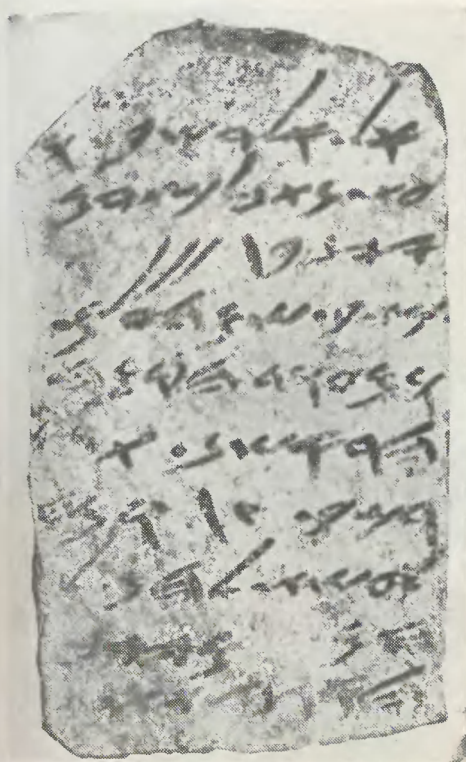
...воздвигли престол почета.

Пред отцами он сел для участия в Совете [122, с. 38;

IV, стк. 1—2].

Наряду с этим в так называемой «авторитарной» древнеегипетской религии, где верховное положение одного бога является несомненным фактом, столь отчетливо выраженным формулой: «Ты (Амон) один, который создал все, ты единственный, который сотворил живое, из глаз которого появились люди, из уст которого произошли боги» [67, с. 89—90], несомненно присутствуют и элементы «коллегиальности». Причем показательно, что проявляются они зачастую в поворотные моменты деятельности богов, например, в решении истребить людей, принятом не одним Ра, а всеми богами вместе, или при обсуждении не менее важного вопроса о присуждении Гору царского титула, когда перед Владыкой вселенной — богом Ра выступают со своими советами другие боги пантеона. Признаки подобной «коллегиальности» наблюдаются также в хеттском, ханаанейском и других политеистических мирах богов и встречаются даже в самом «авторитарном» из древневосточных миров богов — в монотеистическом йахвизме, где устойчиво сохраняется представление о «совете Йахве» [148, с. 274—277; 228, с. 388—391], на который «пришли сыны Бога, чтобы предстать перед Йахве» (Иов 1, 6). Поэтому правомерно предположить, что признание «коллегиального» начала в мире богов есть свойство восприятия и осмысления этого мира, общее для всего древнего Ближнего Востока.

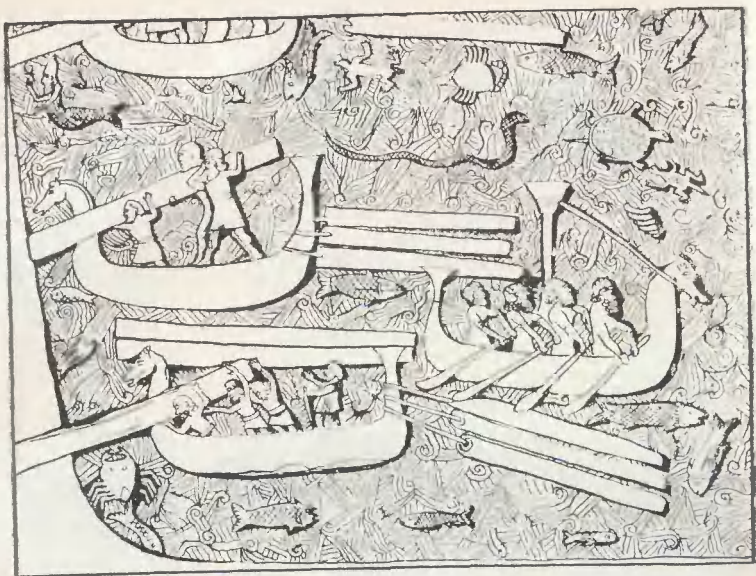
«Коллегиальность» в мире древневосточных богов не предполагает равенства между ними, а, напротив, связана с подвижной и изменчивой иерархичностью [190, с. 23 и сл.]. Для древневосточного человека одним из существенных критериев расположения богов по рангам и ступеням служил феномен «близкий бог — далекий бог», проявляющийся в африканских космогонических мифах. Согласно этим мифам, в центре вселенной находится верховное божество, творец вселенной, демиург, но «парадоксальным образом эта центральная фигура мифического мира всегда вызывала к себе двойственное отношение — почитания и равнодушия; почитания, поскольку в ней видели демиурга, творца всего сущего, и



Острака  
с алфавитным письмом  
из Арада. VI в. до н. э.

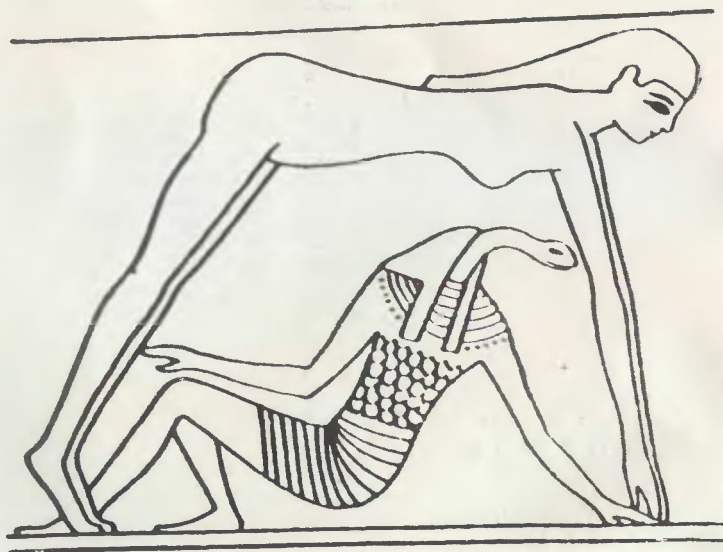
Оратор.  
Античная скульптура.  
Ок. 100 г. до н. э.

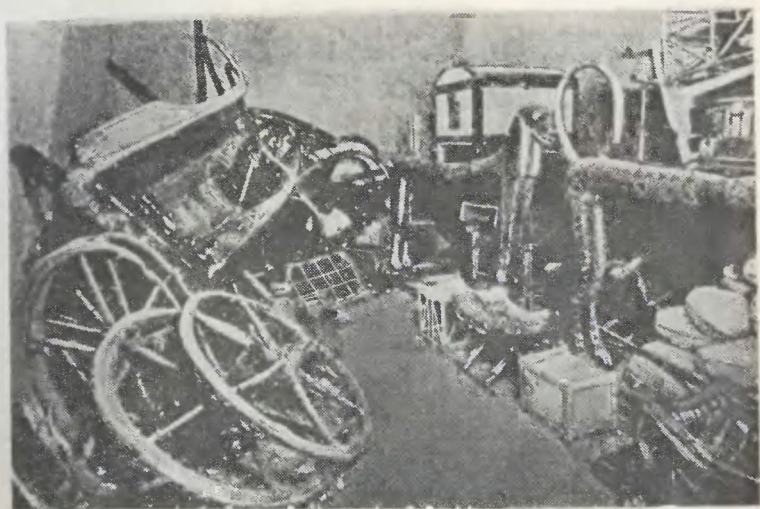




Ассирийские торговые корабли.  
Фрески VIII в. до н. э.

Древнеегипетский  
бог земли Геб  
и богиня неба Нут.









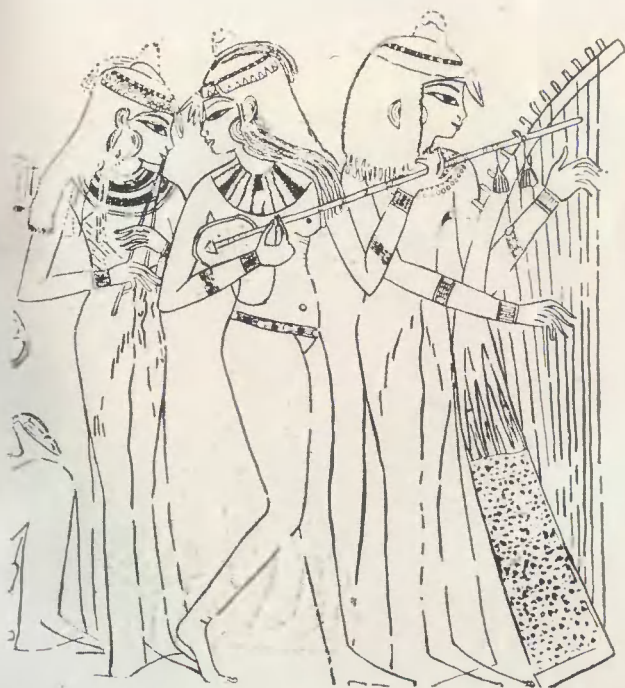
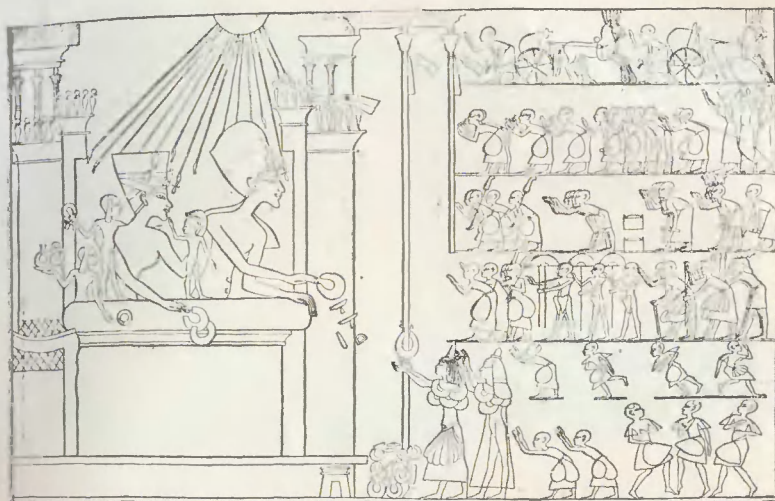
Оборонительная  
система Иерихона.  
X—IX тысячелетия до н. э.

Царский сын Каапера.  
Статуя времени  
Древнего царства Египта



Эхнатон и Нефертити  
одаривают Эйе.  
Фреска XIV в. до н. э.

Музыкантши.  
Древнеегипетская фреска.  
XIV в. до н. э.





Скульптурный портрет  
из Двуречья.  
Первая половина  
III тысячелетия до н. э.

Портрет Нефрити.  
XIV в. до н. э.

Автопортрет скульптора.  
Египет Нового царства



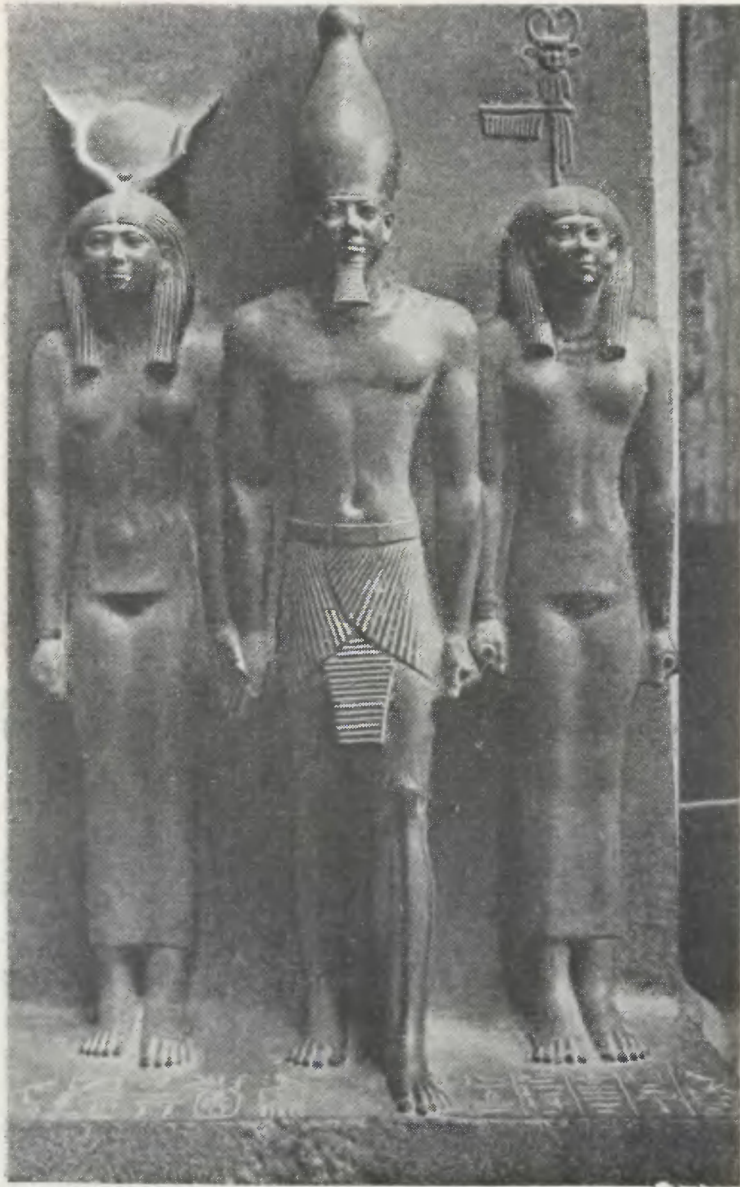


Царь Хаммурапи  
получает символы власти  
от бога Мардука

Правитель  
Лагаша Ур-Нанше  
как строитель.  
Рельеф XXVI в. до н. э.



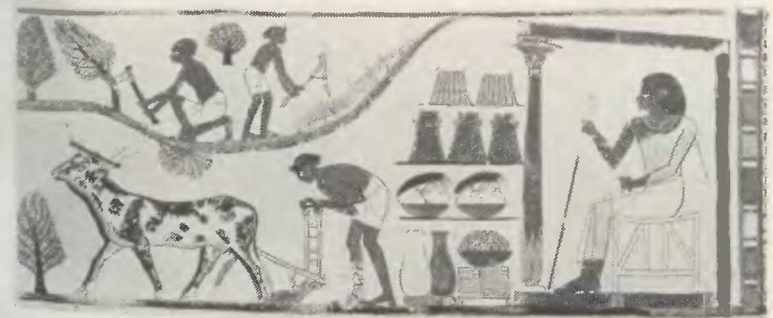




Фараон Менкаура с богинями.  
Египет Древнего царства

Стела Нарам-Суэна.  
Двуречье XXIII в. до н. э.









Сцены  
из «Эпоса о Гильгамеше».  
Печати XXIV—XXII вв. до н. э.



«ремесло строителя», «мудрость» и многие другие постоянные и повторяющиеся явления, то деятельность Энки как демиурга носит перманентный характер, определяющий его качество «близкого бога».

Связь дихотомии «близкий бог — далекий бог» с характером и интенсивностью воздействия богов на мир особенно наглядно раскрывается на примере соотношения богов Эл и Баал в угаритском мире богов: Эл, как свидетельствуют его эпитеты «создатель всего», «отец богов и людей», «царь богов и людей», это бог-демиург, но одноразового и единовременного действия и поэтому «далекий бог». Ему противопоставит и оттесняет его на задний план Баал, бог, воплощающий «активное, развивающее начало», постоянно и интенсивно воздействующий на мир и людей, обеспечивающий и обновляющий плодородие [173, с. 18 и сл.; 206, с. 127—177], который считается поэтому «богом близким».

Изложенные соображения, подкрепленные древнеегипетскими (феномен Осириса, Хали и других «близких богов») и иными материалами, подтверждают распространенность на древнем Ближнем Востоке дихотомии «далекий бог — близкий бог», что отнюдь не исключает деление богов на «старших» и «младших», на «великих» и «невеликих» и т. д. Но именно феномен «далекий бог — близкий бог» делает возможным новое решение старой проблемы о причинах причудливой противоречивости и двойственности бога монотеистического йахвизма — Эл — Элохим — Йахве. Генезис этого бога можно себе представить следующим образом [201, с. 319—329]: уже в хананейском Иерусалиме «далекий бог» Эл перенял черты и функции местных «близких богов», а затем, во времена Давида — Соломона, уже являясь богом «далеким — близким», слился с племенным, сугубо «близким богом» Йахве, в результате чего образовался тот своеобразный бог Йахве Элохим, который представляет собой двуединство «далекого — близкого бога». Одним из проявлений такого двуединства является то, что Йахве Элохим предстает демиургом одноразового и единовременного действия, сотворившим мир и людей в шесть дней, и одновременно демиургом перманентного, интенсивного действия, столь красочно изображенного в словах: «Ты посещаешь землю, и утоляешь жажду ее, обильно обогащаешь ее... Ты приготовляешь хлеб; ибо так устроил ее (землю). Напояешь борозды ее, уравниваешь глыбы ее, размягчаешь ее каплями дождя, благослов-

ляешь произрастения ее. Венчаешь лето благодати Твоей, и стези Твои источают тук; Источают на пустынные пажити, и холмы препоясываются радостью. Луга одеваются стадами, и долины покрываются хлебом; восклицают и поют» (Пс. 65/64, 10—14 и др.).

Сферой наиболее интенсивного и постоянного воздействия Иахве Элохима является история. «Ветхозаветный человек убежден, что бог присутствует и действует в его истории и истории его народа» [153, с. 329—336]. Поэтому главная тема и основное содержание Ветхого завета — история, которая воспринимается как соотношение между богом и человеком, как проявление определяющего и направляющего действия бога в процветании и упадке народа и государства, как действенная связь прошлого и настоящего. Однако признание преимущественного проявления бога в человеческой истории нельзя считать специфической особенностью лишь ветхозаветной модели мира. Во-первых, ветхозаветный человек с течением времени отчасти десакрализирует историю, суживая воздействие бога и расширяя роль автономного человека в истории [212, с. 59—66; 229, с. 45—67]. Во-вторых, признание истории одной из главных сфер проявления воздействия бога на мир людей свойственно также другим древневосточным религиям. Это подтверждают, например, слова Дария I: «Ахура-Мазда дал мне это царство. Ахура-Мазда помог мне, чтобы я овладел этим царством. По воле Ахура-Мазды этим царством я владею» [118, 2, с. 24] и другие источники, в которых находит выражение еще один аспект дихотомии «далекий бог — близкий бог», а именно феномен «личный бог».

Человек древнего Двуречья был уверен в том, что у каждого индивида имеются несколько духов-защитников — *или* (мой «личный» бог) и *иштари* (моя «личная» богиня), *шеду* (дух хранитель) и *ламассу* (его женское соответствие). По существу, это «индивидуализированные и мифологизированные носители неких конкретных психологических аспектов основного явления — восприятия себя, личности» [91, с. 203]. Возникновение и развитие феномена «личного бога», несомненно, является порождением и отражением крепнущей с течением времени индивидуализации древневосточного человека, растущего осознания им себя индивидуальностью-личностью, однако оно вызывается также ощущением острой потребности в «близком боге», особенно с усилением авторитарности многих богов и «удалением» их от человека.

Материал из Двуречья показывает, что в роли «личного» бога всегда выступало одно из божеств шумеро-вавилонского пантеона, например, «личным» богом правителя Лагаша Гудеа был Нингишзида, вместе с царем участвовавший в строительстве храма и т. д. «Личный» бог был для человека самым «близким» из богов, поскольку он выступал не только «соучастником» рождения человека, но и не оставлял своего «подопечного» на протяжении всей его жизни, охраняя его от невзгод и даруя ему счастье и потомство. Поэтому, как отмечает И. С. Ключков [61, с. 45], выражение «иметь бога» (*ила ишу*) означает «быть удачливым, счастливым», «процветать». Степень близости между человеком и его «личным» богом настолько велика, что она нередко воспринимается как отношение «отец—сын». Это очень ярко выражено в безыскусном, исполненном искренней непосредственности «письме» попавшего в беду человека своему «личному» богу: «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» [61, с. 46]. Проявляющиеся в этом «письме» особо тесные отношения доверия и защиты между человеком и его «личным богом», выступающим также посредником между человеком и «далеким богом», по-видимому, служат причиной широкого распространения этого феномена, который встречается и в ветхозаветной модели мира в облике так называемого бога отцов. В древних частях Ветхого завета упоминаются божества, обозначаемые не привычными именами собственными — Мардук, Йахве и т. д., а именем нарицательным 'элохим (бог, боги) в сочетании с собственным именем индивида или названием семейно-родового образования, например, «я бог Абрахама, отца твоего», «бог отца моего» и др. [128, I, с. 1 и сл.; 180, с. 56—58]. Такая структура имени божества говорит о его постоянной и тесной связи со «своим» индивидом или со «своей» человеческой общностью. При этом показательно, с одной стороны, весьма длительное сохранение феномена «бога отцов», а с другой — слияние этих особо «близких богов» с «далеким—близким богом» Йахве и придание ему признаков «личного бога». Это находит выражение в



словах гимна: «Доколе, Йахве, будешь забывать меня вконец, доколе будешь скрывать лицо Твое от меня? Доколе мне слагать советы в душе моей, скорбь в сердце моем день (и ночь)? Доколе врагу моему возноситься надо мною?» (Пс. 13/12, 2—4). Подобное присвоение «далекому—близкому богу» черт «личного бога» было особенно существенным в условиях, когда Йахве Элохим все больше лишался одного из наиболее действенных средств «приближения» бога к человеку — его конкретной предметной воплощенности в идоле.

А. Л. Оппенхейм [91, с. 187], упрекая современных востоковедов и религиоведов в недостаточном внимании к важнейшему в древневосточных религиях феномену «идол», бесспорно, прав. Однако причины этой невнимательности едва ли зависят только от многовековой традиции отрицания идолов и кумиров в западноевропейской цивилизации. Существеннее, по-видимому, иное — трудность для современного человека уяснить тот факт, что идол явился не заблуждением, не продуктом примитивной мысли, а необходимым итогом мифологического мышления, непременно свойственной ему конкретности и образности, неразличения материального и идеального и т. д. Поэтому навряд ли можно согласиться с мнением, что в древнем Двуречье, например, идол служил лишь средоточием для религиозных обрядов. Тексты показывают, что древневосточный человек не делал различия между божеством и его изображением, не считал последнее отражением или видимостью божества, а воспринимал идол как подлинного, живого бога, полагал, что именно воплощение в изображении делает богов богам храма, земного обитания, земной субстанции [209, с. 13—23]. В представлении древневосточного человека идол это живое существо, которое ест и пьет, слышит и говорит, спит и бодрствует, чувствует и действует. Однако идол все-таки не сливается полностью с божеством, а божество не воплощается полностью в идоле, ибо «божество вселяет свой дух в идол и тем самым отождествляет себя с ним. Но божество не ограничено одним-единственным идолом или одним-единственным образом. Дух божества обитает во многих идолах, в разных образах» [163, с. 5—12]. Об этом красноречиво свидетельствует мемфисский вариант древнеегипетского мифа творения, согласно которому Птах «родил богов... он поставил богов в их святилища, он учредил их жертвы, он основал их храмы, он создал их тела по желанию их

сердец. И вошли боги в свои тела из всякого дерева, из всякого камня, из всякой глины, из всяких вещей, которые на нем росли и в которых они приняли свои образы» [78, с. 84].

Подобной слитностью божества и идола объясняется практикуемое на всем древнем Ближнем Востоке «пленение» идолов побежденных врагов, даже «приношение их в жертву» своим богам, о чем сообщает хеттский царь Хаттусили I: «Потом я пошел походом на город Цальпу и я его разрушил, и я взял его богов и три крытых повозки и отдал их Солнечной Богине города Аринны. А изображение быка из серебра и серебряный кулак — знак власти я отдал храму Бога Грозы. А остальные изображения богов, всего их было девять, я отдал храму богини Меццула» [118, I, с. 263], а пятьсот лет спустя, в 539 г. до н. э., персидский царь Кир II упрекает вавилонского царя Набонида в том, что тот «удалил древние идолы богов», сам же он «вернул их (богов) в целости в их [прежние] святилища, в их жилища, которыми они довольны. Пусть все боги, которых я вернул в их священные города, молятся Белу и Набу о долгой жизни для меня» [118, 2, с. 19—21].

Приведенные тексты (а число их можно без труда увеличить) явно свидетельствуют о том, что основное функциональное назначение идола в «приближении» бога к человеку, чем и объясняется широкое распространение феномена «идол». Однако не противоречит ли данному утверждению яростное отрицание идолов йахвизмом, столь отчетливо сформулированное в заповеди: «Не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху, и что на земле внизу, и что в воде ниже земли. Не поклоняйся им и служи им...» (Исх. 20, 4—5), в котором иногда видят проявление уникальности йахвизма? Однако почитание в рамках йахвизма в Израильском царстве (X—VIII вв. до н. э.) золотого тельца как воплощения Йахве, присутствие в «собрании Йахве» обладавших выраженной телесностью керубов, наличие элементов предметности в описаниях Йахве даже столь яростными противниками «идольности», как пророки, опровергает тезис об изначальном и постоянном отрицании идолов в йахвизме. Вероятнее всего, восприятие Йахве эволюционировало от признания его образности до ее «размывания» и затем отрицания. Такой процесс отнюдь не был уникальной чертой йахвизма, так как начатки его засвидетельствованы также другими древневосточ-

ными текстами, например, описанием Атона в древнеегипетском «Гимне Атому»:

Ты сияешь прекрасно на небосклоне неба, живой  
солнечный диск, положивший начало жизни!  
Ты восходишь на восточном небосклоне и ты наполняешь  
всю землю своей красотой!  
Ты прекрасен, велик, светозарен и высок над всей землей  
[118, I, с. 90].

\* \* \*

При рассмотрении вопроса о том, как человек древнего Ближнего Востока представлял себе отношение «человек — боги, боги — человек», следует исходить из основополагающего признания им различия между несотворенными и существовавшими до «начала» времени богов, по крайней мере части их, и сотворенным богами или богом человеком. Однако присущее мифологическому мышлению признание связи творца с творением (см. гл. IV) в значительной степени смягчает различие между богами и человеком, сближает их между собой, тем более что человек признается не только богосотворенным, но в силу этого также богоподобным.

Такая генетическая (богосотворенность) и морфологическая (богоподобность) близость между богами и человеком к тому же дополняется и подкрепляется (или даже обуславливается?) связью функциональной, т. е. той целью, которой задавались боги, когда создавали человека. Конечно считалось, что «человек был сотворен, чтобы служить богам» [206, с. 24], и этот тезис подтверждается многими древневосточными текстами, например, шумерским мифом об Энки и Нинхурсаг, где боги повелевают Энки: «Сотвори богам слуг, да порождают себе подобных (?)». В других текстах также отношение «бог — человек, человек — бог» носит отчетливо однолинейный характер. Однако в шумерском мифе «Овца и зерно», но особенно в вавилонском «Сказании об Атрахасисе» отношения между богами и человеком, человеком и богами более не сводятся лишь к прислуживанию человека богам. Согласно этому сказанию, сотворению человека предшествовало время, когда

Они, небесные Анунаки,  
Тяжкий труд положили Игигам.  
Начали боги выкапывать реки.  
Жизнь страны, каналы прорыли [122, с. 51; I, стк. 19—22].

вследствие чего боги Игиги возмутились, запротестовали и решено было поручить «праматери богов» Белет-или:

Пусть она сотворит человека,  
Бремя богов на него возложим,

Пусть несет человек иго божье! [122, с. 56;  
I, стк. 9—12].

Люди, таким образом, сотворены для службы богам, но суть этой службы в том, что человек берет на себя «бремя богов», которое, судя по дальнейшему изложению [122, с. 59; I, стк. 328—339], включает жизненно необходимые для самого человека действия: добывание пищи, сооружение жилища, строительство каналов и т.д. Иными словами, функциональное назначение человека приобретает двусторонний характер, включающий не только служение богам, но также удовлетворение потребностей самого человека. С течением времени именно этот аспект — сотворение человека ради него самого (и богов), даже сотворение мира для человека (и для богов) — становится доминирующим в божественном замысле. Такова цель сотворения человека в гераклеопольском варианте древнеегипетского мифа творения: «Охранены люди, стадо бога, он (Ра) создал небо и землю по их (людей) желанию, он уничтожил хаос воды, он создал воздух, чтобы жили их носы. Они его подобия, вышедшие из его тела» [78, с. 84]. Аналогичные свидетельства содержатся в позднем варианте ветхозаветного мифа творения, в зороастрийском мифе: «Ты (Ахура-Мазда) тот, кто... создал для нас (людей) скот, источник благоденствия» [118, 2, с. 61; 47, стк. 3] и др. Поэтому вполне вероятным представляется предположение, что в соответствии с нарастающим антропоцентризмом древневосточной модели мира мысль человека древнего Ближнего Востока двигалась от признания главной целью богов в сотворении человека — их потребностью создать себе слуг к признанию конечной целью всего процесса творения желание удовлетворить потребности человека (и богов). Существенно меняются акценты в божественном замысле всего креативного процесса, но остается неизменным признание генетической, морфологической и функциональной связанности человека и богов, породившее распространенную на всем древнем Ближнем Востоке и унаследованную другими эпохами мифологему о непосредственных интимных контактах между богами и земными женщина-

ми, богинями и земными мужчинами, в которой также проявляется отношение «бог — человек, человек — бог».

Из многочисленных примеров приведем только два: «Когда люди начали умножаться на земле, и родились у них дочери; Тогда сыны 'Элохима увидели дочерей человеческих, что они красивы, и брали их себе в жены, какую кто избрал», сказано в ветхозаветной книге Бытие (6, 1—2), а в «Эпосе о Гильгамеше» богиня Иштар предлагает герою:

Давай, Гильгамеш, будь мне супругом,  
Зрелость тела в дар подари мне!  
Ты будешь мужем, я буду женою!  
[120, с. 39; VI, стк. 7—9].

В этих и большинстве других примеров инициатива исходит от богов и богинь, что соответствует их доминирующему статусу в отношении «боги—человек». Однако даже в этом аспекте преобладание богов не признается абсолютным, ибо встречаются тексты, правда немногочисленные, в которых инициатива подобных (интимных) контактов исходит от человека, как, например, в шумерском мифе «Инанна и Шукаллитуда», повествующем о том, как садовник Шукаллитуда овладел в своем саду богиней Инанной.

Но вот что показательно: случаи интимных контактов между богами и людьми, людьми и богами, как правило, отмечены знаком минус, ибо Гильгамеш отвергает любовь Иштар, от связи сынов Элохима и дочерей человека рождается племя людей строптивых и высокомерных, а проступок садовника влечет за собой несчастья для всех «черноголовых». Кроме того, случаи интимных контактов между богами и людьми, людьми и богами, отнесенные, как правило, ко времени очень далекому, «изначальному», когда жили герои, каких позже не бывало, и свершались чудеса, которые больше не повторялись, с течением времени сменялись в древневосточной модели мира разговорно-зрительной формой контактов, проявившейся в теофании (явлении бога).

Теофания, включающая непременно двустороннее общение между богом и человеком, человеком и богом, предполагает, по мнению древних, не только физическое общение между ними — человек должен видеть, слышать бога, и бог должен видеть, слышать человека, но также определенную языковую и духовную общ-

ность, поскольку бог должен говорить о том, что важно человеку, и на том языке, который понятен человеку, и наоборот. Поэтому замена интимных контактов разговорно-зрительными в «исторические» времена не означает ослабление связей между богами и людьми, людьми и богами. Пожалуй, даже наоборот, ибо в отличие от носивших выраженный избирательный характер интимных контактов, которые касались лишь немногих избранных среди людей, предполагалось, что теофания не только случается чаще, но и доступна каждому. Таким образом происходило некоторое упрощение отношения «бог — человек, человек — бог». Если во время сражения при Кадеше бог Амон явился лишь одному фараону Рамсесу II, когда тот воззвал к богу: «Он (Амон) дал мне свою руку, и я возликовал. Он воззвал за мной: „Вперед! Вперед! Рамсес-Мериамон!“» [117, с. 123], то Иахве Элохим является не только царям и пророкам, жрецам и «божьим людям», но также рядовым смертным. Как правило, теофания служит средством оповещения индивида или людской общности о божественном предназначении.

У одного фараона, долго не имевшего наследника, родился мальчик, и «пришли богини Хатор, чтобы решить его судьбу. Они сказали: „Он примет смерть от крокодила, или от змеи, или же от собаки“» — так начинается древнеегипетская сказка об «Обреченном царевиче» [102, с. 78], отразившая древнеегипетское представление о том, что жизнь и смерть человека, весь его жизненный путь предначертан богами с момента его рождения. Эта предопределенность и есть судьба, о которой герой сказки говорит: «Я отдан во власть трем судьбам: крокодилу, змее, собаке» [102, с. 82].

Тем не менее царевич и его жена пытаются противостоять судьбе — разрубают змею. Но поскольку конец сказки не сохранился, трудно решить, кончается ли она избавлением героя от злой власти трех судеб (или гибелью судьбы-собаки). Во всяком случае, эта сказка, как и другие древнеегипетские тексты, свидетельствует, что в восприятии древнего египтянина одним из самых важных проявлений отношения «боги — человек, человек — боги» явилась дихотомия: божественное предначертание (судьба) — свобода воли человека, которая играла основополагающую (с учетом местных вариантов) роль в жизни древневосточного человека, хотя

он, по всей вероятности, лишь смутно ощущал ее, не осознавал, во всяком случае, не выражал ее так, как мы.

Неоднократно отмечалось, что египтяне воспринимали мир и свою жизнь в нем как нечто стабильное и не подверженное изменениям, максимально упорядоченное, воспроизводящееся из поколения в поколение. Естественно, что предначертанность оказывалась заложенной в самой основе подобного мира и жизни. Жизнь человека в долине реки Нил представлялась «запрограммированной» не каким-то особым действием или силой, а самым фактом принадлежности человека к стабильному и упорядоченному, малоизменчивому и воспроизводящему миру, допускающему проявление свободы воли человека лишь в узких и жестких пределах. Это видно из описания причин бегства Синухета: «Мой ум помутился, мое сердце — его не было больше в моем теле — увлекло меня на путь бегства» [102, с. 12].

Здесь скорее всего выражен автоматизм поведенческой реакции в стабильном и упорядоченном мире и обществе, где проступок против фараона влечет за собой неминуемую кару, страх перед которой побуждает героя к бегству.

Если принять предложенную интерпретацию, то, мы приходим к выводу, что в понимании древних египтян божественное предначертание включено в миропорядок, есть воплощение его. Поэтому свобода воли возможна лишь как спонтанное приспособление человека к такому миропорядку (и тем «хороша») или, наоборот, как столь же спонтанная неприспособленность к нему (и тем «плоха»).

Шумеры и вавилоняне, напротив, воспринимали общество как изменчивое и зыбкое, неустойчивое и относительно быстротечное. Это во многом повлияло на специфичность шумеро-вавилонского понимания дихотомии: божественная предначертанность (судьба) — свобода человеческой воли. Для них характерно представление о судьбе как о божественной, непостижимой силе, действием которой обусловлены и отдельные события и вся жизнь человека и людских общностей. Представления о судьбе теснейшим образом связаны с основополагающей оппозицией: «жизнь—смерть» [58, с. 472], что подтверждается семантикой шумерского слова *нам-тар* — «судьба» и «обрезающий», которое с

детерминативом «бог» составляет собственное имя могущественного бога подземного царства («Обрезающий судьбу»), влияющего на судьбы людей, а без детерминатива обозначает саму судьбу. Тем самым, пишет в своем интересном очерке И. С. Ключков, слово *нам-тар*, равно как и его аккадский эквивалент *шимту*, выражает присущую понятию «судьба» двойственность, ибо, «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» [61, с. 34].

В этом определении отчетливо выявлена специфика шумеро-вавилонского восприятия судьбы как особой силы, исходящей от некоего субъекта, но обладающей также известной долей самостоятельности: направленная на что-то или кого-то, эта сила составляет сущность этого объекта и определяет его бытие. Своя судьба есть у всего на свете — у богов и людей, явлений природы и вещей, ибо она есть также сила «изначальная», причастная к акту сотворения (или по крайней мере присутствующая при нем), например, при рождении человека:

О, моя мать, определи судьбу его (новорожденного?)  
Нинмах запечатлит в нем образ(?) богов.  
Это — человек... [68, с. 133]

Множественность судеб в сочетании с «коллегальностью» богов приводит к тому, что, согласно шумеро-вавилонским представлениям, каждая судьба имеет свой источник, своего хозяина. Хозяином индивидуальной судьбы отдельного человека, по-видимому, выступал «личный бог»:

Мой бог, господин мой, создавший мне «имя»,  
Хранящий мне жизнь, дающий потомство...  
Суди же мне жизнь судьбою.  
Продли мои дни, жизнь даруй мне [61, с. 45].

Судьбы записаны в Скрижали или Таблице судеб. Обладание скрижалями позволяет богу — их владельцу (и источнику?) — контролировать судьбы богов, людей и вселенной. Поэтому праматерь Тнамат, назначая бога Кингу предводителем своего воинства, «Таблицы Судеб ему вручила», а бог Мардук, одержав победу над Кингу:



Он вырвал Таблицы Судеб, что достались тому не по праву,  
Опечатал печатью, на груди своей спрятал [122, с. 36; I,  
стк. 157; с. 41; IV, стк. 121—122].

Поскольку для древневосточного человека письменная фиксация означала и признание какого-либо явления и придачу ему нормативности, увековечивание его, то запись судьбы на Скрижалях или Таблицах Судьбы, как и частые ее определения прилагательными «неотвратимая», «неизменная» и т. д., могут служить свидетельством преобладания в шумеро-вавилонской модели мира «детерминистического представления о жизни» [91, с. 208]. Однако степень подобного детерминизма не следует преувеличивать. Множественность судеб, связанность личной судьбы с «личным богом», весь «этот личностный, „человеческий“ аспект во взаимоотношениях людей и богов... спасал вавилонян от крайностей фатализма, оставляя индивиду определенную свободу и возможность как-то воздействовать на свою судьбу» [61, с. 46], по крайней мере ее осуждать и проклинать, как это делается в шумерской инвективе против Нам-тара (или *нам-тар*):

Судьба — это зверь, всегда готовый укусить.

Как грязная одежда, она прилипает...

Судьба — это [также] бешеный вихрь, несущийся над страной,

Судьба — это пес, следующий за ним по пятам [13а, с. 277].

Итак, в египетском варианте дихотомии: «божественное предначертание (судьба) — свобода воли человека» божий промысл включен в устойчивый и незыблемый миропорядок, позволяющий свободе воли проявиться лишь как спонтанная приспособленность или неприспособленность человека и нему. В шумеро-вавилонском варианте судьба предстает в значительной степени самостоятельной силой, обладающей огромной властью, влияющей на весь мировой порядок, но при этом оставляющей известную возможность для проявления свободы воли. В ветхозаветном варианте эта дихотомия приобретает характер противопоставления, что вполне соответствует пронизывающей эту модель мира контрастности.

Йахве одновременно сочетает в себе свойства «далекого» и «близкого» бога, пребывает демиургом одноразового и единовременного действия и вместе с тем действия многократного, перманентного. Эти черты оп-

ределяют особую значимость божественного предначертания в ветхозаветной модели мира. «Прежде нежели Я (Иахве) образовал тебя во чреве, Я познал тебя, и прежде чем ты вышел из утробы, Я посвятил тебя» (Иер. 1, 5): «Сердце царя — в руке Иахве, как потоки вод: куда захочет, Он направляет его». (Пр. 21, 1) — эти и сотни подобных речений и высказываний демонстрируют признание ветхозаветным человеком божьего промысла силой решающей, определяющей и направляющей всю его жизнь. Однако в силу «авторитарности» Иахве (см. выше) божественная предначертанность не включена в сотворенный Иахве миропорядок: еще меньше Иахве нуждается в специальных силах для проведения своих предначертаний. Ему достаточно лишь намечать «пути», и поэтому ключевым термином ветхозаветного восприятия дихотомии: «божественное предначертание (судьба) — свобода воли человека» служит слово *дэрэк*, имеющее значение: дорога, путешествие; предприятие, начинание; поведение, обычай; положение, состояние, могущество, сила; действие бога, требуемое богом поведение человека, образ действия человека.

В самом представлении, образе «дорога», «путь» заложена определенная двойственность, противоречивость. С одной стороны, дорога, кем-то проложенная, направляет стопы идущего по ней, указывает ему направление, однако лишь направляет и указывает [200, с. 30—42], даже если это «путь Иахве», о котором сказано: «Праведен Иахве во всех путях своих» (Пс. 145/144, 17) и «Они (люди) ищут Меня (Иахве) каждый день и хотят знать пути Мои» (Ис. 58, 2), ибо хождение по «пути Иахве» есть благо. Но с другой стороны, только сам путник выбирает, ступить или не ступить ему на этот «путь», идти по нему до конца или отклониться от него; и Ветхий завет полон сетований на уклоняющихся от «пути Иахве» и предпочитающих «пути своего сердца» [200, с. 52—53], что подтверждается упоминаниями тех, «которые оставляют стези прямые, чтобы ходить путями тьмы» (Пр. 2, 13), или словами: «Они не знают пути мира и нет закона на их стезях, пути их искривлены и никто идущий по нему не знает мира» (Ис. 59, 8) и другими.

Выбор «пути» — за человеком, от него зависит следование по «пути Иахве» или блуждание «по пути сердца своего». Однако не следует преувеличивать степень автономности и значимости свободы человеческой воли,

хотя она, несомненно, признается ветхозаветной мыслью. Ведь, во-первых, божественное предначертание ограничивает сам выбор наличием только двух «путей», а, во-вторых, выбор несправедливого пути, отклонение от «пути Йахве» влечет за собой неминуемую божью кару. Поэтому прав И. Д. Амусин [6, с. 158], указав, что «у кумранитов, как в иудаизме и в христианстве... приверженность к учению о предопределении причудливо сочетается с принципом свободной воли человека, свободного выбора своих поступков». Это обстоятельство свидетельствует о том, что антиномия: «божественное предначертание — свобода воли человека» не была решена древневосточной мыслью (или осталась неразрешимой для нее). Однако в этом не следует видеть проявление несовершенства древневосточной мысли, а скорее наоборот — значительное ее завоевание, ослабляющее тяготение мифологического мышления к абсолютным истинам, это шаг к признанию относительности человеческих знаний и представлений.

Местные варианты восприятия и осмысления дихотомии: «божественное предначертание — свобода человеческой воли» отнюдь не отменили общего для всего древнего Ближнего Востока убеждения в абсолютной или почти абсолютной неизменности божьей воли в том, что является главным качественным различием между богами и человеком: в смертности всех людей (кроме некоторых) и в бессмертии всех богов (кроме некоторых). Это представление засвидетельствовано многократно: и в формуле «ибо прах ты (человек) и в прах превратишься», и в имени первочеловека в иранской мифологии — Гайомарт, что в переводе означает «живой смертный» и т. д.

«Представления о потустороннем — неотъемлемый компонент „образа мира“, который лежит в основе культуры той или иной эпохи. Эти представления могут разрастаться в необычайно богатую картину — и могут быть „нулевыми“, когда небо пустеет и по ту сторону жизни находится небытие. В любом случае оба мира — жизни и смерти — присутствуют в сознании культуры и определяют ее существенные черты» [33, с. 176]. Приведенное высказывание А. Я. Гуревича верно и по отношению к древневосточной культуре, в которой восприятие смерти, отношение к ней есть важная грань отношения: «бог — человек, человек — бог».

«Необычайно богатую картину» потустороннего мира

создали древние египтяне. В западной части мира они поместили загробный мир, изображаемый как «оптимальный вариант земной жизни» [186, с. 205], где простираются обильно орошаемые поля и сады, в которых «высота нижеегипетских злаков достигает... пяти локтей, колосья размером в два локтя...». После смерти, которая представлялась древним египтянам не полным уничтожением, переходом в небытие, а лишь отмиранием некоторых компонентов сложной сущности человека, в этот мир отправляются продолжающие существовать наиболее сущностные его компоненты — душа *ба* и двойник *ка*, предварительно выдержавшие испытание перед судом Осириса. Смерть, таким образом, воспринимается переходом из одной формы бытия в другую, причем этот переход описан следующими словами: «Ты (умерший) входишь и выходишь с ликующим сердцем, проникаешь в места возвышенные... Ты здоров и доволен в лодке Запада и твое сердце радуется в лодке Востока... Сосуды твоего тела наполняются, твоя душа просветлена и имя твое живет в вечности. Так ты всегда, вне гибели...» [186, с. 3]. В истории человеческой мысли немного таких восторженных прославлений смерти и посмертного существования, таких ярких и живописных картин потустороннего мира. Однако можно ли на этом основании делать вывод о преимущественно потусторонней ориентации человека Среднего и Нового царств, когда египтянин «отвернулся от радостного принятия этой жизни и обратился к поискам ухода из нее» [165, с. 93 и сл.]? Несомненно, есть «Спор разочарованного со своей душой», где провозглашается:

Мне смерть представляется ныне  
Домом родным  
После долгих лет заточенья [99, с. 100],

но даже в этом сочинении смерть изображена не радостно ожидаемым переходом в лучшую жизнь, а лишь выходом отчаяния, лишь бегством от невыносимых тягот земной жизни. Есть и другой памятник — «Похвала смерти», слова которого:

Зачем они сводят на нет славу загробного мира,—  
Страны справедливой, блаженной, где страху не место,  
Обители упокоенья, чьим жильцам омерзительны распри,  
Где нечего ближних бояться, ибо нету вражды в этом крае?  
[99, с. 102],

однако, не столько подтверждают мнение о преобладающей потусторонней ориентации египтянина Среднего и Нового царств, а скорее отражают распространенность сомнений насчет достоинств и «славы» загробного мира. Ведь даже в тексте, содержащем квинтэссенцию древнеегипетских представлений о смерти, загробном суде и загробном мире, в 107-й главе «Книги Мертвых» сказано: «О Ра... спаси меня от этого бога (Анубиса) с таинственным образом, брови которого в день сведения счетов со злодеем суть перекладки весов, который тащит грешников арканом на место убийства, чтобы растерзать души; спаси меня от этих... мясников... Осириса» [186, с. 303]. В этих строках нет ничего от предполагаемого уверенного и радостного ожидания смерти, от ликующей встречи перехода в загробный мир, наоборот, здесь каждое слово пронизано неподдельным ужасом и страхом перед смертью и загробным судом. Что же касается загробного мира, то его описание в древнеегипетских текстах бывает и «нулевым», как, например, в знаменитой «Песни из дома усопшего царя Антефа, начертанной перед певцом с арфой»:

Никто еще не приходил оттуда (загробного мира),  
Чтоб рассказать, что там,  
Чтоб поведать, чего им (мертвым) нужно,  
И наши сердца успокоить,  
Пока мы сами не достигнем места,  
Куда они удалились [99, с. 101].

Однако наиболее убедительным доказательством того, что восторженно-ликующее принятие смерти и загробной жизни, потусторонняя ориентация не были в древнем Египте единственным или даже доминирующим отношением к смерти, является жажда древнего египтянина к преодолению смерти. Он связывает свои надежды на жизнь с воскресением умиравшего и воскресшего Осириса: «Как истинно, что жив Осирис, так живешь и ты, как истинно, что не умирает он, так не умрешь и ты» [186, с. 155]. Но главную надежду возлагает на сохранение в памяти людской свершенных человеком добрых деяний:

Они ушли,  
Имена их исчезли вместе с ними,  
Но писания заставляют  
Вспомнить их [99, с. 104].

Отношение древнего египтянина к смерти, таким образом, отмечено печатью двойственности, в которой





возможным и недопустимым нарушением этой упорядоченности, то в глазах шумеров и вавилонян личное бессмертие возможно, его могут даровать боги, как, например, даровали Зиусудре, которому

Дали ему жизнь, подобно богу,  
Вечное дыхание, подобно богу, принесли для него свыше  
[68, с. 180],

и его аккадскому двойнику Утнапишти. Но в этих текстах с одинаковой настойчивостью проводится мысль о том, что бессмертие даруется богами смертным лишь в порядке исключения и то лишь во времена «начальные», ибо бессмертие есть удел богов, равно как смерть есть удел человека, даже такого, как Гильгамеш, которому Утнапишти говорит:

Ярая смерть не шадит человека:  
Разве навеки мы строим дома?  
Разве навеки мы ставим печати? [120, с. 71; X, стк. VI,  
25—26a].

Именно поэтому лейтмотив эпоса — недостижимость для человека участи богов, тщетность человеческих усилий в попытках добиться бессмертия, ибо смерть удел человека и в смерти уравниются все люди:

Поднимись и пройди по развалинам древним,  
Взгляни на черепа простолюдинов и знатных:  
Кто из них был злодей, кто был благодетель? [122, с. 208;  
X, стк. 76—78].

Наиболее «прирученной», если пользоваться определением французского медиевиста Ф. Ариеса (129), смерть предстает в ветхозаветной модели мира: сотворенный Иахве первочеловек Адам, пока он слушался запрета и не вкушал от «дерева добра и зла», «чтобы вам не умереть» (Быт. 3, 3), был свободен от смерти. Однако Адам нарушил этот запрет, и Иахве устанавливает: «В поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят, ибо прах ты и в прах возвратишься» (Быт. 3, 19). Сотворенный бессмертным «человек» в действительности человеком еще не был, а стал таковым, лишь познав добро и зло, труд и страдания, жизнь и смерть [157, с. 18 и сл.].

Поскольку смерть заложена в самой человеческой сущности, то ветхозаветный человек воспринимал ее спокойно и обыденно, как явление не только неизбежное и необходимое, но и не внушающее особого страха и трепета. Во всяком случае, в Ветхом завете драмати-



чески-скорбные описания смерти весьма редки, преобладают спокойно-умиротворенные сообщения о ней, особенно если речь о смерти «доброй» в глубокой старости в окружении родных и близких: о смерти патриарха Иосефа (Иосифа) говорится: «И сказал Иосиф братьям своим: я умираю... И умер Иосиф ста десяти лет» (Быт. 50, 24—26), а о смерти царя Давида сказано: «Приблизилось время умереть Давиду и завещал он сыну своему Соломону, говоря: Вот, я отхожу в путь всей земли, ты же будь тверд и будь мужествен» (III Ц. 2, 1—2).

Такая «прирученность» смерти сочетается с признанием смерти абсолютным концом человека. Это находит выражение в словах: «Мы умрем, и будем как вода, вылитая на землю, которую нельзя собрать» (II Ц, 14, 14) и многих подобных, а также в «нулевом» представлении о потустороннем мире (*шеол*), предназначенном быть только местом наказания для злодеев: «Да обратятся нечестивые в подземный мир...» (Пс. 9, 18). Такое восприятие смерти и загробного мира едва ли могло содействовать «потусторонней» ориентации ветхозаветного человека, отчетливо обращенного к миру «посюстороннему», что так убедительно, даже с некоторым вызовом выражена в словах:

Ибо тому, кто сопричислен ко всему живому, есть надежда,  
Ибо живой собаке лучше, чем мертвому льву

[99, с. 648; 9, стк. 4].

Но «надежда» на что? Это надежда на «добрую» смерть в глубокой старости, это надежда праведника во смерти или смертью приобщиться к предкам, выраженная формулой: «И почил... с отцами своими», но и зародившаяся поздно наивысшая — надежда на воскресение из мертвых.

Весьма показательно, что именно ветхозаветный человек, не разделявший свойственного древнему египтянину признания «частичности» смерти и наличия загробной жизни, отрицавший возможность бессмертия для человека как божьего дара даже для двойника шумерского Зиусудры и аккадского Утнапишти — праведника Ноаха (Ноя), признававший окончательность и всеобщность смерти, разрабатывает учение о воскресении. Тем самым он создает необходимую, видимо, ему перед лицом смерти надежду и сокращает возникший в результате подобного восприятия смерти чрезмерный разрыв

между только бессмертным Йахве и только смертным человеком. Не вдаваясь в обсуждение истоков и времени зарождения представлений о воскресении из мертвых, следует лишь подчеркнуть, что хотя популярность этого учения со временем возрастала [208, с. 218—230], оно не стало в ветхозаветной модели мира общепринятым, оставаясь связанным лишь с определенными кругами. В тех ветхозаветных памятниках, где воскресение из мертвых упоминается — в речениях некоторых пророков, в отдельных псалмах и некоторых сочинениях «литературы мудрости», — оно изображается как возможное на трех уровнях — на уровне «я», «мы» и общечеловеческом. В полном соответствии с растущей автономизацией индивида (см. гл. V) чаще всего упоминается индивидуальное воскресение, нашедшее свое выражение в словах: «Душа моя повержена в прах, оживи меня по слову Твоему (Йахве)» (Пс. 119/118, 25) и других. Реже, главным образом в видении пророка Иехезкеела (Иезекииля), речь идет о воскресении всего «мы»: «И узнаете, что Я Йахве, когда открою гробы ваши и выведу вас, народ Мой, из гробов ваших» (Иез. 37, 13). И уж совсем редко и в позднее время (IV—III вв. до н. э.) звучит универсалистская надежда на то, что «и многие из спящих в прахе земли пробудятся, одни для жизни вечной, другие на вечное поругание и посрамление» (Дан. 12, 2). Независимо от того, каким предстает это воскресение и кого оно охватывает, общим является его отнесенность к тому времени, что откроет, введет «завет».

Итак, мы подошли к распространенному на всем древнем Ближнем Востоке представлению о «договоре», «завете» между богами или богом и человеком. Одно из ранних проявлений этой концепции обнаруживает текст «реформы» Урунимгины (XXIV в. до н. э.), завершающийся словами: «Чтобы сироте и вдове сильный человек ничего не причинил, он (Урунимгина) заключил с Нин-Нгирсу этот завет» [56, I, с. 209], а одно из поздних ее упоминаний содержится в финикийской надписи VII в. до н. э., где сказано:

(бог) Ашшур установил с нами завет (договор)  
долговременный.

Все сыны бога установили с нами,  
Все руководители совета священников [установили] с нами,  
Завет неба и земли, навсегда,  
Завет Баала, владыки земли... [230, с. 110—118].

Эти и многие другие шумерские и аккадские, хеттские и иные тексты показывают, что древневосточный человек признавал одинаковое функционирование «договора», «завета» на уровнях межличностных и межгосударственных, в сфере только человеческой, равно как в отношениях между богами и людьми, людьми и богами [196; 225, с. 195]. Анализ этих текстов и выражающего само понятие «договор», «завет» слова *берит* («союз», «соглашение», «договор»; «постановление», «предписание», «распоряжение», «обязанность», «обязательство») показывает, что договор, завет может быть выражением и фиксацией двух типов отношений — отношений равенства между партнерами, когда обе стороны пользуются одинаковым статусом и принимают поэтому одинаковые для них обязательства, и отношения зависимости, когда статус одного из партнеров выше другого, в результате чего старший партнер возлагает на младшего обязанности или же, наоборот, берет на себя обязательства по отношению к младшему партнеру [198, с. 301—304].

Совершенно очевидно, что договор, завет между богами или богом и человеком, человеком — богами или богом представляет собой выражение и фиксацию второго типа отношений — отношений зависимости, причем в обеих разновидностях. Боги или бог в качестве старшего партнера возлагают на младшего партнера — человека определенные обязательства, что выражено формулой: «Сохрани то, что (Я Йахве) повелеваю тебе ныне» (Исх. 34, 11); или же боги (или бог) в качестве старшего партнера берут на себя обязательства по отношению к младшему партнеру — человеку: «...ибо Он (Йахве) дает тебе силу приобретать богатство дабы исполнить, как ныне, завет Свой (Йахве), который Он клятвою утвердил отцам твоим» (Втор. 8, 18), и др. Во всех подобных текстах завет предстает односторонним, односторонним действием бога, идущим от бога к человеку, т. е. обладающим по форме и содержанию выраженной монологичностью. Однако правы те исследователи [203, с. 32—53; 225, с. 196], по мнению которых в ветхозаветной модели мира, и не только в ней, с течением времени возрастает тенденция воспринимать завет, договор как действие двустороннее, требующее также активности младшего партнера — человека: «Итак, если вы будете слушаться гласа Моего (Йахве) и соблюдать завет Мой, то будете Моим уделом из всех на-

родов, ибо Моя вся земля» (Исх. 19, 5). В этом и подобных отрывках определенно видна диалогичность, иным проявлением которой можно считать участвовавшие в древневосточной словесности диалоги между богом и человеком, например, между Рамсесом II и Амоном в описании битвы при Кадеше, между хеттским царем Хаттусили II и богиней Иштар, между пророками и Йахве, а «истинно творческое мышление по сути есть мышление диалогичное, спор с неким собеседником, с *alter ego*, т. е. некий внутренний диалог» [112, с. 7], который был не только свойством античной культуры, но зарождался в недрах древневосточной культуры.

\* \* \*

Рассмотрение поставленных в этой главе вопросов подводит нас к завершающей нашу тему проблеме, ибо с тем, как древневосточный человек воспринимал и осмыслял отношение: «боги (или бог) — человек, человек — боги или бог», тесно связано и то, каким он видел или хотел видеть себя.

Проблема «идеального»  
человека в культуре  
древнего Ближнего Востока

«Каждое общество, — отмечает А. Я. Гуревич [32, с. 222], — имеет своих героев, вырабатывает тип идеального человека, которому следует подражать; во всяком случае, этот идеальный образец играет определенную роль в нравственном воспитании и поэтому сам может служить отражением морального состояния общества». Применим это суждение к древневосточному обществу. В нем, как и в любом другом обществе, мораль есть целостное общественное явление, не только отражающее определенные стороны социальной деятельности, но и являющееся специфическим регулирующим механизмом, осуществляющим согласование действий индивидов, составляющих людскую общность.

Первоначально мораль существует слитно с мифом и ритуалом, правом и фольклором, она неотделима от обязательств индивида перед богами и своей общностью. В разработке абстрактных понятий древний человек также испытывает сложности. Все это затрудняет выделение морали на древнем Ближнем Востоке в особую форму общественного сознания, особый предмет человеческих знаний — в этику. Однако по мере размытия мифологического мышления, нарастания мышления научно-логического, на фоне обострения несоответствий между традиционными моральными нормами, уходящими корнями в слабо дифференцированный социум первобытности, и реальными условиями и потребностями все сильнее стратифицированного древневосточного общества древневосточный человек начинает ощущать, а затем осознать специфику этой формы общественного сознания. Зарождается этика как учение о моральных ценностях и моральных нормах. Первичность моральных ценностей и вторичность по отношению к ним моральных норм очевидна, но это взаимосвязанные, обусловли-

вающие друг друга явления, которые предметно и зримо воплощены в «идеальном человеке» древневосточной культуры, т. е. в том, каким древневосточный человек видит или каким хочет видеть себя.

\* \* \*

Изучение моральных ценностей и норм — всегда задача огромной трудности, и эти трудности многократно возрастают, когда речь идет о далеком прошлом. Причина тому не только скудность информации, ее фрагментарный и в известной степени случайный состав, но главным образом невыделенность (или недостаточная выделенность) самого предмета. В таких условиях особую важность приобретает выбор источников, среди которых в данном случае наибольшую ценность «представляют тексты, содержащие максимальное количество недвусмысленных оценочных суждений» [61, с. 62].

Беспорность этого принципа отбора отнюдь не предполагает исключения иных текстов, не соответствующих полностью этому требованию. Поскольку «изображать, увековечивать художественным словом можно и должно только то, что достойно быть упомянутым, что должно быть сохранено в памяти потомков» [13, с. 462], то многочисленные изображения в словесных и изобразительных текстах богов и царей, вельмож и простолюдинов, пророков и писцов также не лишены информативности. Ведь многие из этих изображений в той или иной степени воплощали «идеального человека», выполняли роль эталонов, образцов для подражания. В древних обществах, в том числе и в древневосточном, право и мораль совпадали или были близки, поэтому важную информацию об этических представлениях древневосточного человека содержат многочисленные своды законов. Недостаток этой разновидности текстов в том, что иногда встречается несовпадение или неполное совпадение закона и этической ценности, однако именно этот «недостаток» оборачивается преимуществом, так как придает данной группе текстов значение контрольного теста. Таковую же ценность и значение для изучения этических представлений древневосточного человека имеют многочисленные деловые и судебные документы, содержание которых нередко позволяет выявить моральные факты, понимаемые как «социальные и осознанные конфликтные ситуации, в которых тем или иным способом дело дошло до нарушения либо реализации этических ценно-

стей» [202, с. 18]. Конечно, ни в коем случае не следует переносить нормы и отношения в мифе и эпосе, сказке и пословице на реальный человеческий мир. Однако и эти произведения словесности могут быть использованы для сбора информации о моральных ценностях и нормах древневосточного человека. Надо только помнить о специфике жанра, а также учитывать, что в них, как и в большинстве названных выше разновидностей древневосточных текстов, элементы этики присутствуют не как самостоятельный компонент, а лишь растворенные среди других представлений.

Основным источником для ответа на вопрос, каким видел или хотел себя видеть древневосточный человек, остается представительный жанр древневосточной словесности, именуемый «литературой мудрости». Поскольку назначение этого жанра в обучении людей трудному искусству праведно жить, то именно в его произведениях действительно содержится «максимальное количество недвусмысленных оценочных суждений». Этим важность «литературы мудрости» как источника информации не исчерпывается. Ей свойственна универсальность, распространение на всем древнем Ближнем Востоке, что делает ее значение для изучения древневосточных этических представлений, равно как и всей древневосточной культуры, поистине неоценимым. Указанное свойство «литературы мудрости» объясняется не только и не столько результатом несомненно происходивших взаимодействий и взаимовлияний (например, между древнеегипетским «Поучением Аменемопе» и частью ветхозаветной книги «Притчи Соломоновы» или ветхозаветной книги Иова и шумеро-вавилонской поэмой «О Невинном страдальце» и др.), но главным образом — результатом воздействия сходной среды возникновения и функционирования (*Sitz im Leben*) всей древневосточной «литературы мудрости».

Вопрос о среде, в которой возникла и развивалась «литература мудрости», не получило окончательного решения в науке. Одни исследователи ищут ее в родо-племенном мире, у пастушьих кочевий и в хижинах земледельцев, а другие (их большинство) считают, что «литература мудрости» есть порождение дворцов и храмов, дворцово-храмовых школ и писцовых скрипториев [217, с. 214 и сл.]. Однако представляется возможным и несколько иной подход к этому важному вопросу: первоначально «литература мудрости» зародилась в устной

форме в родо-племенном мире, она продолжала бытовать в этой среде даже тогда, когда дворец и храм становятся основной ареной для письменного оформления и обращения этой литературы. Одно из подтверждений тому — притчевая форма многих произведений «литературы мудрости»: ведь притча восходит к фольклорной традиции. Фольклорная традиция прослеживается и в некоторых других элементах и мотивах «литературы мудрости» [207, с. 37—46].

Высказанное предположение о средах, в которых возникла и имела обращение «литература мудрости», подводит нас к другой важнейшей проблеме: кому были предназначены эти сочинения и отраженные в них моральные ценности и нормы? По этому поводу в современной науке опять-таки существуют противоположные точки зрения. Одни исследователи утверждают, что «древние литературы Ближнего Востока создавались не просто грамотными людьми для грамотных людей. В целом они создавались писцами и книжниками для писцов и книжников» [4, с. 190], что обосновывается такими аргументами, как передача по наследству профессии и кастовая замкнутость писцов, наличие у них особой, специфической психологии (и соответственно морали), малой степенью грамотности всего прочего населения [171, с. 60 и сл.; 191, с. 183—187]. На несостоятельности последнего аргумента (о малой степени грамотности древневосточного человека) мы уже останавливались (см. гл. II), а новейшее исследование о писцах [35, с. 133—135] доказывает, что профессия писца в Вавилонии не обязательно была наследственной и не было также кастовой замкнутости писцов. Поэтому представляется более правомерным признать экзотеричность «литературы мудрости», ее обращение к широкому кругу людей и, следовательно, значительная степень всеобщности провозглашаемых ею моральных ценностей и норм. Как пишет Р. Вайбрэй, «на первый план в этих сочинениях („литературе мудрости“) выдвигаются проблемы человеческой жизни, а не политические проблемы... лишь проблемы отдельных, рядовых граждан: повседневные их взаимоотношения друг с другом внутри их общностей, их раздумья о настоящем и будущем, включая судьбу их потомков, о справедливости или несправедливости их личной участи» [227, с. 69—70]. Это были проблемы, постоянно занимавшие и волновавшие древневосточного человека.



«По-видимому, всякая система ценностей строится на основе определенного набора противопоставлений. Уровень этих противопоставлений может, конечно, быть различным, но если речь идет о системе, отражающей (хотя бы частично!) некоторую модель мира — например, системы религиозные, этические, философские и т. п., — то следует иметь в виду уровень основных семантических противопоставлений» [111, с. 19]. При этом следует иметь в виду не только взаимоисключающие оппозиции, но также неантагонистические, контрастные или взаимовстречные оппозиции. Оба ряда противопоставлений обуславливают в известной мере правила поведения личности и коллектива, однако взаимоисключающие оппозиции оказываются, как правило, древнее, отчетливее и тем самым доступнее исследованию. Поэтому именно к ним мы обратимся для описания древневосточной системы моральных ценностей и норм, анализ которых проведем на трех уровнях: 1) на уровне положительных и отрицательных свойств индивида, 2) на уровне положительных и отрицательных отношений индивида и людских общностей и 3) на уровне положительных и отрицательных отношений индивида к божеству.

1) С редким в современном востоковедении единодушием исследователи указывают на преобладающую «посюстороннюю» ориентацию древневосточного человека, на основополагающее для него признание жизни высшей положительной ценностью в резком противопоставлении ее смерти как явлению отрицательному. Подобная жизнеутверждающая установка с одинаковой силой звучит в древнеегипетской «Песне из дома усопшего царя Антефа, начертанной перед певцом с арфой»:

Следуй желаньям сердца,  
Пока ты существуешь...  
Следуй своим желаньям и себе на благо.  
Свершай дела свои на земле  
По веленью своего сердца [99, с. 101]

и в вавилонском «Поучении Шуруппака», где сказано: «Ничто не дорого, (кроме) сладостной жизни» [61, с. 137].

Однако в отличие от смерти, признаваемой, как правило, злом безусловным, жизнь отнюдь не является безусловным добром, ее делает таковой в первую очередь долголетие и здоровье. Поэтому в уже упоминавшемся жизнеописании египтянина Яхмоса с удовлетво-

рением отмечается: «Я состарился, я достиг старости...» [118, 1, с. 65], а в старовавилонской поэме «О Невинном страдальце» оказанная богами милость включает восстановление здоровья и столь ценимое долголетие [122, с. 217; стк. 85]. Они выступают в качестве высших личностных благ для ветхозаветного человека: «Ибо долготы дней, лет жизни и мира они приложат тебе... Это будет здравием для тела твоего и питанием для костей твоих» (Пр. 3, 2—8). Поэтому среди несчастий и невзгод, которые могут обрушиться на человека, особо страшными считались болезни и ранняя смерть. Если в древней шумерской поэме «Человек и его божество» болезни, физические страдания упоминаются лишь кратко в общем перечне бедствий, обрушившихся на героя, то в старовавилонской поэме «О Невинном страдальце» эта тема занимает уже гораздо больше места:

Разум его пылает, мучительно наказание,  
И от страданий дух мутится.

Ослаб он, пал на колени, поник, склонился [122, с. 216;  
стк. 3—5],

а в средневавилонском варианте этой же поэмы она и вовсе становится центральной. Здесь ряд строк содержит детальное описание болезней и недугов, постигших героя: тут и «жестокый кашель», и «лихорадка», и «жар», и «разбитый затылок» и т. д. [122, с. 219—220]. Поэтому Яшты — ритуальные тексты зороастризма содержат молитву воинов, которые «[склонившись] к загривкам лошадей, силу испрашивая для упряжек, здоровья — для себя» [118, 2, с. 66; X, стк. 11].

Однако, как выясняется, здоровье и долголетие не исчерпывают требований древневосточного человека к хорошей жизни. Необходимым дополнением к ним является материальное благополучие, достаток, занимающие очень высокое место в иерархии позитивных ценностей древневосточного человека. Поэтому во всех древнеегипетских жизнеописаниях — от жизнеописаний вельмож Древнего царства Мечена, Уны и др. до жизнеописаний вельмож Нового царства Яхмоса, Май и иных — в перечне личных достоинств большое место всегда отводится подробному перечню материальных благ, совершенно не отделимых от их «владельца» (см. гл. IV), составляющих неременный компонент хорошей жизни хорошего человека. Резкое противопоставление богатства бедности, отчетливое признание первого добром и второго злом пронизывает шумеро-вавилонские пословицы

и поговорки, в которых о бедняке, бедности сказано: «От бедняка слова не принимают», «Бедняк высматривает, как бы поесть хлеба; жалкий бедняк не смеет (букв.: «не должен») щурить глаз (?) на богача...» [39, с. 18; № 37, 38] и другие, что перекликается с сетованиями Страдальца в «Вавилонской теодицее», одно из несчастий которого состоит в том, что

Сковано тело, нужда меня мучит,  
Успех мой минул, прошла удача,  
Сила ослабла, кончилась прибыль... [122, с. 236; III,  
стк. 27—29].

Конечно, постоянное провозглашение богатства добром, а бедности — злом, сентенции типа «Богатством своим человек выкупает жизнь свою, а бедный и угрозы не слышит», «Имение богатого — крепкий город его, и как высокая ограда в его воображении» (Пр. 13, 8; 18, 11) и другие подобные высказывания в глазах современного читателя выглядят плоскими и банальными. Однако не следует спешить с осуждением, тем более с высот совершенно иной системы моральных ценностей и норм, ибо, во-первых, древневосточной «литературе мудрости» свойственна «неразмежеванность житейской прозы и высокого восторга мысли» [4, с. 152] или, точнее, признание «житейской прозы» быть достойным объектом «восторга мысли», а во-вторых, не столь уж житейской была эта проза. Доказательство тому — сложные раздумья о богатстве, отнюдь не признаваемом безусловным добром, ибо оно не замена праведности, и поэтому: «Надеющийся на богатство свое упадет; а праведники, как лист, будут зеленеть» или «Доброе имя лучше большого богатства, и добрая слава лучше серебра и золота» (Пр. 11, 28; 22, 1) и другие, и не менее сложные размышления о бедности, отнюдь не признаваемой безусловным злом, ибо «Лучше бедный, ходящий в своей непорочности, нежели (богатый) со лживыми устами и притом глупый» (Пр. 19, 1).

«Древний восточный книжник уважает труд и глубоко презирует праздность» [4, с. 158], и подтверждение тому — горькие упреки отца сыну: «Ты, бродящий без дела по людным площадям» и восхваление им трудолюбия и усердия как единственного пути к успеху и благополучию, включающее даже элементы «соревнования»: «Твой товарищ, твой соученик — ты не сумел его оценить. Почему ты не стараешься его превзойти?» [68, с. 28—30]. Неутомимыми «тружениками» предстают

боги и цари, а жизнеописания египетских вельмож изображают их только в «трудах» — военачальниками в походах, царскими администраторами в номах, управляющими в своих хозяйствах и т. д., причем эта «трудовая», деятельная сторона их жизни покрывает ее полностью, без «остатка» [62, с. 57 и сл.]. Но не противоречит ли такому выводу о признании древневосточным человеком трудолюбия позитивной ценностью известное ветхозаветное речение: «В поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю», нередко интерпретировавшееся как выражение отрицательного отношения древневосточного человека к труду. Однако любое высказывание должно быть рассмотрено в общем своем контексте (см. гл. VII), смысл которого, в данном случае, как раз наоборот, в утверждении, что сотворенный Йахве первочеловек стал человеком лишь тогда, когда он вкусил от «дерева добра и зла», когда его уделом стали рождение в муках и смерть, любовь и труд. Поэтому автор книги «Экклесиаст», провозгласивший относительность многих ценностей, не сомневается в позитивной ценности труда и трудолюбия:

Сей семена с утра и руке до вечера не давай отдохнуть,  
Ибо ты не знаешь, что удастся — то или это,  
Или то и другое равно хорошо [99, 651; II, стк. 6].

В древнеегипетской, шумеро-вавилонской, ветхозаветной и других системах моральных ценностей и норм трудолюбие предстает одной из высших ценностей. Труд, преимущественно как занятие животноводством и земледелием, признается высшей моральной ценностью и нормой также в зороастризме: «Творец создал тебя для (доли) скотовода и мирного пастуха» [118, 2, с. 61; 29, 6].

«Главная доблесть персов — мужество», подчеркивает Геродот (I, 136), и, как бы подтверждая сказанное отцом истории, Дарий I с гордостью говорит о себе: «Как военачальник я — отличный военачальник... как всадник я — отличный всадник. Как стрелок из лука я — отличный стрелок из лука...» [118, 2, с. 37]. Вполне возможно, что в других древневосточных системах моральных ценностей и норм оппозиция «доблесть — трусость» не занимает столь высокого места, как в зороастризме, но проявленная в военных походах отвага и доблесть отмечается в жизнеописаниях египетских вельмож Древнего и Нового царств: Пиопинахт (XXIV—XXIII вв.

до н.э.) сообщает: «Я обратил в бегство и уничтожил людей среди них вместе с отрядом войска» [118, 1, с. 27], а тысячу лет спустя Яхмос скажет о себе: «Я был храбр» (там же, с. 63). Важнейшие достоинства Гильгамеша — его отвага и храбрость, которые считаются также свойствами, отличающими праведника от нечестивца, ибо: «Нечестивый бежит, (когда) никто не гонится за ним, а праведник смел, как лев» (Пр. 28, 1).

Важными позитивными качествами признавались скромность, кротость и смирение, которым противостоят негативные — высокомерие, гордыня и строптивость. «...Я не гневался!.. я не был груб с другим!.. я не надменничал!.. я не отличал себя от другого!», — говорится в «негативной исповеди» 125-й главы «Книги Мертвых» [99, с. 72—73], содержащей формулы, произносимые умершим, его ка перед судом Осириса, и соответственно этой этической норме «Поучение Птахотепа» призывает:

Ученостью зря не кичись!

Не считай, что один ты всеведущ! [99, с. 95].

Эти же пороки осуждаются в вавилонских текстах *Шурпу* («Сожжение»), содержащих заклинания, молитвы и указания относительно порядка совершения магических обрядов над больным. В них сказано: «[(Кто) на равного себе] пальцем указал... [К] старейшему (он полон) пренебрежения, к старшему брату (он полон) ненависти» [60, с. 104; стк. 6, 35], а «Вавилонская теодицея» утверждает губительность гордыни и строптивости и провозглашает благодать смирения:

Взгляни на красавца — онагра в долине, —

Строптивца, что нивы топтал, — стрела опрокинет.

На льва посмотри, губителя стад, о котором ты вспомнил, —

За преступления, что лев совершил, ему уготована яма...

Путиш, что эти идут, пойти и ты желань?

Лучше ниш благосклонность бога! [122, с. 237; VI, стк. 59—66]

Резкое осуждение высокомерия и гордыни и восхваление смирения и кротости пронизывают всю книгу Иова, в которой в ответ на призыв жены восстать, протестовать против вопиющей несправедливости, проявленной по отношению к нему, Иов вопрошает:

Приемлем мы от бога добро —

ужели не примем от него зло? [99, с. 567; 3, стк. 9—10].

утверждая тем самым безусловный примат смирения и покорности, особенно в сочетании с правдивостью и в противопоставлении лжи.

«...Я не лицемерил!.. я не лгал!... я не был глух к правой речи!», — заверяет в упомянутой «негативной исповеди» представший перед судом Осириса [99, с. 72], ибо ложь, неправда это не только зло, но и нарушение того миропорядка, в основе которого лежит *маат* (см. главу IV). Именно поэтому ложь признается одним из видов зла, отвращающих Разочарованного от жизни:

Кому мне открыться сегодня?  
Нет справедливых,  
Земля отдана криводушным? [99, с. 99].

В заклинаниях *Шурпу* резко осуждается тот, у кого

Уста его прямы, сердце его — неверно.  
Уста его (говорили) «да», сердце его — «нет»;  
(Кто) всегда говорил неверное,  
(Кто) праведного (?) преследовал?.. [60, с. 105; стк. 55—58].

а в «Вавилонской теодицее» говорится о том, что ложь не долговечна:

Завидовал ты процветанию плута?—  
Прыть его пог исчезнет скоро! [122, с. 239; XXII, стк. 235—236]

Геродот сообщает о персах, что для них нет ничего более позорного, чем лгать (I, 138), а Дарий I о себе говорит, что «по воле Ахура-Мазды я — такого права, что для правдивого я друг, для несправедливого я — недруг» [118, 2, с. 37].

В современной научной литературе нередко встречается противопоставление античного мира как мира радости древневосточному миру — миру печали, скорби. Однако думается, что все сказанное выше — земная, не «потусторонняя» ориентация всей системы моральных ценностей и норм, признание здоровья и долголетия, труда и трудолюбия, отваги и правдивости позитивными ценностями и отчетливое порицание противостоящих им негативных свойств, не-ценностей — позволяет предположить, что и древневосточный человек был внутренне обращен к радости и отвращен от печали. Уже в шумерской поэме «Человек и его божество» печаль, страдание объявлены злом:

Слезы, печаль, тоска и отчаяние поселились во мне,  
Страдание завладело мной, как человеком, чей удел —  
одни слезы.

Но затем бог услышал мольбы Страдальца и «Страдания человека он (бог) превратил в радость» [61, с. 139—140]. И. С. Ключков [61, с. 151] считает, что «в основе ценностной системы вавилонян лежал принцип активного удовольствия; цель жизни человека в личностном плане — получение наслаждений». Если немного смягчить категоричность такого утверждения и признать радость, наслаждение одной из позитивных ценностей, то его можно отнести также к древнему египтянину, многие скульптуры, рельефы и фрески которого пронизаны светлой радостью. Она также звучит в словах:

Не желает ли Истина (Маат)  
В сердце своем опьянения?  
Умасти миррой локоны Истины —  
Пусть благополучие и здоровье будут с ней [99, с. 97].

Даже сдержанный в прославлении земных радостей Екклесиаст в конце концов признает, что в отличие от многих мнимых «ценностей» радость обладает истинностью, особенно та, что дается трудами рук своих:

Я увидел: нет большего блага, чем радоваться своим делам,  
Ибо в этом и доля человека... [99, с. 642; стк. 22]

«...Я не лустословил!... я не был тороплив в сердце моем!... я не был болтлив» [99, с. 72—73], — заверяет предстоящий перед судом Осириса, отмежевываясь от тех качеств, что признаются выражением и проявлением глупости, а в «Поучении Птахотепа» сказано:

Как изумруд, скрыто под спудом разумное слово.  
Находишь его между тем у рабыни, что молет зеною  
[99, с. 95].

В своем отчаянии невинный Страдалец из «Вавилонской теодицеи» обращается за советом и утешением к Другу. Тот в самом начале поэмы представлен читателю или слушателю как «мудрый муж», который в диалоге со Страдальцем определяет его сетования как глупость:

Друг мой почтенный, что сказал ты — печально.  
Милый мой, помыслы ты на зло направил,  
Ум твой высокий рассудку глупца уподобил,  
Облик твой светлый мрачным сделал [122, с. 235; II,  
стк. 12—15].

Из главы в главу, с особой настойчивостью и упорством книга Притчей Соломоновых внушает своим читателям, что мудрость есть добро, высшее благо, а глупость — зло. Поэтому главная обязанность человека в приобретении мудрости: «Приобретай мудрость, приобретай разум: не забывай этого и не уклоняйся от слов уст моих. Не оставляй ее (мудрость) и она будет охранять тебя, люби ее и она будет оберегать тебя. Главное — мудрость — и всем именем твоим приобретай разум...» (4, 5—7), и наоборот, «Глухой сын — досада отцу своему и огорчение для матери своей» (17, 25). Мудрость нередко предстает не только как свойство человека, но и как высшая мудрость, в той же мере, что *маат* есть не только истина, но также богиня Истина, т. е. сила надчеловеческая, приобщенная к сфере божественного.

Приведенное перечисление не исчерпывает набор положительных и отрицательных свойств человека, которые, согласно древневосточной системе моральных ценностей и норм, образуют в своей совокупности личностный уровень идеального человека или его антипода. Хотя личностные позитивные (и негативные) свойства играли немалую роль в моделировании древневосточным человеком своего идеального героя, едва ли правомерно заключение: «Сознание вавилонян... было чисто личностным... Рядовой вавилонянин — это частный человек *par excellence*» [61, с. 136, 150]. Такому выводу противоречит вся система восприятия мира древневосточным человеком, связывавшим «я» и «мы», что признается также И. С. Ключковым, автором приведенного высказывания, отмечающим [61, с. 150], что «вавилонянин был занят прежде всего своими личными проблемами и делами, его интересы обращены к дому, семье, родне, соседям». Кроме того, часть свойств, рассмотренных здесь нами как явления личностного плана: богатство — бедность, трудолюбие — лень, доблесть — трусость, смиренность, кротость — высокомерие, гордыня, правдивость — ложь и др. соприкасаются со вторым уровнем — уровнем положительных и отрицательных отношений индивида с людскими общностями, к которому мы и переходим.

2) Жизнь древневосточного человека не считалась полной и совершенной, если он не был мужем хорошей жены и отцом нескольких детей. Правильность этого наблюдения подтверждается общим для всего древнего Ближнего Востока признанием принадлежности индиви-



да к какому-либо семейно-родовому образованию (семье, роду и т.п.) не только необходимым условием его существования, но также безусловным благом, а непринадлежность к таким общностям, т. е. безбрачие, бездетность, одиночество, рассматриваются как безусловное зло.

Если в 125-й главе «Книги Мертвых» предстающий перед судом Осириса дважды заверяет: «Я не совершал прелюбодеяния» [99, с. 71], то в этих и многих других подобных высказываниях звучит признание древними египтянами злом всего того, что разрушает семью, признаваемую высшим благом: «Это я, любимый своим отцом, хвалимый своей матерью, постоянно любящий своих братьев» [118, 1, с. 27]. Среди преступлений и прегрешений, перечисленных в заклинаниях *Шурпу*, неоднократно называются и резко осуждаются совершаемые против семьи:

(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...

[60, с. 104; 20—26]

Шумеро-вавилонская поговорка, утверждая значимость семьи, гласит: «Иметь жену — это по-человечески, иметь сыновей — это по-божески» [39, с. 15; № 13]. Безусловное осуждение всего, что нарушает целостность семьи, лежит в основе заповеди «Не прелюбодействуй», а столь же безусловное признание семьи добром, являющимся залогом другого блага — долголетия, пронизывает другое нормативное требование: «Почитай отца твоего и мать твою, чтобы продлились дни твои на земле...» (Исх. 20, 12). Поэтому наказание грешнику в том и состоит, что «сыновья его да будут сиротами и жена его вдовой» (Пс. 109/108, 9), а вознаграждение праведника в том, что «сильно будет на земле семя его, род праведников благословится» (112/111, 2). В книге Притчей Соломоновых постоянно осуждаются разрушающие семью распутство и легкомыслие, неверность плохого мужа и никчемность плохой жены, которой противопоставляется восторженно выписанный образ хорошей, идеальной жены: «Кто найдет добродетельную жену? цена ее выше жемчугов. Уверено в ней сердце мужа ее,

и он не останется без прибытка. Она воздаст ему добром, а не злом во все дни жизни своей. Добывает шерсть и лен и с охотой работает своими руками. Она, как купеческие корабли, издалека добывает хлеб свой. Она встает еще ночью и раздает пищу в доме своем и урочное служанкам своим. Задумает она о поле, и приобретает его, от плодов рук своих насаждает виноградник...», а завершается это восторженное восхваление словами: «Дайте ей от плода рук ее, и да прославят ее у ворот дела ее!» (31, 10—31). Показательно то, что этим прославлением женщины-жены завершается все сочинение, а ведь «конец активизирует признак цели» в литературном произведении [72, с. 262].

Однако доброе согласие в семье, так же как и добрые отношения индивида с иными общностями, не обеспечиваются просто принадлежностью к ним. Признание нужно заслужить, и лучший путь к тому — милосердие и сострадание, которым противопоставляются насилие и безразличие.

Пафос «негативной исповеди» в 125-й главе «Книги Мертвых» в заверениях предстающего перед судом Осириса о своем неучастии в насилии: «Я не творил дурного... Я не поднимал руку на слабого... Я не угнетал раба перед лицом его господина. Я не был причиной недуга. Я не был причиной слез. Я не убивал. Я не приказывал убивать» [99, с. 71]. (Это отнюдь не означает, что покойник и в самом деле чужд перечисленным «грехам».) В «Споре разочарованного со своей душой» герой жалуется на царящие на земле произвол и насилие:

Кому мне открыться сегодня?  
Раздолье насильнику.  
Вывелись добрые люди [99, с. 98].

Насилие и безразличие влекут за собой нарушение необходимых связей между «я» и «мы», и в заклинаниях *Шурпи* сказано:

{(Кто)...} несправедливое (в суде) затеял.  
{Неверное} (решение) судью принять заставил...  
Кровь ближнего своего пролил.  
В одежды ближнего своего облачился [60, с. 104;  
стк. 14—15, 49—50],

тот совершает зло. Проявление милосердия, сострадания к человеку есть добро: «Говорят: пока ты благоденствуешь по милости твоего бога — давай брату, не

[забудь (?)] сестру, не [оставь (?)] родню, поддержи (?) твоего знакомого; это — благо, оно будет при тебе [самом (?)], не уйдет прочь» [39, с. 14; № 10]. В этих словах, как и во многих других подобных текстах, выражено свойственное всей древневосточной системе моральных ценностей и норм признание эгоцентрической в своей основе сущности милосердия и сострадания, ибо «человек милосердный благотворит душе своей, а жестокосердый разрушает плоть свою» (Пр. 11, 17), что перекликается со словами книги «Экклесиаст», осуждающими насилие как в первую очередь зло по отношению к самому творящему насилие и признающими милосердие благом главным образом для делающего его:

Посылай свой хлеб по водам,  
Ибо спустя много дней ты его найдешь  
[99, с. 651; 11, 1].

В мире и модели мира, где вещь неразрывно, сущностно связана с человеком, где поэтому материальный недостаток есть благо, а бедность — зло, важнейшей формой проявления насилия признается алчность и корыстолюбие, а милосердие и сострадание действительно выражают себя в бескорыстии и вспомоществовании. Именно поэтому формулы типа: «Я не прибавлял к мере веса и не убавлял от нее. Я не убавлял от аруры. Я не обманывал и на пол-аруры. Я не давил на гирию. Я не плутовал с отвесом» и подобные [99, с. 71] составляют сердцевину «негативной исповеди» предстоящего перед судом Осириса, а в «Споре разочарованного со своей душой» именно эти злодеяния вызывают отчаяние героя и его разочарование в людях. Поэтому представления древнего египтянина об идеальном человеке непременно включают бескорыстие и вспомоществование нуждающимся, чем хвалится вельможа Пиопинахт: «Я давал хлеб голодному, одевал нагого» [118, 1, с. 27], а в «Почтении Птахотепа» говорится: «Не будь алчен по отношению к сородичам своим, молебь кротких могущественнее силы» [161, с. 93; стк. 20]. Весьма показательно, что в заклинаниях *Шурпу* перечисляются те же проявления алчности и корыстолюбия, которые названы в 125-й главе «Книги Мертвых» или даны в формулировках близких к приведенным выше. Это может служить дополнительным доказательством общей на всем древнем Ближнем Востоке отрицательной оценки этих качеств, которым в старовавилонской поэме «О Невинном стра-

далее» противопоставлены позитивная моральная ценность и норма — вспомоществование:

Смотрю на тебя и долгую жизнь дарую.  
И ты не бледней, возьми умашенья,  
Голодного накорми, жаждущего напои водою;  
И кто сидел, чьи глаза горели,  
Пусть на еду поглядит, пусть проглотит, возьмет,  
пусть возликует [122, с. 217; стк. 84—88].

Вспомоществование и сострадание, таким образом, признаются благом не только для того, на кого они распространяются, но также (и особенно) для оказывающего их. Подобный эгоцентрический альтруизм пронизывает строки: «Он всякий день милует и взаймы дает, и потомство его в благословении будет» (Пс. 37/36, 26), а в противоположность ему: «Да будут они (злодеи) всегда в очах Иахве и да истребит он память их на земле. За то, что он не думал оказывать милость, но преследовал человека бедного и нищего и сокрушенного сердцем, чтобы умертвить его» (Пс. 109/108, 15—16).

Эгоцентрическая направленность отношений индивида с людскими общностями сопряжена с основополагающим на древнем Ближнем Востоке представлением о том, что хороший человек не только не может жить в плохом обществе, но он просто не может появиться в нем. В этом глубочайшая причина безысходного отчаяния героя «Спора разочарованного со своей душой»:

Кому мне открыться сегодня?  
Зло наводнило землю,  
Нет ему ни конца, ни края.

Именно поэтому он говорит:

Мне смерть представляется ныне  
Исцелением больного,  
Исходом из плена страдания [99, с. 99].

Если в древнеегипетском произведении трагическая «несовместимость» хорошего человека с плохим обществом в силу специфичного для древнего египтянина признания ограниченной действительности свободы воли человека (см. гл. VII) находит свое разрешение в смерти, то ветхозаветная модель мира, признающая большую действенность свободы воли человека, полна призывов-предупреждений отмежеваться от общности плохих и искать общность хороших: «Не вступай на стезю нечестивых и не ходи по пути злых... Стезя праведников как светило лучезарное, которое более и более

светлеет до полного дня. Путь же беззаконных — как тьма, они не знают, обо что споткнутся» (Пр. 4, 14—19).

Итак, этический идеал древневосточного человека сводится к простой, на первый взгляд, формуле: праведно жить, праведно мыслить и праведно действовать в «нашей» праведной общности. Но вездесущие в «литературе мудрости» образы «Невинных страдальцев» доказывают, что древневосточная система моральных ценностей и норм содержит еще один, притом основополагающий в моделировании идеального человека уровень — положительных и отрицательных отношений индивида с божеством.

3) Идеалом древнего египтянина был «„человек тихий“, который всегда терпелив, сдержан и скромен, владеет своими эмоциями» [183, с. 260—261]. Это подтверждается не только содержанием «негативной исповеди» в «Книге Мертвых», где предстающий перед судом Осириса заверяет суровых судей в том, что он никогда и ни в чем не нарушал послушания богам, но и в «позитивной исповеди» в «Поучении Схетепibre» (Среднее царство), провозгласившей послушание фараону-богу высшей добродетелью и источником всех благ: «Он (фараон) дарует силу тем, кто ему служит, и обеспечивает едой тех, кто идет по его пути» [161, с. 120—121]. Поэтому главным в древнеегипетской системе этических ценностей и норм является молчаливое принятие, одобрение сотворенного богом миропорядка и поэтому «„молчальник“ — ведущий образ древнеегипетской культуры» [144, с. 68].

«В цивилизации, рассматривающей вселенную как государство, — отмечает Т. Якобсен [165, с. 202—204], — послушание по необходимости должно признаваться высшей добродетелью... В Месопотамии „хорошая жизнь“ есть „жизнь послушная“». Правильность этого вывода подтверждается всей шумеро-вавилонской «литературой мудрости» — от шумерской поэмы «Человек и его божество», где сказано:

Человек — его бог склонил ухо к его плачу и горьким слезам,  
Юноша — его мольбы и жалобы смягчили сердце его бога.  
Бог внял его правдивым словам, искренним словам,  
которые он произнес [68, с. 140],

до поздней «Вавилонской теодицеи», в которой основной мотив мудрых утешений Друга — призыв к послушанию богам и упованию на богов:

Прежняя сень по молитве вернется,  
Примиренная богиня возвратится по просьбе;  
Те, кто тебя не прошали, сжалются над тобою.  
Разумения справедливости ищи постоянно [122, с. 236;  
IV, стк. 39—42].

Из десяти заповедей, составляющих ядро ветхозаветной системы этических норм, пять в самой категорической форме требуют полного послушания Яхве, признаваемого основным источником благополучия и процветания «мы» и «я». Поэтому противопоставление непослушания по отношению к богу как наихудшего из зол и как причины неминуемых кар, послушанию как высшей добродетели и конечному источнику всех благ служит одним из постоянных мотивов Ветхого завета. С наибольшей силой и драматизмом этот мотив раскрыт в книге Иова, основная тема которой — проверка истинности и стойкости послушания послушного. В начале повествования Иов предстает как идеал богобоязненности, воплощение добродетели, который: «...прост, и праведен, и богобоязнен, и далек от зла» [99, с. 564; 1, 8], однако Противоречащий (*сатан*) сомневается в истинности и стойкости этих добродетелей Иова, и Яхве разрешает испытать его потерей имущества, гибелью детей, болезнями. Обрушившиеся на Иова несчастья и страдания приводят его к искусу строптивости и непослушания, однако герой не поддается искушению и торжествует подлинная, проверенная, высшая добродетель — полное послушание Яхве:

И отвечал Иов Яхве и сказал:  
Теперь знаю: Ты можешь все  
и невозможно противиться Тебе! [99, с. 624; 42, 1—2]

Если к сказанному добавить, что подвергающий сомнениям многие общепринятые ценности автор книги «Экклесиаст» восклицает:

Однако знаю я и то,  
Что благо — бояться бога и тем, кто его боятся,  
А блага нет нечестивцу, не удлинятся дни его,  
подобно тени,  
Потому что бога он не боялся [99, с. 647; 8, 12—13],

то следует согласиться с теми исследователями [165, с. 263—271; 183, с. 273—276], которые признают послушание Яхве, безусловное повиновение ему основой ветхозаветной системы моральных ценностей и норм, стержнем ветхозаветного идеального человека.

Весь приведенный материал, а он без труда может быть увеличен, кажется, позволяет определить идеального человека древневосточного общества как человека послушного и древневосточную культуру как «культуру послушания».

Однако такое определение, при всей его лапидарности, представляется неприемлемым не только потому, что столь многозначное и сложное явление, как культура, едва ли возможно втиснуть в один признак, каким бы емким он ни был, но и по другой, более веской причине.

Бог Ра, правивший когда-то на земле, сказано в древнеегипетском мифе [78, с. 86—89], состарился, «и тогда люди замыслили злые дела». В вавилонском «Сказании об Атрахасисе» говорится о том, что сотворенный богами род людской настолько расплодился, что Энлиль на собрании богов заявляет:

Шум человека меня донимает.

Людей не меньше, их стало больше.

Гомон их меня беспокоит [122, с. 62; II, стк. 7 и сл.].

Согласно ветхозаветному мифу само становление человека предполагает непослушание, ибо первочеловек стал человеком только через нарушение запрета Иахве вкушать от «дерева добра и зла», подобное непослушание усугублялось и последующими поколениями людей. Все эти и многие другие примеры доказывают, что древневосточный человек, признав послушание высшей добродетелью, не абсолютизировал и не упрощал ее, а с течением времени все отчетливее осознавал, что сама человеческая сущность предполагает возможность непокорности, что послушание человека (свободного человека и отчасти полусвободного-полузависимого) отличается от абсолютного и безусловного повиновения нечеловека или «недочеловека» — раба тем, что оно не только допускает, но и предполагает в некоторых случаях непослушание.

Герои, признанные древневосточным человеком идеалами для подражания, далеко не всегда и во всем послушны. Таков Гильгамеш, который строптиво отклоняет любовь Иштар и проявляет крайнюю непокорность, пытаясь завладеть прерогативой богов — бессмертием. Однако все эти проявления непослушания носят лишь временный и частичный характер, не отменяют основополагающего послушания, а напротив, углубляют и ук-

репляют его, о чем убедительно говорят слова героя после проявленного им непослушания:

Нечто нашел я, что мне знаменем стало:  
да отступлю я! [120, с. 82, XI, стк. 299].

Даже в ветхозаветной модели мира, которая содержит наиболее категорическое на древнем Ближнем Востоке требование послушания, все образцовые для ветхозаветного человека герои проявляют порой непослушание: таковы смиренный Абрахам (Авраам), усомнившийся в обещании Яхве дать ему сына, покорный Моше (Моисей), споривший с Яхве и возражавший ему, послушный Давид, устроивший вопреки запрету Яхве перепись народа и т.п. Но чаще всего непослушание проявляют те персонажи, для которых, казалось бы, абсолютное следование божьей воле является главной функцией — пророки. Поэтому правомерно предположить временное и частичное непослушание парадигмой их поведения, обусловленной признанием того, что непослушание есть необходимая предпосылка послушания, средство его проверки, укрепления и углубления.

\* \* \*

Если высказанные соображения верны, то идеального человека древневосточной культуры правомерно определить как «человека послушного через непослушание». Возможно, именно в этом сосредоточена суть того гигантского шага вперед в истории человечества, который сделала древневосточная культура, шага, определившего ее значение для последующих культур, для судеб всего человечества.



Итак, чем же интересен для нас, людей конца XX в., наш далекий предок — древневосточный человек, чем важна для современной цивилизации культура древнего Ближнего Востока, отдаленная от наших дней огромной дистанцией времени?

Ответ на такой вопрос не может и не должен быть однозначным. Поэтому хотелось бы завершить рассказ о человеке древневосточной культуры лишь некоторыми соображениями.

Первое. В эпохи радикальных поворотов, коренной переоценки ценностей и глубоких потрясений всегда возрастает интерес к прошлому, когда зародились явления, преобразуемые ныне, были созданы ценности, подвергаемые пересмотру, возникли институты, которые сейчас разрушаются. Наш век, бесспорно, стал эпохой радикальных поворотов, затрагивающих такие явления и институты, как классы и государство, письменность и словесность, научные знания и этические нормы, колыбелью которых был древний Ближний Восток.

Второе. Древний Ближний Восток интересен и важен для нас не только и, может быть, не столько тем, что он представляет собой наши истоки, наше прошлое, но главным образом тем, что он живой компонент нашего настоящего, современности, ибо «и в наше время рядом с наукой, одновременно с картиной явлений, раскрытой и объясненной новым естествознанием, продолжает бытовать мир представлений ребенка и первобытного человека... Он удивителен и сказочен; в этом мире между явлениями природы смело перекидываются мосты—связи, о которых иной раз наука еще не подозревает» [19, с. 3]. Древневосточный человек поставил много вопросов, которые актуальны и в современном мире. Более того, они приобретают особую значимость именно в

настоящее время, причем не только в области научных прозрений и догадок, но также в сфере таких кардинальных проблем человеческого существования, как человек и мир природы, человек и мир людей, «я» и «мы», «мы» и «они», жизнь и смерть, добро и зло и множество других.

Третье. Древневосточный человек не только впервые задался вопросами, которые стали жизненно важными и для нас, — порой он давал на них ответы, важность и значение которых мы только теперь начинаем оценивать. «Складывается впечатление, — пишет М. Д. Ахундов, — что чем выше уровень развития науки, тем глубже во времени приходится искать предтечи и основы современных представлений» [11, с. 4]. Это парадоксальное утверждение иллюстрируется сопоставлением «сумасшедших идей» современной физики о пространстве и времени с их восприятием в мифологических моделях мира. Подобная созвучность наблюдается также в современном искусстве [51, с. 103 и сл.]: важнейшие признаки мифологического восприятия времени, такие, как цикличность, обращенность в прошлое, единство пространства — времени и др., находят выражение в творчестве ряда выдающихся художников XX в. — Т. Манна и М. Пруста, М. А. Булгакова и других. Это подводит нас к «мифологизму» современной литературы, возможно, основному (хотя и наиболее спорному) проявлению в современности древневосточной культуры (равно как и других культур мифологического мышления).

Как ни относиться к этому явлению, совершенно справедливо названному одним из самых глубоких парадоксов культуры XX в. и представляющему собой «соединение того, что по сути своей считалось несоединимым, формирование нового типа художественного образа, сплавляющего черты литературы и мифа» [121, с. 236], не приходится сомневаться в его существовании и роли в нашей культуре. Это подтверждается не только значительностью художников, его представляющих, но также масштабами его распространения: немец Т. Манн и ирландец Дж. Джойс, австриец Ф. Кафка и американец Дж. Апдайк, колумбиец Г. Гарсия Маркес и бразилец Ж. Амаду, русский советский писатель М. А. Булгаков, киргизский советский писатель Ч. Айтматов, латышский советский писатель и композитор М. Заринь и многие другие. «Мифоло-

гизм» этих художников, конечно, нельзя считать повторением или воспроизведением древнего мифологизма, он не имеет ничего общего и с тем, что И. М. Дьяконов [43, с. 32—33] называет «третичным» мифотворчеством — попросту стереотипным мышлением, пустопорожними клише. Речь об ином — миф с его ориентацией на постоянное и стабильное в мире человека и природы, с признанием единства или по крайней мере близости человека и природы, вещи и человека, «я» и «мы» представляется многим современным художникам действенным средством, чтобы собрать воедино разобщенный мир, разорванное сознание, представляется островком устойчивости и стабильности в мире лихорадочного бега, мостом от частного к общему, от локального к глобальному, от индивидуального к общечеловеческому, от настоящего к прошлому и будущему, что гениально предчувствовал или предвидел Гете, написав:

Север, Запад. Юг в развале.  
Пали троны, царства пали.  
На Восток отправься дальний  
Воздух пить патриархальный,  
В край вина, любви и песни.  
К новой жизни там воскресни.

Но это из области психологических загадок творчества. Даже выяснив, что так занимает (а порой и привлекает) нас в образе наших далеких предков, какие нити тянутся к нам из далекого прошлого, мы постоянно продолжаем ощущать себя в своем сегодняшнем мире, с его четкой логикой, обостренным общественным и классовым сознанием, с его оптимистическим устремлением в будущее и ясной программой достижения этого будущего.

## Список сокращений

Быт.	— кн. Бытие.
Исх.	— кн. Исход.
Втор.	— кн. Второзаконие.
I—IV Ц.	— I—IV кн. Царств.
Ис.	— кн. Исаии.
Иер.	— кн. Иеремии.
Езек.	— кн. Езекииля.
Ам.	— кн. Амоса.
Пс.	— кн. Псалтырь.
Пр.	— кн. Притчей Соломоновых.
Дан.	— кн. Даниила.
Неем.	— кн. Неемии.
Пар.	— кн. Паралипоменон.
Гер.	— Геродот. История в девяти книгах. Л., 1972.
ВДИ	— Вестник древней истории. М.
МНМ	— Мифы народов мира. 1—2. М., 1980—1982.
НАА	— Народы Азии и Африки. М.
ПС	— Палестинский сборник. М.—Л.
AAASH	— Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae. Budapest.
ABR	— Australian Biblical Review. Melbourne.
AfO	— Archiv für Orientforschung. Graz.
AOF	— Altorientalische Forschungen. Berlin.
BA	— The Biblical Archaeologist. New Haven.
BASOR	— Bulletin of the American Schools of Oriental Research. New Haven.
HaTR	— Harvard Theological Review. Cambridge (Mass).
IEJ	— Israel Exploration Journal. Jerusalem.
JAOS	— Journal of the American Oriental Society. Baltimore.
JBL	— Journal of Biblical Literature. Missoula.
JESHO	— Journal of the Economic and Social History of the Orient. Leiden.
JNES	— Journal of Near East Studies. Chicago.
JQR	— Jewish Quarterly Review. London.
JRH	— The Journal of Religious History. Sydney.
OLP	— Orientalia Lovaniensia Periodica. Leuven.
StTh	— Studia Theologica. Lund.
VT	— Vetus Testamentum. Leiden.
ZAVA	— Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie. Berlin—New York.
ZAW	— Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Berlin—New York.

## Список цитируемых работ

1. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология.— Сочинения. Изд. 2-е. Т. 3.
2. Ленин В. И. Критические заметки по национальному вопросу.— Полное собрание сочинений. Т. 24.
3. Аверинцев С. С. Греческая «литература» и ближневосточная «словесность» (Противостояние и встреча двух творческих принципов).— Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. М., 1971.
4. Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977.
5. Аверинцев С. С. Риторика как подход к обобщению действительности.— Поэтика древнегреческой литературы. М., 1981.
6. Амусин И. Д. Кумранская община. М., 1983.
7. Антонова Е. В. Очерки культуры древних земледельцев Передней и Средней Азии. Опыт реконструкции мировосприятия. М., 1984.
8. Ардзинба В. Г. Ритуалы и мифы древней Анатолии. М., 1982.
9. Афанасьева В. К. Одна шумерская песня о Гильгамеше и ее иллюстрации в глиптике.— ВДИ. 1962, № 1.
10. Афанасьева В. К. Шумерская эпическая песнь «Гильгамеш и гора бессмертного».— ВДИ. 1964, № 1.
11. Ахундов М. Д. Концепции пространства и времени: истоки, эволюция, перспективы. М., 1982.
12. Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и ренессанса. М., 1965.
13. Бахтин М. М. Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по исторической поэтике.— Бахтин М. /М./ Вопросы литературы и эстетики. М., 1975.
- 13а. Белицкий М. Забытый мир шумеров. М., 1980.
14. Берлев О. Д. «Золотое имя» египетского царя.— Ж. Ф. Шампольон и дешифровка египетских иероглифов. М., 1979.
15. Блумфилд Л. Язык. М., 1968.
16. Брагинская Н. В. Надпись и изображение в греческой вазописи.— Культура и искусство античного мира. Материалы научной конференции. 1979. М., 1980.
17. Брагинский И. С. Заметки о поэтике «Песни песней».— Сemitские языки. Вып. 3. М., 1976.
18. Бромлей Ю. В. Очерки теории этноса. М., 1983.
19. Вавилов С. И. Глаз и Солнце. М., 1976.
20. Васильев И. А., Поплужный В. Л., Тихомиров О. К. Эмоции и мышление. М., 1980.

21. Вейман Р. История литературы и мифология. М., 1975.
22. Вейнберг И. П. Город в палестинской гражданско-храмовой общине VI—IV вв. до н. э.— Древний Восток. Города и торговля (III—I тыс. до н. э.). Ер., 1973.
23. Вейнберг И. П. К вопросу об особенностях исторического мышления на древнем Ближнем Востоке.— Вопросы древней истории. Кавказско-ближневосточный сборник. Вып. V. Тб., 1977.
24. Вейнберг И. П. К вопросу об устной и письменной традиции в Ветхом завете.— Переднеазиатский сборник III. История и филология стран древнего Востока. М., 1979.
25. Вейнберг И. П. Город в ближневосточных генеалогиях рубежа II—I тыс. до н. э. Кавказско-ближневосточный сборник. Вып. VI. Тб., 1980.
26. Вейнберг И. П. Космос и олам: о правомерности сопоставления.— Вопросы древневосточной культуры. Даугавпилс, 1982.
27. Вейнберг И. П. Структура понятийной системы в кн. Паралипоменон. АОФ, IX, 1982.
28. Веркадский В. И. Биогеохимические очерки. М.—Л., 1940.
29. Гиоргадзе Г. Г. «Текст Аинтты» и некоторые вопросы ранней истории хеттов.— ВДИ, 1963, № 4.
30. Гиоргадзе Г. Г. Очерки по социально-экономической истории Хеттского государства (О непосредственных производителях в хеттском обществе). Тб., 1973.
31. Гринцер П. А. Две эпохи литературных связей.— Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. М., 1971.
32. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1972.
33. Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981.
34. Дандамаев А. М. Храмовая десятина в поздней Вавилонии.— ВДИ, 1965, № 2.
35. Диндимаев М. А. Вавилонские писцы. М., 1983.
36. Дандамаев М. А. Нерабские формы зависимости в древней Передней Азии (к постановке вопроса).— Проблемы социальных отношений и форм зависимости на древнем Востоке. М., 1984.
37. Дандамаев М. А., Луконин В. Г. Культура и экономика древнего Ирана. М., 1980.
38. Дьяконов И. М. Этнический и социальные факторы в истории Древнего мира (на материале Шумера). К результатам IX Международной встречи ассириологов.— ВДИ, 1963, № 2.
39. Дьяконов И. М. Общественные отношения в шумерском и вавилонском фольклоре (120 пословиц и поговорок).— ВДИ, 1966, № 1.
40. Дьяконов И. М. Языки древней Передней Азии. М., 1967.
41. Дьяконов И. М. Основные черты древнего общества.— Проблемы докапиталистических обществ в странах Востока. М., 1971.
42. Дьяконов И. М. Проблемы вавилонского города II тыс. до н. э. (По материалам Ура).— Древний Восток. Города и торговля (III—I тыс. до н. э.). Ер., 1973.
43. Дьяконов И. М. Введение.— Мифология древнего мира. М., 1977.
44. Дьяконов И. М. Малая Азия и Армения около 600 г. до н. э. и северные походы вавилонских царей.— ВДИ, 1981, № 2.
45. Дьяконов И. М. Научные представления на древнем Востоке (Шумер, Вавилония, Передняя Азия).— Очерки истории естественно-научных знаний в древности. М., 1982.

46. Дьяконов И. М. Язык как источник по истории древневосточной культуры.— Вопросы древневосточной культуры. Даугавпилс, 1982.
47. Дьяконов И. М., Якобсон В. А. «Номовые государства», «территориальные царства», «полисы» и «империя». Проблемы типологии.— ВДИ, 1982, № 2.
48. Еремеев Д. Е. Значение тезиса В. И. Ленина о «двух культурах» для анализа истории культуры Востока.— НАА, 1980, № 4.
49. Завадская Е. В. Восток на Западе. М., 1970.
50. Злобин Н. С. Культура и общественный прогресс. М., 1980.
51. Иванов В. В. Категория времени в искусстве и культуре XX века.— Structure of Texts and Semiotics of Culture. The Hague — Paris, 1973.
52. Иванов В. В. Луна, упавшая с неба. М., 1977.
53. Иванов В. В., Топоров В. М. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965.
54. Ильин Г. Ф. Древневосточное общество и проблемы его социально-экономической структуры.— ВДИ, 1983, № 3.
55. Иорданский В. Б. Хаос и гармония. М., 1982.
56. История древнего Востока. Зарождение древнейших классовых обществ и первые очаги рабовладельческой цивилизации. Ч. 1, Месопотамия. М., 1983.
57. История древнего мира. Т. 1—3. М., 1982.
58. Карев В. М. Судьба.— МНМ, Т. 2.
59. Клиннописные тексты из Кюль-Тепе в собраниях СССР. Автографические копии, транскрипция, перевод, вводная статья, комментарий и глоссарий Н. Б. Янковской. М., 1968.
60. Ключков И. С. К вопросу о вавилонской этике (Вторая табличка текста šurri).— ВДИ, 1975, № 3.
61. Ключков И. С. Духовная культура Вавилонии: человек, судьба, время. М., 1983.
62. Кнабе Г. С. Римская биография и «Жизнеописание Агриколы» Тацита.— ВДИ, 1980, № 4.
63. Коллинз Р. Дж. Идея истории. Автобиография. М., 1980.
64. Комороци Г. К символике дерева в искусстве древнего Двуречья.— Древний Восток и мировая культура. М., 1981.
65. Кон И. С. Понятие дружбы в древней Греции.— ВДИ, 1974, № 3.
66. Кон И. С. Открытие «я». М., 1978.
67. Коростовцев М. А. Религия древнего Египта. М., 1976.
68. Крамер С. Н. История начинается в Шумере. М., 1965.
69. Культура древнего Египта. М., 1976.
70. Лихачев Д. С. Культура Руси времен Андрея Рублева и Епифания Премудрого. М.— Л., 1962.
71. Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. Л., 1971.
72. Лотман Ю. М. Структура художественного текста. М., 1970.
73. Лотман Ю., Успенский Б. О семиотическом механизме культуры. Тарту, 1971 («Труды по знаковым системам». V).
74. Лотман Ю. М., Успенский Б. А. Миф — имя — культура. Тарту, 1973 («Труды по знаковым системам». VI).
75. Маркарян Э. С. Очерки истории культуры. Ер., 1969.
76. Маркарян Э. С. Теория культуры и современная наука (Логико-методологический анализ). М., 1983.
77. Мартынов А. С. Представления о природе и мироустроительных функциях власти китайских императоров в официальной традиции.— НАА, 1972, № 5.

78. Матве М. Э. Древнеегипетские мифы. М.—Л., 1956.
79. Матве М. Э. Хеб-сед (Из истории древнеегипетской религии).—ВДИ. 1956, № 3.
80. Матве М. Э. Значение Амарнского искусства в развитии древнеегипетского пейзажа.—Древний Египет. М., 1960.
81. Матве М. Э. Искусство древнего Египта. М., 1970.
82. Межуев В. М. Культура и история (Проблема культуры в философско-исторической теории марксизма). М., 1977.
83. Мелетинский Е. М. Мифы древнего мира в сравнительном освещении.—Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. М., 1971.
84. Мелетинский Е. М. Древнескандинавская мифологическая система.—Материалы Всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам. 1 (5). Тарту, 1974.
85. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М., 1976.
86. Мелетинский Е. М. Миф и историческая поэтика фольклора.—Фольклор. Поэтическая система. М., 1977.
87. Милитарев А. Ю. Этимология слов со значением «творение», «созидание» в афразийских языках.—Вопросы древневосточной культуры. Даугавпилс. 1982.
88. Мифология древнего мира. М., 1977.
89. Моисеев Н. Н. Человек. Среда. Общество. Проблемы формализованного описания. М., 1982.
90. Моль А. Социодинамика культуры. М., 1973.
91. Оппенгейм А. Л. Древняя Месопотамия. М., 1980.
92. Первобытная периферия классовых обществ до начала великих географических открытий (проблемы исторических контактов). М., 1978.
93. Перепелкин Ю. Я. Частная собственность в представлении египтян Старого царства. ПС. Вып. 16(79), 1966.
94. Перепелкин Ю. Я. Кэе и Семнех-ке-рэ. К исходу солнцеклоннического переворота в Египте. М., 1979.
95. Периханян А. Г. Общество и право Ирана в парфянский и сасанидский периоды. М., 1983.
96. Померанцева Н. А. Принципы композиции древнеегипетских памятников додинастического периода и эпохи первых двух династий.—Искусство Востока и Античности. М., 1977.
97. Поршнева Б. Ф. О начале человеческой истории (Проблемы палеопсихологии). М., 1974.
98. Поршнев Б. Ф. Социальная психология и история. М., 1979.
99. Поэзия и проза древнего Востока. М., 1973.
100. Рубинштейн Р. И. Книга мертвых и отношение древних египтян к смерти.—Ж. Ф. Шампольон и дешифровка египетских иероглифов. М., 1979.
101. Рубинштейн С. Л. Человек и мир.—Рубинштейн С. Л. Проблемы общей психологии. М., 1976.
102. Сказки и повести древнего Египта. Л., 1979.
103. Старкова К. Б. «Устав для всего общества Израиля в конечные дни». Пс. Вып. 4(67), 1959.
104. Стеблин-Каменский М. И. Культура Исландии. Л., 1967.
105. Стеблин-Каменский М. И. Мир саги. Л., 1971.
106. Стучевский И. А. Рамсес II и Херихор. Из истории древнего Египта эпохи Рамессидов. М., 1984.
107. Тахо-Годи А. А. Мифологическое происхождение поэтического языка «Илиады» Гомера.—Античность и современность. М., 1972.



108. *Топоров В. Н.* О космологических источниках раннеисторических описаний. Тарту, 1973 («Труды по знаковым системам». VI).
109. *Топоров В. Н.* Первобытные представления о мире (общий взгляд).— Очерки истории естественно-научных знаний в древности. М., 1982.
110. *Тэрнер В.* Символ и ритуал. М., 1983.
111. *Утченко С. Л.* Две шкалы римской системы ценностей.— ВДИ. 1972, № 4.
112. *Утченко С. Л.* Политические учения древнего Рима. М., 1977.
113. *Утченко С. Л., Дьяконов И. М.* Социальная стратификация древнего общества. М., 1970 (XIII Международный конгресс исторических наук).
114. *Флиттнер Н. Д.* Культура и искусство Двуречья и соседних стран. М., 1968.
115. *Фрейденберг О. М.* Миф и литература древности. М., 1978.
116. *Харитонович Д. Э.* Средневековый мастер и его представления о вещи.— Художественный язык средневековья. М., 1982.
117. *Хрестоматия по истории древнего Востока.* М., 1963.
118. *Хрестоматия по истории древнего Востока.* Ч. 1—2. М., 1980.
119. *Шифман И. Я.* Угаритское общество (XIV—XIII вв. до н. э.). М., 1982.
120. Эпос о Гильгамеше. Перевод с аккадского И. М. Дьяконова. М.—Л., 1961.
121. *Эпштейн М., Юкина Е.* Мир и человек.— Новый мир. 1981, № 4.
122. Я открою тебе сокровенное слово. Литература Вавилонии и Ассирии. М., 1981.
123. *Якобсон В. А.* Представления о государстве в древней Месопотамии.— Древний Восток. Вып. III. Ер., 1978.
124. *Якобсон В. А.* Возникновение писаного права в древней Месопотамии.— ВДИ. 1981, № 4.
125. *Ярошевский М. Г.* История психологии. М., 1976.
126. *Afanasjeva V.* Vom Gleichgewicht der Toten und der Lebenden.— ZAVA. 70. 1980, 2.
127. *Allam Sch.* Die Rolle der Gottheit im Recht.— Das Altertum, 25, 1979, 2.
128. *Alt A.* Der Gott der Väter. В кн.: *Alt A.* Schriften zur Geschichte des Volkes Israel. Bd. 1. München, 1953.
129. *Aries Ph.* L'homme devant la mort. P., 1977.
130. *Avigad N., Greenfield J. C.* A Bronze Phiale with a Phoenician Dedicatory Inscription.— IEJ, 32, 1982.
131. *Bar-Efrat S.* Some Observations on the Analysis of Structure in Biblical Narrative. VT, 30, 1980, 2.
132. *Barr J.* The Semantics of Biblical Language. L., 1962.
133. *Bernhardt K.-H.* Das Problem der altorientalischen Königsideologie im Alten Testament. Leiden, 1961.
134. *Bickerman E.* Four Strange Books of the Bible. Jonah. Daniel. Koheleth. Esther. N. Y., 1967.
135. *Blank Sh. A.* The Prophet as Paradigma.— Essays in Old Testament Ethics. N. Y., 1974.
136. *Bleibtreu E.* Die Flora der neuassyrischen Reliefs. Wien, 1980.
137. *Boman Th.* Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen. Göttingen, 1965.
138. *Brandon S. G. F.* Time and Mankind. London — New York — Melbourne — Sydney — Capetown, 1951.
139. *Brandon S. G. F.* History, Time and Deity. N. Y., 1965.

140. *Brentjes B.* Zur Entwicklung des Menschenbildes im Alten Orient.—*Das Altertum*, 18, 1972, 4.
141. *Brentjes B.* Die Stadt des Yima. Weltbilder in der Architektur. Lpz., 1981.
142. *Briant P.* *Etat et pasteurs au Moyen-Orient ancien*. Cambridge—Paris, 1982.
143. *Briant P.* *Rois, tributs et paysans*. P., 1982.
144. *Brunner H.* Die harte Erziehung der alten Ägypter.—*Das Altertum*, 6, 1960, 2.
145. *Buber M.* *Der Gesalbte*.—*Buber M. Werke II*. München—Heidelberg, 1964.
146. *Cairns G. E.* *Philosophies of History*. N. Y., 1962.
147. *Clifford R. J.* *The Cosmic Mountain in Canaan and in the Old Testament*. Cambridge (Mass.), 1972.
148. *Cross F. M.* The Council of Yahweh in 2 Isa.—*JNES*, 12, 1953.
149. *Cross F. M.* *Canaanite Myth and Hebrew Epic*. Cambridge (Mass), 1973.
150. *Danto A. C.* *Analytical Philosophy of History*. Cambridge, 1965.
151. *de Boer P. A. H.* *Fatherhood and Motherhood in Israelite and Judean Piety*. Leiden, 1974.
152. *de Fraine J.* *L'aspect religieux de la royauté israélite*. Roma, 1954.
153. *de Vaux R.* Anwesenheit und Abwesenheit Gottes in der Geschichte nach dem Alten Testament. *Concilium*, 5, 1969.
154. *den Boer W.* Graeco-Roman Historiography in its Relation to Biblical and Modern Thinking.—*HaTR*, 7, 1967, 1.
155. *Diakonoff I. M.* More on Assyriology — *Current Anthropology*, 2, 1961, 4.
156. *Diakonoff I. M.* The Rural Community in the Ancient Near East.—*JESHO*, 18, 1975, 2.
157. *Diakonoff I. M.* Father Adam.—*AfO*, 19, 1982.
158. *Eliade M.* *Das Heilige und das Profane*. Hamburg, 1957.
159. *Eliade M.* The World, the City, the House.—*Eliade M. Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions*. L., 1976.
160. *Erman A.* *Aegypten and aegyptisches Leben im Altertum*. Tübingen, 1923.
161. *Erman A.* *Die Literatur der Aegypter*. Lpz., 1923.
162. *Evans G.* 'Gates' and 'Streets': Urban Institutions in Old Testament Times.—*JRH*, 2, 1962, 1.
163. *Faur J.* The Biblical Idea of Idolatry.—*JQR*, 69, 1978, 1.
164. *Frankfort H.* *Kingship and the Gods*. Chicago, 1948.
165. *Frankfort H., Frankfort H. A., Wilson J. A., Jacobsen Th., Irvin W.* *The Intellectual Adventure of Ancient Man*. Chicago, 1946.
166. *Frankfort H., Frankfort H. A., Wilson J. A., Jacobsen Th.* *Before Philosophy*. Harmondsworth, 1949.
167. *Gadd C. J.* *Ideas of Divine Rule in the Ancient Near East*. 1948.
168. *Gaster Th. H.* *Myth, Legend and Custom in the Old Testament*. 1969.
169. *Gerhardsson B.* *Memory and Manuscript*. Uppsala, 1961.
170. *Gerleman G.* Die Wurzel šlm.—*ZAW*, 85, 1973, 1.
171. *Gordis R.* *Poets, Prophets and Sages*. N. Y., 1971.
172. *Grant A. M.* 'adam and 'ish. Man in the Old Testament.—*ABR*, 25, 1976.
173. *Gray J.* *The Legacy of Canaan*. Leiden, 1957.

174. *Gressmann H.* Altorientalische Texte zum Alten Testament. B.—Lpz., 1926.
175. *Gross H.* Die Idee des ewigen und allgemeinen Weltfriedens im Alten Orient und im Alten Testament. Trier, 1956.
176. *Haldar A.* Mesopotamia: Myth and Reality.—The Myth of the State. Stockholm, 1972.
177. *Hamann R.* Geschichte der Kunst. Von der Vorgeschichte bis zur Spätantike. B., 1957.
178. *Haver E. Ch.* Der geographische Raum in der Vorstellungswelt des Menschen. München, 1975.
179. *Henige D. P.* The Chronology of Oral Tradition. Oxf., 1974.
180. *Hirsch H.* Gott der Väter.—AiO, 21, 1966.
181. The Idea of History in the Ancient Near East. Ed. by R. A. Bainton. New Haven—London, 1966.
182. *Jakobsen Th.* The Sumerian King List. Chicago, 1939.
183. *James E. O.* The Ancient Gods. N. Y., 1960.
184. *Jaroš K.* Die Stellung des Elohisten zur kanaänischen Religion. Freiburg, 1974.
185. *Jones G. H.* «Holy War» or «Yahweh War».—VT, 25, 1975, 3.
186. *Kees H.* Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter. B., 1956.
187. *Kolaja J.* Social System and Time and Space. Pittsburgh, 1969.
188. *Koldewey R.* Das wieder erstehende Babylon. Lpz., 1925.
189. *Komoróczy G.* Zu den Anfängen der Mythographie im Alten Orient.—AAASH, 19, 1971, 3—4.
190. *Komoróczy G.* Work and Strike of Gods.—Oikumene, 1, 1976.
191. *Kovacs B. W.* Is There a Class—Ethic in Proverbs?—Essay in Old Testament Ethics. N. Y., 1974.
192. *Krecher J., Müller H.-P.* Vergangenheitsinteresse in Mesopotamien und Israel.—Saeculum, 26, 1975.
193. *Kroeber A., Kluckhohn C.* Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions. Cambridge (Mass.), 1952.
194. *McAdams R., Nissen H. J.* The Uruk Countryside. Chicago—London, 1972.
195. *Meissner B.* Babylonien und Assyrien Bd. 2. Heidelberg, 1925.
196. *Mendenhall G.* Law and Covenant in Israel and in the Ancient Near East.—BA, 17, 1954.
197. *Mettinger T. N. D.* Abbild oder Urbild? «Imago Dei» in traditionsgeschichtlicher Sicht.—ZAW, 86, 1974, 4.
198. *Mettinger T. N. D.* King and Messiah. Lund, 1976.
199. *Murtonen A.* The Living Soul. Helsinki, 1958.
200. *Nötscher F.* Gotteswege und Menschenwege in der Bibel und in Qumran. Bonn, 1958.
201. *Otto E.* El und JHWH in Jerusalem.—VT, 30, 1980, 3.
202. *Pawlica J.* Podstawowa socjologia etyki. Wrocław, 1978.
203. *Perlitt L.* Bundestheologie im Alten Testament. Neukirchen—Vluyn, 1969.
204. *Posener G.* De la divinité du Pharaon. P., 1955.
205. *Reviv H.* On Urban Representative Institutions and Selfgovernment in Syria—Palestine in the Second Half of the Second Millennium B. C.—JESHO, 12, 1969, 3.
206. *Ringgren H.* Religions of the Ancient Near East. L., 1973.
207. *Rosner D.* The Simile and its Use in the Old Testament.—Semitics, 4, 1974.
208. *Sawyer J. F. A.* Hebrew Words for the Resurrection of the Dead.—VT, 23, 1973, 2.

209. *Schrade H.* Der verborgene Gott. Stuttgart, 1949.
210. *Shiloh Y.* The Population of Iron Age Palestine in the Light of a Sample Analysis of Urban Plans, Areas, and Population Density.—BASOR, 239, 1980.
211. *Sethe K.* Urkunden des ägyptischen Altertums IV. Lpz., 1909.
212. *Soggin J. A.* God and History in Biblical Thought.—*Soggin J. A.* Old Testament and Oriental Studies. Rome, 1975.
213. *Spalinger A.* The Concept of Monarchy during the Saite Epöche—an Essay of Synthesis.—*Orientalia*, 47, 1978.
214. *Speiser E. A.* «People» and «Nation».—JBL, 72. 1960, 2.
215. *Speiser E. A.* The Idea of History in Ancient Mesopotamia.—*Speiser E. A.* Oriental and Biblical Studies. Philadelphia, 1967.
216. *Sprott W. J. H.* Human Groups. Harmondsworth, 1969.
217. Tradition and Interpretation. Ed. by G. W. Anderson. Oxf., 1979.
218. *Weinberg J. P.* Bemerkungen zum Problem «Der Vorhellenismus im Vorderen Orient».—Klio, 58, 1976, 1.
219. *Weinberg J. P.* Der Mensch im Weltbild des Chronisten: die allgemeinen Begriffe.—Klio, 63, 1981, 1.
220. *Weinberg J. P.* Die Natur im Weltbild des Chronisten.—VT, 31, 1981, 3.
221. *Weinberg J. P.* Der Mensch im Weltbild des Chronisten: sein Körper.—OLP, 13, 1982.
222. *Weinberg J. P.* Der Mensch im Weltbild des Chronisten: seine Psyche.—VT, 33, 1983, 3.
223. *Weinberg J. P.* «Wir» und «Sie» im Weltbild des Chronisten.—Klio, 66, 1984, 1.
224. *Weinberg J. P.* Die soziale Gruppe im Weltbild des Chronisten.—ZAW, 1986.
225. *Weinfeld M.* The Covenant of Grant in the Old Testament and in the Ancient Near East.—JAOS, 90, 1970, 2.
226. *Weippert M.* «Heiliger Krieg» in Israel und Assyrien.—ZAW, 84, 1972, 4.
227. *Whybray R. N.* The Intellectual Tradition in the Old Testament. B.—N. Y., 1974.
228. *Wifall W.* The Status of «Man» as Resurrection.—ZAW, 90, 1978, 3.
229. *Wyatt N.* The Old Testament Historiography of the Exilic Period.—StTH 33, 1979.
230. *Zevit Z.* A Phoenician Inscription and Biblical Covenant Theology.—IEJ, 27, 1977, 2—3.

## Указатель древних имен и названий

Абидос (египт. Абедут) — один из древнейших городов Верхнего Египта, центр культа Осириса (см.) 68.

Абрахам (Авраам) — в ветхозаветных преданиях избранник Иахве (см.), один из патриархов, родоначальник древних евреев и других этнических общностей 70, 72, 148, 188.

Ага (Ака) — согласно шумерской эпической традиции правитель Киша (см.), современник Гильгамеша (см.) 30, 71.

Адад (Адду) — бог грома, дождя и бури в Двуречье 127.

Адам — в библейских сказаниях первый человек, сотворенный Иахве (см.) 70, 87, 88, 164.

Амарнский (период искусства) — условное название времени правления фараона Эхнатона и его преемников (первая половина XIV в. до н. э.) и возникшего в тот период искусства; было дано по местности Эль-Амарна, где находилась столица Ахетатон 64, 80, 90, 137.

Аменхотеп — имя египетских фараонов XVIII династии Нового царства (XV—XIV вв. до н. э.) 60, 121, 137.

Амон — древнеегипетский бог Солнца 111, 121, 122, 136, 144, 154, 168.

Ан (Ану) — в шумеро-аккадской мифологии одно из центральных божеств, бог неба 83, 118, 143, 145.

Анат — в западносемитской мифологии богиня охоты и битвы, дева-вонительница, сестра и возлюбленная бога Баала (см.) 22, 56, 78.

Анатот — древний город в центральной Палестине 106.

Ангро-Манью — в зороастризме (см.) бог зла, олицетворяющий мрак и смерть 22, 49.

Анубис — древнеегипетский бог, покровитель умерших 161.

Ануннаки — в шумеро-аккадской мифологии группа родственников между собой земных, подземных и, отчасти, небесных божеств 48, 118, 143, 151.

Арахозия — название области на востоке древнего Ирана 132.

Аринна — культовый центр Солнечной богини, главного женского божества хаттов (см.) и хеттов в Малой Азии, к югу от столицы Хаттусас 150.

Арура — греч. название древнеегипетской единицы меры площади  $\text{сечат} = 2735 \text{ м}^2$  183.

Атон — в египетской мифологии олицетворение солнечного диска, одна из ипостасей богов Солнца Атум, Ра (см.), во время правления Эхнатона (см.) — единый бог всего Египта 69, 113, 151.

Атрахасис — имя или прозвище героя аккадского мифа о всемирном потопе 89, 143, 151, 187.

Атум — в египетской мифологии бог Солнца, демиург; см. также Атон 15, 120.

Ахемениды — династия правителей Персидской мировой державы (550—330 гг. до н. э.), получившая название по имени полулегендарного предка Ахемена 29, 31, 81, 111, 131—133.

Ахура-Мазда — в зороастризме (см.) бог добра, олицетворяющий свет, жизнь и правду 22, 49, 95, 110, 132, 147, 152, 178.

Ашшур — бог-покровитель города Ашшур, центральный божество ассирийского пантеона 112, 166.

Баал — одно из наиболее распространенных в западносемитской мифологии обозначений местных и общих богов; среди последних наиболее значимый Б. — бог бури, грома и молний, дождя и плодородия, главный герой угаритских (см.) мифов 22, 56, 63, 78, 146, 166.

Бактрия — область на востоке Персидской мировой державы 132.

Бадтибира — шумерский город на юге Двуречья 70, 117.

Бел («Владыка», «Господин») — в аккадской мифологии обозначение некоторых богов, в частности Энлиля и Мардука (см.), которые во II—I тысячелетиях до н. э. сливаются в единый образ «Владыки» 150.

Белет («Владычица») — в аккадской мифологии обозначение разных богинь 152.

Варна — сословие древнеиндийского общества I тысячелетия до н. э. 107.

Гаумата — маг (мидийский жрец), захвативший в 522 г. до н. э. престол Ахеменидов (см.) 56.

Гелиополь (егип. Он, Уну) — главный город XIII нома Нижнего Египта 68, 121.

Гераклеополь (егип. Нен-Несут) — главный город XX нома Верхнего Египта 20, 37, 71, 86, 106, 109, 120, 128, 152.

Геродот — древнегреческий историк V в. до н. э., автор «Истории» 33, 53, 56, 58, 61, 62, 176, 178.

Гильгамеш — шумерский и аккадский мифо-эпический герой, возможно, историческая личность, правитель Урука (см.) в XXVII—XXVI вв. до н. э. 24, 30, 44, 62, 63, 65, 71, 74—75, 84, 88, 96, 98, 102, 107, 153, 163, 164, 177, 187.

Гор (Хор) — древнеегипетское божество Солнца, покровитель царской власти, изображался в виде сокола 44, 71, 120—122, 144.

Гудеа — правитель Лагаша (см.) в последней трети XXII в. до н. э. 118, 129, 148.

Давид — иудейско-израильский царь X в. до н. э., основатель династии Давидов 39, 72, 80, 84, 94, 105, 108, 124, 126, 138, 146, 165, 188.

Дарий I — персидский царь (522—485 гг. до н. э.) 94, 95, 110, 132, 147, 176, 178.

Девтеронимический цикл — собрание ветхозаветных исторических сочинений, включающее кн. Исуса Навина, кн. Судей, I—IV кн. Царств, которое было оформлено во второй половине VI в. до н. э. так называемой девтеронимической средой или школой 94, 105, 125, 130, 138.

Денек (Дайакку) — мидийский царь VIII в. до н. э. 61.

Ду'узу (таммуз) — месяц шумеро-вавилонского календаря (примерно июнь — июль) 137.

Зиккурат — ступенчатая пирамида с храмом в древнем Двуречье 21.

Зиусудра — праведный герой шумеро-аккадского мифа, по воле богов уцелевший во время потопа 71, 72, 164, 165.

Зороастризм — возникшее на рубеже VII—VI вв. до н. э. в Восточном Иране или в Средней Азии религиозное учение, основателем которого был Зороастр (Заратуштра) 22, 49, 66, 111, 152, 174, 176.

Игиги — особая группа родственных божеств шумеро-аккадского пантеона, боги-обитатели небес 143, 151, 152.

Иерихон — древний город на юге Палестины 82.

Иллуянка — хеттское божество, имевшее вид змея 98.

Инанна — шумерская богиня плодородия, плотской любви и распрей 153, 162.

Иов — герой ветхозаветного сочинения кн. Иова 76, 102, 171, 177, 186.

Иония, ионийцы — древнегреческое название прибрежной полосы средней части западного берега Малой Азии и обитавших там эллинов 132.

Исида — древнеегипетская богиня плодородия, воды и ветра, символ женственности, семейной верности 121.

Иштар — центральное женское божество аккадской мифологии, богиня плотской любви, войны и распрей 102, 119, 123, 153, 168, 187.

Иаван — ветхозаветное обозначение малоазийских греческих поселений, малоазийских эллинов, позже всей Эллады и всех эллинов 33.

Иам — ханаанейский бог моря 22.

Иахве, Элохим, Иахве Элохим — названия иудейского ветхозаветного бога 17, 22, 25, 26, 34, 62, 64, 72, 79, 83, 88, 97, 98, 101, 111—113, 123—126, 128, 138, 144, 146—150, 153, 154, 157, 159, 164—168, 176, 184, 186—188.

Иахвизм — сложившееся в Палестине конца II тысячелетия — I тысячелетия до н. э. религиозное учение, признававшее Иахве (см.) единственным богом 102, 111, 124, 144, 146, 150.

Иехезккел (Иезекииль) — ветхозаветный пророк VI в. до н. э., с именем которого связан сборник пророческих речений 33, 34, 64, 102, 166.

Иехизкийаху (Езекия) — иудейский царь (VIII—VII вв. до н. э.) 112, 126.

Иехонатан (Ионафан) — сын Шаула (Саула) (см.) 80, 108.

Иешайаху (Исаия) — ветхозаветный пророк VIII в. до н. э., с именем которого связаны разновременные сборники пророческих речений 113.

Ииремйаху (Иеремия) — ветхозаветный пророк VI в. до н. э., с именем которого связан сборник пророческих речений 25, 98, 106.

Иосеф (Иосиф) — один из ветхозаветных патриархов, родоначальник двух «колен» 165.

Кадш — крупный город в северной Сирии 60, 122, 134, 136, 154, 168.

Каин — один из двух сыновей Адама (см.), демиург, создатель ремесел и земледелия 83.

Кария, карийцы — область на юго-западе Малой Азии и ее обитатели 132.

Кедар — область и царство V в. до н. э. в северной Аравии 33.

Керуб (херув) — в ветхозаветной мифологии зоо-антропоморфное существо 150.

Кир II — правитель персов с 559 г. до н. э., в 550—530 гг. до н. э. царь основанной им державы Ахеменидов (см.) 137, 150.

Киш — город и номовое государство в северном Двуречье, 70—71, 117.

Ксеркс I — персидский царь из династии Ахеменидов (см.), 486—465 гг. до н. э. 53.

Кумарби — в хурритской мифологии «отец богов», почитался как бог зерна 22.

Кумранская община, кумраниты — оппозиционная иудейская община II в. до н. э.—I в. н. э. в окрестностях Мертвого моря 22, 48, 78, 102, 111, 128, 136, 142, 159.

Кушсар (Кушшар) — один из древнейших хеттских городов, политический центр Древнехеттского царства в XVIII—XVII вв. до н. э. 123.

Лагаш — шумерский город и номовое государство в южном Двуречье 29, 30, 118, 129, 131, 134, 148.

Лахиш — древний город на юге Палестины 16.

Левиты — разряд священников в культе Яхве (см.) 72.

Лидия, лидийцы — область и государство на западе Малой Азии, местное население 132.

Лилит — злая демонница (суккуба), посещающая по ночам мужчин 63.

Локоть, ладонь, палец — древнеегипетские меры длины: локоть = 52,3 см, ладонь = 7,47 см и палец = 1,87 см 131, 160.

Луксор (егип. Плет) — древнее селение вокруг храма Амона (см.), часть Фив 121.

Маат — древнеегипетское комплексное представление, включающее понятия «правда», «истина», «правопорядок», «норма» и др., его персонафикацией является богиня истины и порядка Маат 128, 129, 178—180.

Мардук — главный бог города Вавилона, со II тысячелетия до н. э. центральное божество вавилонского пантеона 48, 57, 61, 82, 112, 119, 144, 148, 156.

Мемфис — главный город I нoma Нижнего Египта, столица Древнего Царства 34, 149.

Мешех — народность и область (вероятно, Фригия) в Малой Азии 33.

Мидия, мидяне — государство VII—VI вв. до н. э. в северо-западных областях Иранского нагорья и племя, его образовавшее 26, 61, 132.

Миха — ветхозаветный пророк VIII в. до н. э., с именем которого связан сборник пророческих речений 106.

Мореша — древний город на юге Палестины 106.

Моше (Моисей) — согласно ветхозаветному преданию, избранный Яхве (см.) предводитель «колен», законодатель и религиозный наставник 72, 97, 188.

Мурсили(c) — имя хеттских царей XVI—XIV вв. до н. э. 123.

Мут — древнеегипетская богиня неба 41.

Мушкенум — зависимый держатель участка царской земли 37.

Набу — аккадский бог писцового искусства и мудрости, покровитель писцов 82, 112, 150.

Нанна — лунное божество в шумеро-аккадской мифологии 118.

Неджес («маленький») — древнеегипетский термин, обозначающий социальную группу населения 44.

Нефертити — царица, жена фараона Эхнатона (см.) 80, 90, 104.



Нехси, страна — общее обозначение темнокожих жителей Куша, т. е. страны, расположенной к югу от Египта 134.

Нингирсу (Нин-Нгирсу) — в шумерской мифологии главное божество Лагаша (см.) 134, 135, 166.

Ниннигуг («Владыка ясноглазый») — шумерский эпитет бога Энки (Эйя) (см.) 137.

Нингиззида — одно из шумерских божеств подземного мира 148.

Нинмах — богиня-мать в шумеро-аккадской мифологии 156.

Нинсун — шумеро-аккадская богиня, мать Гильгамеша (см.) 75, 118.

Нинту — в шумеро-аккадской мифологии богиня-мать, покровительница рожениц 89.

Нинурта — шумерский бог войны, сын Энлиля (см.) 137.

Нинхурсаг — в шумеро-аккадской мифологии богиня-мать 48, 86, 89, 151.

Нисаба — аккадская богиня растительности — хлеба и тростника, покровительница искусства письма 127.

Нисану — месяц вавилонского календаря, соответствует марту — апрелю 56.

Ноах (Ной) — в ветхозаветном мифе спасенный Нохве (см.) во время потопа праведник, родоначальник всего послепотопного человечества 25, 70, 72, 165.

Нут — древнеегипетская богиня неба 44.

Оронт — название реки в Сирии (совр. р. Аси) 134.

Осирис (егип. Усир) — бог производительных сил природы, царь загробного мира, 49, 68, 121, 146, 160, 161, 177—179, 181—183, 185.

Персеполь (Парса) — одна из столиц Персидской мировой державы 81, 110.

Платон — древнегреческий философ (427—347 гг. до н. э.) 15.

Птах — главный бог Мемфиса (см.), творец вселенной и покровитель художников 24, 46, 149.

Пуруллия (вуруллия) — древнехеттский праздник Нового года 57, 133, 138.

Пунт — египетское название страны на южном побережье Красного моря 131.

Ра (Ре) — древнеегипетский бог Солнца, центром культа которого был Гелиополь (см.) 68, 86, 106, 111, 120, 121, 128, 144, 152, 161, 187.

Раама — область, народность на Ближнем Востоке 33.

Рамсес — имя фараонов XIX—XX династий (XIV—XII вв. до н. э.) 41, 105, 122, 128, 131, 134, 136, 154, 168.

Саба — южноаравийское государство I тысячелетия до н. э. 33, 76.

Саргон (Шаррумкен) — основатель царства Аккаде в Двуречье; Саргониды — его преемники (XXIV—XXII вв. до н. э.) 71, 93, 119.

Сарды — город на западе Малой Азии 132.

Сенусерт — имя фараонов XII династии (XX—XIX вв. до н. э.) 96, 120, 127.

Сетх — в египетской мифологии бог «чужих стран» (пустыни), олицетворение злого начала 49, 65, 71.

Сикль (шекел) — единица веса, равная 8,4 г 37.

Синаххериб — царь Ассирии в 705—681 гг. до н. э. 55, 112, 135.

Синухет — герой одноименного древнеегипетского рассказа 55, 65, 66, 76, 109, 110, 155.

Согдиана — страна в среднеазиатском Междуречье 132.

Сократ — древнегреческий философ (469—399 гг. до н. э.) 15.

Соломон — иудейско-израильский царь, сын Давида (см.) (965—928 гг. до н. э.) 76, 79, 95, 96, 124, 126, 130, 146, 165.

Сузы — столица Элама (см.) во II тысячелетии до н. э., одна из столиц Персидской мировой державы 132.

Сумулаэль, Синмубаллит — цари I Вавилонской династии, первый (XIX в. до н. э.) — предок, второй (XIX—XVIII вв. до н. э.) — отец царя Хаммурапи (см.) 119.

Сумукан — шумеро-аккадское божество, покровитель и защитник диких зверей и скота, «царь гор» 24.

Суппилулиума (Шуппилулиума) — хеттский царь (конец XV в. до н. э.) 123.

Таршиш — город на юге атлантического побережья Пиренейского полуострова (Тартесс) 33.

Тиамат (букв. «море») — в аккадской мифологии персонификация первозданной стихии, воплощение мирового хаоса, создательница первых богов 61, 156.

Тогарма (дом Тогармы) — государство на северо-востоке Малой Азии в VII в. до н. э. 33.

Тот (Джехути) — египетский бог мудрости, счета и письма 46.

Тубал — область на юге Малой Азии (Киликия?) 33.

Тубал-Канн — согласно ветхозаветному преданию, потомок Канна (см.), «отец» всех кузнецов 83.

Тутанхамон — фараон XVIII династии Египта (ок. 1354—1345 гг. до н. э.) 75, 79.

Тутмесис — имя фараонов XVIII династии Египта (XVI—XV вв. до н. э.) 121, 137.

Угарит — город и номовое государство на северофиникийском побережье 27, 43, 60, 62, 138, 146.

Умма — шумерский город и номовое государство на юге Двуречья 118, 135.

Ур — город и номовое государство на юге Двуречья, центр политического объединения всей страны, так называемой III династии Ура (XXII—XXI вв. до н. э.) 118.

Ур-Намму — правитель Ура (см.) (ок. 2112—2094 гг. до н. э.), основатель III династии Ура 118.

Уруннимина — правитель Лагаша (см.) (XXIV в. до н. э.) 166.

Урук — шумерский город и номовое государство на юге Двуречья 44, 65, 71, 74.

Утнапишти(м) — в аккадской мифологии праведный герой, переживший потоп (см. также Знусудра) 164, 165.

Уту — шумеро-аккадский солнечный бог 63, 163.

Фивы (егип. Уасет) — столица Египта Среднего и Нового царства 41, 121.

Хаммурапи — царь Старовавилонского царства (1792—1750 гг. до н. э.), создатель известного свода законов 30, 31, 37, 56, 82, 101, 118, 119, 129.

Хали — древнеегипетский бог Нила 68, 146.

Хатор (Хатхор) — древнеегипетская богиня неба 154.

Хатти — страна на севере Малой Азии, древнее население которой говорило на языке хатти, также название всей страны хеттов 26, 123.

Хаттусили(с) — имя хеттских царей XVII в. и XIV—XIII вв. до н. э. 123, 150, 168.

Хнум — древнеегипетский бог плодородия 83.

Хорезм — страна в южном Припаралье 132.

Хронист — здесь условное обозначение автора или авторов ветхозаветной кн. Паралипоменон 68, 69, 89, 94, 105, 130.

Хумбаба — в шумеро-аккадской мифологии и эпосе чудовище, страж кедрового леса, приставленный к нему богом Энлилем (см.) 75, 96.

Хуфу (Хеопс) — египетский фараон IV династии (ок. XXVIII в. до н. э.) 44.

Цальпа — город на севере Малой Азии 150.

Цафон — на ханаанейском яз. «север», в угаритской (см.) мифологии — «мировая гора» 63.

Шамаш — аккадский бог Солнца, небесный судья и защитник справедливости, покровитель предсказателей 39, 112, 129.

Шаул (Саул) — первый царь, предпринявший в конце XI в. до н. э. попытку создания единого нудейско-израильского государства 96, 108.

Шэхем — древний город и культовый центр в центральной Палестине 130.

Эанна — главный храм в Уруке (см.), посвященный богу Ану (см.) и богине Инанне (см.) 106.

Эбла — государство III—II тысячелетий до н. э. в северной Сирии 16, 29.

Эден (или Эдем) — в ветхозаветном мифе место обитания перволюдей, райский сад 62, 72.

Экклесиаст — греч. эквивалент ветхозаветного слова *кохэлэст* («Проповедующий в собрании»), условное название «автора» одноименного сочинения 67, 89, 95, 138, 176, 179, 183, 186.

Элам — древнее государство, затем область в составе Персидской мировой державы к востоку от Двуречья 26, 132.

Энки (Эйа) — шумеро-аккадский бог мировых пресных вод, владыка мудрости и хранитель человеческих судеб 23, 43, 45, 48, 72, 83, 86, 89, 127, 145, 151.

Энкиду — в шумерской мифопоэтической традиции слуга, раб Гильгамеша (см.), в аккадской — герой, соратник и друг Гильгамеша 24, 63, 75, 88, 96, 107.

Энлиль (Эллиль) — один из главных богов шумеро-аккадского пантеона, бог воздуха и земли 61, 62, 77, 118, 135, 137, 143, 145, 187.

Эреду — один из древнейших шумерских городов на юге Двуречья 70, 117.

Эрра — вавилонский бог чумы 13, 98.

Этана — герой шумеро-аккадского предания, легендарный правитель Киша (см.) 71.

Эхнатон — «Угодный Атону», новое личное имя фараона Аменхотепа IV (ок. 1372—1354 гг. до н. э.), взятое им после проведения религиозной «реформы» 80, 81, 90, 102, 104, 113.

# Содержание

Предисловие	3
I. Культура древнего Ближнего Востока: предмет и источники	6
II. Предпосылки формирования культуры древнего Ближнего Востока	19
III. Древневосточный человек и мир природы	53
IV. Древневосточный человек и мир вещей	74
V. Древневосточный человек и мир людей	85
VI. Древневосточный человек и царственность	115
VII. Древневосточный человек и мир его богов	141
VIII. Проблема «идеального» человека в культуре древнего Ближнего Востока	169
Послесловие	189
Список сокращений	192
Список цитируемых работ	193
Указатель древних имен и названий	201

*Иозл Песахович Вейнберг*

## Человек в культуре древнего Ближнего Востока

Редактор *Н. Б. Кондырева*. Младший редактор *Н. Л. Петрова*. Художник — *Э. Л. Эрман*. Художественный редактор *Б. Л. Резников*. Технический редактор *З. С. Теплякова*. Корректор *Н. Б. Осягина*.

ИБ № 15483

Сдано в набор 09.09.85. Подписано к печати 05.06.86. Формат 84×108. Бумага типографская № 2. Иллюстрации отпечатаны на мелованной бумаге. Гарнитура литературная. Печать высокая. Усл. п. л. 10,92+0,84 вкл. Усл. кр.-отт. 11,97. Уч.-изд. л. 12,55. Тираж 15 000 экз. Изд. № 5952. Зак. № 17. Цена 85 коп.

Ордена Трудового Красного Знамени издательство «Наука». Главная редакция восточной литературы. 103031, Москва, К-31, ул. Жданова, 12/1.

ПО «Чертановская типография» Управления издательств, полиграфии и книжной торговли Мосгорисполкома. 113545, Москва, Варшавское шоссе.