

Г. ФРАНКФОРТ, Г. А. ФРАНКФОРТ
ДЖ. УИЛСОН, Т. ЯКОБСЕН

В ПРЕДДВЕРИИ ФИЛОСОФИИ



Г. ФРАНКФОРТ, Г. А. ФРАНКФОРТ
ДЖ. УИЛСОН, Т. ЯКОБСЕН

В ПРЕДДВЕРИИ ФИЛОСОФИИ

*Духовные искания
древнего человека*



Издательство «Наука»
Главная редакция восточной литературы
Москва 1984

H. and H. A. Frankfort,
John A. Wilson, Thorkild Jacobsen

BEFORE PHILOSOPHY.
THE INTELLECTUAL ADVENTURE OF ANCIENT MAN.

An Essay on Speculative Thought
in the Ancient Near East

Baltimore—Maryland, 1967

Перевод с английского
Т. Н. Толстой

Ответственный редактор
и автор вступительной статьи
Вяч. Вс. Иванов

Ф 0302010000-080 Без объявления
103(02)-84

© Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука», 1984.

Вяч. Вс. Иванов

ДО — ВО ВРЕМЯ — ПОСЛЕ **(Вместо предисловия)**

Писать предисловия к научным книгам, вышедшим несколько десятилетий назад, — занятие слишком легкое и оттого трудное. Легкое потому, что наука (в том числе и наука о тех частях древнего цивилизованного мира — Египте и ранней Месопотамии, которым посвящена эта книга) за почти сорок лет, прошедших после первого ее издания, открыла много нового. Легко поддаться соблазну перечисления подробностей, которые не могли быть известны авторам (хотя они и принадлежат к числу виднейших специалистов). А это не только запруднило бы читателей охват целого, но и противоречило бы главному достоинству книги: она написана как общий обзор, подчиненный единой точке зрения (изложенной в первой главе); авторы, которых объединяла и эта концепция, и завидная ясность стиля, сознательно не останавливались на деталях (или на том, что им казалось частностями), стремясь к выпуклости общей картины. Этим книга и завоевала место не только в литературе по древнему Востоку, но и вообще в современной культуре, фактом которой она стала. Изложенные в ней (и в других публикациях ее авторов, прежде всего Г. Франкфорта и Т. Якобсена) взгляды повлияли на многих, кто потом и на Западе, и у нас писал не только о древности, но и об истории человеческой мысли вообще. Книга стала классической — уже поэтому ее русский перевод давно необходим.

Но как сейчас отнестись к этой книге тем, кто впервые прочитает ее по-русски? Что в ней выдержало испытание временем — для темпов современной науки большое, и что прибавилось за прошедшие годы к сказанному в ней — не в подробностях, а в целом? Попробуем ответить на это, руководствуясь по мере сил в духе ее авторов словами великого поэта XX в., сформулированными с древневосточной афористичностью:

...не поступайся ширию.
Храни живую точность: точность тайн.
Не занимайся точками в пункте
И зерен в мере хлеба не считай!
(Б. Пастернак. «Спекторский»)

Прежде всего: о чем эта книга? Ее заголовок и подзаголовки одновременно и шире и уже того реального содержания, которое современный читатель может в нее вкладывать. Как представляется, читать ее следует как введение

в сопоставительное изучение двух древнейших сохранившихся и расшифрованных письменных литератур человечества: египетской и древнемесопотамской (преимущественно шумерской). В книге — и в подготовивших ее исследованиях авторов (как и других — египтологов и шумерологов, чьи труды они использовали) — есть много бесспорного. Достаточно привести в качестве примера ясное изложение параллелизма космоса и государства в древней Месопотамии. Еще в начале века наш замечательный специалист в этой области В. К. Шилейко в одной из первых своих обзорных статей писал: «Весь мир представлялся вавилонянину колоссальным храмом... по образцу этого храма-вселенной строились земные храмы»¹. Выдающийся американский (по рождению и образованию — датский) ассириолог Торкильд Якобсен, которому принадлежат соответствующие главы книги, особенно наглядно показал сходство месопотамской земной социальной структуры и ее небесной проекции на примере народного собрания (аккад. *riġum*), которое вершило дела и на земле и на небе. Специальные работы Якобсена по этому вопросу, подытоженные в написанных им главах книги, явились новым словом в изучении общественной организации и мифологии древнего Востока и были поддержаны многими видными специалистами. Сделаем лишь две оговорки. Якобсен любил пользоваться в связи со своим открытием термином «первобытная демократия». Прилагательное «первобытный» («примитивный» — англ. *primitive*) и здесь, и во многих других местах книги нуждается в оправдании: ведь и на небе, как, по видимому, и на земле, «собрание» («совет») включало только людей, в определенном смысле полноправных; общество, проекцию которого Якобсен справедливо усмотрел в древнемесопотамских мифологических текстах, уже отличалось достаточно сложной иерархией рангов, и его члены, относившиеся к нижним (часто особенно многочисленным) рангам, в собрание не входили. Вторая оговорка касается характера шумерских мифологических текстов: это записи древних устных (и оттого особенно медленно меняющихся) эпических сказаний, отражавших обычаи эпохи, на многого предшествовавшей премени их письменной фиксации. Конечно, в зеркале эпоса отражены черты земной жизни, но между зеркалом и отражаемым в нем — промежуток по меньшей мере в несколько столетий.

Проекцию земных отношений — власти единого фараона — священного царя — на небо можно видеть и в текстах египетских — в том, что многие видные египтологи считают (еще задолго до переворота Эхнатона — Эх-не-фота) монотеизмом (единобожием), а крупнейший американский египтолог Дж. Уилсон в написанных им главах книги предпочитает называть монофизитством (единством природы при возможном различии богов). По-видимому, по отношению к эпохе египетского Древнего Царства самым важным текстом для решения этого вопроса остается подробно (и все же неполно) обсуждаемый во 2-й главе книги «Мемфисский богословский трактат», оригинал которого обычно датируется серединой III тысячелетия до н. э. (если не полтысячелетием раньше); в трактате «главные боги первичного начала происходят от Птаха», посредством чьего «творческого слова... были сотворены боги с их изображениями и храмами, жизнь и смерть, все искусства и ремесла и все функции человеческого организма»². До сих пор остается неопровержимой характеристика трактата, данная великим русским египтологом акад. Б. А. Тураевым в его истории египетской литературы, опубликованной в 1920 г.: «Пред нами древнейший памятник богословия, возводящего все существующее к единому нача-

лу — местному богу Птаху... Форма Птаха, „Обладатель сердца и языка“, и создала все существующее от богов до червей и учредила культ. Таким образом мемфисский богослов едва ли не в половине III-го тысячелетия до Р. Х. измыслил своеобразную монотеистическую систему и объяснил весь мир как результат мысли и слова божества! „Все сущее получило бытие сначала в сердце“, т. е. в мысли, верховного существа, „язык“, т. е. слово, которого вызвало их к реальной жизни. Мы не удивимся, что этот текст уже использован историками учения о Логосе и исследователями источников герметизма»³.

Дж. Уилсон тоже вслед за Брестедом вспоминает по поводу «Мемфисского трактата» о Логосе в новозаветном смысле, но (в соответствии с общей концепцией книги) подчеркивает конкретный физический (т. е. физиологический) смысл слова «язык», как и вообще терминологии трактата. В самом деле, в трактате обыгрывается образность частей тела — не только языка, но всего, что связано с ртом: «Девятка же богов (Птаха) — это зубы и губы в этих устах, называвших имена всех вещей»⁴. В египетской мифологии, как и в шумерской (и других раннеближневосточных), части тела бога могут отделяться от самого божества и становиться предметами отдельного поклонения или мифологического обряда врачевания (целения), как восемь частей тела Энки, каждой из которых соответствует особое божество, в рассматриваемом в 5-й главе книги шумерском мифе, и как «Рука (d;·t, позднее dḡ·t) Бога», «Око Бога» и боги, соотносимые с разными частями тела, в мифологии египетской (в частности, в «Книге мертвых», в этой связи анализируемой Уилсоном в главе 2-й настоящего издания). Не подлежит сомнению, что такое фразирование «протесного тела» (термин М. М. Бахтина) на отдельные части, каждая из которых становится самостоятельным предметом мифологического и обрядового почитания, — черта древняя. Но сейчас представляется возможным наметить приблизительный «возраст» подобных представлений. Они связаны с общей тенденцией, проявляющейся в египетской мифологии и искусстве, к выделению отдельных деталей, как бы описываемых крупным планом (вне зависимости от общей перспективы), кдроблению единой картины на составные элементы, которые потом (иногда отдаленно напоминая этим искусство XX в., например сюрреалистическое) могут быть сцеплены друг с другом самым неожиданным для нас образом, как в мемфисском трактате: «сердце и язык получили власть над (всеми) членами, ибо они познали, что он (Птах) в каждом теле, в каждом рту всех богов... Его Девятка богов пред ним в виде зубов и губ»⁵.

В египетской традиции бог Тот (точнее, Тхвот) — «язык» (ššr, древнее šš;·w) другого бога (в частности, Птаха), его «вестник-глашатай» (недаром говорилось потом, что Тхвот в Египте то же, что Гермес у греков: Θωύθ οἱ Αἰγυπτοί... Ἑρμῆν δὲ Ἑλλήνας). Само имя Тхвота (d-ḥw-tj), возможно, образовано посредством префикса d- от того же корня⁶, который представлен в имени Ху — бога божественного Слова, вместе с Сиа — богиней познания соотносившегося с Рэ так же, как Тхвот вместе с Сердцем-мыслью соотносился с Птахом. Но Тхвот — и бог, благодаря которому написанное может быть произнесено, создатель всего множества языков, которые различаются физиологически — поворачиванием языка во рту⁷. Здесь действительно проявляется то понимание термина в конкретном физиологическом смысле, о котором писал Уилсон. Но это не столько архаика, сколько предвосхищение научных способов мысли: ведь предположение о роли языка для различий

в произношении нас должно удивить не больше, чем мнение египетских врачевателей, согласно которому человек, тяжело раненный в голову, не может говорить, но «часто проводит своей рукой по лицу и трет себе глаза тыльной стороной руки» и «обычно это делает как малое дитя», «не сознавая сам того, что делает»⁸. Современный исследователь мог бы позавидовать точности такого описания.

Мы подошли к вопросу, имеющему основное значение для оценки всей книги: в какой мере описываемые ее авторами особенности древнеегипетской и древнемесопотамской мысли всегда (как они полагали) являются пережиточными (находятся *до* науки, *до* философии), в какой — созвучны современной науке и философии, а иногда, быть может, и опережают их? Рассмотрим одну из важнейших проблем древневосточного мировосприятия, о которой авторы говорят и в первой, и в последующих главах: какова роль имен и наименований в картине вселенной. В Египте имени (бога, фараона, любого явления) приписывалась особая ценность, часто магическая, что при диалогической установке на собеседника (правильно выделяемой в первой главе настоящей книги) особенно наглядно проявилось в формуле «в имени твоём» (*in gn·k*)⁹, от которой зависела судьба того, к кому обращаются, ср. также в древнеегипетских Текстах Пирамид (622d, 625cd, 672c, 1812c):

n mt-f

n šk rn-f

‘не умер юн,

не исчезло его имя’.

Сходным образом и в культуре шумерской (как и в наследовавшей ей вавилонской, и ассирийской и других древневосточных, испытавших их влияние) наименование, по сути, было равнозначно сотворению — созданию¹⁰, ср. начало шумерского мифа о сотворении мира:

an ki-ta ba-ra-bad-du-a-ba

ki an-ta ba-da-sur-ra-a-ba

tu-pam-lú-lu₆ ba-gar-ra-a-ba

‘После того, как небо от земли было отодвинуто,

После того, как земля от неба была отделена,

После того, как имя человека было установлено’.

Вавилонское развитие тех же представлений можно видеть в поэме о сотворении мира, где в первых строках говорится о том, что небо сверху еще не было названо, а ‘суша еще была безымянной, а в последних частях перечисляется 50 имен главного бога Мардука, что верно оценено в настоящей книге Т. Якобсеном. В шумерском мифе о том, как Энки дарит подробно перечисляемые по их названиям блага цивилизации Инанне¹¹, он начинает свою речь словами: *tu-á-tà tu-á-tà* ‘именем моей власти, именем моей власти’...

Несомненно, что египетские и древнемесопотамские представления о магии слова восходят к достаточно глубокой древности. Но сейчас уже стало бесспорным, что именно это напряженное внимание к обозначению посредством имен, характерное (как давно предположил И. М. Троицкий¹²) и для ранней греческой традиции, нашло отзвук в позднейших философских спорах об именах вещей и их роли, которые созвучны новейшей науке. Но и для развития самой шумерской и вавилонской мысли (и для всех окрестных областей, испытавших ее влияние) понимание значимости имени-обозначения было чрез-

вычайно существенным. Именно оно и вело к фиксации всех возможных обозначений в длинных словарных (по сути дела, уже энциклопедических) тематических описках специальных терминов (географических, зоологических, ботанических и т. п.). До недавнего времени были известны такие списки как основной материал для преподавания в шумерских центрах обучения (*é-dub-(b)a* — букв. 'дом письменности') конца III тысячелетия до н.э., но недавние сенсационные открытия в крупнейшем клинописном архиве Эблы (Северная Сирия) середины III тысячелетия до н.э. позволили установить древность таких шумерских списков, по своему замыслу всеобъемлющих. Списки предполагали полный охват всего словаря и его тематических групп в сочетании с рассмотрением каждой единицы как отдельной и автономной¹³. По сути дела, в этой шумерской традиции коренится уже та форма ориентированных на ключевые слова энциклопедий, справочников, указателей и словарей, которые столько значат для современной формы хранения и передачи научного знания (не исключая и ЭВМ, где поиск обычно тоже ориентирован на слово, в особенности в связи с достигнутым расширением возможности общения с машиной на обычном естественном языке). Вместе с тем в шумерских, эблитских, вавилонских (а позднее ассирийских, угаритских и других древнеблизневосточных, как еще позднее — древнекитайских) словарных списках можно найти зародыши и научного подхода не только к описываемым фактам, но и к самому языку, на котором они описываются¹⁴. Таким образом, сейчас в древнемесопотамских (и близких к ним египетских) представлениях о роли имени и именования можно видеть реальное предвестие науки. Более того, современная этнография пришла к выводу, что «мысль дикаря», во всяком случае после начала неолитической революции (если не раньше), устремлена на выработку весьма детальных классификаций имен и названий¹⁵; в этом смысле вполне можно говорить о продолжении в Египте и Месопотамии достижений еще более древней эпохи, когда еще не было письменности (или она еще не использовалась для фиксации имен и их списков), но уже формировалась первобытная наука.

Естественно задать вопрос: как вяжется с высказанным допущением наличие многих имен у одного и того же явления, в частности описание этого явления несколькими, казалось бы, несовместимыми друг с другом образами и названиями этих образов? Эта черта древневосточной мысли подчеркнута и в первой, и в последующих главах настоящей книги, что повлияло на многих исследователей. Так, и в самой книге, и во многих последующих не раз повторяется пример представления в египетской мифологии неба то в образе коровы, то в образе женщины, держащейся вверх над землей, то в виде реки, по которой плывет солнце¹⁶. Разумеется, современный человек воспринимает эти мифологические образы как поэтические, что и нашло отражение в термине «мифопоэтический», особенно широко вошедшем в научный обиход благодаря данной книге, но не обладающем большой объяснительной силой. Но помимо относительно простой возможности раскрытия поэтической сути подобных мифов, остающейся и для нас притягательной, перед исследователями истории мысли возникает и другая, более сложная задача: понять, для чего человечеству понадобилось использование многих образов и имен по отношению к одному явлению. Во второй половине XX в. на этот вопрос ответить легче, чем в то время, когда книга писалась. Благодаря современной квантовой механике и другим достижениям естественных наук, а также ус-

похам и изучении математической логики и оснований математики ученые начали осмысливать с важностью принципа дополнительности, который выдвигавший его Нильс Бор считал основополагающим для человеческого языка и знания в целом, включая и все науки о культуре. Благодаря этому принципу становится очевидным, что по отношению к целому ряду объектов (в частности, микромира) их адекватное описание можно дать только путем одновременного соположения, казалось бы, противоречащих друг другу образов и слов — например, свет одновременно и поток частиц, и волновое явление. Современная конструктивная логика и конструктивная математика пришли к отрицанию закона исключенного третьего. Поэтому сейчас возможность, а часто и настоятельная необходимость использования двух или более различных способов описания одного явления уже не подлежат сомнению. Более того, достигнутые за последние два десятилетия успехи в изучении работы человеческого мозга и его составных частей привели к выводу, что каждый человек использует при решении основных интеллектуальных задач две разные операции. Одна из них связана с использованием логически определяемых абстрактных слов, правильных грамматических и логических конструкций, натурального ряда чисел, отдельных деталей воспринимаемых предметов и построения их чертежных схем; у большинства нормальных людей она связана с левым полушарием головного мозга и оттого для краткости может называться «левополушарная». Вероятным представляется определение древнеегипетской культуры и (сходных с ней черт культуры древнемесопотамской) как левополушарной по ее доминанте (чему, конечно, не противоречит включение в нее в разные эпохи и других составляющих).

Попробуем кратко обосновать этот тезис. Египетская культура очень рано выработала особый язык для изложения научных выводов, в частности математических. Первым, кто это сформулировал более полувека назад, был акад. В. В. Спруве, который, публикуя математический папирус, хранящийся в Музее изобразительных искусств им. А. С. Пушкина, по словам великого египтолога Грапова, «в своем образцовом издании указал также именно и на языковые особенности текста»¹⁷, тогда как сам Грапов позднее обнаружил аналогичные черты и в текстах медицинского содержания. К характерным приметам научного языка египетских математических и медицинских текстов относятся однотипные обращения во 2-м л. к читателю в глагольных перфективных формах главного предложения типа *šdm-hg-k* (в плане будущего), *šdm-in-k* (в плане настоящего), перемежающиеся формулировками результатов (вычисления, обследования или применения способа лечения) в виде именного предложения и заключительным «ты нашел правильно» (в вычислениях и в рецептах)¹⁸. Особый интерес для сравнения с характеристиками современного научного языка представляет то, что указания врачу в рецептах нередко сформулированы безлично («пусть смешивается», «пусть соединяется») или во 2-м л. и только в виде исключения (всего в двух случаях) — в 1-м л.¹⁹; как известно, изгнание форм 1-го л. ед. ч. является одной из наиболее приметных черт научных текстов нашего времени. Приходится согласиться с акад. М. А. Коростовцевым, когда тот, возражая против прямолинейного утверждения Гардинера о «конкретном реализме» египетского языка, замечал: «Мемфисский богословский трактат, например, или Медицинский папирус Эдвина Смита свидетельствуют о высоком уровне абстрактного мышления»²⁰.

Обратная точка зрения высказывается и Уилсоном в настоящей книге,

и теми учеными, которые за ним следуют, осылаясь на эту книгу. Один из них, цитируя Уилсона, вынужден все же заметить, что во время Среднего Царства такие «актуализированные нематериальные возможности», как *hw* 'высказывание', могут соединяться не только с Рэ (как это было возможно и раньше для божества Ху, упомянутого выше в связи с этимологией имени бога Тхвта), но и с другими богами и в конце концов каждый человек может высказывать пожелание 'стать *hw*'²¹. Но можно ли доказать, что это действительно результат позднего развития, приведшего, как полагал Уилсон и его последователи и единомышленники, к постепенному и неохотному обнаружению вечной значимости того, что не наглядно, только к эпохе Среднего Царства?

Знакомство с древнейшими текстами убеждает в обратном. Можно ли в это поверить, читая в Текстах Пирамид обращение к Рэ как к «безграничному» (*n-dr-f—1442b*), читая о том, что члены умершего — 'звезды, которые не знают захода' (*m šb; ·w i ·hm ·w šk—2051d*), о том, что умерший фараон 'отдает повеления непреходящему' (*md · ·hm ·w šk—2173b*, ср. 139a, 308e, 894a, 1473c, 825c, 228a), обращается к богу, говоря ему: 'ты—таинственный, который не знает своего отца, ты не знаешь своей матери' (*twt bs hmj it-f n-gh-k pw ·t-k—1186a*, 2013a), утверждает: 'мое время жизни — вечность, мои границы — бесконечность' (*'h' ·j pw nhh dr-j pw d ·t—412a*), читая, что фараон 'духовное духов, прекраснее прекрасного, дальнейшего длящегося' (*ih ir ihw—813d*, *ikr ir ikr ·w—813e*, *dd ir dd ·w—813f*). Число таких примеров из Текстов Пирамид, которые говорят о высокой отвлеченности, можно умножать и дальше. Акад. Б. А. Тураев писал об этих текстах: «...зеленый цвет иероглифов, цвет воскресения, уже внешним видом свидетельствует, что этот древнейший литературный памятник человечества является вместе с тем и древнейшим словесным протестом против смерти и средством словесной борьбы с нею, — борьбы, явившейся в помощь монументальной борьбе, которая выражалась дотоле в сооружении колоссальных царских гробниц, лишенных каких-либо надписей или изображений»²². Касаясь заметной в этих текстах работы редакторов, он продолжает: «...она ограничилась прежде всего заменой почти везде местоимений первого лица (первоначально изречения влагались в уста самому покойнику) именем царя и претым лицом»²³; следовательно, то движение к невыраженности авторского «я», которое характерно для египетских (как и современных) научных текстов (в отличие, например, от надписей, имеющих с известным основанием в египтологии «автобиографические»²⁴), коснулось и Текстов Пирамид, что может подтвердить их причастность (во всяком случае, во время их редактирования) к литературе отвлеченного характера.

Та стратегия решения интеллектуальных задач, которая может быть названа абстрактно-словесной или левополушарной, особенно отчетливо видна по отношению к построению длинных правильных последовательностей слов и чисел. Примерами словесных построений могут служить упомянутые тексты отвлеченного или научного характера, с числовыми же построениями постоянно приходится иметь дело не только в математических египетских текстах, но и в текстах богословских, а также и к ним примыкающих предфилософских, описывающих египетский взгляд на мир. Ту его особенность, которую Уилсон в книге многократно называет «симметрией», точнее было бы обозначить как «двоичность» (бинарность). Ее хорошо описал американский (по рождению и

образованию голландский, а в последние пять лет жизни, проведенных в качестве профессора Лондонского университета, — английский) египтолог, ассириолог и археолог Г. Франкфорт (1897—1954), но не в этой книге, где ему и его жене (и сотруднице по археологическим экспедициям в Египте и Ираке) Г. А. Гройневеген-Франкфорт принадлежат только введение и заключение, а в более специальной его монографии о характере царствования в Египте и Месопотамии. В этой своей монографии, вышедшей спустя два года после издания настоящей (коллективной), Франкфорт очень отчетливо сформулировал основную идею египетской концепции двойности всего сущего. По Франкфурту, «эта необыкновенная концепция выражала в политической форме глубоко укоренившуюся тенденцию египтян понимать мир дуалистическим образом в виде целого ряда парных противоположностей, сбалансированных в неизменяющемся равновесии. Вселенная в целом представлялась как „небо и земля“. В этой концепции „земля“, в свою очередь, понималась дуалистически»²⁵. По-видимому, первым еще в 20-е годы обратил внимание на такую двойность, проявляющуюся в противопоставлении левого и правого как двух полярных категорий, крупнейший египтолог первой половины XX в. К. Зете²⁶. Развивая его идеи, целостную работу, детально описывающую египетский дуализм, в частности и по отношению к мифологии, и в связи с противопоставлением Верхнего и Нижнего Египта, перед началом второй мировой войны завершил (но не успел опубликовать при жизни) наш замечательный ученый-этнолог А. М. Золотарев²⁷. Независимо от него к сходным выводам (в частности, по поводу дуальной пары богов Гор — Сет) тогда же пришел английский этнолог (последние годы своей жизни работавший в Египте) А. М. Хокарт, включивший (как и Золотарев) древний Египет в число тех типологически сходных обществ и мифологий, двойный характер которых ему удалось выявить в его предомертной обобщающей книге, значение которой начали оценивать только в наши дни²⁸. Вскоре эти открытия этнологов были повторены не знавшим о них специалистом по древнему Востоку Франкфортом и рядом других египтологов, которые, в частности, показали, что многократно обсуждаемый в настоящей книге (и во вступительной главе обоих Франкфуртов, и в египтологических главах Уилсона) термин *ma'at* обозначает равновесие противоположностей; несомненно, что дуалистическое понимание этого обожествляемого понятия объясняет и встречающийся в Текстах Пирамид и казавшийся загадочным символ двойной лодки *Ma'at*²⁹. Из отдельных сложных вопросов, значительно более удачно поставленных в свете общей концепции дуализма в книге Франкфорта, чем в данной книге, следует особенно выделить представление о *ка* (точнее, *ко*) — двойнике человека, в частности фараона, воплощении его двойного характера. Окончательное решение проблемы *ко* было дано нашим крупнейшим египтологом Ю. Я. Перепелкиным, детально исследовавшим проблему двойника на материале Текстов Пирамид. По его словам, «двойник мыслился тесно связанным с человеком, но частью его тела он не был и даже представлялся оуществующим вне его»³⁰, что не мешало приложить к *ко* определение «непосредственной» (неотчуждаемой) принадлежности «что от плоти такого-то», как по отношению к частям тела, так и применительно к прямым родственникам. Ю. Я. Перепелкин приводит из Текстов Пирамид такие примеры, как «Принимает его Хор (или: „Принимает Хор Нефр-ке-рэ — жив он вечно!“) на два пальца своих, очищает он Ун-носа этого в пруде шакала, отрешает он (от нечистоты) двойника Ун-носа

этого в пруде того, что в Тэ (т.е. на стыке неба и преисподней на востоке), обматает он мясо двойника Унноса этого, что от *плоти* его (т.е. двойника Унноса самого, двойника Унносова собственного)... Когда оветлеют обе земли (т.е. Египет), открывает он лицо богов (т.е. открывает их идола), доставляет он двойника... Унноса этого (или: „Нефр-же-ф“), что от *плоти* его, во двор большой»³¹. Заметим, что в последней фразе двойичный принцип описания всего сущего проявился дважды: и в обозначении Египта как ‘двух земель’, и в упоминании двойника как неотчуждаемой (неотторжимой) принадлежности человека. По поводу последнего Ю. Я. Перепелкин замечает: «...действительная принадлежность чего-либо или кого-либо тому или иному лицу может быть выражена путем приурочения или отнесения к его плоти, к его самости даже тогда, когда относимое не является непосредственно частью ее по местонахождению или происхождению. Правда, двойник является составной частью или, точнее, сопричастником человеческого существа, но в пирамидах содержатся и такие изречения, где отнесение к „плоти“ такого-то лица выражает собственность его на вещи, не входящие в состав человеческого тела или человека в расширенном смысле. В связи с жертвоприношением мертвому царю говорится: „Рэ! (Когда) упреннеешь ты (т.е. рано поднимаясь) в небе, утренинешь ты (т.е. рано поднимаешься) для Унноса, владыки (т.е. владельца) вещи всякой. (Как) тем, что от *плоти* твоей, (является) вещь всякая (т.е. как тебе самому принадлежит все), (так) тем, что от двойника Уноса, (является) вещь всякая (т.е. так двойнику Унноса принадлежит все), (так) тем, что от *плоти* его, (является) вещь всякая (т.е. так и ему самому принадлежит все)“»; Ю. Я. Перепелкин передает то же содержание текста «более по-русски»: «Рэ! (Когда) ты поднимаешься рано на небе, ты поднимаешься рано для Унноса, владеющего всем. (Как) собственным твоим являешься все, (так) принадлежащим двойнику Унноса являешься все, (так) собственным его (т.е. Унноса) является все»³². Заупокойный жрец именовался ‘раб двойника’³³ или ‘раб двойника от плоти’ (т.е. ‘раб двойника собственный’) ³⁴. Исследование употребления ко ‘двойник’ в Текстах Пирамид показало, что в них царя сопровождают идущие (спешащие, 17, 815) за ним его ‘двойники’ (396a) или ‘двойник’: ‘то, что за ним, принадлежит его двойнику’ (1395b); ‘рука твоего двойника перед тобой..., рука твоего двойника сзади тебя..., нога твоего двойника перед тобой..., нога твоего двойника сзади тебя’ (18); к царю обращаются, говоря ему: ‘твой двойник сидит там и он ест хлеб с тобой вместе’ (1357; слово ко одновременно означает ‘двойника’ и ‘пищу’); речь идет о ‘двойниках, которые на небесах’ (1220d). Об Осирисе, ступающим на поверженного врага, говорят: ‘теперь ты — его двойник’ (587b). По словам одного из Текстов Пирамид, перевод которого Уилсон дает в настоящей книге, когда Атум создавал первых двух богов — Шу и Тефнут, он положил на них свои руки (жест, передаваемый иероглифом для двойника) и благодаря этому они приобрели своих двойников (1652—1653). К богу земли Гебу обращаются со словами: ‘ты двойник всех богов’ (1623/1624). В «Мемфисском богословском трактате» говорится о том, как Птахом были сотворены двойники³⁵. Заслугой Франкфорта было то, что в книге о характере царствования на древнем Востоке он показал связь архаического представления о двойнике (ко) фараона с дуальным характером царствования, отраженным в дваждывладыческих³⁶ титулах (типа ‘владыка обеих земель’) фараона — владельца Верхнего и Нижнего Египта. Двойника можно рассматривать как

такую фиктивную величину, с помощью которой было возможно последовательное проведение древнеегипетской идеи двойственности всех частей мира и государства. Основываясь на некоторых изображениях, встречающихся в египетском искусстве,³⁶ Франкфорт предположил, что с представлением о двойнике — мертвом близнеце фараона была связана ритуальная роль его плаценты. Эту гипотезу можно подтвердить типологическим сравнением с аналогичным представлением во многих африканских культурных традициях, где, как и в древнем Египте, особая роль принадлежит идее двойственного (близнецного) характера всего сущего, начиная от мифологических пар ритуальных противоположностей и кончая двойным царствованием, широко распространенным в Африке³⁷.

В первой главе настоящей книги Франкфорты верно пишут о далеко идущем сходстве древнеегипетских представлений с тем, что обнаружено этнологами у таких современных африканских народов, как шиллуки. Но это сходство прежде всего касается различных символических (обрядовых и мифологических) проявлений идеи двойственности, например, в ритуальных сражениях двух групп жрецов или двух частей племени, в последовательном дихотомическом порождении двойственных богов, благодаря которому возникают далее их тройцы (характерные для египетской религии с самого раннего времени), четверки, восьмерки и другие числовые совокупности. В Текстах Пирамид самый их стиль с частым повторением парных, трончных и четверичных формул³⁸ определяется теми же последовательными дихотомиями мифологической и ранней богословской мысли. Речь может идти о, казалось бы, вполне конкретных частях тела и родственных отношениях, но благодаря рамкам мифологических представлений и стилистических параллелизмов употребление их названий подчиняется той же общей дуальной структуре, как в просьбе, обращенной к Атому (142ab):

pśg-k ḥr n Ḥr n-f i · dr-k nkn lr-f

i' ḥ-k ḥr · wj n Stś i · dr-k i · w-f

‘лицо Гора извергни для него, устрани у него повреждение; яички Сета поймай, устрани его увечье’, или как в обращении к Осирису и Гору с целью защиты Сета (146b):

Wś lr n śhm n-k |m-f n śhm n s; -k |m-f

Ḥr n śhm n-k |m-f n śhm n |t-k |m-f

‘Осирис, ты не можешь сам своим овладеть, твой сын не может сам своим овладеть;

Гор, ты не можешь сам своим овладеть, твой отец не может сам своим овладеть’.

По отношению к мертвому фараону идея двойственности выражена в одном из Текстов Пирамид (894а, ср. 735а) в параллелизме формы состояния в презенсе и обозначения события в прошлом, подготовившем это состояние:

wrś wr pn ḥr k; -f

ib; · n r-f wr pn · ḥr k; -f

‘находится это величие у его двойника,
уснуло это величие у его двойника’.

Точно так же характерные для египетского богословия трончные схемы (обычно построенные по типу 3=1+2, как Рэ и две его другие ипостаси) обнаруживаются в одном из Текстов Пирамид (279d) в тройной формуле,

сотносящей каждую из фаз пути бога солнца Рэ и каждую из его инастасей в судьбой мертвеца в загробном мире:

ś · ḥpr-śn (tw) mj R' m rn-f pw n Ḥrg

ī' r-k n-śn mj R' m rn-f pw n R'

tnm-k m ḥr-śn mj R' m rn-f pw n 'Itm · w

‘они создают тебя (дают тебе возникнуть) как Рэ в имени своем Хэпрэр,

ты восходишь к ним как Рэ в имени своем Рэ,

ты исчезаешь перед их лицом (т.е. с их глаз) как Рэ в имени своем Атум’.

Особенно интересны по явному наложению друг на друга нескольких последовательных дихотомических членений такие четверные схемы в Текстах Пирамид, где внутри каждой четверной группы выделяются двойные. Так, под обоними господами имеются в виду Гор и Сет в тексте (34ab), где в конце первой строки m p · t ‘в небе’, очевидно, при позднейшем редактировании³⁹ заменило ḥrw ‘день’, симметрично противопоставлявшееся ‘ночи’:

ḥtp n-k R' m p · t

ś · ḥtp-f n-k nb · wj

ḥtp n-k grḥ

ḥtp n-k nb · tj

‘милостив к тебе Рэ в небе,

он располагает в твою пользу обоих господ;

милостива к тебе ночь,

милостивы к тебе обе госпожи’.

При дальнейшем разрастании таких совмещаемых друг с другом двоичных схем могут как в мифологии, так и в текстах возникать шестеричные и восьмеричные построения, как в Текстах Пирамид (17, 826, 1431ab и др.), где умирание царя сопоставляется с уходом шести богов (в том числе Гора, Сета, Тховта и Осириса) вместе с их двойниками.

Для древнеегипетского понимания чисел в равной мере важно и то, что все сущее (начиная с пантеона) организуется в определенные завершенные множества (напр., ‘обе девятки богов’, где $9=1+2^3$, и т.п.), и то, что эти множества строятся на основе последовательного применения дихотомий, что хорошо видно в рассказе о порождении главным богом (Атумом) основной ‘восьмерки’ богов, рассмотренном Уилсоном в разделе главы 2 книги, который посвящен космогонии. Точно такие же представления обнаруживаются и в математических египетских текстах. С одной стороны, характерная для Египта система ‘основных’ дробей и порядковых числительных с глаголом mḥ ‘дополнять’ (ср. mḥ · t —10 ‘дополняющая до 10’, т.е. ‘десятая’) основана на идее числа как заверщенного множества⁴⁰. С другой стороны, в египетской математике обнаруживаются «два ряда дробей, оба непосредственно вытекающих из „естественных“ дробей путем последовательного деления пополам»⁴¹, тогда как умножение для египетского счетчика всегда сводится к удвоению⁴². Иначе говоря, двоичный принцип проводился в египетской математике с такою же последовательностью, как в космогонических построениях (и как, добавим, в раннегреческих философских системах⁴³, испытывших воздействие египетских, и в современной науке, заново открывшей роль двойственности и бинарных отношений симметрии).

Такие раннеегипетские памятники, как Тексты Пирамид, дают возможность

проникнуть в предысторию счета. В них сохранено «Заклинание для получения перевоза», где перевозчик, везущий мертвого фараона по каналу загробного мира, проверяет, умеет ли царь в нужном порядке пересчитать свои пальцы, тот же в ответ читает стихи, в должном порядке перечисляющие все десять его пальцев, каждый из которых соответствует одному из первых десяти чисел натурального ряда⁴⁴. Умение построить словесное описание такого ряда — проявление левополушарной стратегии, хотя лежащее в основе пальцевого счета представление каждого числа как индивида отдельным символом — иероглифом следует признать более арханчным правополушарным. Жестовые иероглифы превращались в Египте в подспорье абстрактного словесного счета, как в истории египетской письменности из иероглифов-изображений, воспроизводящих внешний вид обозначаемых предметов, выработались символы с абстрактными значениями и знаки для передачи определенных комбинаций звуковых единиц (фонем).

Одной из наиболее заметных особенностей египетской культуры является тесное переплетение произведений изобразительного искусства с иероглификой, которая не только внешним видом напоминает эстетически значимые изображения, но и нередко в них включается. С точки зрения такого направления исследования культуры, которое ищет психофизиологические соответствия разным культурным типам, эта последняя черта напоминает сочетание письменных знаков с изобразительными в искусстве шизофреников. Речь идет именно о заострении в египетской культуре левополушарных тенденций, так как шизофрения в новейших исследованиях понимается как результат распространения левополушарной абстрактной стратегии на все виды работы сознания, в том числе и такие, которые обычно обслуживаются стратегией правополушарной, ориентирующейся на целостные образы, а не на последовательности дискретных символов. Сопоставление с шизофренией применительно к культуре (а не только к искусству и письму) кажется правомерным уже и потому, что роль двойника — *ко* (и других частей личности, понимаемых и как независимые существа — *бо, ак*) напоминает клиническую картину шизофрении. При таком рассмотрении египетская культура включается в значительное число культур, для которых нашим выдающимся психоневрологом С. Н. Давиденковым⁴⁵ предлагалось подобное психофизиологическое объяснение; возможно, что эволюция культуры достаточно долго шла в сторону возрастания левополушарной тенденции, обеспечивавшей возможность абстрактного мышления, вплоть до ее крайних форм, напоминающих шизофрению. Речь идет не столько об аномалии, сколько о превышении нормы левополушарности.

Поясним это на примере египетского изобразительного искусства. Геометрическое его изучение недавно привело чл.-корр. АН СССР Б. В. Раушенбаха к выводу, что оно использовало чертежные принципы⁴⁶. Все они характерны именно для стратегии левого полушария, рассматривающего отдельные детали вне их места в целостной зрительной картине, на воссоздание которой устремлены усилия стратегии правополушарной. Этим объясняется и явное сходство некоторых черт древнеегипетского искусства с рисунками детей в том возрасте, когда они особенно интенсивно упражняются в освоении левополушарного умения составлять длинные, правильно построенные тексты на родном языке, которые не обязательно должны быть осмысленны: дети склонны получать удовольствие от текстов заумных — «лепых нелепиц», как часто заумны египетские магические заклинания.

Следовательно, высказываемое в настоящей книге утверждение об архаизме египетской культуры подтверждается ее сходством и с другими типологически ранними культурами, в которых обострена абстрагирующая левополушарная тенденция, и с определенным (активно речевым) периодом развития ребенка. Но в отличие от того, что говорится в книге, подчеркнем: эта архаичность — не абсолютная; и в эволюции культуры, систем знаков и мозга предков человека, и в развитии младенца (а до этого и зародыша — еще во чреве матери) относительно поздний период обострения левополушарной тенденции следует за еще более ранней длительной эпохой становления правополушарных образов, которые (как символы жестов предков человека) давали охват целостной картины мира, а не логические схемы, включающие лишь отдельные детали. В египетской культуре сохранились и пережитки самого раннего пласта представлений, связанных с правополушарной стратегией. Их можно увидеть во многих архаических иероглифах: например, описываемый в книге знак обнимающих (и передающих силу) рук, обозначавший *ко* — двойника, по своей сути древнее, чем логическое осмысление *ко* как члена двоичного противопоставления, в которое входит фараон (и члена других противопоставлений, в которые входит *бо* и *ах*); иероглиф, передающий жестовое обозначение данного числа как единого целого, древнее, чем операции получения этого числа как члена натурального ряда.

Постепенная победа более абстрактной (левополушарной) стратегии по отношению к таким символам, как обозначения чисел, в большой степени определялась социально-экономическими условиями, складывавшимися после неолитической революции. Бурное развитие производящего хозяйства, применявшего поливное земледелие, скотоводства, ремесла, требовало развития новых форм учета. Они и стали применяться на всей территории древнеближневосточных и смежных с ними цивилизаций, включая Египет и Месопотамию, начиная с IX тысячелетия до н. э. Это были маленькие объемные (трехмерные) символы (шарики, цилиндры, конусы) из глины, которые обозначали числа и важнейшие виды учитываемых хозяйственно значимых предметов (скот, зерно и т. п.). Примерно после 5 тыс. лет использования этих скульптурных символов (нанизывавшихся на шнурки или помещавшихся в особые глиняные конверты) было сделано открытие возможности замены таких трехмерных символов их чертежным изображением на плоскости, первоначально на плоскости конверта, где для надежности дублировались в двухмерной проекции содержащиеся в нем трехмерные символы. Письмо в Месопотамии и возникло как такое изображение символов (вторичный символ первичного символа, вытеснивший этот последний) на глиняной плоскости⁴⁷ (в духе тех чертежных принципов, которые характеризуют левополушарную стратегию) и в начале (в IV тысячелетии до н. э.) имело функции чисто учетно-бухгалтерские, насколько можно судить благодаря дешифровке протошумерского письма, успешно начатой в 60-е годы нашим шумерологом А. А. Вайманом и приблизившейся к завершению в последних трудах М. Грин, показавшей, что в протошумерских текстах, представляющих собой документы хозяйственной отчетности, встречается большое число сочетаний знаков для чисел-цифр в сочетании с обозначениями соответствующих счетных классов предметов⁴⁸ (как и в аналогичных протоэламских текстах). Некоторые из меток, сходных в протошумерском и протоэламском, в частности знаки пола животных, могут иметь прообразы в значительно более древней системе меток, выявленной в пред-

письме, сочетавшемся с пещерной (наскальной) живописью за десять тысяч лет до того — во франко-кантабрийском искусстве Западной Европы XV тысячелетия до н.э. Хотя против этой недавно сформулированной гипотезы, естественно, выдвигаются возражения⁴⁹, в ее пользу говорят некоторые косвенные доводы. Во франко-кантабрийской цивилизации обнаружены технологические изобретения, которые прямо продолжались в древнеближневосточных центрах неолитической революции. Так, в живописи пещеры Ласко уже использовались пигменты, получаемые при добавлении в металлическую руду костной смеси, дававшей при 1000° тетракальциевый фосфат ($4 \text{CaO} \cdot \text{P}_2\text{O}_5$)⁵⁰. Точно такая же костная смесь при той же температуре использовалась в качестве флюса в урартских печах Мецамора и Аргистихинили в I тысячелетии до н.э.⁵¹ Речь идет явно о сохранении старых технических рецептов, передававшихся из поколения в поколение на протяжении многих тысячелетий, постепенно подготавливавших неолитическую революцию.

История не «началась в Шумере» вопреки тому, что еще четверть века назад утверждал крупнейший американский шумеролог Крамер, на чьих пионерских работах по шумерской литературе в большой степени основываются главы книги, написанные Т. Якобсеном.

Как предположила на основании собранных ею материалов около века назад С. фон Торма и как доказано за последние два десятилетия открытием большого числа надписей, письменность, сходная с протошумерской, но более древняя, существовала на Балканах и в соседних областях (на северо-западе, включая Венгрию) в V—IV тысячелетиях до н.э. Хотя эта письменность еще не дешифрована, о ее характере (соединение слоговых знаков с логограммами-знаками для понятий и слов) позволяет судить общее число различающихся между собой знаков (более двухсот)⁵², совпадение отдельных знаков с протошумерскими, обозначающими числа и домашних животных; оба вида письма сходны и разделением поверхности таблички на части с помощью горизонтальных и вертикальных линий. Поскольку в той же области Юго-Восточной Европы (в частности, в Венгрии) известны и неолитические скульптурные символы, использовавшиеся для учета (типа шариков), можно думать, что становление системы двухмерных символов могло осуществиться на Балканах раньше, чем в Месопотамии. Древнебалканская культура V и особенно IV тысячелетия до н.э. по развитию металлургии далеко превосходила синхронные ей переднеазиатские центры⁵³. После крушения ее основных очагов в середине IV тысячелетия до н.э. продолжал функционировать в IV—III тысячелетиях до н.э. древнейший центр изготовления серебра и свинца на островах Эгейского моря, в частности на Кикладах, откуда изделия позднее доставлялись и в Египет. Выявленная новейшими исследованиями, использовавшими методы изучения изотопов свинца⁵⁴, система торгово-экономических связей, объединявших в III тысячелетии до н.э. весь эгейский мир, приоткрывает завесу над предисторией кикладской и древнекритской культуры, развитость которой давно поражала исследователей. Эгейские культуры, связанные в то время с египетской, были одновременно и южным продолжением древнебалканских (в частности, в системах письма Крита можно видеть и продолжение символики древнебалканского письма), и восточной частью цепи древних культурных центров, тянувшихся по побережью Западной Европы от Оркнейских островов и Скандинавии на севере до Пиренейского полуострова и островов Средиземноморья. Эти культуры V—II тысячелетий до н.э. характеризуются

прежде всего громадными каменными (мегалитическими) сооружениями, которые в последнее время интерпретируются как астрономические⁵⁵, что даст основание полагать, что мореходное население побережий Западной Европы и островов Средиземноморья выработало достаточно развитую технику астрономических наблюдений на основе навыков, сложившихся в предшествующие эпохи, о которых позволяют судить древнейшие символы ранних верхнепалеолитических и мезолитических культур *Homo sapiens*, толкуемые как астрономические⁵⁶. Если пытаться наметить промежуточные звенья, по которым накопленные этими ранними западноевропейскими культурами знания могли дойти до Месопотамии, то наряду с путем через Балканы, о реальности которого говорят древнебалканские и эгейские центры, можно было бы думать и о мореходных связях через Средиземное море.

Древнемесопотамская культура уже в III тысячелетии до н. э. отличалась высоким уровнем алгебры, арифметики и астрономии, использовавшей достаточно развитый математический аппарат. Но науку, которая была в состоянии предсказывать положение небесных светил, в Вавилоне (где по социальным причинам, обсуждаемым в заключительной главе книги, будущее всегда внушало опасения) попытались использовать и для предугадывания надвигающихся земных событий. Как показал В. К. Шилейко, фразеология старовавилонских астрологических текстов связана с языком космогонических мифов вавилонской поэмы о сотворении мира *«Энума элиш»*: этим, в частности, объясняются равенство неба, сотворенного из богини Тиамат (см. главу 5 настоящей книги), и Венеры — звезды этой богини, описание того, как Месяц (аккад. *išum* 'Бог', в астрологических текстах обозначение Луны и других светил⁵⁷) шесть дней находится в тиаре, а к вечеру седьмого дня ее снимает⁵⁸. Эти открытия шестидесятилетней давности, до сих пор еще не вошедшие в научный обиход, одновременно позволяют дешифровать то, что в современной науке о мифологии получило название «астрономического кода» мифов, и уяснить себе возможный конкретный астрономический смысл этих мифов. Фразеология древнейших предсказаний астрологических вместе с тем близка и к другим жанрам гаданий. Так, в гаданиях по печени правая вертикальная складка, для рассмотрения которой гадатель поворачивает к себе печень этой стороной, называемой «левой», именуется *ma-zāz ilī* 'остановка (бога)'; в старовавилонских астрологических гаданиях *ma-za-az i-lī-im* называется недельный путь Луны или планеты. Поэтому можно думать, что исходный месопотамский тип печени для гадания отражен в знаменитой этрусской бронзовой модели печени для гаданий из Пьяченцы, представляющей собой карту неба с нанесенными на него названиями божеств. В то же время старовавилонские печени для гаданий представляли собой и образ города, о чем свидетельствуют название отверстия пуповины *bāb ēkalli* 'дворцовые ворота' (в греческой традиции, например, в описании гадания по печени в «Электре» Эврипида *πύλαι* 'ворота', лат. *portae*) и такие тексты предсказаний, как 'если остановка отсутствует, на месте же ее просвечивает пузырь, то царский город будет взят'. Следовательно, то взаимное соответствие неба и земного города, о котором пишет Якобсен в настоящей книге, воплощалось в печени для гаданий, добавлявшей к этому ряду соответствий еще один символический язык — анатомический.

То характерное для Месопотамии внимание к разного рода аномалиям в строении тела, которое Якобсен отмечает при разборе мифа об Энки и Нин-

мах, сказалоcь в особом жанре предсказаний по аномальным рождениям. Значительное число таких вавилонских текстов перевел В. К. Шилейко; приведем два из таких предсказаний в его переводе:

Если женщина
родит близнецов,
державшихся за руки,—
этой страной,
где правил один,
двое будут владеть.

Если женщина
родит близнецов
и правый будет
без правой руки,—
будут враги
убивать мечами,
страна оскудеет,
поражение войска ⁵⁹.

Мы видели, что идея связи близнецов с двойным правлением, характерная для Африки, в Египте трансформировалась в представление о двойнике (ко) как мертвом близнеце — плацете фараона, носившего дваждывладычский титул; иначе говоря, идея выражается в египетских словесных формулах, не соотносящихся прямо с социальной реальностью. В первом из приведенных вавилонских предсказаний выражена та же идея, но в виде логического следствия из посылки. Во втором предсказании на ту же логическую схему накладывается признак правый — наличие этого признака у близнеца при отсутствии у него руки с этим признаком. Опять следует вывод из посылки. Большинство посылок заведомо ложно, поэтому с точки зрения современной логики сборник производит впечатление упражнений на (логически безупречную) возможность выведения чего угодно из ложных посылок ⁶⁰.

При наличии во всех описанных вавилонских гаданиях разных жанров жесткой логической схемы они отличаются от столь же правильно построенных египетских текстов своей ориентированностью. Вавилонские тексты пытаются найти ответ на вопрос о том, что будет в жизни, египетские ориентированы в значительной мере на жизнь загробную и говорят о будущем здешнего существования преимущественно в перспективе его прекращения. Характерным примером могут быть египетские тексты, где говорится о том, что купленные для умершего статуэтки, сопровождающие его за гробом, являются его рабами ⁶¹, если угодно — египетскими «мертвыми душами» при душе одного мертвого. В «Книге мертвых» обнаруживается описание бюрократической процедуры на том свете, где правителя мертвых обслуживает «целое бюро», по словам египтолога Кеса ⁶². Эта установка на посмертную жизнь настолько пронизывает всю египетскую литературу, начиная с Текстов Пирамид, что приходится усомниться в правильности рассуждений Уилсона в настоящей книге (и лежащих в их основе высказываний в самой египетской литературе относительно более поздней поры) о постепенной смене жизнерадостной точки зрения Древнего Царства более песимистическим взглядом. Действительно, в текстах позднейших можно найти способы выражения, близкие к соответствующим местам в «Гильгамеше», когда описывается его безумие после кончины Энкиду. Но сама эта тема проходит в качестве основной через всю египетскую культуру. Отдельные разительные совпадения между древне-месопотамскими и египетскими представлениями о том свете (образы пере-

возчика на водах того света, запоры преисподней) могут объясняться взаимными влияниями, но удельный вес подобных образов в каждой из культур различен.

К числу наиболее существенных отличий шумерской (отчасти и последующей вавилонской) культуры от египетской принадлежит то, что в Месопотамии (но не в Египте) письменность, созданная вначале для целей учета, вскоре была применена для записи устной словесности, существовавшей независимо от письменности. В традиции египетской ничего подобного шумерскому (и северомесопотамскому хурритскому) эпосу мы не найдем. Те египетские тексты, которые начинают письменную традицию, за исключением некоторых обрядовых, уже являются литературными, а не фольклорными. Жанр сказки в Египте тоже, по сути, уже литературный, это то, что современные ученые называют «фантастической литературой». Когда в сказке «Царь Хеопс и волшебники» волшебник отказывается демонстрировать свое искусство на людях — «этом превосходном скоте» ('w · t šp · t) ⁶³ и соглашается приставить отрубленную голову гусю, но не узнику, он обнаруживает психологию, свойственную скорее ученому, который экспериментирует на животных. Некоторые египетские произведения, описывавшиеся как сказочные, теперь могут расцениваться как относительно поздняя литературная переработка исторических событий. Так, известная надпись на плите в храме Хонсу Фиванского оказалась (как и предполагали давно египтологи) преобразенным пересказом реально документированных происшествий — посылки египетских врачей ко двору хеттского царя, отраженной в переписке по этому поводу между Рамсесом II и Хаттусилисом III.

Наличие в месопотамских традициях — шумерской, вавилонской, хурритской — живой струи эпического творчества рапсодов, фиксированного в клинописи, делает неприложимой к этим традициям ту общую характеристику, которая была выше предложена для литературы египетской. Дело в том, что запоминание и складывание поэтических образных текстов, сопровождаемых музыкой, представляет характерную функцию правого, а не левого полушария. Для Месопотамии существенным было то, что система письма позднее была приспособлена для фиксации таких текстов (включая и музыку, для которой в клинописи было выработано древнейшее подобие нотных обозначений). Различие между Египтом и Месопотамией можно показать на примере универсальных фольклорных мотивов — таких, как мотив птицы (орла), переносимой героя, посетившего гнездо орла (миф известен народам обеих Америк и Евразии). В Месопотамии миф представлен в нескольких вариациях — от такой, где герой (Лугальбанда) вознагражден за заботу об орлятах, до противоположной, где герой (Гильгамеш) срубает дерево с гнездом орла или где изображена борьба орла и змея, чье гнездо разоряет орел. Это обычная ситуация дописьменных культур, в которых эпос или мифы состоят из комбинаций образов, перетекающих друг в друга и преобразующихся в текстах. В Египте мы нигде не видим сами первоначальные образы или фольклорные мотивы, а наблюдаем позднейшие их трансформации — вплоть до таких поздних жанров, как басня и карикатура, включающие образы животных.

Рассматривая различия между Египтом и Месопотамией, авторы настоящей книги справедливо обращают внимание на то, что частично эти различия определялись окружающей средой. К этому следует добавить, что, хотя хозяйство обеих областей в древности было основано на орошении, роль кото-

рого для социальной структуры Месопотамии рассмотрел в написанных им главах Якобсен, тип орошения был различен: самодовлеющая значимость Нила, сказавшаяся и в символике египетской мифологии, составляет особенность Египта.

Что же касается степени изолированности Египта от остального цивилизованного мира древности, она не была одинаковой в разные эпохи. Наименьшей она была во второй половине II тысячелетия до н.э. — в амарнский период. Самым неудачным местом во всей части книги, посвященной Египту, представляется то, где мимоходом упомянута реформа Эх-не-йота (Эхнатона). Движение от многобожества к солнцепоклонничеству сказалось и в фиванской религии последующего времени⁶⁴ и может быть соотнесено с той идеей космического бога, которая начиная с «Мемфисского богословского трактата» была существенной для египетской мысли и коренилась в структуре египетской царской власти. Проблема воздействия других переднеазиатских религий при этом не снимается.

Древнееврейская религия в некоторых отношениях представляла полярную противоположность и египетской, и месопотамской. Множеству имен одного бога она противопоставляла одно имя или отсутствие названия этого имени. В заключительной главе Франкфуртов верно отмечен гимн «Мудрости» как одно из мест Ветхого завета, соотносящихся с более древней традицией. Изучение угаритских текстов позволяет подтвердить гипотезу Олбрайта⁶⁵ о связи Мудрости (ḥokmoth) с угарит. ḥkmt 'Мудрость (бога)', ср. ṭkhk · il · ḥkm · ḥkmt / m 'I · ḥyt · ḥzt / ṭhmk⁶⁶ 'Твое поведение, о Эль, мудро (Мудрость), мудро навечно! Твое поведение означает жизнь благоденствия'. Связь угарит. ḥakamti 'мудрый (об Эле — боге)' — ḥakamt 'Мудрость (Эля)' делает диахронически оправданной предложенную в новой литературе интерпретацию гимна из Proverbia, согласно которой «по отношению к Богу Премудрость представляет собой как бы воплощение Его воли»⁶⁷. Эта традиция продолжается и в раннегностическом понимании Софии, выясненном благодаря открытиям новых гностических текстов.

В целой серии работ И. Г. Франк-Каменецкого было показано, что такие мифологические образы, как Мудрость, переосмыслиются, включаясь в новый религиозно-философский контекст⁶⁸. С близкой точки зрения О. М. Фрейденберг разбирала исходное значение въезда в город на осле⁶⁹, правильность предложенной ею интерпретации подтверждена недавно открытыми древневосточными текстами, содержащими этот образ в том именно смысле, который она реконструировала (древнехеттская повесть о Цальпе). В своих исследованиях, посвященных античной культуре, Фрейденберг показала движение от мифологических образов к отражению этики греческого полиса: «за каждой трагедией лежит „великий агон распри“ двух полярных начал, сперва физических, затем этических. До Дики и Гибрис мир знал двух Дик, две Правды, две Доли, двух Эросов, две Эриды: одно существо хорошее, другое — дурное. Этика не могла допустить одноименности зла и добра. Она их разделила и противопоставила»⁷⁰. Движению от двоичных мифологических противопоставлений к этике и трагедии отвечает в то же время возникновение лирических понятий в поэзии и становление философии, отделяющейся от предфилософских мифологических образов, общих у ранней Греции с древним Востоком.

Современные исследования по истории научной мысли подтверждают правильность общей схемы ее развития, намеченной полвека назад акад. В. И. Вер-

надским: «начинает выясняться существование *единого центра* ее зарождения где-то в пределах будущей средиземноморской культуры, восемь — десять тысяч лет назад»⁷¹; греческая наука, усвоив достижения египетской (к тому времени уже нетворческой) и вавилонской (еще сохранявшейся) традиции, совершила переворот, к которому восходит и современная научная мысль.

Несомненно, что представления о «донаучном» и «дофилософском» всегда условны: уже овладение огнем, осуществленное до Homo sapiens, предполагало от того прообраза Прометея, которому можно его приписать, великий научный подвиг и смелость научной мысли. В этом смысле все, о чем говорится в этой книге, было уже «после» первоначальной философии. Как видно из сказанного выше, границы достижений человеческого сознания все время отодвигаются назад. Но период, в этой книге освещаемый, едва ли не одна из самых волнующих глав в предыстории того движения, без которого была бы невозможна современная наука и ее приложения.

ПРЕДИСЛОВИЕ АВТОРОВ

Эта книга — попытка понять взгляд древних жителей Египта и Месопотамии на окружавший их мир. Они были самыми цивилизованными людьми своего времени и оставили нам богатую и разнообразную литературу, большая часть которой была расшифрована за последние сто лет. Но современный читатель, имеющий дело с переводами, в большинстве случаев почувствует, что глубинный смысл от него ускользает. Это относится даже ко многим текстам, касающимся правил человеческого поведения, так называемой литературе «житейской мудрости», наиболее известными примерами которой могут служить ветхозаветные Книга Притч и Экклезиаст. Это безусловно относится к помпезным официальным надписям, в которых правители определяют свои задачи или фиксируют достижения. И в особенности это относится к текстам, претендующим на объяснение природы вселенной, ибо они постоянно принимают форму мифов, а пестрая смесь легенд о богах представляется начисто лишенной смысла с обыденной точки зрения.

И однако ничто так не вводит в заблуждение, как наиболее распространенный способ толкования мифов по частям, основанный на молчаливом допущении, что древних волновали проблемы, очень схожие с нашими, и что их мифы представляют собой очаровательный, но незрелый способ их разрешения. В первой главе мы пытаемся показать, что такое допущение попросту игнорирует пропасть, разделяющую наш привычный способ мыслить, наши способы выражения от этих отдаленных цивилизаций, даже в тех случаях, когда человек стоит лицом к лицу с вечными проблемами: человек в природе, судьба, смерть. Мы сделали попытку проникнуть в этот чуждый нам мир «мифопоэтической» — мифотворческой — мысли и проанализировать ее специфическую логику, ее образный и эмоциональный характер. Возможно, эта глава покажется читателю трудной для восприятия, и он предпочтет прочесть ее после основных разделов книги, в которых подробно описываются мифы и верования жителей Египта и Месопотамии.

В последней главе мы описываем, как древние евреи свели до минимума мифологический элемент в своей религии и как греки развили критическую мысль из мифопоэтической. Эта

глава породила у некоторых критиков нашего американского издания ошибочное представление, что мы воспеваем рационализм и приравниваем религию к суеверию. Мы решительно заявляем, что мы полностью сознаем творческую функцию мифа как живую культурную силу, силу, в большей или меньшей степени поддерживающую всякую религиозную и метафизическую мысль. В любом случае нам хотелось бы подчеркнуть, что мы постоянно трактуем миф как чрезвычайно серьезное явление.

В конце книги имеются поглавные примечания, отсылающие читателей-специалистов к нашим источникам *.

* В конце предисловия английского издания сообщается, кем переведены цитируемые в книге древние тексты. Для русского издания эти цитаты даны в переводах специалистов: по Египту — М. А. Коростовцева, И. Г. Лившица, О. Д. Берлева; по Месопотамии — И. М. Дьяконова («Эпос о Гильгамеше») и В. К. Афанасьевой (все остальные стихотворные цитаты; ей же принадлежат постраничные примечания к разделу «Месопотамия», кроме отмеченных как редакторские).

Поглавные примечания в конце книги сохранены в том же виде, как они даны в английском издании.— *Примеч. пер.*

Глава I

МИФ И РЕАЛЬНОСТЬ

Если мы обратимся к документам древних в поисках «спекулятивной мысли», то будем вынуждены признать, что в наших письменных источниках немного найдется того, что заслуживало бы названия «мысли» в строгом смысле слова. Существует лишь небольшое количество текстов, являющих ту дисциплину, ту убедительность рассуждения, которые обычно ассоциируются у нас с мышлением. Мысль древнего Ближнего Востока предстает перед нами, окутанная воображением. Нам кажется, что она насыщена фантазией. Но древние не могли бы себе представить, чтобы можно было что-либо абстрагировать от тех конкретных образов, которые они нам оставили.

Следует помнить, что даже для нас спекулятивная мысль не так строго дисциплинирована, как любая другая форма мысли. Спекуляция — как показывает этимология этого слова — есть интуитивный, почти визионерский способ восприятия. Это не означает, конечно, что она — просто безответственное блуждание ума, игнорирующее реальность или стремящееся уйти от ее проблем. Спекулятивная мысль выходит за пределы опыта, но лишь потому, что пытается объяснить, унифицировать, упорядочить опыт. Она достигает этой цели с помощью *гипотез*. Употребив это слово в его первоначальном смысле, мы можем сказать, что спекулятивная мысль пытается *подвести основу* под хаос опыта, так, чтобы он проявил черты структуры: порядок, связность и смысл.

Таким образом, спекулятивная мысль отличается от праздной спекуляции тем, что никогда полностью не порывает с опытом. Она может «отвлечься» от проблем опыта, но она связана с ними тем, что пытается их объяснить.

В наше время поле деятельности спекулятивной мысли ограничено строже, чем когда-либо. Ибо у нас есть другой метод для интерпретации опыта — наука — метод, сотворивший чудеса и полностью сохраняющий свою привлекательность. Мы не позволяем спекулятивной мысли ни при каких обстоятельствах вторгнуться в священные пределы науки. Она не должна нарушать границы области верифицируемых фактов и ни-

коим образом не должна претендовать на большее, нежели на ранг рабочей гипотезы даже в тех областях, где ей предоставлена некоторая свобода.

Каковы же эти области? Основной объект, на который направлена спекулятивная мысль, — человек: его природа, его проблемы, его ценности, его судьба. Ибо человеку не вполне удалось стать объектом собственного научного исследования. Его потребность в преодолении хаотического опыта и противоречивых фактов толкает его на поиски метафизической гипотезы, могущей внести ясность в его насущные проблемы. Свое «Я» человек с особенной настойчивостью делает предметом спекулятивной мысли даже сегодня.

* * *

Обратившись к древнему Ближнему Востоку в поисках аналогичных усилий, мы видим два взаимосвязанных факта. Во-первых, мы видим, что спекуляция находила неограниченные возможности для развития, ее не сдерживал научный (т. е. дисциплинированный) поиск истины. Во-вторых, мы замечаем, что сфера природы и сфера человека не различались.

Древние люди, как и современные дикари, всегда рассматривали человека как часть общества, а общество — включенным в природу и зависящим от космических сил. Для них природа и человек не противостоят друг другу, а потому им и не должны соответствовать два различных способа познания. Действительно, как мы увидим в этой книге, природные явления постоянно мыслились в терминах человеческого опыта, а человеческий опыт — в терминах космических явлений. Здесь мы касаемся чрезвычайно важного для нашего исследования различия между древними и нами.

Фундаментальное различие в отношении современного и древнего человека к окружающему миру заключается в следующем: для современного человека мир явлений есть в первую очередь «Оно», для древнего — и также для примитивного человека — он есть «Ты».

Эта формулировка выходит далеко за границы обычных «анимистических» или «персоналистских» концепций. Она фактически выявляет недостаточность этих общепринятых теорий. Ибо отношение между «Я» и «Ты» абсолютно *sui generis* *. Мы сможем лучше объяснить его исключительное качество, если сравним его с двумя другими видами познания: отношением между субъектом и объектом и тем отношением, которое возникает, когда я «понимаю» другое живое существо.

Отношение «субъект—объект» является, конечно, основой всякого научного мышления. Только оно делает возможным существование научного знания. Второй вид познания — то не-

* Своеобразно (лат.).— Примеч. пер.

обычайно непосредственное знание, которое мы приобретаем, «понимая» сталкивающееся с нами существо: его страх или, скажем, гнев. Между прочим, это тот вид знания, который мы имеем честь делить с животными.

Различия между взаимоотношениями Я-и-Ты и двумя указанными видами взаимоотношений таковы: идентифицируя объект, субъект активен. С другой стороны, «понимая» ближнего, человек или зверь, по существу, пассивен, какими бы ни оказались его последующие действия. Ибо в первую очередь он получает впечатление. Таким образом, этот тип знания является непосредственным, эмоциональным и нерасчлененным. Напротив, понятийное знание эмоционально индифферентно и расчленено.

Что же касается знания, которое «Я» имеет о «Ты», то оно колеблется между активным суждением и пассивной «подверженностью впечатлению», между интеллектуальным и эмоциональным, расчлененным и нерасчлененным. «Ты» может представлять собой загадку, и все же «Ты» до некоторой степени прозрачно. «Ты» есть живое присутствие, чьи качества и возможности могут быть хоть немного расчленены — не в результате активного исследования, но оттого, что «Ты», присутствуя, проявляет себя.

Имеется и другое важное различие. Объект, «Оно», с научной точки зрения всегда может быть отнесен к другим объектам и выступать как часть группы или ряда. Наука настаивает именно на таком взгляде на «Оно». Следовательно, наука способна воспринимать объекты и события, как управляемые универсальными законами, делающими их поведение в данных обстоятельствах предсказуемым. Напротив, «Ты» уникально. «Ты» имеет беспрецедентный, беспримерный и непредсказуемый характер личности, присутствия, известного лишь постольку, поскольку оно себя проявляет. Более того, «Ты» не только созерцаемо или понимаемо, но и эмоционально переживаемо в динамическом двустороннем взаимоотношении. По этим причинам справедливо высказывание Краули: «У первобытного человека есть только одна форма мысли, одна часть речи, один способ выражения: личный». Это не означает (как часто думают), что первобытный человек для объяснения природных явлений наделяет неодушевленный мир человеческими характеристиками. Для первобытного человека неодушевленного мира попросту не существует. По этой-то причине он и не «персонифицирует» неодушевленные явления и не наполняет пустой мир духами мертвых, в чем пытается нас убедить «анимизм».

Мир для первобытного человека представляется не пустым или неодушевленным, но изобилующим жизнью. Эта жизнь проявляется в личностях — в человеке, звере и растении, в каждом явлении, с которым человек сталкивается, — в ударе грома, во внезапной тени, в жуткой и незнакомой лесной поляне, в камне, неожиданно ударившем его, когда он споткнулся

на охоте. В любой момент он может столкнуться с любым явлением не как с «Оно», а как с «Ты». В этом столкновении «Ты» проявляет свою личность, свои качества, свою волю. «Ты» не может быть созерцаемо с умственной отрешенностью, оно переживаемо как жизнь, встретившаяся с другой жизнью; оно вовлекает все существо человека в двусторонние взаимоотношения. Мысли в не меньшей степени, нежели поступки и чувства, подчинены этому переживанию.

* * *

Здесь нас интересует преимущественно мысль. Вероятно, для древних существовали некоторые интеллектуальные проблемы и их интересовали вопросы типа «почему» и «как», «откуда» и «куда». Но несмотря на это, мы не можем ожидать, что найдем в документах древнего Ближнего Востока спекулятивную мысль в знакомой нам, преимущественно интеллектуальной форме, которая предполагает строго логическую операцию даже тогда, когда пытается выйти за ее рамки. Мы видели, что на древнем Ближнем Востоке, как и в современном первобытном обществе, мысль не работает автономно. Человек как целое сталкивается с природой как с живым «Ты», и в выражении полученного при этом переживания человек также участвует целиком: своими эмоциями и творческим воображением в не меньшей степени, чем своими мыслительными способностями. Знание о «Ты» в высшей степени индивидуально. И, действительно, древний человек рассматривает все случаи как индивидуальные события. Описание таких событий и их объяснение могут мыслиться только как действие и по необходимости принимают форму рассказа. Другими словами, древние рассказывали мифы, вместо того чтобы производить анализ событий и делать выводы. Например, мы сказали бы, что определенные атмосферные изменения прекратили засуху и вызвали дождь. Вавилоняне наблюдали те же события, но внутренне переживали их как появление гигантской птицы Имдугуд, явившейся им на помощь. Она покрывала небо черными грозовыми тучами своих крыльев и пожирала Небесного Быка, чье горячее дыхание спалило посевы.

Такой миф древние рассказывали не для развлечения. Но они и не искали — в беспристрастной манере и без скрытых мотивов — рациональных объяснений естественных явлений. Они рассказывали о событиях, от которых зависело само их существование. Они непосредственно переживали столкновение сил, одной — враждебной для урожая, от которого зависела их жизнь, другой — устрашающей, но доброжелательной: гроза спасла их в самый последний момент, победив и полностью уничтожив засуху. Образы к моменту их появления в искусстве и литературе уже стали традиционными, но первоначально они должны были быть увиденными в откровении, которое вы-

зывается переживанием. Они порождены воображением, но не представляют собой чистой фантазии. Важно отличать подлинный миф от легенды, саги, басни и волшебной сказки. Все они могут сохранять элементы мифа. Бывает и так, что причудливое или легкомысленное воображение развивает и трансформирует мифы до такой степени, что они превращаются в обыкновенные сказки. Но истинный миф преподносит свои образы и своих воображаемых действующих лиц не с игривостью фантазии, но с непререкаемой авторитетностью. Он увековечивает открытие «Ты».

Поэтому образы мифа — ни в коем случае не аллегории. Но они также отнюдь не являются тщательно выбранным одеянием, в которое облечена абстрактная мысль. Образность неотделима от мысли. Она представляет собой ту форму, в которой было осознано впечатление.

Таким образом, к мифу необходимо отнестись серьезно, ибо он открывает существенную, хотя и не верифицируемую истину — мы могли бы сказать — метафизическую истину. Но у мифа нет той универсальности и ясности, которая присуща теоретической формулировке. Он конкретен, хотя и претендует на неопровержимость своей правоты. Он требует признания от верующего и не претендует на оправдание перед судом критикующего.

Иррациональный аспект мифа станет особенно ясен, если мы вспомним, что древние не удовлетворялись простым пересказом своих мифов как несущих информацию историй. Они драматизировали мифы, видя в них особую силу, эффективность которой можно было повысить декламацией.

Святое причастие — хорошо известный пример драматизации мифа. Другой пример можно найти в Вавилонии. Каждый раз во время Новогоднего праздника вавилоняне разыгрывали победу, одержанную Мардуком над силами хаоса в первый день Нового года, когда был создан мир. На ежегодном празднике декламировался Эпос о Сотворении мира. Ясно, что вавилоняне рассматривали свою историю о сотворении мира не так, как мы, например, теорию Лапласа — как удовлетворительное с рациональной точки зрения описание того, как возник мир. Древний человек не придумывал ответа, для него ответ открывался в результате его взаимоотношений с природой. Если на вопрос был получен ответ, человек делил этот ответ с «Ты», которое в нем себя обнаружило. Поэтому представлялось разумным, чтобы человек каждый год в решающий поворотный пункт года объявлял о знании, делимом им с природными силами, с тем чтобы очередной раз облечь их могущественной истиной этого знания.

Итак, мы можем резюмировать комплексный характер мифа в следующих словах. Миф есть поэтическая форма, выходящая за рамки поэзии тем, что она провозглашает истину; форма рассуждения, выходящая за рамки рассуждения тем, что она

хочет порождать ту истину, которую провозглашает; форма действия, ритуального поведения, которая не находит своего завершения в действии, но должна провозгласить и выработать поэтическую форму истины.

* * *

Теперь станет понятно, почему мы сказали в начале этой главы, что поиски спекулятивной мысли на древнем Ближнем Востоке могут привести нас к отрицательным результатам. Отрепленное бесстрастие интеллектуального исследования здесь чисто отсутствует. И все же в рамках мифопоэтической мысли может возникнуть спекуляция. Даже древний человек, запутанный в своих непосредственных ощущениях, осознавал существование некоторых вопросов, выходивших за рамки явлений. Он осознавал вопрос о происхождении и вопросе о *телосе* — цели и смысле бытия. Он осознавал невидимый порядок справедливости, поддерживаемый обычаями, правами, установлениями, он связывал этот невидимый порядок с порядком видимым, проявляющим себя в последовательной смене дня и ночи, времен года и лет, который очевидным образом поддерживался солнцем. Более того, древний человек, размышлял об иерархии различных сил, встречаемых им в природе. В «Мемфисском богословском трактате», который будет рассмотрен в гл. 2, египтяне свели многобожие к подлинно монотеистическому представлению и одухотворили идею творения. Тем не менее они говорили языком мифа. Учения, отраженные в такого рода памятниках, могут быть названы «спекулятивными» в знак признания их замысла, если не исполнения.

Предвосхищая наших соавторов, рассмотрим в качестве примера различные возможные ответы на вопрос, как возник мир. Шиллук, современное первобытное племя, во многих отношениях близкое древним египтянам, дают следующий ответ на этот вопрос: «В начале был Ю-ок, Великий Творец, и он создал большую белую корову, которая вышла из Нила и называлась Деунг Адок. Белая корова родила мальчика, которого она вскормила и назвала Кола»¹. О рассказе такого рода (а аналогичных ему имеется множество) мы можем сказать, что, повидимому, тут любая форма, повествующая о возникновении как конкретно воображаемом событии, удовлетворяет спрашивающего. Здесь нет ни тени спекулятивной мысли. Вместо этого имеется непосредственность видения — конкретная, безапелляционная и нелогичная.

Мы продвигаемся на шаг вперед, если создание мира мыслится уже не чисто фантастически, а по аналогии с условиями человеческой жизни. Тогда создание мира представляется как рождение; простейшей формой его является постулирование первобытной пары в качестве родителей всего сущего. Повидимому, для египтян, так же как для греков и маори, первобытной парой были Земля и Небо.

Следующий шаг, на этот раз ведущий нас в сторону спекулятивной мысли, — представление о сотворении мира как о действии одного из родителей. Оно может мыслиться как рождение от Великой Матери, будь то богиня (как, например, в Греции) или же демон, как в Вавилоне. Альтернативная возможность — представление о сотворении мира как об акте существа мужского пола. Например, в Египте бог Атум возник без посторонней помощи из первобытных вод и начал творение космоса из хаоса, породив первую пару богов посредством самооплодотворения.

Во всех этих рассказах о сотворении мира мы остаемся в области мифа, даже несмотря на то что в них можно различить элемент спекуляции. Но мы продвигаемся в сферу спекулятивной мысли — хотя и мифопоэтической спекулятивной мысли, — когда говорится, что Атум был Творцом, что его старшими детьми были Шу и Тефнут, Воздух и Влага; что их детьми были Геб и Нут, Земля и Небо, а их детьми, в свою очередь, были четыре бога из круга Осириса, через которых (поскольку Осирис был не только богом, но и царем мертвых) общество связано с космическими силами. В этом рассказе о сотворении мира мы находим четкую космологическую систему как результат спекуляции.

Это не единственный пример такого рода для Египта. Даже сам хаос становится предметом спекуляции. Говорилось, что в первобытных водах обитали восемь сверхъестественных существ, четыре лягушки и четыре змеи, мужского и женского рода, которые породили Атума, бога солнца и творца. Эта группа из восьми существ, эта Огдоада являлась, как показывают их имена, не частью созданного порядка, но частью самого хаоса. Первой парой был Нун и Наунет, первобытный, бесформенный Океан и первобытная Материя; второй парой были Хух и Хахухст, Беспредельное и Безграничное, затем шли Кук и Каукет, Тьма и Мрак, и, наконец, Амун и Аманет, Тайное и Сокрытое — возможно, ветер. Ибо ветер «дышит, где хочет, и голос его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит» (Евангелие от Иоанна 3, 8). Здесь перед нами, безусловно, спекулятивная мысль в мифологическом обличье.

Мы находим спекулятивную мысль и в Вавилонии, где хаос мыслится не как дружественная и сотрудничающая Огдоада, порождающая творца, Солнце, а как враг жизни и порядка. После того как Тиамат, Великая Мать, породила бесчисленное множество существ, включая богов, последние под предводительством Мардука вступили с ней в решительную битву, в которой она была побеждена и уничтожена. Из нее была создана существующая ныне вселенная. Этот конфликт вавилонянин помещал в основу существования.

Итак, на всем древнем Ближнем Востоке мы находим спекулятивную мысль, облеченную в форму мифа. Мы видели, как отношение древнего человека к явлениям объясняет мифопоэти-

ческую форму мысли. Но для того, чтобы полнее понять особенности этой мысли, мы должны несколько подробнее рассмотреть форму, которую она принимает.

ЛОГИКА МИФОПОЭТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ

До сих пор мы усиленно стремились показать, что для первобытного человека мысли не автономны, что они вовлечены в то особое отношение к миру явлений, которое мы назвали столкновением жизни с жизнью. В самом деле, мы увидим, что наши категории умственных суждений часто неприложимы к комплексам волевой и мыслительной деятельности, составляющим мифопоэтическую мысль. И все же слово «логика», употребленное выше, правомерно. Древние выражали свою «эмоциональную мысль» (как мы можем ее назвать) в терминах причины и следствия; они объясняли явления природы в терминах времени, пространства и чисел. Форма их рассуждения во все не так чужда нам, как часто думают. Они могли рассуждать логично, но не часто об этом заботились. Ибо беспристрастность, подразумеваемая чисто умственным отношением, с трудом совместима со столь важным для них переживанием реальности. Ученые, подробно доказывавшие, что первобытный человек обладает «дологическим» мышлением, любят ссылаться на магию или религиозную практику, забывая тем самым, что они прилагают кантовские категории не к чисто логическому ходу мысли, но к актам в высшей степени эмоциональным.

Мы обнаружим, что при попытке определить структуру мифопоэтической мысли и сравнить ее с современной (т. е. научной) мыслью разница между ними возникнет скорее благодаря эмоциональному отношению и настроению, нежели существованию так называемого дологического склада ума. Основное отличие современной мысли — различие между *субъективным* и *объективным*. На этом различии научная мысль строит критический и аналитический метод, с помощью которого последовательно сводит все индивидуальные явления к типическим событиям, подчиняющимся универсальным законам. Таким образом она создает все увеличивающуюся пропасть между нашим восприятием явлений и концепциями, с помощью которых мы делаем их понятными. Мы видим восход и заход солнца, но думаем о том, что земля движется вокруг солнца. Мы видим цвета, но описываем их как длины волн. Нам снится умерший родственник, но мы думаем об этом четком видении как о продукте нашего собственного подсознания. Даже если мы лично и не способны доказать, что эти почти невероятные научные взгляды верны, мы все же принимаем их, ибо знаем: можно доказать, что они обладают большей степенью объективности, чем наши чувственные впечатления. Однако в мгновенности первобытного переживания нет места для такого критического расщепления восприятий. Первобытный человек не может от

влечься от присутствия явлений, ибо они проявляются для него описанным выше способом. Поэтому различие между субъективным и объективным знанием лишено для него смысла.

Бессмысленно для него и наше различие между реальностью и видимостью. Все, что способно воздействовать на ум, чувство и волю, тем самым утверждает свою несомненную реальность. Нет, например, никакой причины, почему сны должны считаться менее реальными, чем впечатления, полученные наяву. Наоборот, сны часто поражают человека настолько сильнее, чем однообразные повседневные события, что оказываются не менее, а более значительными, чем обычные впечатления. Вавилоняне, как и греки, в поисках божественных указаний проводили ночь в священном месте, надеясь на откровение во сне. Фараоны также сообщают нам, что сны побудили их предпринять определенные работы. Галлюцинации тоже реальны. Мы находим в официальных анналах Асархаддона² запись о фантастических чудовищах — двухголовых змеях и зеленых крылатых существах, которых видело изнуренное войско на самом утомительном участке пути в безводной Синайской пустыне. Можно вспомнить, что греки видели Дух Марафонской равнины, появившийся во время решающей битвы с персами. Что же касается чудовищ, то египтяне Среднего Царства, так же боявшиеся пустыни, как и их современные потомки, изображали драконов, грифонов и химер наравне с газелями, лисицами и другими пустынными зверями.

Подобно тому, как не было отчетливого различия между снами, галлюцинациями и обычными впечатлениями, не существовало и резкого различия между живым и мертвым. То, что мертвый продолжает жить и сохранять связь с живым человеком, считалось в порядке вещей, ибо мертвые были включены в несомненную для человека реальность его собственных страданий, надежд, обид. Для мифопоэтического склада ума «то, что волнует», равнозначно «тому, что существует».

Точно так же рассматриваются и символы. Первобытный человек так же широко пользуется символами, как и мы. Однако он не может мыслить их как обозначения богов или сил (которые в то же время отличны от них), как не может он рассматривать установившееся у него в уме отношение (например, сходство) как связывающее объекты, но в то же время отделенное от них. Отсюда — слияние символа и того, что он обозначает; а также слияние двух сравниваемых предметов таким образом, что один может выступать вместо другого.

Подобным образом мы можем объяснить любопытную форму мысли *pars pro toto* («часть, выступающая вместо целого»): имя, прядь волос, тень могли замещать их обладателя, ибо первобытный человек мог в любой момент ощутить, что и тень, и прядь волос обладают значимостью человека в полной мере. Они могли предстать перед ним как «Ты», которое является носителем индивидуальности его обладателя.

Примером слияния символа и обозначаемого им предмета может служить восприятие имени человека как его существенной части — так, будто оно в некотором роде идентично человеку. Сохранился ряд глиняных чаш, на которых египетские цари Среднего Царства начертали имена враждебных племен Палестины, Ливии и Нубии, имена их властителей и имена некоторых мятежных египтян. Такие чаши торжественно разбивались во время обряда, возможно при погребении предшественника царя; цель этого обряда была недвусмысленно определена. Она состояла в том, чтобы все враги, бывшие, очевидно, вне досягаемости фараона, погибли. Но, назвав ритуальное разбивание чаш символическим, мы не коснемся его сути. Египтяне чувствовали, что, уничтожая имена своих врагов, они причиняют им реальный вред. Более того, они пользовались случаем, чтобы сотворить заклинание более широкого действия. После имен враждебных лиц, перечисленных, «чтобы они умерли», добавлялись такие фразы, как: «всякая пагубная мысль, всякий пагубный разговор, все пагубные сны, все пагубные планы, все пагубные ссоры» и т. д. Упоминание таких вещей на дне разбиваемых сосудов уменьшало их реальную силу, могущую повредить царю или ослабить его власть.

С нашей точки зрения, существует значительная разница между действием и ритуалом или символическим представлением. Для древних это различие было лишено смысла. Гудеа, месопотамский правитель, описывая основание храма, упоминает единым духом о том, что он вылепил кирпич из глины, очистил участок огнем и освятил фундамент маслом. Когда египтяне объявляют, что Осирис (а вавилоняне — что Оаннес) дал им элементы культуры, они включают в эти элементы как ремесла и сельское хозяйство, так и обрядовые обычаи. Оба вида деятельности обладают одинаковой степенью реальности. Было бы бессмысленно спрашивать у вавилонянина, зависел ли удачный урожай от умения земледельцев или от правильно проведенного празднества Нового года. Для успеха необходимо было и то и другое.

Точно так же, как воображаемое признается существующим в действительности, понятия обычно также овеществляются. Человек, наделенный смелостью или красноречием, владеет этими качествами почти так же, как имуществом, которое у него могут украсть или которым он может поделиться с другими. Понятие «справедливость» или «истина» выражается в Египте словом *маат*. Уста царя — храм *маат*. *Маат* олицетворяется в образе богини, но в то же время говорится, что боги «живут посредством *маат*». Это понятие представляется вполне реально: в ежедневном обряде богам подносят изображение богини вместе с другими материальными жертвоприношениями, едой и питьем, для поддержки их существования. Здесь мы сталкиваемся с парадоксом мифопоэтической мысли. Хотя она не знает мертвой материи и видит мир одушевленным от края

до края, она не способна покинуть область конкретного и толкует свои понятия как факты, имеющие самостоятельное существование.

Превосходный пример этой тенденции к конкретности — представление первобытного человека о смерти. Смерть для него не есть событие, как для нас — акт или факт умирания, как толкует это понятие Вебстер. Она есть так или иначе вещественная реальность. Так, мы читаем в египетских Текстах Пирамид следующее описание начала вещей:

Когда небо еще не возникло,
Когда люди еще не возникли,
Когда боги еще не возникли,
Когда смерть еще не возникла...³

Точно в таких же выражениях корчмарка Сидури соболезнает Гильгамешу в «Эпосе»:

Гильгамеш! Куда ты стремишься?
Жизни, что ищешь, не найдешь ты!
Боги, когда создавали человека,—
Смерть они определили человеку,
Жизнь в своих руках удержали.

Прежде всего, заметим, что жизнь противопоставляется смерти и тем самым акцентируется тот факт, что жизнь сама по себе считается бесконечной. Только вмешательство другого явления, смерти, обрывает ее. Затем отметим конкретный характер жизни, приписываемый ей в утверждении, что боги удержали жизнь в своих руках. Если кто-то склонен видеть в этой фразе фигуру речи, полезно напомнить, что Гильгамеш и — в другом мифе — Адапа получают возможность приобрести вечную жизнь, попросту питаясь жизнью как веществом. Гильгамешу показывают «растение жизни», но его выкрадывает змея. Когда Адапа всходит на небо, ему предлагают хлеб и воду жизни, но по совету коварного бога Энки он от них отказывается. В обоих случаях отличие смерти от бессмертия связано с усвоением конкретного вещества.

* * *

Коснемся здесь категории *причинности*, столь же важной для современной мысли, как и различие между субъективным и объективным. Если наука, как было сказано выше, сводит хаос восприятий к порядку, в котором типические явления занимают место в согласии с универсальными законами, то инструментом этого перехода от хаоса к порядку служит постулат причинности. Первобытная мысль, естественно, сознавала связь причины и следствия, но не могла сознавать нашего представления о безличном, механическом и закономерном действии причинности. Ибо мы в своем поиске истинных причин, т. е. причин, всегда приводящих к одному и тому же результату в одних и тех же обстоятельствах, далеко ушли от мира непосредственного переживания. Вспомним, что Ньютон

открыл понятие тяготения и его законы, учитывая три группы явлений, которые для обычного внимательного наблюдателя ничем между собой не связаны: свободное падение предметов, движение планет и чередование приливов и отливов. Первобытный же ум не способен до такой степени отвлечься от чувственной реальности. Более того, наши идеи его бы не удовлетворили. Ища причину, он ищет, не «как», но «кто». Поскольку для первобытного человека мир явлений — это сталкивающееся с ним «Ты», он не ожидает обнаружить управляющий процессом универсальный закон. Он ищет целенаправленную волю, совершающую действие. Если река не разливается, она отказывается разливаться. По-видимому, река или боги разгневались на людей, зависящих от разлива. В лучшем случае боги хотят что-то сообщить людям. Тогда требуется произвести какие-то действия. Мы знаем, что, когда Тигр не разлился, царь Гудеа отправился спать в храм, с тем чтобы получить во сне сведения о причине засухи. В Египте, где ежегодные записи о высоте разлива Нила велись с самых ранних исторических времен, фараон тем не менее ежегодно преподносил Нилу дары в то время, когда он должен был разлиться. К этим жертвоприношениям добавлялся документ, и все вместе бросали в реку. В документе в форме приказа или договора были изложены обязательства Нила.

Итак, наш взгляд на причинность не удовлетворил бы первобытного человека ввиду безличного характера объяснений. Еще менее он удовлетворил бы его вследствие своей универсальности. Мы понимаем сущность явлений не за счет их особенностей, но за счет того, что делает их проявлением общих законов. Но общий закон не может оценить по достоинству индивидуальность каждого явления. А как раз индивидуальный характер явления сильнее всего переживается древним человеком. Мы объясняем, что определенные физиологические процессы вызывают смерть человека. Первобытный человек спрашивает: «Почему *этот* человек умер *таким образом* в *этот* момент?» Мы можем лишь сказать, что при данных обстоятельствах всегда наступает смерть. Он же, для того чтобы объяснить явление, ищет причину столь же специфическую и индивидуальную, как и само явление. Событие не подвергается интеллектуальному анализу, оно переживается во всей своей сложности и индивидуальности, которым отвечают равным образом индивидуальные причины. Смерти *кто-то пожелал*. И поэтому вопрос опять-таки обращается от «почему» к «кто», а не к «как».

Объяснение смерти как результата чьей-то воли отличается от приведенного выше взгляда на смерть как на нечто почти овеществленное и специально созданное. И здесь мы впервые в нашей книге встречаемся с удивительной множественностью подходов к проблеме, характерной для мифопоэтической мысли. В Эпосе о Гильгамеше смерть была специфической и конк-

ретной, она была предназначена для человечества. Ее противоположность — вечная жизнь — равным образом была вещественной: к ней можно было приобщиться, съев растение жизни. Теперь же мы обнаруживаем взгляд, согласно которому смерть вызвана актом воли. Эти интерпретации не взаимоисключают друг друга. Тем не менее они не до такой степени согласуются между собой, как нам бы хотелось. Однако первобытный человек не считал бы наши соображения вескими. Не изолируя событие от сопутствующих ему обстоятельств, он не ищет того единственного объяснения, которое годилось бы для любых обстоятельств. Смерть, воспринимаемая с некоторой беспристрастностью, как состояние бытия, рассматривается как нечто, присущее всем, кто мертв или близок к смерти. Но, воспринимаемая эмоционально, смерть есть акт враждебной воли.

Такой же дуализм проявляется в интерпретации болезни или греха. Когда козла отпущения выгоняют в пустыню, нагрузив его грехами общины, ясно, что эти грехи мыслятся как нечто вещественное. Древние медицинские тексты объясняют, что лихорадка происходит, когда в тело человека входят «горячие» вещества. Мифопоэтическая мысль опредмечивает качества и считает одни их проявления причинами, другие — следствиями. Но жар, вызвавший лихорадку, мог быть наслан на человека по чьей-то воле с помощью враждебных чар или войти в тело как злой дух.

Часто злые духи — это само зло, которое мыслится как существо, наделенное злой волей. В несколько туманной форме они могут позднее называться «духами мертвых», но зачастую это объяснение возникает как беспричинное развитие первоначального представления — зарождающейся персонификации зла. Конечно, этот процесс может зайти далеко, так что данное зло попадает в центр внимания и подстегивает воображение. Тогда возникают демоны с развитой индивидуальностью — как, например, Ламашту в Вавилонии. Таким же образом возникают и боги.

Можно пойти дальше и сказать, что боги, как персонифицированные силы, помимо всего прочего удовлетворяют потребность первобытного человека в причинах, объясняющих мир явлений. Порой можно различить этот аспект их происхождения в сложных божествах позднейших времен. К примеру, имеется великолепное свидетельство того, что великая богиня Исида была первоначально обожествленным тронном. Мы знаем, что для современных африканцев, близко родственных древним египтянам, возведение на трон нового правителя — центральный акт церемонии наследования престола. Трон — это фетиш, наделенный таинственной силой царской власти. Принц, занявший место на троне, превращается в царя. Поэтому трон называется «матерью» царя. Здесь был отправной пункт персонификации, было создано русло для эмоций, которое, в свою очередь, вело к развитию мифа. Таким образом Исида, «трон,

создающий царя», стала Великой Матерью, преданной своему сыну Гору, верной, несмотря на все страдания, своему мужу Осирису, — фигурой, обладающей мощной притягательностью даже для народов за пределами Египта, а после падения Египта — для всей Римской империи.

Однако процесс персонификации воздействует на человеческое поведение лишь до определенных пределов. Богиня неба Нут, подобно Исиде, считалась любящей матерью-богиней, однако египтяне Нового Царства устраивали свое восхождение на небо без ссылки на ее волю или действия. Они рисовали фигуру богини в рост человека внутри своих гробов; тело клали в ее объятия, и восхождение мертвого на небо было обеспечено. Ибо сходство было залогом единственности, и изображение Нут сливалось со своим прототипом. Мертвый в гробу уже был тем самым на небе. Во всех случаях, где мы увидим лишь ассоциации мысли, мифопоэтическая мысль видит причинную связь. Любое сходство, любой контакт во времени или пространстве устанавливает между двумя предметами или явлениями связь, позволяющую увидеть в одном из них причину изменений, замеченных в другом. Следует помнить, что мифопоэтическая мысль не требует, чтобы объяснение представляло собой непрерывный процесс. Для нее существует начальная ситуация и конечная ситуация, связанные лишь убеждением, что одна возникла из другой. Так, например, древние египтяне, как и современные маори, объясняют нынешние отношения между небом и землей следующим образом. Вначале небо лежало на земле, но они были разделены, и небо было поднято вверх, где теперь и находится. В Новой Зеландии это сделал их сын, в Египте — бог воздуха Шу, который теперь находится между небом и землей. И небо изображается в виде женщины, склонившейся над землей с вытянутыми руками, которую поддерживает бог Шу.

Любые изменения могут быть легко объяснены как два различных состояния, одно из которых произошло из другого не в результате рационально объяснимого процесса, а как трансформация, как метаморфоза. Мы видим, что эта схема то и дело применяется для объяснения изменений и при этом никакого другого объяснения не требуется. Один миф объясняет, почему солнце, считавшееся первым египетским царем, теперь находится на небе. Рассказывается, что бог солнца Рэ устал от рода людского и уселся на богиню неба Нут, которая превратилась в огромную корову. С тех пор солнце находится на небе.

Прелестная нелогичность этого рассказа едва ли позволит нам принять его всерьез. Но в целом мы склонны с большей серьезностью относиться к объяснениям, нежели к фактам, которые они объясняют. Иное отношение у первобытного человека. Он знал, что бог солнца некогда правил Египтом, знал и то, что солнце теперь на небе. В первом рассказе об отношениях неба и земли он объяснял, каким образом Шу, воздух,

оказался между небом и землей, во втором объяснял, как солнце попало на небо, и, более того, вводил хорошо известное представление о небе как о корове. Все это давало ему чувство удовлетворения от того, что образы и хорошо известные факты становились на свои места. Это в конце концов и есть цель всякого объяснения (ср. с. 35—36).

Образ Рэ, восседающего на небесной корове, иллюстрируя неспекулятивный тип причинного объяснения, удовлетворяющего мифопоэтическое мышление, иллюстрирует также тенденцию древних, которую мы только что обсуждали. Мы видели, что они охотно дают совершенно различные описания одних и тех же явлений одновременно, несмотря на то что они взаимно-исключают друг друга. Мы видели, как Шу поднял с земли богиню неба Нут. Во втором рассказе Нут в виде коровы поднимается сама. Это — очень распространенный образ богини неба, особенно когда акцент делается на ее аспекте матери-богини. Она — мать Осириса и, следовательно, всех мертвых, но она же — мать, рождающая каждый вечер звезды, каждое утро — солнце. Когда мысль древнего египтянина обращалась к идее размножения, она выражалась в образах, связанных со скотом. В мифе о солнце и небе образ небесной коровы не несет в себе дополнительного оттенка первоначального смысла; образ Нут как коровы вызывал представление о гигантской корове, встающей и поднимающей солнце до небес. Когда внимание сосредоточивалось на том, что она несет солнце, оно, солнце, называлось «золотым теленком» или «бычком». Но можно было, конечно, рассматривать небо не преимущественно в его взаимоотношениях с небесными телами, или с мертвыми, возрождавшимися на небе, но как самостоятельное космическое явление. В этом случае Нут считалась происходящей от творца Атума через его детей Шу и Тефнут (воздух и влага). Более того, она состояла в браке с землей. В этом случае Нут мыслилась в человеческом образе.

Итак, мы видим, что отношение древних людей к явлениям природы различалось в зависимости от подхода к ним. Современные ученые ставили в упрек египтянам их постоянные противоречия и сомневались в их способности ясно мыслить. Такая позиция — чистейшее предубеждение. У древней мысли есть собственная внутренняя логика, и стоит лишь с ней ознакомиться, как оправдание ее станет очевидным. В конце концов религиозные ценности не сводимы к рационалистическим формулам. Природные явления, независимо от того, были ли они персонафицированы и стали богами или нет, сталкивали древнего человека лицом к лицу с живым присутствием, многозначительным «Ты», выходящим опять-таки за рамки понятийного определения. В подобных случаях наша гибкая мысль и богатый язык определяют и видоизменяют некоторые идеи и представления таким образом, чтобы сделать их созвучными нашим. Мифопоэтическое сознание, тяготеющее к конкретному,

выражало иррациональное не так, как это делаем мы, а допуская правомерность нескольких подходов одновременно. Например, вавилоняне почитали производительную силу в природе в нескольких формах: ее проявление в благодатных дождях и бурях рисовалось им в виде птицы с львиной головой. Проявляясь в земном плодородии, она становилась змеей. А в статуях, молитвах и ритуальных действиях она представлялась богом в человеческом обличье. Египтяне в древнейшие времена считали Гора, бога неба, своим главным божеством. Они представляли его в виде гигантского сокола, парящего над землей с распростертыми крыльями. Разноцветные облака восхода и заката были его пестрой грудью, солнце и луна — глазами. И одновременно этого бога можно было рассматривать как бога солнца, поскольку солнце, могущественнейший небесный предмет, естественно, считалось проявлением бога и тем самым являло человеку то же божественное присутствие, которому он поклонялся в соколе, простирающем над землей свои крылья. Нет никакого сомнения, что мифопоэтическая мысль полностью осознает единство каждого явления, мыслимого в столь различных обличьях; многосторонность образов служит тому, чтобы должным образом осознать сложность явления. Но методика мифопоэтической мысли, выражающей явление в разнородных образах, соответствующих различным, не связанным между собой подходам к нему, не приближает, а скорее уводит нас от нашего постулата причинности, стремящегося найти одни и те же причины для одних и тех же следствий во всем мире явлений.

* * *

Аналогичный контраст мы наблюдаем, обратившись от категории *причинности* к категории *пространства*. Подобно тому как современная мысль стремится установить причины как абстрактные функциональные отношения между явлениями, она рассматривает пространство просто как систему отношений и функций. Мы определяем пространство как бесконечное, непрерывное и однородное — эти качества не могут быть обнаружены простым чувственным восприятием. Но мысль первобытного человека не может абстрагировать понятие «пространства» от своего знания о пространстве, полученного опытным путем. Этот опыт состоит в том, что мы бы назвали квалифицирующими ассоциациями. Пространственные представления первобытного человека суть конкретные ориентации, они относятся к местностям, имеющим эмоциональную окраску; они могут быть знакомыми и чужими, дружественными и враждебными. Общество осознает, что за пределами простого индивидуального опыта существуют космические события, наделяющие некоторые области пространства особым значением. День и ночь связывают восток и запад с понятиями жизни и смерти.

Области, лежащие вне пределов непосредственного опыта, скажем, небеса или подземный мир, легко дают повод к развитию спекулятивного мышления. Месопотамская астрология развила обширнейшую систему соответствий между небесными телами и небесными явлениями, с одной стороны, и земными местностями — с другой. Таким образом, мифопоэтическое мышление в не меньшей степени, чем современное, способно установить координированную пространственную систему, но эта система обусловлена не объективными измерениями, а эмоциональным осознанием ценностей. До какой степени этот прием определяет первобытный взгляд на пространство, можно видеть на примере, который мы встретим и в последующих главах как примечательный образец древней спекуляции.

Египтяне считали, что творец возник из вод хаоса и создал холмик суши, на котором он мог бы стоять. Этот первобытный холм, с которого началось сотворение мира, по традиции, помещался в храме Солнца в Гелиополе, поскольку в Египте творцом обычно считался бог солнца. Впрочем, святая святых каждого храма была священна в равной степени; каждое божество — самим фактом своей божественности — считалось источником творческой силы. Стало быть, каждая святая святых в любом храме страны могла быть отождествлена с первобытным холмом. Так говорилось о храме в Филэ, основанном в IV в. до н. э.: «Этот [храм] возник, когда еще ничего не возникло и земля лежала во мраке и тьме». На то же претендовали и другие храмы. Имена великих храмов в Мемфисе, Фивах и Гермонте недвусмысленно утверждали, что они были «божественным возникающим первобытным островом» (иногда в других выражениях). Каждое святилище обладало неременным качеством — изначальной святостью, ибо при основании нового храма предполагалось, что потенциальная святость этого места становилась явной. Это приравнивание к первобытному холму получало и архитектурное выражение. Входящий должен был взойти на несколько ступенек или подняться по наклонной плоскости каждый раз, когда из зала или двора поднимался в святая святых, которая, таким образом, была расположена значительно выше уровнем, чем вход.

Однако это сращение храмов с первобытным холмом не дает нам полного представления о том, какое значение приобрело это священное место для древних египтян. Гробницы царей также считались первобытным холмом. Мертвые, и прежде всего царь, должны были возродиться в потустороннем мире. Не существовало более благоприятного места, предоставляющего больше шансов на триумфальный переход через критический момент — смерть, — чем первобытный холм, средоточие созидательных сил, место, откуда берет начало упорядоченная жизнь вселенной. Поэтому царской могиле придавалась форма пирамиды — гелиопольская стилизация первобытного холма.

С нашей точки зрения, такой взгляд полностью неприемлем.

В нашем непрерывном, однородном пространстве местоположение каждого участка недвусмысленно определено. Мы бы настаивали на том, что должно существовать одно-единственное место, где первый бугорок суши поднялся из вод хаоса. Но египтянин счел бы такие возражения софизмами. Поскольку и храмы и царские гробницы были столь же священны, как первобытный холм, и своей формой напоминали его, то они были единосущны холму. И было бы бессмысленным спорить, можно ли считать один из этих памятников первобытным холмом с большим основанием, нежели любой другой.

Точно так же считалось, что воды хаоса, из которых возникла вся жизнь, находятся в самых разных местах; они иногда орошают поля страны, иногда омывают известную египтянам вселенную. Считалось, что воды хаоса существуют в виде океана, окружающего землю. Океан произошел из вод хаоса и теперь течет по их поверхности. Поэтому эти воды присутствовали и в подземной воде. В кенотафе Сети I в Абидосе гроб был помещен на остров с двойной ступенью, имитирующей иероглиф первобытного холма, остров этот был окружен каналом, всегда наполненным подземной водой. Таким образом, мертвый царь был похоронен и должен был воскреснуть в том самом месте, где началось сотворение мира. Но воды хаоса, Нун, были также водами подземного мира, сквозь который должны были пройти и солнце и мертвые. С другой стороны, первобытные воды когда-то заключали в себе все потенциальные возможности жизни, и поэтому они были водами ежегодного разлива Нила, обновлявшего и возрождавшего плодородие полей.

* * *

Мифопоэтическая концепция *времени*, подобно концепции пространства, не количественна и абстрактна, но качественна и конкретна. Мифопоэтическое мышление не знает времени как однородной продолжительности или как последовательности качественно индифферентных мгновений. То понятие времени, которым пользуется современная математика и физика, так же незнакомо первобытному человеку, как и то, которое лежит в основе структуры нашей истории. Первобытный человек не абстрагирует идею времени от своего переживания времени.

Уже указывалось (например, Кассирером), что даже самые примитивные народы глубоко и тонко чувствуют время. Оно переживается как в периодичности и ритме человеческой жизни, так и в жизни природы. Каждая стадия человеческой жизни — детство, юность, зрелость, старость — это особое время со своими особыми качествами. Переход от одной стадии к другой представляет собой критический момент, перелом, во время которого человек участвует, совместно с общиной, в ритуалах, приуроченных к рождению, возмужанию, браку или смерти. Кассирер назвал этот специфический взгляд на время как на

последовательность существенно различных периодов жизни «биологическим временем». И проявление времени в природе, последовательная смена времен года, и перемещения небесных тел с древнейших времен воспринимались как признаки жизненного процесса, аналогичного человеческому и связанного с ним. Но несмотря на это, они не рассматриваются как «природные» процессы в нашем смысле этого слова. Всякое изменение имеет причину, а причина, как мы уже видели, есть воля. В Книге Бытия, например, мы читаем, что Бог «поставил завет» с живыми существами, обещая им не только, что потоп не повторится, но и то, что «впредь во все дни земли сеяние и жатва, холод и зной, лето и зима не прекратятся» (Быт. 8.22). Ветхозаветный Бог в полноте своей власти щедро даровал упорядоченное время и упорядоченную жизнь природы (что одно и то же), и когда эта упорядоченность рассматривается в своей целокупности, как установленный порядок, она повсюду мыслится также основанной на волеизъявленном порядке творения.

Но возможен и другой подход: с ориентацией не на последовательность стадий в их целокупности, а на фактический переход от одной стадии к другой — на фактическую последовательность стадий. Меняющаяся продолжительность дня и ночи, всегда новое зрелище восхода и заката, экваториальные штормы никак не предполагают плавного автоматического чередования «элементов» мифопоэтического времени. Они предполагают конфликт, и это предположение подкрепляется беспокойством самого человека, полностью зависящего от погоды и сезонных изменений. Вензинк назвал это «драматической концепцией природы». Каждое утро солнце побеждает мрак и хаос, как это было в первый день творения и как это происходит ежегодно в первый день Нового года. Три эти момента сливаются воедино, они воспринимаются как нечто по существу единое. Каждый восход солнца, как и каждый первый день Нового года, повторяет первый восход солнца в первый день творения; и для мифопоэтического сознания каждое повторение сливается с первоначальным событием и практически с ним отождествляется.

Здесь в категории времени мы найдем параллель тому явлению, которое мы нашли в категории пространства, когда, как мы уже видели, некоторые архетипические места, как, например, первобытный холм, считались существующими сразу в нескольких местах страны одновременно, ибо эти места имели общие с их прототипом чрезвычайно важные характеристики. Это явление мы называли слиянием в пространстве. Примером слияния во времени может служить египетский стих, проклинающий врагов фараона. Нужно помнить, что бог солнца Рэ был первым правителем Египта и что фараон был, в той мере, в какой он являлся правителем, образом Рэ. Стих говорит о врагах джаря: «Они будут, как змей Апоп в утро Нового года»⁴. Змей Апоп — это враждебный мрак, который солнце каждую ночь побеждает на своем пути через подземный мир от места своего

захода на западе до места восхода на востоке. Но почему враги будут, как Апоп в утро Нового года? Потому что идея творения, ежедневный восход солнца и начало нового годового цикла сливаются и достигают своей кульминации во время празднеств Нового года. Поэтому человек взывает к Новому году, т. е. вызывает его, чтобы усилить проклятие.

Эта «драматическая концепция природы, видящая повсюду борьбу между божественными и демоническими, космическими и хаотическими силами» (Вензинк), не оставляет человека в роли простого наблюдателя. Он слишком вовлечен в борьбу добрых сил, его благоденствие слишком зависит от них, чтобы он не чувствовал необходимости выступить на их стороне. Так, мы видим, что в Египте и Вавилонии человек, т. е. человек как член общества, сопровождает важнейшие перемены в природе соответствующими ритуалами. Например, и в Египте, и в Вавилонии праздник Нового года сопровождался сложными, тщательно разработанными представлениями: мимически изображались битвы богов или проводились учебные бои.

Мы опять-таки должны помнить, что такие ритуалы не просто символичны, они составляют неотъемлемую часть космических событий, посредством их осуществляется участие человека в этих событиях. В Вавилонии начиная с III тысячелетия до н. э. и вплоть до эллинистического времени существовал праздник Нового года, длящийся несколько дней. Во время празднования декламировался Эпос о Сотворении мира и разыгрывалась битва, в которой царь изображал победоносного бога. В Египте такие битвы разыгрывались на нескольких праздниках, связанных с победой над смертью и возрождением или воскресением: одна такая битва разыгрывалась в Абидосе во время ежегодной Великой Процессии Осириса; другая — накануне Нового года при поднятии колонны Джеду, третья устраивалась, во всяком случае во времена Геродота, в Папирмисе в Дельте. Этими празднествами человек участвовал в жизни природы.

Кроме того, человек организовывал свою жизнь, или, во всяком случае, жизнь общества, к которому принадлежал, таким образом, что гармония с природой, координация природных и социальных сил, давала дополнительный толчок его предприятиям и увеличивала его шансы на успех. Конечно, к этому результату стремилась вся «наука» о предзнаменованиях. Но существуют определенные моменты, иллюстрирующие потребность первобытного человека действовать в унисон с природой. Как в Египте, так и в Вавилонии коронация всегда откладывалась до того момента, пока начало нового природного цикла не обеспечивало благоприятного момента для начала нового царствования. В Египте это могло быть раннее лето, когда начинал разливаться Нил, или осень, когда вода убывала и удобренные поля были готовы для посева. В Вавилонии новое царствование начиналось в первый день Нового года, только в

этот день праздновалось и открытие нового храма. Это преднамеренное согласование космических и социальных событий ясно говорит о том, что для древнего человека время было не нейтральной и абстрактной системой отсчета, а скорее последовательностью стадий, каждая из которых обладает особой ценностью и важностью. Подобно тому, как это было с пространством, существуют особые «области» времени, недоступные непосредственному переживанию и существенно стимулирующие спекулятивное мышление. Это — далекое прошлое и будущее. И то и другое может стать нормативным и абсолютным, и все же и то и другое выходит за рамки времени. Абсолютное прошлое нельзя вернуть; невозможно и приблизиться к абсолютному будущему. «Царство Божье» в любой момент может стать настоящим. Для древних евреев будущее нормативно. С другой стороны, для египтян нормативно прошлое, и ни один фараон не мог рассчитывать на то, чтобы достигнуть большего, нежели создание таких условий, «какие были во времена Рэ, вначале».

Но здесь мы касаемся материала, который будет излагаться в следующих главах. Мы попытались показать, каким образом «логика», специфическая структура мифопоэтической мысли, может быть выведена из того факта, что разум не действует автономно, ибо он никогда не может отдать должное фундаментальному опыту древнего человека, опыту соприкосновения с многозначным «Ты». Стало быть, когда древний человек поставлен перед интеллектуальной проблемой в многосторонних жизненных сложностях, эмоциональные и волевые факторы никогда им не отбрасываются, и выводы, к которым он приходит, оказываются не критическими суждениями, а комплексными образами.

Сферы, к которым эти образы относятся, также не могут быть строго разграничены. В этой книге мы намереваемся рассмотреть последовательно: 1) природу вселенной, 2) функцию государства и 3) жизненные ценности. Но читатель увидит, что эта наша слабая попытка разграничить сферы метафизики, политики и этики обречена на то, чтобы остаться лишь условностью, не имеющей глубокого смысла. Ибо для мифопоэтической мысли человеческая жизнь и функция государства включены в природу и явления природы зависят от человеческих поступков в не меньшей мере, чем человеческая жизнь зависит от гармонического слияния человека с природой. Сильнейшее переживание этого единства было величайшим благом, которое могла даровать древняя восточная религия. Целью спекулятивной мысли было осмысление этого слияния в форме интуитивной образности.

Глава 2

ЕГИПЕТ: ПРИРОДА ВСЕЛЕННОЙ

ГЕОГРАФИЧЕСКИЕ ФАКТОРЫ

Мы рассматриваем в этой книге Египет и Месопотамию отдельно.

Это необходимо, так как каждая из этих культур проявила свою общую однородность по-своему и они отчетливо различаются в своем развитии. Как это было показано в вводной главе, и той и другой культуре был присущ единый подход ко всем явлениям вселенной. Мы вовсе не стремимся утверждать, что явления египетской культуры были чем-то исключительным, хотя наше внимание будет приковано главным образом к Египту и может показаться, что мы игнорируем много элементов, общих для Египта и его соседей. Для тех, кто больше интересуется развитием человеческого разума вообще, нежели развитием духовного мира одних только египтян, общая основа — важный фактор. Поэтому будем считать, что наш документальный материал иллюстрирует древний и доклассический склад ума примерами одной из двух культур.

В пределах этой общности взгляда на мир обе культуры различались между собой, подобно тому как британская культура отличается от культуры континентальной Европы или Соединенных Штатов. География — не единственный фактор в вопросах культурных различий, но географические особенности легко поддаются описанию, которое практически неоспоримо, так что при рассмотрении географической уникальности Египта легко выделить ряд факторов, обуславливающих различие. На всем Ближнем Востоке налицо контраст между пустыней и засеянной землей; в Египте этот контраст особенно остро ощутим и по сей день.

Основная часть Египта представляет собой зеленую, изобилующую жизнью полосу, перерезающую пустынные коричневые земли. Демаркационная линия, отделяющая жизнь от мертвого пространства, поразительно четкая: на краю возделанной земли человек может встать одной ногой на черную орошенную

почву, а другой — на пески пустыни. Дождей в стране по большей части не бывает. Лишь воды Нила делают возможной жизнь там, где иначе простиралась бы одни только бесконечные пространства песка и скалы.

Но зато какая это жизнь! Маленькие земледельческие поселки, в которых дома сгрудились в кучу, чтобы не посягнуть на плодородные поля риса, хлопка, пшеницы или сахарного тростника. Земля, если за ней хорошо ухаживать, может дать два урожая в год. Обычно Египет имеет достаточный излишек сельскохозяйственной продукции для экспорта.

Это богатство ограничивается зеленой Нильской долиной. Только 3,5% территории в современном египетском государстве обработаны и населены. Остальные 96,5% — бесплодная и необитаемая пустыня. Сегодня около 99,5% населения живет на 3,5% земли, которая его кормит. Это означает еще больший контраст между пустыней и возделываемой почвой; это означает, что плотность населения на обработанной земле близка к точке насыщения. Сегодня в обитаемом Египте живет 1200 человек на квадратную милю. Цифры для Бельгии, самой густонаселенной страны в Европе, — около 700 человек на квадратную милю, для Явы — около 900. Таким образом, плотность населения в современном Египте столь велика, что концентрация приближается к характерной скорее для индустриальной и урбанизированной страны, чем для сельскохозяйственной и деревенской. И при этом Египет, с его плодородной землей, по преимуществу аграрная страна.

Конечно, для древнего Египта у нас нет цифровых данных и население не могло быть тогда столь же многочисленным, как в наши дни. Но основные черты были, безусловно, теми же: герметически запечатанная труба, в которой концентрация жизни близка к точке насыщения. Две черты: изолированность и полугородское население в сочетании составляют отличие Египта от соседних государств. В наши дни арабы Палестины и Ирака уступают общую культурную ведущую роль Египту, как стране, наиболее умудренной опытом, и в то же время они не считают египтян настоящими арабами. Египтяне не подчинены великому консерватизму, порождаемому пустынями Аравии. Пустыни, прилегающие к Палестине и Ираку, — потенциальный рассадник для неистовых пуританских элементов этих стран. В Египте же, с его сельскохозяйственным благосостоянием и предельной скученностью населения, рано развилась мудрость, выразившаяся в интеллектуальном плане в тенденциях к либерализму и синкретизму. Самые различные идеи и представления в Египте были терпимы, приняты и слиты в то, что мы могли бы рассматривать как противоречивое философское отсутствие системы, но что для древних было чем-то единым. Семит, не порывавший связи с пустыней, упорно придерживался традиций и противился новшествам, угрожавшим нарушить простоту и целомудрие его жизни. Египтянин прини-

мал все новое и включал его в свою мысль, не отвергая отжившего и устаревшего. Это означает, что в древнем Египте невозможно найти систему в нашем понимании, упорядоченную и последовательную. Старое и новое спокойно уживаются рядом, как на некой сюрреалистической картине, где юность и старость изображены на одном и том же лице.

Однако если древний египтянин терпимо относился к различным идеям, из этого не обязательно следует, что он терпимо относился к другим народам. Полугорожанин, умудренный опытом, он считал чужестранцев несведущей деревенщиной. Он был отрезан от соседей морем и пустыней и считал, что может себе позволить гордый изоляционизм. Он различал, с одной стороны, «людей», а с другой — ливийцев, азиатов или африканцев¹. В этом смысле слово «люди» означало египтян. В другом случае оно означало «человеческие существа» в отличие от богов или «человеческие существа» в отличие от животных. Другими словами, египтяне были «людьми», а иноземцы — нет. Во время народных бедствий, когда старый, прочный порядок был сломан и общественные отношения перевернуты, жаловались, что «чужеземцы со стороны пришли в Египет... Чужестранцы стали людьми повсюду»². Представление о том, что только мы — «народ», что иноземцы — не вполне люди, не ограничивается одним лишь современным миром.

Однако изоляционистское или националистическое чувство египтянина относилось скорее к географии и нравам, нежели к расовой теории и догматической ксенофобии. «Людьми» были те, кто жил в Египте, независимо от расы и цвета кожи. Если чужеземец поселялся в Египте, говорил по-египетски и одевался в египетское платье, он в конце концов мог стать одним из «людей» и больше не был предметом высокомерных насмешек. Азиаты, ливийцы или негры, акклиматизировавшись, могли стать высокопоставленными египтянами, более того, могли стать самым высокопоставленным лицом — богом-царем, владевшим нацией. Одно и то же египетское слово означает «страну» Египет и «землю» вообще. Будет правильным сказать, что все, находящееся в пределах этой страны, заслуживало полного признания.

Чувство древнего египтянина, что только его страна заслуживает внимания, питалось сознанием того, что другие страны, с которыми у него был налажен непосредственный контакт, не были так развиты в культурном отношении, как его собственная. Вавилония и область хеттов находились слишком далеко, чтобы их можно было должным образом сравнить с Египтом. Но соседние области ливийцев, нубийцев и азиатских бедуинов стояли явно ниже по культурному развитию. Палестина и Сирия то бывали колонизированы Египтом, то находились под его культурным и торговым руководством. Пока ассирийцы, затем персы и, наконец, греки не пришли к господству над Египтом в результате завоеваний, египтянином владело приятное чувст-

во, что его цивилизация превосходит все другие. Египетский рассказ вкладывает в уста сирийского властителя следующее заявление, сделанное посланцу, пришедшему к нему с Нильской земли: «Ибо [верховный бог] Амун создал все земли. Он создал их, но прежде всего он создал Египетскую землю, откуда ты пришел. Ибо ремесло пришло из нее и достигло места, где я нахожусь»³. Поскольку источник египетский, мы не можем быть уверены, что сирийский властитель действительно произнес эти слова, признающие главенство Египта в знаниях и ремесле, но этот египетский рассказик показывает, что для тех, кто верил, что живет в центре мира, это была утешительная доктрина.

Таким образом, можно утверждать, что природная изоляция Египта от других стран рождала эгоцентрическое чувство обособленности, в условиях которой интеллектуальное развитие Египта складывалось в результате смещения различных элементов. Наша задача — попытаться привести некоторые кажущиеся несообразности в некое подобие системы, понятной для читателя. Конечно, несправедливым было бы создать впечатление анархического хаоса; ни один народ не мог бы поддерживать свой образ жизни в течение 2000 обозримых лет без установленных основ. Мы найдем и камни такой основы, и заметное здание, вырастающее на этом фундаменте, но посетителю кажется несколько странным обнаружить по входной двери на каждой из сторон этого здания.

Вернемся к географии Египта. Перед нами картина зеленоющей, полной жизни долины, пересекающей безжизненные коричневые просторы. Изучим механику египетского ландшафта. Нил прокладывает себе путь на север из глубины Африки, преодолевает пять скалистых порогов и, наконец, впадает в Средиземное море. Эти пороги образуют барьеры, отделяющие Египет от хамитских и негритянских народов на юге столь же надежно, как отделяют страну море и пустыни от ливийцев и семитов на севере, востоке и западе. Утром солнце встает на востоке, пересекает за день небосклон и садится вечером на западе. Конечно, вы это прекрасно знаете, но для Египта это настолько важно, что заслуживает повторного упоминания, ибо ежедневное рождение, путь и умирание солнца были доминирующими чертами египетской жизни и мысли. В стране, по преимуществу засушливой, ежедневное круговращение солнца имеет огромное значение. Мы могли бы подумать, что в Египте солнца слишком много, что тень была приятной необходимостью, однако египтянин ненавидел мрак и холод и радостно тянулся навстречу восходящему солнцу. Он видел, что солнце — источник его жизни. Ночью «земля во тьме, подобно застигнутому смертью»⁴. Поэтому олицетворение солнечной силы — бог солнца был верховным божеством и богом-творцом.

Любопытно, что египтяне относительно мало доверяли другой силе — ветру. Преобладающий ветер в Египте — северный,

он приходит от Средиземного моря и дует вдоль Нильской долины. Он смягчает непрекращающийся солнечный зной и делает Египет более пригодным местом для жизни; он совсем не похож на те сухие горячие ветры поздней весны, которые приносят песчаные бури и губительный зной из Африки. Северный ветер был добрым, египтяне высоко ценили его и считали младшим божеством, но в сравнении с всепроникающей мощью солнца ветер практически игнорировался.

С Нилом обстояло иначе. Река настолько явно была источником жизни, что занимала особое, высоко ценимое место, хотя и не могла, так же как и ветер, поспорить с солнцем за право занять высшее место. Нил имел годичный цикл рождения и смерти, подобный ежедневному рождению и смерти солнца. Летом река медленно и спокойно течет между потрескавшихся берегов, а поля по сторонам ее пересыхают, обращаются в пыль и улетают в пустыню. Если не добывать воду с помощью системы подъемников из реки или очень глубокого колодца, сельское хозяйство замирает, люди и скот худеют и оцепенело смотрят в лицо голоду.

Но вот, когда жизнь приходит почти в полный упадок, Нил начинает лениво шевелиться и проявляет первые признаки своей силы. Летом он поднимается медленно, но в нарастающем темпе, пока вдруг по нему не понесутся могучие воды; они заливают берега и бросаются на все пространство плоской земли, лежащей по обе стороны реки. Обширные потоки движущейся илистой воды покрывают землю. В год высокого Нила сны захватывают маленькие островки деревень, возвышающиеся посреди полей, отщипывают куски домиков, сложенных из сырцовых кирпичей, а иные из них рушат. Земля превращается из мертвых, пыльных пустошей в огромный мелководный поток, несущий плодородный груз ила. Затем «пик» наводнения минует, и потоки воды становятся менее бурными. На затопленных просторах появляются маленькие холмики земли, освеженные новым плодородным илом. Люди сбрасывают оцепенение; они окунаются в густую грязь и торопливо начинают первый сев клевера или зерновых. Жизнь вернулась в Египет. Скоро зеленый ковер молодых ростков на полях завершит ежегодное чудо победы жизни над смертью.

Таковы две основные черты картины египетской жизни: ежедневное триумфальное возрождение солнца и ежегодное победоносное возрождение реки. Из этих чудес египтяне извлекали уверенность в том, что Египет — центр вселенной, и в том, что жизнь всегда торжествует над смертью.

Необходимо сделать несколько оговорок для этой картины, которую мы изобразили как щедрый дар жизни и плодородия. Египет был страной богатой, но не щедрой: плоды не падали с деревьев на беззаботных крестьян. Солнце и Нил объединялись для того, чтобы возродить обновленную жизнь, но лишь ценой схватки со смертью. Солнце согревало, но летом оно бы-

ло губительно. Нил давал плодородную воду и почву, но его ежегодное наводнение было капризным и непредсказуемым. Слишком высокий Нил разрушал каналы, плотины и жилища. Слишком низкий Нил означал голод. Наводнение быстро наступало и быстро распространялось; требовалась постоянная изнурительная работа, чтобы захватывать, удерживать, а потом понемногу бережно расходовать воду, для того чтобы ею можно было дольше пользоваться. Пустыня была всегда готова завладеть куском возделанного участка и превратить плодородный ил в бесплодный песок. Вообще пустыня была ужасным местом, где обитали ядовитые змеи, львы и сказочные чудовища. На широких илестых просторах Дельты нужно было осушить и расчистить густые чащи болот, похожих на джунгли, с тем чтобы превратить их в пахотные земли. Больше трети года горячие пустынные ветры, губительное солнце и низкий Нил держали страну перед лицом смерти до тех пор, пока погода не менялась и река не приносила вновь свои обильные воды. Таким образом, по сравнению со своими непосредственными соседями Египет был страной богатой и благословенной, но на своей собственной территории терпел борьбу, лишения и опасности, чтобы добиться ежегодного триумфа. Рождалось чувство, что этот триумф не был естественной привилегией, но что его нужно заслужить той или иной ценой.

Мы уже высказали мысль, что египтянам был свойствен своего рода убежденный изоляционизм и что они были эгоцентричны. Мы уже говорили о том, что они употребляли слово «люди» применительно к египтянам в отличие от чужеземцев. Идея Египта как центра вселенной устанавливала стандарты того, что было правом и нормой во вселенной, исходя из того, что было нормой в Египте. Главная характерная черта Египта — Нил, текущий на север и несущий необходимую для жизни воду. Поэтому египтяне воспринимали другие народы и их жизнь в терминах собственных условий существования. Египетское слово, означающее «идти на север», — то же слово, что «идти вниз по течению», а слово «идти на юг» — соответственно «идти вверх по течению», т. е. против течения. Когда египтянам случалось встретить другую реку, например Евфрат, текущий не на север, а на юг, им приходилось выражаться так: «Эта перевернутая вода, которая течет вниз по течению, двигаясь вверх по течению», что переводится и так: «Эта перевернутая вода, которая течет вниз по течению, двигаясь на юг»⁵.

Навигация на Ниле использовала силу течения при движении на север. Направляясь на юг, суда поднимали паруса, чтобы воспользоваться преобладающим северным ветром, толкающим их против течения. Будучи нормой, это стало образцом для любого мира, включая и загробную жизнь. В своих гробницах египтяне помещали по два макета лодки, которые можно было с помощью магии переправить в другой мир и там на них плавать. У одной лодки парус был спущен, на ней плыли на се-

вер с помощью течения вод загробного мира, у другой парус был поднят. Ее должен был гнать на юг тот северный ветер, который был нормой для любой жизни, в этом или в том мире.

Точно так же и дождь мыслился в терминах появлявшейся в Египте воды. Обращаясь к богу, молившийся египтянин подтверждал его благосклонность к Египту: «Ты создал Нил в преисподней и вывел его на землю по желанию своему, чтобы продлить жизнь людей, — подобно тому, как ты даровал им жизнь, сотворив их». Затем, проявляя неожиданный интерес к другим странам, молившийся продолжал: «Все чужеземные, далекие страны созданы тобою и живут милостью твоею, — это ты даровал небесам их Нил, чтобы падал он наземь, — и вот на горах волны, подобные волнам морским, и они напоят поле каждого в местности его... Нил на небе — для чужестранцев и для диких животных о четырех ногах, а Нил, выходящий из преисподней, — для Земли Возлюбленной»⁶. Если мы перевернем наше представление о том, что вода обычно падает с неба, и примем как должное систему, при которой вода появляется из отверстий снизу и что только она и служит поддержанию жизни, то и дождь мы будем воспринимать в терминах наших собственных представлений. Тогда получится, что не Египет — засушливая страна, где не бывает дождей, но что в других странах Нил льет с неба.

В приведенной цитате примечательно то, что чужестранцы и дикие животные объединены в одну группу. Я не хочу сказать, что важно здесь то, что чужестранцы приравниваются к скоту, хотя и это подразумевается. Дело здесь в том, что местности, в которых жили как те, так и другие, мыслились в равной степени как противоположные по характеру Нильской долине. Египет был плоской лепешкой черной плодородной почвы (☞). Любая чужая страна состояла из сморщенных гряд красного песка. Для «чужой страны» использовался тот же иероглиф, что и для «пустыни» и для «горной страны» (☞).

Очень похожий знак использовался и для обозначения «горы» (☞), так как горные цепи, обрамлявшие долину Нила, также были и чуждыми, и пустынными. Таким образом египтянин графически объединял чужестранца с животными пустыни и графически отказывал ему в праве на благо плодородия и единообразия.

Подобно тому как у нас [в Соединенных Штатах] жители западных равнин, очутившись среди холмов Новой Англии, чувствуют себя запертыми, так и египтянин испытывал чувство клаустрофобии в любой стране, где не было бескрайних плоских равнин, где нельзя было проследить весь дневной путь солнца. Один египетский писец сообщал другому: «Ты не вступаю на дорогу в страну Мегер [в Сирии], где небо сумеречно (даже) днем: она заросла миндалем и дубом и кедром, при-

чем (деревья) достигли небес (в высоту); где львы многочисленнее барсов и гиен (?), где варвары-шос окружают со всех сторон... Дрожь охватывает тебя (букв.: схватил ты дрожь), волосы головы твоей дыбом, твоя душа в пятках (букв.: лежит в руке твоей), дорога твоя загромождена глыбами и мелким камнем, так что нет удобного пути (там), причем она заросла колючками и терниями и шипами и волчцами: пропасть на одной стороне твоей, а гора на другой»⁷.

Сходное чувство, что страна гор, дождей и деревьев — место гнетущее, проявляется в таких словах: «Жалок азиат, плохо место, где он пребывает, горька там вода, труден доступ к нему от густых лесов, нелегки дороги горные».

Как эта страна была во всех отношениях никуда не годной, так и жалкий азиат был человеком странным: «Странствует он с места на место, [...] сражается он со времен Хора, но не побеждает и не терпит он поражений; не оповещает он о часе сражения... Страшится Египта кочевник, можешь не опасаться его — он крокодил лишь на своем берегу и грабит только на пустынной тропе, не хватает он в местности многолюдной»⁸. Мы применяем наше собственное представление о жизни к другим и на основании этого представления воображаем их нуждающимися.

Еще одна топографическая черта Нильской долины находит отражение в психологии египтянина. Это — однообразие ландшафта. Посредине страны течет Нил. На обоих берегах его простираются плодородные земли; западный берег — двойник восточного. Дальше начинается пустыня, переходящая в две горные цепи, которые тянутся вдоль долины. И опять-таки западная пустыня — двойник восточной. Люди, живущие на черной почве, видят сквозь прозрачный воздух одну и ту же картину повсюду. Если отправиться в однодневное путешествие на юг или в двухдневное на север, картина останется той же. Поля — широкие и плоские, деревья — редкие или низкорослые. Перспектива не нарушается почти нигде, разве лишь там, где человек воздвиг какой-либо храм, или там, где меняются очертания гор, служащих внешними границами Египта.

На широких просторах Дельты однообразие поражает еще сильнее. Здесь плоские просторы полей тянутся монотонно, нигде не изменяя своего характера. Единственная земля, имеющая ценность в Египте, однообразна и симметрична.

Любопытное следствие этого однообразия — то, как оно подчеркивает все, что ломает монотонную регулярность пейзажа. В пустыне бросается в глаза любой холмик, каждый след зверя, каждая пылевая буря, мельчайшее движение. На фоне всеобщего однообразия нас особенно поражает все, что его нарушает: оно вносит оживление, оно — признак жизни там, где господствует полная безжизненность. Так и в Египте преобладающее единообразие ландшафта ярко подчеркивало все, что было исключением из него. Любое одинокое дерево, холм не-

обычных очертаний, впадина, образованная бурей, были так редки, что сразу обретали индивидуальность. Человек, живущий в тесной близости к природе, наделял эти исключительные черты жизнью, они становились для него одушевленными.

Такое же отношение возникало и к животным, с которыми он встречался: его поражал парящий в небе сокол, движение которого по небу не более понятно, чем движение солнца; его поражали шакал, мелькающий, подобно призраку, по краю пустыни, крокодил, глыбой притаившийся на тинистой отмели, или мощный бык, несущий в себе животворное семя. Все эти звери выделялись на фоне обыденного ландшафта, превосходили обычных животных размерами или необычностью свойств и потому представляли собой резкий контраст общей окружающей картине и воображались наделенными таинственной, непостижимой силой, относящейся к сверхчеловеческому миру.

Возможно, это — чрезмерное упрощение анимистического взгляда древнего человека на природу. Верно, что всякий народ чувствует силу, действующую в природе, и в конце концов олицетворяет каждую силу в отдельности. И прежде чем появились естественные опыты, объяснившие природу растений и животных, осмыслившие цепь причин и следствий в поведении других предметов нашего мира, единственной меркой нормы для человека был человек: то, что он знал по себе и по своему опыту, было человеческим и нормальным, отклонения же от нормы были внечеловеческими и потенциально сверхчеловеческими. Поэтому, как было показано в вводной главе, человек обращался к внечеловеческому в терминах человеческого обихода. Мир явлений был для него не «Оно», но «Ты». Объект не обязательно должен был стать в конце концов сверхчеловеческим и быть почитаемым как божество прежде, чем его можно было мыслить как «Ты». Человек мыслит внечеловеческие объекты небожественной природы как «Ты», а не как «Оно». Египтяне могли персонифицировать (и персонифицировали) почти все: голову, живот, язык, ощущение, вкус, дерево, гору, море, город, темноту и смерть. Но не все эти вещи олицетворялись постоянно и со священным трепетом; другими словами, лишь немногие из них получили статус бога или полубога. Это были силы, с которыми человек вступил в отношения как с «Ты». Однако трудно придумать что-либо в мире явлений, с чем он не мог вступить в такие отношения. Суть в том, что он мог вступать в такие отношения с любым явлением.

Другим аспектом однообразного египетского пейзажа была симметричность: восточный берег уравнивался западным берегом, восточная горная цепь — западной. По причине ли такой двусторонней симметрии, или по другим причинам, но у египтянина было сильно развитое чувство равновесия, симметрии и геометрии. Это отчетливо проявляется в изобразительном искусстве, лучшие образцы которого являют верность пропорциям и тщательное взаиморасположение элементов, долженст-

вующее создать гармоническое равновесие. Это явствует из его литературы, лучшие образцы которой являются сознательный и звучный параллелизм частей, чем достигается достоинство и ритм, хотя современному уху такой текст кажется монотонным и повторяющимся.

Проиллюстрируем это равновесие в литературе цитатами из текста, представляющего собой заявление одного из египетских царей:

Внимай моим речам/выслушай их.
Я говорю с тобой/я даю тебе знать:
Я есмь сын Рэ/происшедший из его тела,
Я восседаю на престоле, радуясь/с тех пор
как он поставил меня
Царем/владыкой этой земли.
Мои повеления хороши/мои планы осуществляются.
Я защищаю Египет/я охраняю его⁹.

Равновесие, которое ищет художник, можно было бы проиллюстрировать примерами египетской скульптуры или живописи. Но вместо этого мы процитируем строки из надписи «начальника ремесленников и рисовальщика контуров (по которым скульптор высекает рельеф)», который входит в подробнейшие детали своих технических возможностей. О своей лепке он говорит: «Я знаю способы (работы) глиной, соразмерность согласно правилам (букв.: правил), избытия (лишнего) и добавления (недостающего), когда оно уходит прочь (=лишнее) или входит (недостающее). Так что каждый член (человеческого) тела приходит на место свое». О своем рисунке он говорит: «Я знаю (как изобразить) движение мужской фигуры, стать женской, положение мгновенное, скорчивание отдельного пленника (букв: одного пленника) и (как сделать, чтобы) один глаз смотрел на другой»¹⁰.

Объявляя о своем искусстве, он делает особый упор на понимании пропорций и равновесия.

Тем же ощущением равновесия пронизана космология и теология египтянина, в которых он ищет противовеса для каждого замеченного явления или каждого сверхъестественного элемента. Если наверху есть небо, то и внизу должно быть небо; у каждого бога должна быть богиня-супруга, даже если она — всего лишь его женский двойник, не имеющий самостоятельной божественной функции. Иногда это стремление к двусторонней симметрии кажется нам натянутым, и, несомненно, в результате усиленного поиска противовеса всему увиденному и постигнутому порой возникали и искусственные концепции. Однако это психологическое стремление к равновесию, порождавшее надуманные идеи, само по себе не было искусственным, а отражало глубоко укоренившуюся тягу к симметрии.

Читателю покажется, что эта глубокая тяга к равновесию противоречит тому отсутствию системы, о которой мы сокрушались, говоря о способности египтян с легкостью принимать

любую новую идею, независимо от того, согласовывалась ли она со старыми, и их терпимости к сосуществованию бок о бок явно противоречащих друг другу взглядов. Здесь противоречие есть, но, как нам кажется, оно может быть объяснено. У древнего египтянина было сильно развито чувство симметрии и равновесия, но слабо развито представление о причинности: о том, что *A* последовательно приводит к *B*, а *B* — к *C*. Как было замечено в вводной главе, древний человек не воспринимал причинность как нечто безличное и связующее. Было бы упрощением сказать, что египтянин мыслил скорее в терминах геометрии, нежели в терминах алгебры, но такое утверждение может дать некоторое представление о пределах его способностей. Стройность его философии заключалась в физическом упорядочении, а не в законченной и последовательной систематизации.

КОСМОЛОГИЯ

Рассмотрим теперь термины, в которых египтянин мыслил физическую вселенную, центром которой он считал свою страну. Прежде всего, он ориентировался на Нил, источник его жизни. Египтянин обращался лицом к югу, откуда брал начало поток. Одно из названий для «юга» одновременно — название для «лица»; обычное слово для обозначения «севера» — возможно, родственно слову, обозначающему «затылок», «задняя часть головы». Наевс был восток, направо — запад. Одно и то же слово означает «восток» и «лево», одно и то же — «запад» и «право».

Мы допустили техническую неточность, сказав, что египтянин ориентировался на юг. Точнее было бы сказать, что он «аустрализировался» в сторону истоков Нила. Знаменательно, что основным направлением он выбрал не восток, страну, где восходит солнце, место, которое он называл «Страной Бога». Как мы увидим далее, сформулированная теология делала упор именно на восток. Но в далекие доисторические времена, когда теология еще не выкристаллизовалась, когда еще только складывались термины египетского языка, житель нильских берегов обращался лицом к югу, источнику ежегодного оплодотворения его земли. Тем самым теологический приоритет солнца развился, по-видимому, позднее.

Возможно, мы имеем дело с двумя независимыми поисками направления. В котловине Верхнего Египта, где отличительная черта местности — Нил, очевиднейшим образом текущий с юга, компас человеческого внимания указывал на юг. В Дельте же, где река разливается широко, направление ее течения не так обращало на себя внимание и восход солнца на востоке казался более важным явлением. Поклонение солнцу, таким образом, могло иметь большее значение на севере, а затем могло распространиться на всю страну в качестве государственной тео-

логии в результате какого-то доисторического покорения юга сенером. Такое покорение установило бы теологический примат солнца и сделало бы восток, место возрождения светила, важным регионом, но не могло бы оказать влияния на слова, указывающие на то, что первоначально человек ориентировался на юг.

Сформировавшаяся теология, какой мы ее знаем в исторические времена, сделала восток, страну, где встает солнце, местом рождения и возрождения, а запад, страну захода солнца, местом смерти и загробной жизни. Восток был *ta-netjer*, «Страной Бога», ибо на востоке солнце поднималось в своей юной славе. Этот общий термин для обозначения востока применялся даже к определенным чужим странам, во всех других отношениях презренным. Сирия, Синай, Пунт — все они лежали на востоке, и даже испорченные горами, деревьями, дождем, населенные «жалкими азиатами», они все-таки принадлежали юному богу солнца. Поэтому они также назывались «Страной Бога» и пользовались отраженной славой благодаря географической случайности, а не каким-то собственным заслугам. Всякая ценная продукция этих восточных стран безоговорочно относилась не на счет их жителей, а на счет бога солнца: (корабли нагружены) «всеми деревьями прекрасными Земли Бога (здесь: страна Пунт), кучами благовонной мирры, деревьями, несущими мирру, черным деревом и слоновой костью чистой... павианами, обезьянами, гончими, шкурами леопардов»¹¹ или: «...кедр, можжевельник, сосну (?)... все деревья прекрасные Земли Бога»¹².

Благодарная радость всего живущего при каждом новом появлении утреннего солнца вновь и вновь выражается в учении, возникшем в результате почитания восходящего солнца. Контраст между вечером и утром был контрастом между смертью и жизнью. «Ты заходишь на западном склоне неба — и земля во мраке, подобно застигнутому смертью... [но] озаряется земля, когда ты восходишь на небосклоне и Обе Земли просыпаются, ликуя, и поднимаются люди... все оживают, когда озаришь ты их сиянием своим»¹³. Не только все человечество объединяется при этом обновлении жизни, но «все животные прыгают на ногах своих, все крылатое летает на крыльях своих»¹⁴ и «„Хвала тебе“, — говорят все существа, как один»¹⁵. На египетских картинах мы видим утреннее почитание солнца животными: обезьяны распрямляют замерзшие за ночь члены, явно приветствуя солнечное тепло, страусы разминаются на заре, танцуя величественную павану в первых лучах солнца. Для человека, наблюдавшего такие явления, они были наглядными доказательствами общности людей, зверей и богов.

Но вернемся к представлению египтянина о мире, в котором он жил. Мы попробуем показать его в одной-единственной картине, которая будет верна лишь отчасти. Во-первых, перед нами примерно три тысячелетия обозримой истории со следя-

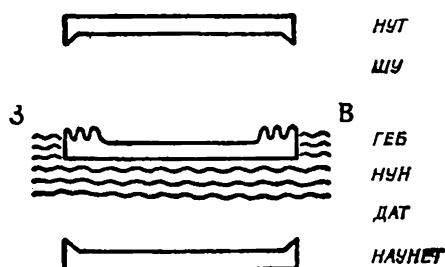
ми частично различного доисторического развития. На всем протяжении этого отрезка времени происходили постоянные медленные изменения. Во-вторых, древний египтянин не оставил нам ни одной формулировки своих взглядов, которую мы могли бы использовать в качестве основного ядра нашего исследования. Пытаясь выбрать и объединить обрывки идей из разрозненных источников, мы уступаем нашему современному стремлению к единой, завершенной системе. Другими словами, наше современное желание схватить одну-единственную картину — фотографично и статично, в то время как картина древнеегипетской жизни была кинематографична и текуча. Например, мы захотели бы выяснить, поконилось ли небо на столбах, или его поддерживал бог. Египтянин ответил бы: «Да, его поддерживают столбы, или бог, или оно покоится на стенах, или оно — корова, или богиня, чьи руки и ноги касаются земли». Его удовлетворяло любое из этих объяснений, в зависимости от подхода, и ему ничто не мешало мыслить одновременно оба изображения: богиню, чьи руки и ноги касаются земли, и бога, поддерживающего богиню неба. Эта возможность существования точек зрения, взаимно дополняющих друг друга, относится и к другим представлениям. Так что мы выберем одну лишь иллюстрацию, помня, что это — рассказ характерный, но не единственно возможный.

Египтянин представлял себе землю в виде плоского блюда со сморщенным ободком. Внутренним дном этого блюда была плоская аллювиальная равнина Египта, а сморщенным ободком — цепь горных стран — чужих земель. Блюдо плавало в воде. Бездонные воды, на которых оно покоилось, египтяне называли «Нун». Нун были водами подземного мира, и, согласно тому же представлению, Нун были первобытными водами, из которых возникла жизнь. Из этих же вод подземного мира жизнь рождалась и сейчас, ибо солнце каждый день вновь рождалось из Нун и Нил рождался из пещер, питаемых Нун. Кроме того, Нун были водами, окружающими мир, Океаном, образующим внешнюю границу. Океан также назывался «Большой Обтекающий» или «Великая Зелень». Поэтому ясно было, что солнце после ночного путешествия под миром должно было возродиться на восточном горизонте из вод, окружающих мир, подобно тому как все боги некогда вышли из Нун.

Над землей нависала перевернутая чаша неба, образуя верхнюю границу вселенной. Как мы уже сказали, жажда симметрии, равно как и чувство, что пространство ограничено, порсдили представление о существовании противонеба, находящегося под землей и ограничивающего пределы подземного мира. Такой была вселенная, в которой действовали человек, боги и небесные тела.

В эту картину необходимо сразу же внести некоторые поправки. Мы изобразили небесный свод как бы парящим в воздухе в подвешенном состоянии. Древнему египтянину это по-

казалось бы опасным, ему понадобились бы какие-нибудь явные средства поддержки небосвода. Как мы уже сказали, египтянин мыслил себе различные способы поддержки небосвода, в зависимости от разных представлений, несовместимость которых он охотно игнорировал. Простейшим приспособлением были четыре столба, установленные на земле и поддерживающие вес небосвода. Они стояли на границах земли, что видно из таких текстов: «Я распространил страх перед тобой вплоть до четырех (опорных) столбов неба»¹⁶. Их число заставляет предположить, что они были расположены соответственно четырем странам света. К счастью, это устройство импонировало египтянам как одновременно надежное и вечное: «(Так же устойчив) как небо на его четырех столбах»¹⁷ — не раз употреблявшееся сравнение.



Но у небосвода могла быть и другая опора. Между небом и землей находился Шу, бог воздуха, и его обязанностью было прочно стоять на земле и нести вес неба. В Текстах Пирамид (1101) сказано: «Руки Шу — под небом, для того, чтобы нести его». Характерно, что в другом варианте этого текста говорится: «Руки Шу — под Нут, для того, чтобы нести ее», ибо небо, конечно, олицетворялось в виде божества — богини неба Нут. Она изображается низко склонившейся к земле, так что пальцы рук и ног касаются земли, а солнце, луна и звезды украшают ее тело. Либо она сама несет тяжесть своего веса в этой позе, либо ей помогает бог воздуха Шу, принимая часть ее веса на свои вытянутые руки.

Кроме того, небосвод может изображаться в виде нижней поверхности живота небесной коровы, усыпанного звездами и производящего Млечный Путь, вдоль которого ладья солнца ежедневно совершает свой небесный путь. Похоже, что египтянина не волновало, что эти представления в своей существенной части взаимоисключают друг друга. Он мог в одном и том же тексте использовать различные представления о небе. Любая концепция нравилась ему и имела непреходящую ценность в текучей вселенной, в которой почти все было возможно для богов. В пределах своих стандартов вероятного и убедительно-го египтянин был по-своему логичен. Все его представления о

небе и способах его поддержки внушали ему уверенность, а не растерянность, потому что все они были надежными и устойчивыми и потому также, что одно представление дополняло другое, а не противоречило ему.

Под небесным сводом располагались небесные тела: звезды, свисающие с перевернутой чаши или же покрывающие блестящими живот коровы или богини, и луна, представляемая подобным же образом. Луна занимает на удивление незначительное место в египетской мифологии, или, лучше сказать, в дошедших до нас свидетельствах. Можно обнаружить следы существования важных древних центров поклонения луне, однако в исторические времена это поклонение сместилось в сторону пекосмических аспектов божества. Так, важнее были функции бога луны Тота как бога мудрости и божественного судьи, нежели его небесная деятельность. Убывающий и растущий диск луны, как одно из двух небесных очей, превратился скорее в формальную часть мифа об Осирисе, играя роль раны, нанесенной Гору в его битве за отца, раны, которая ежемесячно зализывалась богом луны. Эта идея была заимствована из какого-то более древнего мифа, в котором луна имела значение, сравнимое с солнцем, другим небесным оком. В исторические же времена роль луны не шла ни в какое сравнение с ролью солнца.

Точно так же звезды играли роль в измерении времени, а два или три крупных созвездия были божествами, имевшими некоторый вес, но лишь одна группа звезд в египетской картине мира приобрела устойчивую, прочную значимость. И опять-таки ее важность была связана с победой над смертью. В прозрачном воздухе Египта звезды выделяются своим блеском. Большинство звезд скользят через небосвод по серповидной кривой и исчезают под горизонтом. Но на одном участке неба звезды движутся по меньшей орбите и, ныряя к горизонту, все же никогда под ним не исчезают. Это — околополярные звезды, обращающиеся вокруг Полярной звезды, те звезды, которые египтяне называли «не знающими уничтожения» или «не знающими усталости». Эти неумирающие звезды были символом мертвого, торжествующего победу над смертью и переходящего в вечную жизнь. В древние времена этот северный участок неба был важной частью вселенной. Очевидно, там не было смерти, а стало быть, это было место вечного блаженства, к которому стремились египтяне. В древних погребальных текстах, которые мы сейчас называем Текстами Пирамид, конечной целью усопшего была область Дат в северной части неба, где он мог присоединиться к околополярным звездам, «не знающим уничтожения», и тем самым жить вечно. То были Елисейские Поля египтян, «Поле Тростников» и «Поле Жертвоприношений», где мертвый жил в качестве *ах*, «действенной» души.

С течением времени и в связи с распространением доминирующей солнечной мифологии область Дат переместилась из

северной части неба в подземный мир. Древние тексты, которые использовали любой мыслимый способ, могущий помочь мертвому подняться на небо, все еще повторялись с торжественным пылом, но вход в иной мир находился теперь на западе, а оба Елисейских Поля — под землей. Это было понятно; солнце умирало на западе, душа его совершала свой подземный путь, и оно вновь торжественно рождалось на востоке. Так и мертвые должны участвовать в этом обещании вечной жизни, должны быть помещены поближе к солнцу, чтобы разделить его судьбу. Так в нашей картине вселенной появляется Дат — область, расположенная между землей и противнебом — царство бессмертных усопших. Уже достаточно было сказано о месте, которое занимает в этой картине солнце. Скажем несколько слов о его движущей силе в ежедневном его путешествии. Чаще всего оно изображается плывущим в лодке, и излюбленная египтянами двойная симметрия наделила его дневной лодкой и ночной. Экипаж судна состоял из различных важных богов. Путешествие не всегда бывало величественным и безмятежным: на дороге притаилась змея, готовая напасть на лодку и, возможно, проглотить солнце. Это, конечно, распространено во многих странах представление о том, что затмения случаются тогда, когда змея или дракон проглатывает солнце. Но здесь имелось в виду не только настоящее затмение: каждую ночь в подземном мире совершалась попытка проглотить солнце, всегда заканчивающаяся неудачей.

У солнца могла быть и другая движущая сила: оно казалось катящимся шариком, а египтяне узнавали этот катящийся шарик в том катышке, который толкает по песку навозный жук. Так жук, скарабей, стал символом утреннего солнца; в противовес ему послеполуденное солнце представлялось стариком, устало движущимся к западному горизонту. Также и символ сокола, который кажется неподвижным, паря высоко в небе, предполагал, что у солнца могут быть соколиные крылья, помогающие ему двигаться без усилий. Эти представления, как и те, о которых говорилось выше, ощущались как дополняющие друг друга, а не противоречащие. Разнообразные проявления своего бытия только умножали славу богов.

Чтобы еще дальше отодвинуть идею солнца от чисто физического представления — от образа огненного диска, обтекающего землю каждые двадцать четыре часа, — отметим еще несколько аспектов бога солнца Рэ. В качестве верховного бога он был божественным царем, и существовала легенда, что он был первым царем Египта в первобытные времена. В этом случае он изображался в облике бородатого божества с короной в виде солнечного диска. В качестве верховного бога он одалживал себя другим богам, с тем чтобы расширить их функции и предоставить им главенство в географических или функциональных пределах. Так, он одновременно был Рэ и Рэ-Атум, бог создатель, в Гелиополе. В качестве юного бога на восточном

горизонте он был Рэ-Хараhti, т. е. Рэ-Гор-Горизонта. В разных областях он становился Монту-Рэ, богом-соколом, Собек-Рэ, богом-крокодилом, и Хнум-Рэ, богом-бараном. В качестве бога-правителя Фив он стал Амуном-Рэ, Царем Богов. Как мы уже сказали, эти отдельные проявления его расширяли. Он был не просто солнечным диском. Он имел свою индивидуальность как бог. Здесь мы опять возвращаемся к описанному в главе I различию между научным восприятием явления как «Оно» и древним восприятием явления как «Ты». Мы говорили выше, что наука воспринимает «Оно» как подчиняющееся законам, делающим его поведение более или менее предсказуемым, в то время как «Ты» обладает непредсказуемым характером личности, «присутствия, известного лишь постольку, поскольку оно себя проявляет». Если рассматривать его в этих терминах, то характер солнца, кажущийся гротескным и изменчивым, станет просто способностью, вполне доступной для чрезвычайно выдающейся личности, быть разносторонним и вездесущим. Удивление, вызываемое многосторонней личностью этого существа, может в конце концов привести к ощущению, что оно будет способно принять участие в любой ситуации с полным знанием дела.

КОСМОГОНИЯ

Теперь рассмотрим несколько египетских легенд о сотворении мира. Множественное число здесь необходимо, мы не сможем обойтись одним лишь систематизированным перечнем вариантов. Египтяне принимали различные мифы и ни одного не отбрасывали. Далее будет отмечено, что легче найти близкие параллели между вавилонским и древнееврейским мифами о творении, чем соотносить египетские варианты с первыми двумя. В широких рамках общей схожести развития на древнем Ближнем Востоке Египет стоял слегка в стороне.

Мы уже отметили, что Нун, первобытная бездна, была той областью, где впервые возникла жизнь. Конечно, отчасти это справедливо относительно солнца, так как оно ежедневно вновь возникает из глубин Нун, и относительно Нила, так как он состоит из почвенных вод. Но выражение «вышедший из Нун» применяется и ко многим другим богам порознь, и к совету богов в целом. Вообще говоря, нет нужды стараться подыскивать миф для этого представления. Глубины первобытных вод — образ, не нуждающийся в теологической легенде; слова Теннисона о жизни, как о «возникшей из бездонной глубины», не требуют пояснений.

Однако нужно присмотреться повнимательнее к одному из вариантов мифа о жизни, возникающей из воды, — тому, что связывает возникновение жизни с «первобытным холмиком». Мы рассказали, как во время разлива Нила широкие потоки воды заливают Египет и как при убывании воды появляются


первые разбросанные кочки грязи, освеженные новым плодородным илом. Это — первые островки надежды на новую жизнь в новом земледельческом году. Когда на припекающем солнце появляются верхушки первых илистых холмиков, легко представить себе, что они потрескивают и похрустывают от новой зарождающейся жизни. Современные египтяне верят, что в иле заключена особая жизненная сила, и в этом представлении они не одиноки. Около трех столетий назад велся научный спор о самозарождении, способности по видимости неорганической материи порождать живые организмы. Один англичанин писал, что если его ученый оппонент сомневается, что жизнь возникает благодаря гниению, происходящему в иле или тине, «пусть отправится в Египет, где он увидит поля, кишасшие мышами, которые возникли из нильского ила, к великому отчаянию его обитателей»¹⁸. Нетрудно поверить, что животная жизнь может возникнуть из столь насыщенного ила.

Свидетельства египетского мифа о зарождении жизни на первобытном холме разрозненны и иносказательны. Наиболее существенно здесь то, что бог-творец впервые появился на этом одиночном острове. По крайней мере две различные теологические системы претендовали на первенство в обладании первобытным холмиком. И в конечном счете каждый храм, в котором имелось возвышенное место для бога, по-видимому, считал его местом творения. Сами пирамиды позаимствовали идею возвышающегося холма как обещания мертвому египтянину, погребенному в пирамиде, что он вновь возродится к новому существованию. Как уже указывалось в главе I, для египтянина была важна сама идея холма творения, а его местоположение — будь то в Гелиополе или в Ермополе — его совершенно не заботило.

Рассмотрим отрывок из «Книги мертвых», повествующий об этом первом одиноком появлении Рэ-Атума, бога-творца. Текст снабжен пояснениями.

«Я — Атум, когда я был один в хаосе (Нун); я — Рэ в его первых воссияниях, когда он начал править тем, что он создал». — Что это значит?

Этот „Рэ, когда он начал править тем, что он создал“, значит, что Рэ стал появляться как царь, в качестве того, кто существовал прежде, чем бог Шу поднял (небо с земли), когда он (Рэ) был на изначальном холме, который в Ермополе»¹⁹. Далее в тексте подчеркивается тот факт, что бог возник «сам по себе», а затем продолжал создавать «богов, которые были после него».

Египетский иероглиф, означающий первобытный «холм творения», также означает «являться в славе». Он изображает округлый холм, из которого вверх поднимаются солнечные лучи, графически иллюстрируя чудо первого появления бога-творца .

Прочитированный текст помещал творение на холме в городе Ермополе — жилище некоторых богов, существовавших до творения. Нас, однако, не должна серьезно беспокоить эта аномалия существования до сотворения, ибо имена этих богов показывают, что они представляют собой бесформенный хаос, существовавший до того, как бог-творец создал порядок из беспорядка. Следует слегка уточнить термин «хаос», так как эти существовавшие до творения боги четко разделены на четыре пары, и таким образом каждое качество хаоса представлено богом и богиней. Вот еще один пример любви к симметрии. Эти четыре пары богов сохранились в мифологии как «Восьмерица», существовавшая до начала всего. Это были: Нун, первобытные воды, и его супруга, Наунет, противонебо; Хух, беспредельные пространства первобытной бесформенности, и его супруга Хахухет; Кук, «мрак», и его супруга Каукет; и, наконец, Амун, т. е. Амон, «сокрытое», означающий неуловимость и непостигаемость хаоса, со своей супругой Аманет. Все это есть способ выразить то, о чем говорит Книга Бытия, — что до творения «земля была безвидна и пуста, и тьма над бездною». Хух и Амун, беспредельность и непостигаемость, это грубые параллели к древнееврейскому *tohu wawo hu*, «безвидна и пуста», а Кук, мрак, и Нун, бездна, очевидно, схожи с древнееврейским *hoshek al-penei tehom*, «тьма над бездною». Сходство это любопытно, но не слишком заманчиво, ибо египетская и древнееврейская версии, дойдя до эпизодов, связанных с творением, сразу же расходятся: Египет делает упор на самовозникновении бога-творца, в то время как Бог-Творец Книги Бытия существует помимо хаоса. Для любой идеи приходится искать какую-то отправную точку, и первобытный человек всегда попытается помыслить существование бесформенности до возникновения формы. Эта бесформенность может представляться повсюду почти в одних и тех же образах. К версии Книги Бытия мы еще вернемся.

Мы не можем здесь разбирать другие версии о возникновении первобытного холма в других центрах культа или импликации этого представления в верованиях и иконографии Египта. Вместо этого мы хотим углубиться в исследование более развитого мифологического феномена, играющего важную роль в мифах о творении.

В древние времена бог солнца имел свою семью богов, которая была также высшим советом богов. Эта группа, чей главный центр находился в храме Солнца в Гелиополе, была Эннеадой, Девятирицей, состоящей из четырех родственных между собою пар, восходящих к общему предку. Эту Эннеаду или Девятирицу можно противопоставить Восьмерице, о которой уже шла речь, так как Восьмерица состояла из элементов космического беспорядка, в то время как Девятирица содержала лишь последовательные ступени космического порядка: воздух и воду, землю и небо, земные существа. Это ясно указывает

на то, что творение разграничивает прежнее смешение и существующий ныне порядок. При этом не имеется в виду, что бог-творец победил и уничтожил элементы хаоса и расставил элементы порядка по их местам. Напротив, очевидно, что такие боги, как Нун, воды подземного мира, и Кук, мрак, существовавшие до творения, продолжали существовать и после него, но уже не во вселенском бесформенном беспорядке, а каждый на отведенном ему месте. В этом смысле такое сотворение мира схоже с творением Книги Бытия: отделение света от тьмы и верхних вод от нижних.

Бог солнца Атум, появившийся на вершине первобытного холмика, возник, по египетской традиции, «сам по себе». Имя Атум означает «все», а также «ничего». Это не так парадоксально, как звучит, ибо слово это означает «то, что закончено, завершено, осуществлено», а все эти выражения содержат в себе и положительный и отрицательный смысл. Слово *finis*, поставленное в конце книги, означает: «Это все. Больше ничего нет». Так и Атум означает нечто всесодержащее и одновременно пустоту, причем скорее пустоту начала, нежели конца. Он похож на то затишье, которое чревато ураганом.

Существуют различные версии самого творения. Книга Мертвых (17) утверждает, что бог солнца сотворил свои имена, как властитель Эннеады. Как объясняется, это означает, что он дал наименования частям своего тела и что «так возникли боги, которые следуют после него». Восхитительно примитивно и по-своему логично. Части тела существуют обособленно, каждая имеет присущие только ей свойства, и, таким образом, они могут относиться к различным божествам. Имя — нечто, обладающее индивидуальностью и властью; акт произнесения нового имени есть акт творения. Итак, перед нами образ творца, расположившегося на своем крохотном островке и дающего названия восьми частям своего тела — или четырем парам частей — и при этом каждое произнесение имени порождает нового бога.

В Текстах Пирамид дается другая картина. Обращаясь к Атуму и напоминая ему, как он сидел на вершине холма, надпись продолжает: «Ты выплюнул то, что было Шу. Ты отрыгнул то, что было Тефнут. Ты простер над ними свои руки, как руки *ка*, ибо твое *ка* было в них» (1652—1653). Творение здесь представлено скорее как насильственное извержение первых двух богов. Возможно, оно было взрывным, наподобие чихания, так как Шу — бог воздуха, а его супруга Тефнут — богиня влаги. Ссылка на *ка* нуждается в пояснении. Мы поговорим о *ка*, или второй личности индивида, позже. Идея *ка* содержит нечто от *alter ego* и нечто от духа-хранителя с простертыми для охраны руками. Атум потому простирает руки, защищая своих двух детей, что его *ка*, важнейшая часть его самого, заключена в них.

Другой, более приземленный текст изображает появление

Шу и Тефнут как акт самоизвержения семени Атума²⁰. Ясно, что это — попытка разрешить проблему рождения с помощью одного бога, без помощи богини.

Супружеская пара Шу и Тефнут, воздух и влага, породила землю и небо — бога земли Геба и богиню неба Нут. По другой версии, бог воздуха приподнялся и оторвал небо от земли. Геб и Нут, земля и небо, в свою очередь, сочетались браком и породили две пары, бога Осириса с его супругой Исидой и бога Сета с его супругой Нефтидой. Они олицетворяют существ этого мира, будь то человеческие существа, божественные или космические. Я не стану здесь обсуждать точные первоначальные значения этих четырех божеств, так как мы не можем быть до конца уверенными ни в одном из них.

Атум
Шу — Тефнут
Геб — Нут

Осирис — Исида

Сет — Нефтида

Таким образом, история творения косвенно отражена в этой правящей семье богов. Атум, переполненная сверх меры пуста, разделился на воздух и влагу. Как в небулярной гипотезе, воздух и влага сгустились в землю и небо. От неба и земли произошли существа, которые населяют вселенную.

Мы не хотим здесь подробно пересказывать другие мифы о творении, такие, например, как миф о боге, который сам был «поднимающейся сушей», местом, где совершилось чудо. Интересно, что не существует специального рассказа о сотворении человечества, если не считать чрезвычайно иносказательных легенд. Так, рассказывается, что бог-баран Хнум вылепил человечество на гончарном круге, или же бог солнца именуется «открывателем человечества»²¹. Но в специальном мифе о создании человечества нет никакой необходимости по причине, которую мы подробнее обсудим позже; причина эта заключается в том, что между богами и людьми не существует четкого и окончательного разграничения. Раз начавшись, творение живых существ может продолжаться, будь эти существа богами, полубогами, духами или людьми.

В одном из текстов, сообщающих, между прочим, о творении, говорится, что человечество было создано по образу бога. Текст подчеркивает доброту бога-творца, заботящегося о человеческих существах: «Хранит он людей — тварей своих. Он создал небо и землю ради них, он устранил хаос вод, он сотворил воздух, дабы жили ноздри их. Они — подобие его, вышедшее из тела его. Он восходит на небо ради них. Он создал травы, скот, птицу, рыбу, дабы насытить их. Он уничтожил врагов своих и [даже] детей своих, когда замыслили они поднять мятеж [против него]»²². Этот текст интересен тем, что делает интерес человека целью творения. Обычно миф повествует о стадиях творения без указания его целей. Но именно в этом тексте содержатся ярко выраженные моральные цели. Отметь-

те, например, упоминание о том, что бог уничтожил человечество, когда оно взбунтовалось против него. Мы вернемся к этой отдаленной параллели к библейской легенде о потопе в следующей главе.

И наконец, изучим последний документ, связанный с творением. Это надпись, известная под названием «Мемфисский богословский трактат», — текст настолько странный и непохожий на только что рассмотренный нами материал, что кажется на первый взгляд пришедшим из другого мира. Однако более пристальное изучение убеждает нас, что различие здесь не качественное, а количественное, ибо все необычные элементы в тексте «Мемфисского богословского трактата» присутствовали в других египетских текстах в качестве отдельных моментов. И только в этом тексте они сведены воедино в широкую философскую систему взглядов на природу вселенной.

Документ, о котором идет речь, — поврежденный камень, хранящийся в Британском Музее и носящий имя фараона, правившего около 700 г. до н. э.²³ Фараон этот, однако, заявляет, что он только скопировал надпись, сделанную его предками. Его заявление подтверждается языком и типично ранним внешним оформлением текста. Перед нами документ, дошедший от самых ранних времен египетской истории, от тех времен, когда первые династии основали новую столицу в Мемфисе, городе бога Птаха. Мемфис как центр теократического государства начинался на пустом месте, до этого он не имел никакого национального значения. Хуже того, Гелиополь, традиционная религиозная столица Египта, дом бога солнца Рэ и бога-творца Рэ-Атума, находился всего в 25 милях от Мемфиса. Необходимо было как-то оправдать новое расположение центра мира. Текст, о котором идет речь, — часть теологического аргумента в пользу приоритета бога Птаха и тем самым его жилища, Мемфиса.

Тексты о творении, которые мы разбирали раньше, более четко выражались в физических терминах: бог отделял небо от земли или порождал воздух и влагу. В этом же, новом тексте творение выражается в философских терминах в той мере, в какой египтянин был вообще на это способен: мысль, посетившая сердце бога, и произнесение повеления, воплощающего эту мысль в реальность. Такое творение при помощи мысленного представления и словесного произнесения имеет эмпирические корни в человеческой жизни: власть правителя создавать посредством повеления. Но только использование физических терминов, таких, как «сердце» для обозначения мысли и «язык» для обозначения приказа, связывает «Мемфисский богословский трактат» с более земными текстами, рассмотренными нами. Здесь, как указывает проф. Брестед, мы вплотную подходим к подоплеке учения о Логосе в Новом завете: «Вначале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог».

Прежде чем приступить непосредственно к рассмотрению

этого трудного текста, изложим сами для себя уже известные нам факторы, которые помогут при интерпретации текста. Прежде всего, мемфисский текст использует мифы о творении, которые я уже пересказал: рождение Атума из Нун, первобытных вод, и создание Атумом Девятиречи богов. Автор мемфисского текста знает, что это — наиболее распространенные концепции. Вместо того, чтобы отбросить их, как конкурирующие, он стремится включить их в более высокую философию, использовать их, подчеркнув их принадлежность более высокой системе.

Эта более высокая система использует *замысел* как порождение разумом идеи и *осуществление* через произнесение созидательного приказа с помощью речи. Мысль и речь — древние атрибуты власти в Египте, олицетворенные в ранней литературе как божества. Обычно они встречаются в виде пары связанных между собой атрибутов бога солнца: Ху, «повелительное высказывание», речь, столь действенная, что способна создавать, творить, и Сиа, «познание», мысленное осознание ситуации, предмета, представления; Ху и Сиа были атрибутами руководящей власти. В Текстах Пирамид правящий бог покидает свой храм и передает свои функции усопшему царю, так как покойный «завладел он Ху, овладел он Сиа» (300). В нашем мемфисском тексте эти два атрибута власти даны в материальных терминах: сердце — орган, в котором мысль зарождается, язык — орган, который эту рожденную мысль превращает в чувственную реальность. Все это приписывается деятельности мемфисского бога Птаха, который сам есть мысль и речь в каждом сердце и на каждом языке. Он, таким образом, был первым созидательным началом, каковым является и теперь.

Интересующий нас отрывок текста начинается с того, что Птах приравнивается к Нун, первобытным водам, из которых возник Атум, обычно считающийся богом-творцом. Это само по себе делает Птаха предшественником бога солнца, и этот приоритет изредка упоминается в других текстах, но в нашем тексте он не просто подразумевается: делается подробное описание того, каким образом Птах породил Атума. «Птах, великий; он — сердце и язык Девятки богов... который зачал богов... воплотился в сердце и воплотился на языке (нечто) в образе Атума».

Так задуман и сотворен Атум. Из ничего возникла идея Атума, бога-творца. Идея «возникла в сердце» божественного мира; этим сердцем или разумом был сам Птах; затем идея «возникла на языке» божественного мира; этим языком или речью был сам Птах. Египтянин пользуется красочными, вещественными образами, его речь эллиптична: «в-образе-Атума возникло в сердце и возникло на языке», но это никак не поясняется. В самих этих терминах уже заключено представление о мысли и рождении.

Но созидательная сила Птаха не иссякает после того, как

порожден традиционный бог-творец. «Велик и могуч Птах, который вселил (силу во всех богов), равным образом и в их души, посредством этого (действия) сердца и этого (действия) языка». Творческое начало не угасает и с появлением богов. «Случилось, что сердце и язык управляют (всеми) членами (тела) посредством учения, что он (Птах) — в каждом теле (в виде сердца) и в каждых устах (в виде языка), всех богов и всех людей, и (всех) животных, всех гадов и всего (что ни есть) живого, посредством его (Птаха) замысла (в виде сердца) и приказания (в виде языка) всего того, что он желает». Другими словами, перед нами не единичное чудо рождения и словесного выражения мысли. Те же созидательные принципы, чье действие в первобытных водах породило Атума, действуют и сейчас. Всюду, где присутствуют мысль и повеление, — творит Птах.

Текст даже подчеркивает существенную разницу между традиционным представлением о творении, когда Атум порождает Шу и Тефнут, и таким актом, при котором Птах назвал Шу и Тефнут и тем самым сотворил их. Зубы и губы Птаха — артикулирующие органы созидательной речи. Как мы говорили выше, по одной из версий мифа об Атуме, Шу и Тефнут — продукты семяизвержения бога-творца. Таким образом зубы и губы Птаха ставятся в параллель с семенем и руками Атума. С точки зрения современных понятий действия Птаха носят более возвышенный характер. Но это еще не значит, что древний автор хотел принизить более материальную версию. Может быть, он просто проводит аналогию между двумя версиями одного и того же мифа, когда говорит: «Девятка Атума возникла из его семени, (исторгнутого) перстами его; но Девятка Птаха суть зубы и губы в этих устах, которые произнесли имя всего, и (таким образом) Шу и Тефнут вышли из них (т. е. уст)». Мы уже видели, каким образом произнесение имени есть само по себе акт творения.

Далее наш текст подробно анализирует результаты деятельности мыслящего сердца и создающего языка, не добавляя при этом ничего существенно нового. Он поясняет механическую связь различных чувств с сердцем и языком, говоря, что назначение зрения, слуха и обоняния передавать информацию сердцу. На основе этой чувственной информации сердце выпускает «все, что завершено», т. е. каждую образовавшуюся мысль, а затем «это язык — то, что возвещает то, что измысливает сердце».

Затем текст очерчивает пределы действия силы Птаха, т. е. языка и сердца. Так были рождены боги, так возник божественный порядок, так были созданы принципы существования, от которых зависело снабжение человечества пищей и запасами, так было создано различие между добром и злом, так были созданы искусства, ремесла и все виды человеческой деятельности, так Птах создал провинции и города и определил

всем местным божествам подходящие им места. И наконец: «Так было установлено и понято, что его (Птах) мощь более мощи (других) богов. И вот Птах отдохнул после того, как создал все, и божественный порядок (слово божие) равным образом». По общему признанию, слово «отдохнул» вводит параллель к рассказу Книги Бытия о том, как на седьмой день Бог отдыхал. Перевод «отдыхал» оправдан, но, может быть, будет безопаснее передать это место так: «И вот Птах был удовлетворен после того, как он все сделал».

Ясно, что в тексте заключена некая особая претензия, попытка новомодной теологии утвердиться в качестве национальной и универсальной в противовес старым, традиционным взглядам. Это явствует из только что приведенной цитаты, которую можно перефразировать так: по этим причинам все разумно мыслящие люди пришли к заключению, что Птах — могущественнейший из богов. Несомненно, в тексте заключен именно этот специфический смысл, однако сам по себе этот факт не должен нас особенно занимать. Как мы уже сказали, «Мемфисский богословский трактат» ставит перед собой задачу не победить и уничтожить гелиопольскую теологию, а победить и ассимилировать ее. И в конце концов нас больше интересует возможность существования развитой спекулятивной мысли в том виде, как она дана в тексте, нежели любая полемика между двумя крупными храмами.

Быть может, будет лучше назвать наш перевод выражения «слово бога» как «божественный порядок» свободной перифразой. Но все же мы попробуем отстоять свое толкование. «Слово бога» может означать и означает «заботу богов» или то, что мы могли бы назвать «божественными интересами». Но выражение «божественный порядок» предполагает, что у богов имеется система, в которой все сотворенные элементы находят подходящее им место сразу, как только они сотворены. Контекст перечисляет сотворенные элементы: боги, богатства, пища, запасы, города, области и т. д. Все это объединено термином «все», после чего идет: «а также слово бога». Что это может означать, как не управляющий порядок?

Можно привести доводы в пользу того, что именно этот смысл присутствует и в других египетских текстах. Например, утверждение, что праведник не уничтожен смертью, но обладает бессмертием, так как оставляет по себе добрую память, подкрепляется словами: «Таково слово бога» или, в более широком смысле: «Таков принцип божественного порядка»²⁴. Поскольку египтяне мыслили мир в вещественных, конкретных терминах и поскольку интерпретаторами того, что относилось к божественному, были жрецы, термин «слово бога» стал означать основную часть литературы, священные тексты, но при этом оставался указующей речью богов. Усопшему вельможе были обещаны «вещи всякие прекрасные, чистые, согласно писанию этому божественных слов (=священной книги), сделан-

ному самим Тотом»²⁵. В другом отрывке один писец выговаривает другому за нечестивую похвальбу: «Я поражаюсь, когда ты говоришь: я более глубок, как ученый (букв.: писец), чем небо, земля и преисподняя (т. е. более чем кто-либо на свете)!.. Дом книг (=библиотека) — сокрыт, невидим; Девятка (богов) его скрыта, далека от... то я отвечу тебе: берегись, чтобы пальцы твои не приближались к Словам Божьим (=священным книгам)!»²⁶. То, что сказали боги, имеет само по себе директивный и руководящий смысл; оно устанавливает порядок, в пределах которого действуют человек и другие элементы вселенной.

Итак, выражение «слово бога» в этих текстах означает не просто «священное писание» или иероглифику. Это — слово, или забота, или дело богов, оно применяется к сотворенным богами элементам. Сотворены были не только материальные элементы; для них было создано «слово», которое, будучи применено к ним, помещало каждый из них на отведенное ему место в божественной системе вещей. Творение не было безответственным созданием причудливо сочетающихся элементов, которые могли быть смешаны в огромном безликом лотерейном колесе. Творение сопровождалось и направлялось словом, выражавшим некое подобие божественного порядка с тем, чтобы осмыслить созданные элементы.

Подводя итоги, можно сказать, что древний египтянин осознавал себя и свою вселенную. Он построил космос, исходя из своих наблюдений и своего опыта. Подобно долине Нила, этот космос был ограничен в пространстве, но обладал утешительной периодичностью. Его структура и механика действия обеспечивали воспроизведение жизни посредством возрождения элементов, дающих жизнь. Сказания о творении также выражались через элементы собственного опыта древнего египтянина, хотя они имели лишь очень приблизительное сходство с другими сказаниями о творении. Наиболее интересный шаг вперед заключается в очень ранней попытке связать акт творения с мыслительным процессом и речью, а не с простой физической активностью. Даже эта «более высокая» философия излагается в живописных терминах, взятых из личного опыта египтянина.

Глава 3

ЕГИПЕТ: ФУНКЦИЯ ГОСУДАРСТВА

ВСЕЛЕННАЯ И ГОСУДАРСТВО

В первых двух главах была сделана попытка установить, каково было отношение древнего человека к окружающему его миру. Прежде чем перейти непосредственно к рассмотрению государства и его роли в картине египетской жизни, рассмотрим два вопроса, которые помогут нам создать фон для нашего разбора. Видел ли древний египтянин какое-либо различие по существу между людьми, обществом, богами, растениями, животными и физической вселенной? Какой представлялась ему вселенная: благосклонной, враждебной или равнодушной к нему? Эти вопросы имеют отношение к связи государства с вселенной и к деятельности государства на благо человека.

Прежде всего рассмотрим вопрос о существенном различии между людьми, богами и другими элементами вселенной. Эта проблема не давала покоя христианским богословам в течение многих веков. Мы можем дать на нее лишь наш личный ответ применительно к древнему Египту. Конечно, ясно, что человек — это одно, а небо или дерево — совсем другое. Но для древнего египтянина такие представления носили изменчивый и комплементарный характер. Небо могло мыслиться как свод, покрывающий землю, или как корова, или как женщина. Дерево могло быть деревом или женщиной — богиней деревьев. Истину можно было мыслить как абстрактную идею, или как богиню, или как божественного героя, некогда жившего на земле. Бог изображался в виде человека, или сокола, или же человека с головой сокола. В одном контексте царь описывается как солнце, звезда, бык, крокодил, лев, сокол, шакал и как пара богов — покровителей Египта, — и это не столько сравнение, сколько выражение его внутренней сущности¹. Это означает, что все явления природы — органические, неорганические или абстрактные — имели одну и ту же сущность. Дело обстоит таким образом, что черное не противопоставляется белому, но вся вселенная есть некий спектр, в котором один цвет переходит

дит в другой без четкой границы между ними; в котором, по сути дела, один цвет может превратиться в другой под влиянием определенных условий.

Этот момент нам хотелось бы развить. Мы постараемся доказать, что для древнего египтянина все элементы вселенной были единосущны друг другу. Если это так, то мерки человеческого поведения — то, что лучше всего было египтянину известно, — становились системой отсчета для понимания внечеловеческих явлений. Тогда вопрос о том, была ли вселенная или боги вселенной благосклонны, враждебны или индифферентны, становится бессмысленным. Они будут вести себя так же, как люди: когда они благосклонны, то они благосклонны, когда враждебны — враждебны, когда равнодушны — равнодушны. Если говорить о действиях, то можно сказать, что они были благосклонны, когда решали быть благосклонными, враждебны, когда решали быть враждебными. Этот вывод имеет отношение и к обязанностям государства, и к силам, ответственным за государство.

Первое условие для утверждения, что все элементы вселенной единосущны друг другу, — это принцип свободной замены, перестановки или возможности изображения. Один элемент с легкостью заменяет место другого. Усопший нуждался в хлебе, чтобы не голодать в другом мире. Он заключал договор, по которому в его могилу должны были регулярно класть караван хлеба, с тем чтобы его душа могла вернуться и поесть. Но человек знал, что договоры преходящи, а нанятые слуги жадны. Хлеб для своих нужд он использовал в другой форме. Деревянная модель каравая, оставленная в могиле, была равноценным замещением настоящего хлеба. Караван хлеба, изображенные на стене гробницы, будут продолжать насыщать усопшего. Если не было другой возможности изобразить хлеб, то его вполне могло заменить слово «хлеб», написанное или произнесенное в связи с питанием усопшего. Мысль проста: некогда здесь был вещественный человек, теперь здесь находится его душа; мы должны предоставить ему не вещественный хлеб, а душу хлеба, так что в настоящем хлебе нет необходимости, его изображения или идеи будет достаточно.

Перенесем идею изображения в другую область. Бог представлял нечто важное во вселенной: небо, область Египта или царскую власть. Ему были присущи пространность и неуловимость. Но он мог появляться и в нашем мире, в таком месте, где он чувствовал бы себя дома, т. е. для него мог быть специально предназначен храм. В таком храме существовало место, где бог мог бы проявиться в каком-либо образе. Этот образ не был богом сам по себе, это было просто сооружение из камня, дерева или металла, где бог мог бы проявиться. Об этом рассказывается в одном из египетских мифов о творении. Бог-творец действует для других богов, и «сотворил он подобия тел их так, что стали довольны сердца их, и боги вошли в (эти)

тела свои из дерева всякого, из ценных камней всяких, из глин всяких... в которые они воплотились»². Для богов были предусмотрены такие образы, чтобы у них было место, где они могли бы проявиться в видимой форме. Так, дом бога Амуна мог быть в каменной статуе в форме человека, в специально отобранном баране или гусе. Он оставался сам собой и не был тождествен форме, в которой проявлялся, но все же для разных целей избирал различные формы проявления, подобно тому как люди могут содержать несколько домов или иметь различные платья.

Конечно, мы рационализируем изображение или священное животное, представляя его как оболочку божества, пустую до тех пор, пока божество не вселится в нее. Однако в каком-то смысле изображение или животное было изображением божества или самим божеством. Я хочу сказать, что божество присутствовало в месте своего воплощения всякий раз, как его приводило туда дело, а это случалось тогда, когда акт поклонения образу призывал бога в его резиденцию. Так что изображение действовало за бога и в качестве бога всякий раз, как молящийся к нему обращался. В этом смысле изображение бога было богом для всех насущных нужд.

Существовали и другие заместители богов. Царь Египта сам был одним из богов и был представителем от земли среди богов. Кроме того, он был единственным официальным посредником между богами и людьми, единственным правомочным жрецом всех богов. Наделенный божественностью, фараон обладал изменчивым характером божества: он мог слиться с другими богами, мог стать любым из них. Отчасти это носило символический характер (например, исполнение роли в религиозной драме или риторическое сравнение с богом в похвале). Но египтянин не отличал символическое изображение от реального присутствия. Если он говорил, что царь был Гором, то он не имел в виду, что царь играл роль Гора, он имел в виду, что царь действительно *был* Гором, что бог фактически присутствовал в теле царя во время той или иной деятельности.

Как мог царь быть богом-царем, если в нем не присутствовал бог-царь, если двое не сливались в одно? Один текст, восхваляющий царя, приравнивает его к ряду божеств: «он — Сиа», бог познания, «он — Рэ», бог солнца, «он — Хнум», бог, создающий человечество на гончарном колесе, «он — Бастет», богиня-защитница, и «он — Сехмет», богиня карающая³. Познание, высшая власть, создание народа, защита и наказание были атрибутами царя; царь был каждым из этих атрибутов; каждый из этих атрибутов проявлялся в боге или богине; царь был каждым из этих богов и богинь.

Действие принципа замещения на этом не кончается. Если царь мог изображать бога, то человек мог изображать царя. Царские обязанности были слишком сложны, чтобы их могло целиком и полностью исполнять одно лицо. Поэтому отдельные

обязанности могли быть перепоручены его представителям, хотя официальная догма и гласила, что царь делал все. Официальная догма утверждала также, что царь был единственным жрецом всех богов, но он не мог служить каждый день во всех храмах, эти обязанности также перепоручались его представителям. В такого рода замещении, надо признать, есть некоторое отличие: жрец или чиновник действовал за царя, а не как царь. Это было не участием в делах в облике другого существа, а передача полномочий. Это — признанная разница, но все же не абсолютная. Человек, действующий вместо другого, как бы соучаствует и в личности замещаемого им человека. Само расположение гробниц придворных Древнего Царства вокруг пирамиды фараона показывает, что они хотели соучаствовать в его божественной славе, принадлежа ему и тем самым становясь частью его самого. Даже здесь они принадлежали к разным частям одного и того же царского спектра — и в конечном итоге были единосущны ему — отчасти благоприобретенным образом, отчасти по рождению. Невозможно провести пограничную линию между богом и человеком и сказать, что здесь сущность меняется от божественной, сверхчеловеческой, бессмертной к светской, человеческой, смертной.

Текущий характер египетских представлений и тенденция к синтезированию самых различных элементов привели некоторых египтологов к мысли, что египтяне были на самом деле монотеистами, что все боги были включены в одного-единственного бога. Сейчас мы приведем текст, который на первый взгляд кажется важнейшим документом в защиту тезиса о монотеизме. Но нам хотелось бы предварить его утверждением, что речь здесь идет не о едином боге, но о единой природе явлений, наблюдаемых во вселенной. В отношении богов и людей египтяне были монофизитами: много богов и много людей, но все в конечном счете одной природы.

Текст, о котором идет речь, представляет древнюю египетскую троицу: три бога, которые обладали первостепенной важностью в один исторический период, объединены в одно божество. Задача заключалась в том, чтобы расширить бога Амуна путем включения других богов в его существо. «Все боги — числом три: Амун, Рэ и Птах, и у них нет второго». Амун — имя этого единственного существа, Рэ — его голова, Птах — его тело. «Только он: Амун, Рэ (и Птах), вместе три»⁴. Трое богов составляют одного, и все же египтянин в другом месте настаивает на том, что каждый из трех существует как отдельная личность.

В другой группе гимнов, названной монотеистической⁵, к богу обращаются как к единому существу составной формы, Амун-Рэ-Атум-Характи, т. е. к нескольким богам — солнечно-му, верховному и национальному, сведенным в одно существо. Далее в тексте это существо разбивается на различные аспекты — Амуна, Рэ, Атума и Характи, а также приравнивается

к Херпри, Шу, Луне и Нилу. Монотеизм это или нет — зависит от определения. Возможно, что это — мелочные придирки, но мы предпочитаем, ссылаясь на принципы единосущности и свободной замены, утверждать, что египтяне были не монотеистами, а монофизитами. Различая разнообразные существа, они ощущали, что все они единосущны, подобно радуге, в которой при одних условиях доминировали одни цвета, а при других — другие. Целостная личность включает в себя много различных аспектов личности.

Один из элементов единосущности связан с тем, что египетские боги были очень человечески, им были присущи человеческие слабости и смена настроений. Они никак не могли удержаться на высоком уровне непогрешимости, и ни за кем из богов не была однозначно закреплена какая-либо функция. Например, бог Сет был хорошо известен как враг «добрых» богов Осириса и Гора, а стало быть, враг добра; он был чем-то вроде дьявола. Однако несколько раз на протяжении египетской истории Сет выступал как добрый бог, временами проявляя благосклонность к мертвым, сражаясь от имени бога солнца и способствуя расширению египетского государства. Гор, на всем протяжении египетской истории, как правило, добрый сын, однажды разгневался на свою мать и отрубил ей голову, так что несчастная богиня вынуждена была принять форму безголовой статуи ⁶.

Египтяне явно упивались человечностью своих богов. Хорошо известен рассказ о том, как Рэ, бог-творец, раскаялся в том, что создал человечество, которое замыслило против него зло. Решив уничтожить людей, он послал для этого Сехмет, «Могущественную». Эта богиня убивала людей, бродила в их крови и, уничтожая, наслаждалась. Затем Рэ смягчился и пожалел о своем жестоком приказе. Но вместо того, чтобы приказать Сехмет прекратить резню, он прибегнул к хитрости. На пути Сехмет было вылитое семь тысяч кувшинов красного пива, которое она должна была принять за кровь. Богиня с вожделением вошла в него, опьянела и прекратила кровавую бойню ⁷.

Эта наивная сказка, столь отличная от библейской легенды о потопе полным отсутствием какой-либо нравственной мотивации, рассказана здесь только затем, чтобы обратить внимание на частую мелочность египетских богов. Они легко меняют свое мнение, а для осуществления своих целей прибегают к трюкам. И тут же — в соседнем тексте — они изображаются благородными и последовательными.

Другой, более сложный рассказ повествует о слушании дела в суде богов. Младшее божество поднялось с места и выкрикнуло оскорбление высшему, председательствующему богу; оно закричало: «„Твое капище пусто!“ Тогда Рахарахт оскорбился выкриком, брошенным ему, лег на спину, и было его сердце печальным весьма и весьма. Тогда Девятка вышла... в шатры свои. Тогда Бог Великий провел один день, лежа на

спинне в своей палате, причем сердце его было печальным весьма и весьма и был он один». Чтобы исправить его дурное настроение, другие боги послали к нему богиню любви, и она обнажила перед ним свои прелести. «Тогда Бог Великий засмеялся над ней и встал и воссел (вновь) вместе с Девяткой Великой», и суд продолжался дальше⁸. Конечно, это — забавная история, предназначенная для развлечения, но характеристика богов, которую она дает, вполне согласуется с картиной, предстающей в более строгих контекстах.

Если боги были так похожи на людей, то неудивительно, что люди могли обращаться к ним в бесцеремонных выражениях. Нередко встречаются тексты, в которых молящийся напоминает богам о том, что он для них сделал, и угрожает тем из них, кто не торопится отплатить службой за службу. Один из знаменитых пассажей египетской литературы называется «Гимн каннибала», так как мертвый выражает намерение пожирать всех, кто встретится ему на пути, будь то человек или божество. Первоначально текст этот был написан для умершего царя, но позже был подхвачен простолюдинами. «Заволакивается небо, меркнут звезды... дрожат кости Акру (=бог земли)... когда видят они (умершего царя) воссиявшим, могучим в качестве бога, что питается отцами своими и кормится матерями своими... (Он) тот, кто пожирает людей и питается богами... (Он) тот, кто пожирает чары их и поглощает блеск их; великие из них — ему на завтрак, средние из них — ему на обед, малые из них — ему на ужин; старики и старухи из них — ему на каждое»⁹.

Действенное продолжение этой мысли в том, что каждый человек способен достичь такого могущества в колдовстве, что сможет поглощать величайших богов, а поглощая их — вбирать их волшебную силу и их славу. Это — крайнее представление о возможности единосущности низшего высшему во вселенной. Такое представление может показаться наивным, как мечты маленького мальчика, воображающего, что со временем он станет сверхчеловеком и покорит мир. Но маленький мальчик еще не вырос и все еще продолжает мечтать о том, что в один прекрасный день он станет невероятно великим. Так и единосущность египетской вселенной, простирающейся от человека вдаль, в неведомые пределы, предоставляет египтянину подобную уверенность.

Наше представление о том, что египетская вселенная единосущна, верно для продолжительного раннего периода египетской мысли, длившегося приблизительно до 1300 г. до н. э. Это представление подразумевает чувство, что между богами и людьми нет четкого различия. Необходимо, впрочем, оговориться относительно более позднего периода египетской истории. Как будет показано в следующей главе, наступило время, когда между слабым, маленьким человеком и могущественным богом пролегла пропасть. В поздний период эта разница ощущалась

и человек уже не был единосущен богу. В данный момент, однако, наша задача — подчеркнуть не позднейшее расхождение, но более раннее единство.

Действительно, чем глубже изучаешь гипотезу о единосущности, тем больше исключений и оговорок приходится допускать. Так, в предыдущей главе мы сказали, что египтяне не считали иноземцев существами, равными себе. А дальше в этой главе мы укажем на разницу в административной свободе царя, который был богом, и его министров, которые были людьми. Вопрос в том, идет ли речь о качественной разнице (различие по существу) или количественной (вариации одной сущности). Мы считаем, что перед нами количественная разница одной и той же сущности: египтяне в противоположность нам и другим народам воспринимали вселенную как однородную по существу, без четкой границы между ее частями.

Вернемся к вопросу о том, каково было отношение вселенной к египтянам: дружественным, враждебным или безразличным. Поскольку имеется единая сущность, простирающаяся от человека в неизведанные дали, к миру мертвых, миру богов и духов, к миру органической и неорганической природы, то это означает, что системой отсчета должно быть само поведение человека. Как настроены по отношению к нам другие люди: дружественно, враждебно или равнодушно? Ответ таков: специально никак не настроены, но заинтересованные в нас существа относятся к нам дружественно или враждебно в зависимости от того, совпадают их интересы с нашими или противоречат им; незаинтересованные существа относятся к нам равнодушно. Дело сводится к тому, каковы интересы данной силы и каково ее расположение к нам в данный момент. Солнце согревает и этим дает жизнь, но оно же, сжигая, может уничтожить жизнь или же, скрывшись, убить ее холодом. Нил приносит жизнь, но необычно низкий или необычно высокий Нил несет разрушение и смерть.

Современный египтянин ощущает себя окруженным невидимыми одушевленными силами, *джиннами*, каждый из которых связан с определенным явлением: ребенком, овцой, домом, деревом, бегущей водой, огнем и т. д. Одни джинны добрые, другие злые, но большинство безразлично, пока их не обидишь — тогда они становятся враждебными — или пока не обидеешь их хорошего расположения. Древний египтянин испытывал сходное чувство: его окружал мир невидимых сил. Мать над спящим младенцем напевала охранительную песенку: «Да утечешь ты, пришедшая во мраке, вошедшая украдкой, нос которой обращен вспять (букв.: позади нее), лицо которой повернуто назад, причем она не имела удачи в том, ради чего она пришла. Разве ты пришла (не) для того, чтобы поцеловать это дитя? — Я не позволю тебе поцеловать его! Разве ты пришла (не) для того, чтобы сделать его немым? — Я не позволю, чтобы ты вложила немоту в него! Разве ты пришла (не) для того, чтобы

причинить ему вред? — Я не позволю тебе причинить ему вред! Разве ты пришла (не) для того, чтобы унести его? — Я не позволю тебе унести его от меня! Я сделала (магическую) защиту его против тебя из клевера (?)... лука... меда»¹⁰. В заклинании против болезни злые силы, могущие эту болезнь наслать, включают «светлого всякого и светлую всякую (= блаженные умершие), мертвого всякого и мертвую всякую», т. е. и тех мертвых, кто достиг вечной славы, и тех, кто умер без уверенности в бессмертии¹¹.

Однако, несмотря на то что человека окружали неопределенные духи, общим правилом оставалось то, что некоторые существа наделялись определенной функцией или деятельностью и эта деятельность была либо дружественной, либо враждебной. Так, были установлены обычно благожелательные функции солнца, Нила, северного ветра, Осириса или Исиды; как правило, опасные или враждебные функции демона Апопа, Сета или Сехмет. Это были их обычные функции, но временами могла возникнуть необходимость защитить человека от «доброего» Осириса или доверить его помощи «злого» Сета — подобно тому как люди этого мира могут иметь различные стороны характера.

Уяснив себе функциональность власти и ответственности, мы будем искать теперь ответ на вопрос о функциях государства в тех силах, которые управляют государством и ответственны за него. Спекулятивную мысль древних египтян не интересует философия управления государством или отношения правительства к подданным, она обращена к силам, атрибутам, интересам тех богов, чьей преимущественной заботой является Египет. Наше внимание особенно сосредоточивается на высказываниях, касающихся «доброего бога» — царя Египта. Мы наилучшим образом можем раскрыть функции государства, определив идеалы, установленные в различных источниках для одного лица, ответственного за управление, — царя.

ЦАРЬ

Любовь египтянина к симметрии и равновесию породила идеального правителя, чудесно сочетающего милость с устрашением, ибо власть питает и власть контролирует. Вновь и вновь в текстах возникает это симметричное противопоставление. Царь — «бог прекрасный — страх перед ним проникал в чужие земли, точно страх перед Сехмет в годину чумы»¹².

Хвалебные стихи подчеркивают два аспекта его существа, поражая неожиданными переносами акцентов. «Это каратель, дробящий лбы, никому не устоять против него... Бьется он без устали, не щадя никого и истребляя всех без остатка. Всеобщий любимец, он полон очарования, он внушает любовь. Город любит его больше, чем себя, предан ему больше, чем своим богам»¹³. Здесь, в двух соседних утверждениях сообщается, что

царь покоряет неистовым разрушением и покоряет нежной любовью. Снова перед нами неоднозначная личность, спектр, в котором выделяется то один, то другой цвет. Но здесь спекулятивная мысль имеет основания для такого уравнивания сил. Власть должна быть милостивой, но грозной, подобно тому как солнце и Нил милостивы, но грозны в своей производительной мощи.

Отправной точкой нашего анализа служит тот факт, что царь Египта был богом и что он был богом, действующим на благо египетского государства. Не существовало, впрочем, удобной краткой формулировки, делающей фараона олицетворением египетского государства или персонифицирующей власть как олицетворенный принцип. Но верховный бог Рэ вверял страну своему сыну, царю. Со времен Древнего Царства фактическим титулом египетского фараона было «Сын Рэ». В мифологии единственным сыном Рэ был бог воздуха Шу, но фараон был сделан сыном Рэ с единственной целью управления Египтом, страной, бывшей главной заботой бога Рэ. «Что же касается (страны) Египет, то со времен богов (ее) называют Единственной Дочерью Солнца, (тогда как) сын Его — тот, кто на престоле Шу»¹⁴. Это утверждение подразумевает, что имеется божественная пара — Египет, единственная дочь Рэ, и фараон, сын Рэ. Как брат и сестра, они составляли обычную супружескую пару египетских божеств. Подобно тому как супруг, по предписанию книг мудрости, должен был нежно заботиться о своей жене, ибо она — «поле, полезное для владыки его»¹⁵, так и царь владел, властвовал и нес ответственность за свою страну. Он управлял с помощью силы, но если он был мудр, то он также вскармливал заботой.

Египтянин постоянно утверждал, что царь был физическим сыном, происходящим от тела бога солнца Рэ. Конечно, его признавали сыном земной женщины. Но отец, зачавший его, определенно был богом. Самому Рэ приходилось следить за тем, чтобы божественное управление Египтом осуществлялось должным образом. Заботясь о будущем, он посещал землю, чтобы порождать правителей. Рассказ о происхождении Пятой Династии повествует о скромной матери будущих правителей. «[Она] жена жреца бога Рэ в Сахебу. Она зачала от бога Рэ, владыки Сахебу, трех детей. Предрек ей бог Рэ, что они будут занимать высокое место царское во всей стране»¹⁶.

Даже проблема существования земного отца — ведь цари все-таки существовали и производили на свет сыновей, которые становились царями, — не была непреодолимой. С целью воспроизведения верховный бог принимал облик правящего царя; его семья должно было стать «Сыном Рэ». Хатшепсут очевидным образом была дочерью Тутмоса I, но из рассказа о ее божественном рождении, позволившем ей стать фараоном Египта, ясно, что имело место замещение и что ее действительным отцом был Амун-Рэ. Боги выбрали царицу-мать, и было решено,

что Амун посетит ее, пока фараон еще полон молодой силы. «Амун превратился в Величество супруга ее этого, царя Верхнего и Нижнего Египта Аа-хепер-ка-ра (=Тутмос I)... Он устремился к ней, он исполнился желанием к ней... Совершило Величество этого бога все то, что он желал по отношению к ней... Слова Амуна, Владыки Престолов Обенх Земель, к ней: Хнемет-Амун Хат-шепсут — имя дочери моей этой, что я заложил в твое чрево... Она будет совершать царствование это благодатное в Земле этой до пределов ее!»¹⁷. Никакими словами нельзя яснее сказать о божественной цели и божественных методах. Верховное божество, приняв образ царя, производило на свет фараона, с тем чтобы тот, будучи богом, правил страной.

В этой солярной теологии царь Египта происходил от плоти бога солнца и после смерти возвращался в тело своего родителя. Вот сообщение о смерти фараона: «Год 30-й, время разлива, месяц 3-й, день 7-й. Вознесся бог к обьему своему, царь Верхнего и царь Нижнего Египта, Схетепибра. Вознесся он в небеса и соединился с солнцем. Божественная плоть царя слилась с тем, кто породил ее»¹⁸.

Таково необходимое завершение сыновнего воссоединения с верховным богом: царь был «Сыном Рэ» с момента зачатия, в течение всей жизни и до заключительного триумфа над смертью. Как мы увидим далее, согласно другой системе мысли, мертвый царь становился Осирисом, правителем в царстве мертвых.

Официальный перечень титулов, обозначающих царя Египта, делится на три группы. Как мы уже видели, он назывался сыном и преемником бога солнца; вскоре мы поговорим о его отождествлении с богом Гором, а сейчас рассмотрим его как носителя ответственности за обе части Египта.

И в географическом, и в культурном отношении Египет делится на две части: узкую котловину Нильской долины и широкую Дельту. Верхний Египет имеет связи с пустыней и Африкой, Нижний обращен к Средиземному морю и Азии. С незапамятных времен эти две области осознавали свою раздельность. Находясь в столь близком соседстве и будучи отделены от соседей, они хорошо осознают свои различия. Древние тексты донесли до нас это чувство контраста. Человек, внезапно покинувший свою службу, выражает свое изумление перед силами, заставившими его совершить такое необъяснимое действие: «Не знаю, что удалило меня от моего места. Это подобно сновидению: как если бы видел себя житель Дельты в Элефантине»¹⁹. Как и в наши дни, диалекты этих двух областей различались настолько, что их жители часто не понимали друг друга. Неумелого писателя упрекали такими словами: «Твоя речь... невнятна (букв.: спутанна в понимании, трудна для понимания, малопонятна), и нет толмача, который растолковал бы ее; она как речь жителя Дельты с жителем Элефантины»²⁰.

Эти области в корне отличались друг от друга, и они традиционно и постоянно соперничали. И в то же время их объединяла изолированность от всего остального мира и общая зависимость от Нила. Задачей правительства было объединить Верхний и Нижний Египет в единую нацию. С этой целью власть и ответственность за обе области были объединены в одном лице, в боже-царе.

Официально он именовался Владыкой Обеих Земель, т. е. их хозяином и владельцем. Он был царем Верхнего Египта и царем Нижнего Египта, носителем двойной короны, символизировавшей единство двух областей; он был «Двумя Господами», т. е. воплощением двух богинь-покровительниц, представлявших север и юг. Параллельный титул, «Два Господина», был выражением идеи того, что два соперничающих бога Верхнего и Нижнего Египта, Сет и Гор, тоже были физически объединены и примирены в личности царя. Важной частью ритуала коронации царя было «Объединение Обеих Земель», церемония, каким-то образом связанная с тронем двойной царской власти.

В административном отношении это осознание различия между двумя частями страны выражалось в двойственности должностей и должностных лиц. Существовало два визиря, два казначея и часто две столицы. Но верховная власть в каждой из Земель сосредоточивалась лишь в единой личности фараона, в котором божество обоих регионов было представлено в точно уравновешенных долях. Этот порядок оказался жизнеспособным. Во все стабильные периоды египетской истории существовал лишь один царь объединенных Обеих Земель. Бог-царь успешно выражал единство нации.

Гретья группа официальных титулов фараона представляет его воплощением бога Гора, сокола, чьей божественной областью были небеса. Как и в случае с первыми двумя видами титулов, «Сыном Рэ» и воплощением божеств Обеих Земель, отождествление с Гором, по-видимому, сделало фараона царем всего Египта. Как именно это произошло, мы точно сказать не можем. Правда, в мифах указывается, что Гор сражался за обладание властью, принадлежавшей его умершему отцу, богу Осирису, и выиграл битву. Таким образом он стал живущим царем, унаследовавшим умершему царю, Осирису. Каждый живущий царь был Гором, каждый мертвый — Осирисом. Но нам, современным людям, хотелось бы примирить идею царствующего Гора, сына и наследника Осириса, и идею «Сына Рэ», царствующего наследника бога солнца. В соседних строках одного и того же текста фараон называется сыном Осириса, происходящим от тела Исиды, и утверждается, что Рэ породил его величество ²¹.

Опять-таки нам, возможно, не следует разъединять идеи, которые дополняли друг друга и тем самым придавали трону дополнительную мощь. Возможно, что мы сосредоточили свое внимание на двух различных аспектах божественности фараона-

на. Титул «Сына Рэ» подчеркивает историю физического рождения царя как бога, а титул «Гор» подчеркивает его божественные полномочия властвовать во дворце в качестве бога, которого божественный суд облек царской властью. Как бы то ни было, Гор правил всей страной, а не одной ее частью. Все титулы учили, что только один человек может господствовать над всем Египтом на правах божества.

Божественная личность фараона была слишком священна, чтобы к нему можно было обратиться непосредственно. Простой смертный не обращался «к» царю, он говорил «в присутствии» царя. Чтобы избежать прямого обращения к нему, использовали всевозможные околичности: «да услышит твое величество» вместо «услышь» и «было приказано» вместо «он приказал». От одной из таких перифраз, *пер-аа*, «Великий дом», происходит наше слово «фараон», примерно таким образом, как мы сейчас говорим: «Сегодня Белый Дом объявил...»

Не совсем ясно, сопровождалось ли это стремление избежать словесного контакта с внушающей трепет величественностью параллельным стремлением избежать физического соприкосновения с царской личностью. Существует, правда, несколько темный рассказ о придворном, которого коснулся церемониальный жезл царя, после чего царь твердо заверил его, что, несмотря на это прикосновение, тот не пострадает. Простого удара палкой недостаточно, чтобы оправдать возвеличивание этого рассказа до такой степени, чтобы высечь его на стене гробницы. Предполагается, что вредоносная сила царского величия была так ужасна, что пришлось заклясть ее царскими словами²². Возможно, лично мы переоцениваем этот текст, так как нам было указано, что царские заверения могут быть скорее извинениями, нежели снятием порчи. А царские извинения могут быть достаточным знаком внимания, чтобы оправдать запись о происшествии на стене гробницы.

Другой пример столь же неясен. Эта поздняя история описывает забавный, несколько загадочный случай. Тень зонтика иностранного принца упала на египтянина, которого шутиливо предупредили, чтобы он остерегался, ибо его коснулась тень фараона Египта. Это как будто означает, что такая сокровенная часть царской личности, как тень, была слишком преисполнена святости, чтобы человек мог ее коснуться²³. Если это так, то тело царя тоже было опасно для простого смертного. Но у фараона, безусловно, были личные слуги и телохранители, и должны были существовать способы избавить их от губительной силы царского величия. Первым правилом, безусловно, было правило, по свидетельству Диодора (I.70), заключавшееся в том, что царские слуги избирались из высших классов, близких к царю по крови. Второе правило должно было заключаться в том, что у других богов были личные слуги, заботящиеся об их самых сокровенных нуждах, и поэтому божественный царь также имеет слуг, которым разрешено заботиться о его особе

и которым не причиняет вреда контакт с божеством. Знаменательно, что один и тот же эпитет, «имеющий чистые руки», применялся и к жрецам, служившим богам, и к личным слугам царя.

Поскольку имеющиеся у нас свидетельства о физической неприкосновенности царя скудны, нам хотелось бы привести несколько дополнительных моментов, ни один из которых, правда, не решает исхода дела. Некоторым лицам предоставлялся открытый доступ к царю, и на них не распространялась губительная сила святости. Возможно, именно это подразумевали титулы «Единственный друг», «Тайный Советник утреннего дома», «Тот, кто рядом с царем» (букв.: под головой царя). Некоторым привилегированным лицам милостиво дозволялось целовать царскую ногу, а не просто землю перед фараоном (Urk. I, 41; 53; BAR, I, 260). Змея-урей на царском челе была волшебницей, изрыгавшей огонь. Она защищала царскую персону от приближения не уполномоченных на то лиц. Вопрос о том, складывались ли все эти моменты в учение о неприкосновенности фараона, остается для нас открытым.

Подобно тому, как особа царя находилась, предположительно, под опасным для жизни высоким напряжением, так и его величественные обязанности предполагали познания и способности, выходящие за пределы обычных человеческих возможностей. Как сказал один из его министров: «Вот Его Величество знает (все) свершающееся (в мире), и нет ничего, чего бы он не ведал, совершенно, (ибо) это (бог мудрости) Тот во всем (решительно) и нет дела, которое бы он не знал исчерпывающе»²⁴. Или лебезящие перед ним придворные говорили ему: «Ты подобен Рэ во всем том, что ты совершил. Что бы ни возжелало сердце Твое, входит (в жизнь, становится реальностью). Если полюбится тебе план ночью, на рассвете он уже осуществляется спешно. Мы видели множество из чудес твоих с того времени, как воссиял ты царем Обеих Земель. Мы (даже и) не слышим, и очи наши не видят, тем не менее все решительно осуществляется»²⁵.

Это было чем-то сверхчеловеческим; это было тщательно охраняемой тайной царской власти. В период, когда государство было ниспровержено, власть рухнула и наступила анархия, думали, что именно овладение этой «тайной» привело к нечестивому распаду божественной власти: «Смотрите, горстка невежд посмела лишить страну царских останков!.. Смотрите, тайна страны, пределы которой неведомы, стала достоянием черни. Царская гробница осквернена за какой-то час... разглашены тайны царей Верхнего и Нижнего Египта»²⁶.

Мы, современные холодные аналитики, считаем учения о божественности, вредоносной силе величия и тайне египетского царя обычными пропагандистскими приемами, которые должны укрепить личность человека, несущего единоличную ответственность за государство. Но их нельзя отбросить по этой при-

чине. Они обладали реальностью длительного успеха. В древнем Египте они были так же реальны, как в храме Соломона в Иерусалиме — или как в современной Японии.

Он был одиноким существом, этот бог-царь Египта. В полной изоляции стоял он между людьми и богами. Тексты и изображения подчеркивают его единоличную ответственность. В ритуальных сценах храмовых изображений он — единственный жрец перед лицом богов. В гимне к богу говорится: «Нет другого, познавшего тебя, кроме сына твоего... [царя]... ты даешь сыну своему постигнуть предначертания свои и мощь свою»²⁷.

Царь возводил храмы и города, царь одерживал военные победы, издавал законы, собирал налоги, приносил дары в гробницы своих вельмож. Неважно, что царь порой узнавал о происшедшем сражении, лишь когда о нем доносили царскому двору. Миф о могуществе Египта требовал, чтобы и в литературе, и в изобразительном искусстве царь был показан сражающимся с врагами в одиночку. Какой-нибудь египтянин в провинциальном городке мог заключить соглашение, по которому в его могилу после его смерти доставлялась бы пища; правящий фараон мог понятия не иметь о совершенной сделке; и тем не менее до тех пор, пока будут совершаться погребальные обряды, пища будет доставляться как «приношения, которые посылает царь», как знак царской милости.

В дела государства могли вмешиваться только национальные боги: бог солнца мог попросить царя счистить песок со Сфинкса; Амон мог поручить царю выступить в поход против ливийцев. Иначе говоря, фараон сам был государством, ибо он сам был национальным богом, чьи особые обязанности заключались в выполнении государственных функций.

Поскольку мы можем различить под регалиями божественности человеческое сердце фараона, мы сочувствуем ему в его монаршем одиночестве. Другие боги время от времени могли удаляться в области, расположенные за пределами этого мира. Он же был единственным богом, которому приходилось всю свою одинокую жизнь проводить в окружении смертных людей. Эти люди, находясь в каждодневной близости к нему, могли посягнуть на его всеведение и всемогущество. Один старый царь оставил своему сыну и преемнику следующее невеселое наставление: «Явись как бог! Внимай словам моим, и будет благополучно царствование твое над сей землей и Обоими Берегами, и приумножишь счастье страны. Остерегайся черни, дабы не случилось с тобою непредвиденного. Не приближайся к ней в одиночестве, не доверяй даже брату своему, не знайся даже с другом своим, не приближай к себе никого без нужды. Сам оберегай жизнь свою даже в час сна, ибо нет преданного слуги в день несчастья. Я подавал бедному, я возвышал малого... Но вот вкушавший хлеб мой поднял на меня руку... Облачавшийся в тонкое полотно мое смотрел на меня как на тень»²⁸. Расплата за принадлежность к богам было отдаление божества

от мира людей. Боги послали его управлять человечеством, но сам он не принадлежал к этому человечеству.

Пожалуй, самый точный образ для хорошего египетского правителя — пастырь своего народа. Функциями государства было: владеть, контролировать, управлять, наказывать и защищать, а также заботиться, кормить, давать приют и увеличивать население. Посланный богами надзиратель над египетским народом был пастухом, который пас его на зеленой траве, сражался за свежие безопасные пастбища, отгонял прожорливых зверей, что нападали на него, бил скот, отбивавшийся от стада, и помогал слабым.

Такой же образ предстает в египетских текстах. Один из фараонов рассказывает, почему бог сделал его правителем: «Он назначил меня пастырем страны этой, ибо он знал, что я приведу ее в порядок для него; он направил мне (=передал мне) оберегаемое им (=Египет)»²⁹. В период бедствий люди надеялись на того идеального царя, который должен появиться в будущем: «Он пастырь для всех, и не держит он в сердце зла. Когда разбредется стадо его, он проводит дни, собирая его»³⁰. Повсюду царь называется «добрый пастырь, бдительно следящий за делами всех, помогающий тому, кто действует под его началом»³¹. Бог солнца «назначил его пастырем страны этой, чтобы поддерживать жизнь людей, бодрствовать днем и ночью, дабы не пропустить ни одно благое дело, ища возможность быть полезным»³². Древность этого представления видна из того, что пастушеский посох — один из самых ранних знаков отличия фараона и от его названия происходит одно из слов, означающих «править».

Оборотной стороной представления о царе-пастухе было представление о народе как о стаде, об имуществе, находящемся на низшей стадии существования. Такое отношение, однако, нигде не выражено в специальном утверждении, ибо само собой разумеется, что фараон был Господином, или Владыкой Обеих Земель, и тексты, естественно, концентрировали внимание на должной заботе об имуществе, а не на самом имуществе. Например, в одном длинном рассказе повествуется о несправедливости, причиненной крестьянину, и о его требованиях, чтобы те, кто отправляет правосудие, не пассивно, а со вниманием относились к нуждам своих клиентов. Они должны были отбросить некоторые привычные выражения безразличия к нуждам простых людей. Например, пословица «Имя бедняка называют из-за его господина» процитирована как выражение той несправедливости, против которой борется крестьянин³³. Другие чиновники убеждали судью не выступать в защиту крестьянина, так как он действует через голову своего непосредственного хозяина. Не посягай на обычные дисциплинарные права своего хозяина; «Ведь именно так они поступают со своими поселянами, которые пришли к другим, вместо того чтобы прийти к ним», правосудие не должно вмешиваться в

надзор хозяина над своим имуществом³⁴. Характерно, что в этом тексте в конце концов торжествует справедливость, ибо египтяне всегда отвергали ограниченное представление о том, что владелец имущества не несет никакой ответственности за его содержание. Обязанность пастуха — кормить и возвращать свои стада.

Пастух — в первую очередь пастырь, «кормилец», и первая задача государства — заботиться о том, чтобы народ был сыт. Поэтому царь Египта был богом, который нес Египту плодородие, производил животворную воду и подносил богам снопы хлеба, символизовавший обильную пищу. Действительно, важнейшей царской функцией была функция знахаря, чья магия обеспечивала хороший урожай. В ходе одного из ритуалов фараон четырежды очерчивал поле — процедура, обеспечивавшая плодородие земли³⁵. Он управлял водой, дающей Египту жизнь и плодородие. «Нил служит ему, и он открывает его пещеру, чтобы дать жизнь Египту»³⁶. Как говорили ему его вельможи: «Если ты скажешь своему отцу, Нилу, отцу всех богов: „Дай, чтобы потекла вода по вершинам гор“, — то он (и) сделает соответственно со всем тем, что ты сказал ему»³⁷.

Фараон осуществлял контроль над водой не только в Египте, от него зависело также, пойдет ли дождь в чужеземных странах. Один из текстов заставляет царя хеттов сказать, что его страна должна постараться жить в мире с фараоном, ибо «не принимает бог жертвы ее [страны хеттов], не видит она вод небесных (=дождя), находясь во власти [царя Египта]»³⁸. Сам фараон был немного скромней: он подавал себя не как творца дождя для чужеземных стран, но как посредника, просящего воды у богов. Размышляя о дипломатическом посольстве, которое он отправил в Сирию и Анатолию, «Его величество стал держать совет со своим сердцем, говоря: „Как они (там), эти, кого послал я, кто идет с поручением в страну Джахи в эти дни, когда дожди и снег выпадают зимой“. Тогда направил он жертву великую отцу своему Сету и обратился к нему с молением, говоря: „Небо (покоится) на твоих руках, а земля под ногами твоими, и то, что приказал ты, это уже свершившееся! Да прекратишь ты дождь, холодный ветер и снег, пока не достигнут меня диковины, которые ты назначил мне!..“ Тогда услышал его отец Сет все то, что он сказал, и стало небо спокойным и летние дни настали зимой»³⁹.

Все в природе, что только имело отношение к процветанию Египта, было под властью фараона. Он был «владыкой дуновения сладостного»⁴⁰, прохладного ветра со Средиземного моря, делавшего Египет пригодным для жизни. Более того, как главный маг он управлял луной и звездами, следя за тем, чтобы месяцы, дни и часы регулярно чередовались. В гимне радости, посвященном восшествию на престол одного из фараонов, говорится: «Сладостны сердца ваши, о (жители) этой страны всей, — прекрасное время настало. Воссиял Владыка, да

будет он жив, цел, здоров, в странах всех... Вода стоит и не убывает, и половодье достигает высокой отметки (букв: несет высоко). Дни долги, а ночи имеют (правильно рассчитанные) часы (букв.: под часами), и луна приходит точно (в определенное) время. Боги покойны и довольны, и (люди) живут, смеясь, словно в сказке!»⁴¹.

Таким образом, фараон был богом, дающим Египту часы и времена года, обильные воды и богатый урожай.

На практике учение, согласно которому фараон был богом воды и богом полей, оправдывалось с административной точки зрения. По-видимому, в ведении центрального правительства кроме всего прочего находились национальные службы — астрономическая и календарная, хотя на этот счет полные данные у нас отсутствуют. Упомянем в этой связи о черном эбеновом стержне от древнего астрономического прибора, вычерчивающего движения звезд; он был изготовлен руками самого Тутанхамона. Было ли это царским хобби, или наблюдение небесных тел входило в царские обязанности, в точности неизвестно. Можно утверждать, что учение, согласно которому фараон был ответствен за пищу, воду и смену времен года, реализовалось функциями канцелярии царского правительства.

Диодор в мрачных красках описывает царя Египта как раба правил, регулировавших каждый его час и каждый его поступок. «День и ночь были расписаны по часам, в которые царю надлежало неукоснительно исполнять предписания законов, а не собственные желания» (Диодор I, 70, 1). Далее Диодор утверждает, что эти предписания распространялись не только на административную деятельность царя, но и не оставляли ему свободы гулять, купаться или даже спать со своей женой по его собственной воле. Ему не разрешалось проявлять личную инициативу в отправлении государственных функций; от него требовалось лишь действовать в согласии с установленными законами. Диодор уверяет, что фараоны его эпохи были вполне счастливы в этих тесных смиренных рубашках предписаний, ибо они считали, что люди, следующие своим естественным эмоциям, впадают в ошибки, в то время как цари, строго следующие законам, свободны от личной ответственности за неудачи.

Диодоровский образ царя как пустой оболочки перекликается с тем, как Геродот обрисовывает современную ему египетскую религию, говоря, что египтяне были более религиозны, чем любой другой народ, — он употребляет слово *theosebēs*, «богобоязненный». Оказывается, что Геродот хочет сказать, что они были рабски преданы ритуалу, что они скрупулезнейшим образом блюли чистоту обряда, его предписанные формы, однако без малейшего намека на духовность и реальную этику.

В следующей главе мы хотим разграничить ранний и поздний периоды древнеегипетской истории. Для духа раннего периода было, вообще говоря, характерно подчинение предписа-

ниям. Однако индивидууму надлежало выказать себя достойным через свои поступки и через свободу выбора в рамках общего закона. Дух позднего периода был духом одного лишь подчинения предписаниям, и индивидуум был обязан проявлять покорность и смирение, следуя тому, что предназначали боги. По нашему мнению, как Диодор, так и Геродот говорили о практике и о духе, которые не были характерны для того Египта, который обсуждается в этих параграфах. Атмосфера их эпохи сводила все к освященной временем обрядности; атмосфера более раннего периода давала простор индивидуальной инициативе в рамках общей системы человеческих законов и того, что мы назвали божественным порядком.

Древние египетские цари, жившие в тот период, когда складывалась национальная культура, поощрялись к проявлению своих индивидуальностей, как составных частей божественного и человеческого порядка, к которому они принадлежали. Здесь на первый план выдвигалось личное правосудие, а не безличный закон. Мы займемся концепцией правосудия в следующей главе, посвященной рассмотрению «жизненных ценностей»; пока читатель должен поверить нам на слово, что египетское слово *маат* означает «правосудие», один из существенных атрибутов египетского государства, и что это правосудие, видимо, не было кодифицировано в виде статутов и прецедентов, а выражалось в праведности суда в отношении к личностям и казусам. Правитель, отправлявший правосудие, должен был отправлять его с учетом нужд, лежавших, по существу, вне прямых задач правосудия. На государстве, таким образом, лежала ответственность за проявление инициативы, направленной на удовлетворение национальных нужд.

Мы не будем приводить доводов в защиту того утверждения, что власть была личной и гибкой — если угодно, отеческой, — а ограничимся лишь несколькими примерами протеста против суда бездушного и неправого. Упомянувшийся выше крестьянин, боровшийся против несправедливости, не подчинился униженно решению судьи; вместо этого он горестно воскликнул: «Итак, сын Меру (продолжает) идти по ложному пути!» и разразился горькими упреками, сетуя на то, что у высокопоставленного чиновника нет руководящих принципов, что он подобен городу без градоначальника или судну без кормчего⁴². Подобным же образом Рамзес II, покинутый в битве, восстал в гневе против верховного бога Амуна и вскричал: «Что с тобой, отец мой Амур? Разве отец забывает своего сына? Разве я делал что-либо помимо твоего ведома?» и продолжал перечислять благодеяния, которые он оказывал богу и которые заслуживали лучшей оплаты⁴³. Здесь нет покорства ни судьбе, ни неисповедимым замыслам богов; здесь — негодующее сознание того, что личные достоинства должны быть вознаграждены. Нетрудно множить примеры из раннего периода египетской истории, показывающие, что правители действовали не в рам-

как бездушного следования букве закона и обычая, а как свободные личности.

Разумеется, существовал предписанный канон для идеального царя и имелись свято чтимые прецеденты. Рассмотрим некоторые из предписаний, обязательных для хорошего правителя. Оказывается, он должен быть сочетанием любви и страха, которые египтяне считали дополнительными цветами одного и того же спектра. Хорошее правление было отеческим, и принцип карающего руководства поддерживался всеми. Это не так уж фантастично, как может показаться поколению, выросшему в условиях прогрессивного обучения. Египетское слово «учить» означает также «наказывать», и, видимо, положение «кого бог любит, того и карает» было близко сердцу каждого. Доброе правление состояло из власти, данной от бога, и богоподобного великодушия.

В предыдущей главе мы рассмотрели текст «Мемфисского богословского трактата», в котором неизменными принципами созидания были сердце, зачинавшее мысль, и язык, порождавший приказание. В этой связи мы упомянули о двух родственных атрибутах бога солнца, которые сами по себе олицетворялись как божества: Ху, «повелительное изречение», или повелительная речь, которая наделяет бытием какую-либо ситуацию, и Сиа, «постижение», последовательное осознание идеи, объекта или ситуации. Это — богоподобные качества: осознание чего-либо в целостных и конструктивных понятиях и последующее властное речение, творящее нечто новое.

Эти два качества не были присущи одному только богу солнца; они были также атрибутами царя. Фараону говорили: «Ху (божество мудрого решения) — то, что в твоих устах, и [Сиа (божество постижения) — то, что в твоём сердце]»⁴⁴. Можно процитировать два других текста, в которых эти два качества — постижения и приказания — выступают как важнейшие царские характеристики⁴⁵, однако нам интереснее тот факт, что в некоторых текстах к этой комбинации, требовавшейся правителю, прибавлялся третий компонент. В двух отрывках, «Власть, познание и истина — у тебя, царь»⁴⁶ и «Ху — в твоих устах, Сиа — в твоём сердце, а язык твой — святилище справедливости»⁴⁷, слово *маат*, «справедливость», или «праведность», или «истина», добавляется в качестве нравственного контроля, который должен сопровождать разум и власть.

Справедливость была качеством, ведущим хорошего правителя к престолу. В годину народной смуты пророчествовали, что придет царь, дабы объединить Обе Земли, «и правда займет свое место, и кривда подвергнется изгнанию»⁴⁸. Некий поэт, ликующий по поводу восшествия на престол нового царя, воскликнул: «Правда прогнала неправду!»⁴⁹, другими словами, настали должные времена, что следует из дальнейших слов: «и порядок стал (букв.: спустился) на свое место»⁵⁰. Ежедневно царь приносил правду в качестве жертвы богу; это символи-

зировалось воздаянием маленького иероглифа богини Маат, «Истины» или «Справедливости». В силу этого ежедневного ритуального жертвоприношения правосудие постепенно превращалось в чистую формальность и могло отправляться посредством буквалистского следования закону или ритуалу.

Однако существовала и постоянная уверенность в том, что справедливость есть нечто большее, нежели простое и беспристрастное соблюдение правил, что она заключается в том, чтобы делать больше предписываемого. Наиболее пространное рассуждение о справедливости ссылается на божественный закон, отождествляя справедливость с добродетелью: «Ведь правда пребывает до века, она нисходит вместе с тем, кто поступает в соответствии с ней, в преисподнюю, когда совершается его погребение. (И) когда он предан земле, его имя не изглаживается на земле; его вспоминают за добрые дела. Таково предписание Слова Божия»⁵¹. Автор связывал справедливость с золотым правилом, предписывающим делать другим то, что можно ожидать от них. «Делай (добро) тому, кто делает (добро), для того, чтобы он (снова) делал (его)». Это означает: благодарить человека за то, что он делает; это означает: отвести удар прежде, чем он будет нанесен»⁵². Развивая мысль еще далее, автор осуждал несправедливость как нечто, заключающееся лишь в минимальном исполнении долга, как если бы паромщик настаивал на плате, еще не перевезя пассажиров через поток. Обращаясь к равнодушному судье, он говорил: «Ведь ты [подобен] перевозчику, который переправляет (только) того, кто имеет плату за перевоз, человеку честному, у которого честность хромает»⁵³. Такая бездушная власть, которой не хватало отеческого благоволения, была в действительности отсутствием власти: «Ведь ты подобен городу без правителя, кораблю без капитана, шайке без вожака»⁵⁴. В текстах настойчиво подчеркивалось, что правитель должен творить суд, считаясь с человеческими нуждами, а не на основе корыстных соображений. Вдумчивое осознание ситуации, способность властно приказывать и неуклонная справедливость составляли три главных атрибута власти, а подлинное правосудие включало в себя элемент милосердия.

Пожалуй, нам достаточно указать всего лишь один текст, который подытоживает сочетание благосклонности и силы, характерное для хорошего правления, осуществляемого царем. Это — инструкция, которую высокий чиновник оставил своим детям⁵⁵. «Преклоняйтесь перед царем Немаатре, живущим вечно, и сообщайтесь с его величием сердцами вашими. Он — познание в сердцах ваших, ибо глаза его отыскивают всякого. Он — Рэ, чьи лучи дают зрение, он — тот, кто освещает Обе Земли ярче, чем (это делает) солнечный диск. Он — тот, кто делает землю зеленее, чем (это делает) разлив Нила. Он наполнил Обе Земли силой и жизнью. Ноздри застывают, если он склоняется к гневу, поэтому он спокоен, чтобы можно было ды-

шать. Он дает пропитание тем, кто следует за ним. Царь есть *ка*, и его уста — изобилие, это означает, что он созидает то, что необходимо создать».

Отождествление царя с *ка*, как с созидательным и производящим началом, заслуживает краткого пояснения. *Ка* было той отдельной частью личности, которая планировала и действовала для остальной части личности. В изобразительном плане *ка* показывалось в виде рук, протянутых для поддержки и защиты. Оно рождалось вместе с человеком в качестве тождественного близнеца, сопровождало его на протяжении всей жизни в виде поддерживающей, созидательной силы и предваряло его в смерти для того, чтобы подготовить ему успешное существование в загробном мире. Трудно предложить краткий перевод этого понятия; впрочем, нам нравится термин «жизненная сила», который используют некоторые авторы. В другом месте о царе опять говорится: «Ка добрый, делающий праздничными Обе Земли, творящий пропитание всей страны»⁵⁶. Таким образом, правитель рассматривался как конструктивная жизненная сила Египта, созидаящая и поддерживающая его.

Вернемся к нашему тексту: «Он — Хнум для всякого, создатель, созидаящий людей. Он (величественная богиня) Бастет, что охраняет Обе земли, (но) тот, кто поклоняется ему, избегнет руки его. Он (карающая богиня) Сехмет для того, кто нарушит его повеление, (но) он мягок с тем, кто находится в затруднении». В этих двух последних формулировках мы находим характерный баланс покровительства и силы, наказания и великодушия. Текст заканчивается внушительным напоминанием, что верность царю означает жизнь и успех, а неверность означает гибель. «Сражайтесь во имя его, будьте чисты для жизни его, и вы будете свободны от всякого греха. Тот, кого царь возлюбил, станет блаженным (духом), но не найдет гробницы для того, кто восстанет против его величия: тело его будет выброшено в воду. Если вы будете поступать так, тела ваши будут здоровы. (Поэтому) поступайте так всегда».

Правитель не только был постоянно побуждаем к тому, чтобы сдвинуться в направлении положительного полюса правосудия, но и в той же мере к тому, чтобы отдалиться от негативного его полюса, заключающегося в использовании власти по произволу. Наказания за нарушения правил были, конечно, необходимы, однако в той же мере было необходимо удерживать от излишнего применения силы. «Остерегайся карать неповинного. Не убивай — бесполезно это тебе. Наказывай битьем и заточением, и порядок воцарится в стране». Единственное преступление, заслуживающее смертной казни, — государственная измена. «Казни только мятежника, чьи замыслы обнаружены, ибо ведом богу злоумышляющий, и покарает его бог кровью его»⁵⁷.

Наше изложение было посвящено идеалам хорошего правления, олицетворенным в личности царя. Только из протестов мы узнаем, что на практике существовала ситуация, при которой царь был вынужден передать власть и руководство другим лицам и при которой развитие государства вело к образованию корыстной и продажной бюрократии. Вообще говоря, мы могли бы оставить этот вопрос без внимания, так как эта глава посвящена функциям государства, как они понимались людьми, а функции эти суммированы в идеалах, установленных для хорошего правителя. Но было бы несправедливым оставить у читателя впечатление, что египтяне были настолько преданы законам, что успешно применяли их на практике. Власть подвергалась постоянному дроблению, разбивалась на второстепенные должностные функции и должностных лиц, до тех пор пока низшие чины не оказывались далеко отодвинутыми от богачаря, воплощавшего добрые начала правления.

В стране, где должности множатся, далеко выходя за пределы личной подотчетности, целью становится синекура, обеспечивающая потенциально высокие доходы. До нас дошло много древнеегипетских документов, убеждающих молодого человека стать писцом или государственным служащим, так как это работа почетная, чистая и легкая. «Помести писания (или: письмо) в сердце свое, и будет защищено тело твое от работ всяких и ты будешь чиновником превосходным»⁵⁸. Другие виды деятельности были обременительны: «...кроме писца! (Ведь) это он взимает оброки (букв: правит работой, подразумевается, подлежащей сдаче в казну) со всех и каждого, тогда как ему засчитывается работа письмом и нет у него никаких налогов»⁵⁹.

Этому внутреннему пренебрежению к ответственности сопутствовало ощущение, что служба должна обеспечивать побочные доходы. До нас дошел трогательный рассказ о бедном человеке, попавшем в суд без поручителя; судья занимается вымогательством у него, и он слышит крик: «Серебро и золото для писцов!.. Одежды для слугителей!»⁶⁰. В такой ситуации он вполне мог вскричать: «Вор, разбойник, грабитель — вот кто (эти) сановники, поставленные для того, чтобы бороться с несправедливостью. Прибежище для насильника — вот кто (эти) сановники, поставленные для того, чтобы бороться с ложью!»⁶¹. Под давлением циничных и продажных чиновников простой человек стонал: «Будет страна мала, а ее руководители многочисленны; она будет опустошена, хотя ее доходы велики. Зерна будет мало, а мера велика, и будут его отмерять с излишком»⁶².

Конечно, здесь есть преувеличения и в ту и в другую сторону, картина идеального справедливого правления всегда оставалась недостижимой, а продажность правящего класса была

различной в разные эпохи и у разных его представителей. Египет никогда не был всецело благородным или всецело продажным. Определение того, что такое справедливость, и конфликт между нравственной справедливостью и судебной практикой властей были в стране вечными предметами спора.

Нам часто трудно судить, основаны ли протесты против коррупции на высоких нравственных принципах, или представляют собой политические приемы, нападки оппозиции на правящую партию. Например, египетский чиновник доносил об ограблении гробниц Двадцатой династии, к которому, безусловно, были с выгодой для себя причастны высшие власти. Был ли протестующий чиновник полон искреннего негодования против осквернения священного имущества и циничного участия в этом его коллег? Или он не получил свой «ломоть» и пытался «прижать всю шайку»?⁶³. Была ли величественная революция Эхнатона против всеобъемлющего контроля старых имперских богов — революция, чьим лозунгом была *маат*, «справедливость», — нравственным протестом против злоупотребления властью, или попросту политическим ходом? На эти вопросы мы не можем дать окончательного ответа; ситуация не поддается простому произвольному анализу, а наши ответы могут основываться на наших личных предрассудках. Я, например, человек безнадежно романтичный и доброжелательный; играли ли свою роль политические мотивы или нет, я верю в то, что людьми двигал праведный гнев против злоупотреблений. Божественный порядок, приравнивавший человека к богам, требовал, чтобы в людях было нечто божественное. А справедливость была пищей, поддерживавшей жизнь богов.

Поскольку, согласно официальному учению, царь был государством и поскольку ему приходилось передавать другим свою власть и ответственность, то будет поучительным посмотреть, в каких словах он передавал власть своему верховному чиновнику, визирю. В этих словах были сформулированы принципы власти, с одной небольшой оговоркой. Передаваемая власть делает больший упор на том, как отправляется власть, нежели на том, почему. Она будет осуществляться скорее в атмосфере закона и прецедента, нежели в атмосфере неограниченной актуальной справедливости. Для чиновника закон и справедливость могут совпадать.

Тем не менее визирь занимал достаточно высокое положение, чтобы поступать иногда по собственному усмотрению, и имеется свидетельство, что лучшие визири чаще играли по слуху, чем по нотам. По крайней мере так мы понимаем управление страной «своими пальцами». Текст, о котором идет речь, — гимн к богу Амуну-Рэ, как к чиновнику, к которому может обратиться всякий, кто беден и беспомощен. «Амун-Рэ... визирь обездоленных! Он не принимает даров неправого, не говорит с тем, кто приводит свидетеля, и не смотрит на того, кто обещает. Амун судит эту страну пальцами своими (=пишет

приговоры) и говорит с сердцем (букв.: к сердцу). Он судит неправого и помещает его ошую, а правого одесную (букв.: на восток — на запад, синонимы левой и правой сторон; ориентир по небу-корове, стоящей головой к югу; на западе мир блаженных умерших)»⁶⁴. Божественный образец для чиновника выдержан скорее в терминах справедливости и нужд, нежели закона и собственности.

Вводя визиря в должность, царь должен был сделать несколько общих напутствий касательно духа власти в отличие от практики управления.

«Будь внимательным относительно Палаты верховного сановника (=визиря) и бдительно следи за всем происходящим в ней: смотри, это устой земли всей. Смотри, что касается должности верховного сановника, смотри, это отнюдь не сладость, смотри, это горечь, подобно желчи. Смотри, это не благосклонность к чиновникам судов (=судьям) и не сотворение себе сторонников в людях всяких... Да смотришь ты за тем, чтобы делалось всё: (букв.: за свершением вещей всяких) в соответствии с тем, что в законе, и за тем, чтобы делалось все по правилам своим...»

Действовать сообразно закону и прецеденту следовало по той причине, что государственный служащий не может скрыть свои действия от общественности. «Смотри, что касается судьи (букв.: чиновника, служащего, подразумевается судебное дело), тогда сообщаешь [ты] воде и ветру (т. е. всему свету) о всем том, что он делает, смотри, невозможно, чтобы осталось неизвестным совершенное им... Смотри, убежище чиновника — делание всего согласно предписаниям в выполнении сказанного (=приговора царя)»⁶⁵.

До сих пор в наставлениях почти не было нравственной мотивации. Визирь действует на виду общественности, и «горечь» его службы заключается в жестком применении закона. Дальнейшее изложение выказывает ту же суровость, хотя акцент переносится на неуклонную беспристрастность в отправлении закона. «Это мерзость (для) бога, пристрастность и это правило (букв.: учение), и ты должен поступать соответственно. Да смотришь ты на того, кто близок к тебе, так же как на того, кто далек... Не гневайся на кого-либо несправедливо. Гневайся (только) на то, из-за чего следует гневаться. Внушай страх к себе, чтобы тебя боялись, (ибо) чиновник — это (только) чиновник, которого бояться». Это звучит сурово и, должно быть, поэтому смягчено словами предостережения: «Смотри, уважение к чиновнику (вызывается тем), что он творит правосудие. Смотри, если человек внушает к себе страх миллионы раз, но в нем есть нечто неправо, известное людям, то никогда не скажут (букв.: не могут сказать) о нем: Это человек!.. Смотри, да соединишь ты отправление этой должности с творением правды (букв.: то, что ты отправляешь эту должность, с тем, что ты творишь правду)»⁶⁶.

Таковы условия хорошего правления в изложении царя, наставляющего своего первого чиновника. Они несколько формальны; справедливость заключается в бесстрастном отправлении закона, а не в исправлении человеческой несправедливости. Слова самого визиря, повествующего о своей деятельности, лишь частично смягчают это впечатление: «Я судил просителя беспристрастно, не обращал я ухо свое (букв.: висок свой) дающему взятку... но я спасал робкого от наглеца»⁶⁷. Здесь появляются следы милосердия, но подчеркивается лишь неподкупность и беспристрастность. Возможно, причина в том, что справедливость вне закона не могла быть передана одним человеком другому, но каждый мог решать для себя, когда он может отступить от закона, чтобы достичь справедливости. Возможно, причина в том, что познание, повелительное высказывание и справедливость были характеристиками божественными, которые были присущи лишь божественному фараону. Как бы то ни было, для представителя рода людского было безопаснее найти «укрытие» в «соответствии установлениям». С другой стороны, полная свобода действовать в соответствии с легальными установлениями или помимо них могла быть предоставлена божественному фараону, который сам был «владыка судьбы, сотворивший удачу (букв.: *gnpwtt*, богиня удачи, счастья, изобилия)»⁶⁸. Такой фараон, беспрепятственно осуществляя познание, приказание и справедливость, мог внушать эти парные качества хорошего правления: любовь и страх.

Мы увидели в этой главе, что вселенная была едина по существу и что царь был точкой соприкосновения людей и богов в качестве божественного правителя, облеченного заботой о государстве. Мы видели, что ответственность его, как пастыря, за свой народ подразумевала равновесие силы и нежной заботы. Мы видели, что царь должен был осуществлять творческое понимание способности отдавать правильные распоряжения и отправлять справедливость, которая представляла собой нечто большее, чем закон. Его чиновники были больше связаны законом и прецедентом, но божественные свойства царя предоставляли ему действовать свободно с целью осуществления справедливой власти.

К этой дискуссии относится ряд вопросов, на которые мы еще не ответили. Они имеют отношение к нравственным задачам государства, лежащим вне аспекта государства как собственности. Эти проблемы включают цели личной и общественной жизни и нравственные различия между добром и злом. Займемся некоторыми из этих вопросов.

Глава 4

ЕГИПЕТ: ЦЕННОСТИ ЖИЗНИ

ХАРАКТЕР ЭТОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

Мало кто станет возражать против выводов, изложенных нами в двух предыдущих главах: о том, что древний египтянин рассматривал вселенную, в которой он существовал, в терминах своего непосредственного окружения и опыта, и о том, что государство было вверено божественному фараону с тем, чтобы он управлял им и кормил его, подобно тому как пастух пастет свое стадо. Теперь же нам предстоит определить, какие ценности искал древний египтянин в жизни. Если верен наш тезис о том, что человек был существенной частью единосущной вселенной и что поэтому внечеловеческие явления мерились по нормам человеческой жизни, то нам необходимо выяснить, какие же нормы человек устанавливал для себя. Здесь мы вплотную подходим к настоящей проблеме спекулятивной мысли: для чего я существую? Здесь невозможно придумать одно удобное обобщение, могущее охватить всю историю двух тысячелетий. А те обобщения, которые можно было бы сделать, не найдут должного отклика среди других ученых, ибо, оценивая чужое мировоззрение, мы неизбежно исходим из своих собственных взглядов. Наши заключения о природе фактов могут быть чрезвычайно точными, но в том, что касается оценки этих фактов, мы неизбежно навязываем свои собственные представления.

Каковы были цели жизни? Для того, чтобы нарисовать отчетливую картину возможных ответов на этот вопрос, совершим путешествие в Египет и посетим две усыпальницы¹. И та и другая представляют собой гробницы египетского визиря, этого высшего чиновника страны, первого заместителя царя. Возле Ступенчатой пирамиды в Саккаре мы входим в гробницу визиря Древнего Царства, человека, жившего около 2400 г. до н. э. Залы буквально набиты и переполнены энергичными сценами, изображающими жизнь и свидетельствующими об иск-

лючительной жажде жизни. Визирь бьет острой рыбой, в то время как его слуги загоняют ревушего бегемота. Визирь наблюдает за тем, как арканят и забивают скот, как пахут и собирают урожай, наблюдает за работой плотников и медников в их мастерских и за постройкой лодок для его собственных похоронных обрядов. Он руководит суровым наказанием виновных в неуплате налогов и наблюдает за играми детей. Даже во время отдыха, например слушая, как его жена играет на арфе, он производит впечатление человека огромной энергии, готового броситься в дело. Весь рассказ этой гробницы посвящен деятельной, бездуховной жизни. Это — его памятник на века, таким он хочет остаться в памяти людей, такова та хорошая жизнь, которую он хотел бы продлить навечно.

Покинув эту гробницу, пройдем несколько сотен ярдов, отделяющих ее от гробницы визиря позднего периода, человека, жившего около 600 г. до н. э. Восемнадцать сотен лет принесли невозмутимость, благочестивое спокойствие. Здесь мы не увидим ни жизнерадостного вельможу, ни ревушего бегемота, ни кувьркающихся детей. Стены покрыты ритуальными и магическими текстами. Есть несколько скучных, манерных изображений визиря, застывшего в молитвенной позе перед богом мертвых. Есть несколько иллюстрирующих текст виньеток, с изображением подземного мира и живущих там духов. Жизнь нашего мира полностью отсутствует; единственная забота этого человека — погребальные службы и мир мертвых. Его памятник на века сосредоточен на загробном мире, а не на этой жизни. Добро для него заключается в магии, обряде и благосклонности его бога.

Такова стоящая перед нами проблема. На одном полюсе — интерес к жизни, деятельности, вещественному миру; на другом — внимание к смерти, покою, религии. Ясно, что мы должны перескочить мост через эту пропасть и что наша дискуссия должна быть историчной, с тем чтобы показать переход от одной стадии к другой. Перед нами предстанут два основных периода египетской мысли — древние времена, воинственные и оптимистические, и времена поздние, смиренные и преисполненные надежды, а между ними — долгий переходный период. Это было подобно урагану, когда вначале сильные ветры дуют на восток, затем наступает мертвый период изменчивого равновесия и, наконец, ветры столь же сильно дуют на запад. Древние ветры, дующие на восток, были радикальными и индивидуалистическими; поздние, дующие на запад — консервативными и общинными. Но, как мы уже сказали, все зависит от того, кто анализирует тенденции; другие ученые рассматривают раннюю тенденцию как согласие с коллективными формами, а позднюю — как внимание к личному благоденствию. В дискуссии неизбежно вовлекаются религиозные, политические и социальные предубеждения исследователя.

Появление Египта на свет истории представляется явлением совершенно неожиданным, символизирующимся внезапным возникновением каменной архитектуры высочайшего технического совершенства. Доктор Брестед когда-то представил этот блестящий расцвет в таких словах: «В Каирском музее вы можете остановиться у массивного гранитного саркофага, некогда содержавшего в себе тело Хуфу-онеха, зодчего, построившего Великую Пирамиду Гизы. Давайте мысленно проследуем за этим древним архитектором на пустынную равнину, раскинувшуюся за деревней Гиза. Тогда это была голая пустынная поверхность, отмеченная лишь там и сям развалинами нескольких небольших гробниц далеких предков. Самая древняя каменная постройка в те времена была воздвигнута прадедом Хуфу-онеха. Лишь три поколения зодчих по камню предшествовали ему... Должно быть, существовало лишь немного каменщиков, немного людей, разбиравшихся в технике строительства из камня, когда Хуфу-онех впервые пришел на пустынную равнину Гизы и разгородил участок земли для Великой Пирамиды. Вообразите себе бесстрашие и отвагу человека, приказавшего своим землемерам выложить квадратное основание с длиной каждой стороны 755 футов!.. [Он знал, что] потребуется около двух с половиной миллионов каменных глыб весом в две с половиной тонны каждая, чтобы покрыть эту площадь в 13 акров горой каменной кладки высотой в 481 фут... Поэтому Великая Пирамида Гизы — важнейший документ в истории человеческого разума. Она явственно раскрывает ощущение человеком верховной власти в его триумфе над материальными силами. Повелевая материальными силами, инженер фараона добился бессмертия для себя и для своего государя»².

Эта яркая картина иллюстрирует внезапный подъем энергии и жажды деятельности и достижений, характерной для Египта эпохи Древнего Царства. К этому же периоду относится ряд высочайших интеллектуальных достижений Египта — таких, как философия «Мемфисского богословского трактата», которую мы разбирали выше, и научный подход, отраженный в Хирургическом папирусе Эдвина Смита. Напрашивается вопрос: кто были предшественники этих сильных и отважных людей? Трудно признать их в скромных жителях додинастического Египта. И все же, как нам кажется, это не причина, чтобы считать, что эти высокие достижения привнесены завоевателями. Это попросту значило бы объяснять неизвестное через еще более неизвестное. Порой человеческий дух парит в головокружительном полете там, где культурная эволюция, казалось бы, должна тащиться тяжелой поступью. Есть достаточные основания полагать, что этот внезапный мощный подъем был чисто местным явлением, возможно возникшим под влиянием подобных открытий, сделанных в Месопотамии. Причины такого вне-

запного скачка неясны. Это была революция, внезапный расцвет медленного развития, происшедший под влиянием некоего неясного стимула. Можно утверждать, что стабильность общества и государства, сделавшая возможным появление египетских династий, предъявляла индивидууму новые требования. Дегализация функций привела к более эффективной организации людей. Один человек занимался зодчеством, другой был резчиком печатей, третий — писцом. Ранее, в более примитивном обществе, эти функции были побочными занятиями; теперь же они были достаточно важными, чтобы стать профессиями, и вызвали аккумуляцию талантов, которые прежде незаметно созрели. В течение многих столетий египтяне медленно набирали силу в своей долине Нила, пока не пробил их час, когда они воспряли с поражающей нас внезапностью. У самих египтян тоже было ощущение чего-то необыкновенного. Они почувствовали себя способными на великие свершения. Материальный успех был для них первой целью хорошей жизни.

Мы чувствуем, с каким удовольствием аристократ эпохи Древнего Царства повествует о своих успехах в следующем рассказе: «...назначил меня князем начальником Верхнего Египта... никогда прежде не давалась (букв.: делалась) должность эта для раба какого-либо (т. е. любого подданного царя Египта), (но) я отправлял для него (=царя) должность начальника Верхнего Египта в угодность (ему) и судейскую должность, создавшую мне репутацию в Верхнем Египте этом. Никогда прежде не делалось ничего подобного в Верхнем Египте этом!»³. Это был пионерский дух явных достижений, первого успеха в новом направлении. Отсутствие препятствий порождало свойственную юности, полагающуюся на свои собственные силы самонадеянность. Человек довлек самому себе. Боги? Да, они существовали где-то там, и — в этом можно было не сомневаться — они создали этот отличный мир, но мир был хорош потому, что человек был сам себе хозяином и не нуждался в постоянной поддержке богов.

Мир человека не был полностью свободен от бога, ибо законы, по которым существовал мир, были назначены богом, или богами, и любой человек, преступавший эти законы, отвечал перед богом. Даже в эти древние времена слово «бог» употребляется в единственном числе, когда речь идет о его законах, его требованиях к человеку, или о его суде над нарушениями этих законов. Для Древнего Царства не совсем ясно, о каком именно боге говорится в единственном числе. В некоторых случаях это, безусловно, царь, в других — безусловно, творец или верховный бог, установивший общие законы для игры в жизнь. Но иногда мы имеем дело с унификацией и персонификацией правильного и действительного поведения, нашего поведения в воле «бога», не столь величественного и не столь далекого от человека, как царь или бог-творец. Если гипотеза о единственности верна, то мы уже встречались с проблемой

унификации и универсальности божества. Это был не монотеизм, но монофизитство в применении к божеству.

Когда речь идет о принципах правильного поведения применительно к застольному этикету или административным процедурам, то обычно, если говорят о боге, то имеют в виду *ка*⁴. Как мы объяснили в предыдущей главе, *ка* было отдельной частью человеческой личности, защищавшей и поддерживавшей человека. В этом качестве оно вполне могло быть божественной силой внутри человека, руководящей его правильной и успешной деятельностью. Распространение имен типа «Рэ-мое-ка» или «Птах-мое-ка» заставляет предположить, что благодаря принципам единственности и свободной замены *ка* мыслилось, как бог человека, иногда бог вообще, иногда специальный бог, подобный домашнему святому или ангелу-хранителю.

Все, что мы здесь сказали, относится к эпохе Древнего Царства, когда боги пантеона были больше удалены от простого человека, хотя и не обязательно — от его посредника, *ка*. Позже положение изменилось. В более позднюю эпоху Империи египтянин ощущал тесную личную связь с особым богом, который покровительствовал ему и управлял им. Эта прямая связь с личным богом в эпоху, предшествовавшую Империи, усматривается в «городском боге», эквиваленте местного святого. Вот, например, пожелание вельможе, жившему во время Восемнадцатой Династии: «Да проведешь ты вечность в услужении сердца и в милости бога, что в тебе»⁵, вариант: «... в милости у бога твоего города (=местожительства)»⁶. Однако а) эти представления редко бывают достаточно ясно очерчены или неизменно узнаваемы и б) в ряде контекстов слово «бог» означает царя или особого бога, осуществлявшего общее управление, подобно богу-творцу.

Независимость и уверенность в своих силах, присущие египтянину Века Пирамид, проявляются в физической децентрализации гробниц вельмож этой эпохи. Вначале высших чиновников погребали в тесном соположении с царем-богом, которому они некогда служили, и поскольку царю вечная жизнь была гарантирована, то они могли надеяться на осуществление и своих собственных чаяний на загробное существование. Очень скоро, однако, они проявили достаточную самонадеянность, чтобы отдалиться от царя в поисках своего собственного бессмертия в своих собственных вотчинах. В рамках общей структуры божественной власти они были независимы и преуспевали в этой жизни; поэтому они были уверены в том, что успех будет им сопутствовать и в будущем. По инерции они могли перенестись в будущую жизнь, воссоединиться там со своими *ка* и стать *ах*, «дейтельными существами», для вечной энергичной жизни. Накопленный в этом мире успех гарантировал им, согласно прецеденту и законному договору, победу над смертью. В этом смысле для всей эпохи Древнего Царства была харак-

терна демократическая — или, точнее, индивидуалистическая — тенденция.

Для этой тенденции больше подходит термин «индивидуализм», нежели «демократия», ибо она касалась в основном личных правил поведения, а не государственной политики. Ощущение личной компетентности может привести к децентрализации правления и породить тем самым известное чувство демократической амбиции. Но в древнем Египте мы не видим той политической демократии, которая, как будет показано в гл. 5, была характерна для Месопотамии. Догмат о божественности египетского фараона был слишком мощной связующей силой, чтобы его можно было разбить индивидуалистическими силами.

В этот ранний период не было необходимости в рабской зависимости от бога, чтобы достичь величайших жизненных благ: успеха в этом мире и вечной жизни в мире потустороннем. Человек был обычно подотчетен царю, богу-творцу и своему *ка*, но он не был смиренным просителем того или иного бога и формально не был ответствен перед Осирисом, ставшим позднее властителем мертвых. Богатство и положение, которое человек занимал в этой жизни, внушало ему уверенность в успешности его деятельности и в той, и в этой жизни, — и — как показывают живые сценки на стенах гробниц — загробный мир представлялся ему таким же веселым, замечательным и преуспевающим, как и этот.

Мы хотели бы особо подчеркнуть, что египтяне этой эпохи были людьми веселыми и сильными. Они наслаждались жизнью в полной мере и слишком любили жизнь, чтобы отказаться от ее заманчивой остроты. Поэтому-то они отрицали факт смерти и переносили в следующий мир свое представление о веселой и энергичной жизни, которую они вели в этом мире.

От этого раннего периода до нас дошла книга об этикете для чиновника, «слова речей прекрасных... в поучение невежде знания, и в правила речей прекрасных на пользу тому, кто будет внимать (им), и во вред тому, кто преступит их»⁷. Она содержит проповедь карьеризма, откровенные правила для молодого человека, стремящегося сделать карьеру. Она была реэмирована следующим образом:

«Идеал — образ корректного человека, благоразумно избегающего поддаваться порывам и приспособляющегося на словах и на деле к административной и общественной системам. Его ожидает обеспеченная карьера чиновника. Ни о каких моральных понятиях вроде добра и зла нет и речи; образцом служат характеристики человека знающего и невежды, лучше всего, пожалуй, выражающиеся в словах „толковый“ и „глупый“. Толковости можно выучиться... Даются правила для человека, желающего сделать карьеру. Если он прислушается к ним, он будет толковым; во всех жизненных ситуациях он найдет верный путь благодаря этой толковости; а правильное поведение обеспечит ему успешную карьеру»⁸.

Книга содержит предписания, как нужно вести себя с начальством, равными по положению и подчиненными. Так, тому, кто вступит в состязание с оратором, лучше вооруженным аргументацией, дается совет: «унижай злословящего, не возражая ему в час торжества его»; тому, кто встречает равного себе, следует выказать свое превосходство молчанием, чтобы произвести впечатление на присутствующих чиновников, а к более слабому противнику нужно относиться со снисходительным пренебрежением, ибо таким образом «ты поразишь его (даже) перед судом (букв: в присутствии чиновника, вершащего суд)»⁹. Тот, кто сидит за столом у начальника, должен сохранять скромное выражение лица, брать только то, что ему предложат, и смеяться лишь тогда, когда смеется хозяин, тогда начальник будет доволен и поощрит его действия¹⁰. Чиновник, который должен выслушивать жалобы клиентов, должен делать это спокойно и без злобы, ибо «проситель желает более внимания к его словам, нежели исполнения того, ради чего он пришел»¹¹. Подобаает завести семью, любить и окружать заботой жену, ибо «она — пашня благодатная для ее владыки», надо также следить, чтобы она не стала главой семьи¹². Практическая, материалистическая мудрость заключена в предписании: «Мудрый рано встает, чтобы устроить себя»¹³, или в совете быть щедрым к своим прихлебателям, ибо никто не может предвидеть всех неожиданностей будущего, и разумно будет обеспечить себя группой благодарных сторонников¹⁴.

Было бы несправедливым оставить впечатление, что весь текст — сугубо практический и приспособленческий. В одном отрывке утверждается, что лучшее поведение для чиновника — честность, но даже и это утверждение вытекает из опыта, а не основывается на принципе. «Если ты руководитель, что отдает приказанья массам (букв.: множеству людей), изыскивай себе выгодную возможность делать доброе (букв.: всякое дело превосходное), пока не станут помыслы твои совершенными (букв.: без изъяна в них), ибо могуча правда и долговечно обеспечение (ее, т. е. даваемое ею), не нарушаемое со времен Осириса, тогда как постоянно наказывают преступившего законы... [Злой может приобрести богатство], но в конце концов правда торжествует (букв.: долговечна она), так что человек (только с ней) может сказать: „это моя вотчина“»¹⁵. Таковы ценности этой эпохи; наследуемая собственность и успех, достигнутый в жизни человеком, если он был достаточно толковым, чтобы следовать некоторым правилам здравого смысла. Успех, заметный для всех, был большим благом. Таковы были высшие ценности Древнего Царства, и они продолжали котируются на всем протяжении египетской истории.

Легко было поклоняться успеху, пока успех даровал милости всем людям, пока заботливо охраняемые пирамиды и гробницы оставались наглядными символами устойчивой мощи земного преуспевания. Но это счастливое положение было не веч-

ным. Древнее Царство Египта разбилось вдребезги. Прежние ценности, заключавшиеся в положении и обладании имуществом, были сметены анархическим вихрем захвата и насилия. Египтяне приписывали свои беды отчасти собственному разложению, но также и присутствию азиатов в Дельте. Сомнительно, однако, чтобы азиаты появились в стране как орда захватчиков и угнетателей; скорее всего, внутренний распад власти в Египте позволил небольшим группам азиатов проникнуть в страну и осесть в ней; однако эти незначительные вторжения были скорее результатом, нежели причиной распада.

Истинной причиной краха была прогрессирующая децентрализация. Властители, не принадлежавшие к династии фараонов, почувствовали личную способность к независимости и сформировали соперничающее правительство: в конце концов натяжение разорвало Египет на враждующие группировки. Это было частью индивидуалистической тенденции самоутверждения, набирающей силу на протяжении всего существования Древнего Царства. Теперь же, когда единая центральная власть разложилась, притязания на власть стали предъявлять все, вплоть до низших слоев общества. Египет двигался в направлении от самодержавия к сепаратизму, основанному на личной способности к действию, но нация не была готова воспользоваться распадом самодержавия и немедленно учредить систему правления на более широкой основе. Власть в этой неразберихе отсутствовала.

До нас дошло много выражений, отражающих замешательство египтянина при виде того, как рушится его старый, привычный мир. Рухнули драгоценные прочность и безопасность; земля повернулась подобно гончарному кругу. Те, кто прежде были богаты и могущественны, теперь голодали и одевались в лохмотья. Бывшему бедняку принадлежали власть и богатство. Сегодня мы с противоречивым чувством читаем протесты против глубокой деградации верховного суда, против того, что бедняки могут вдруг надеть тонкое белье, рабыни дерзить своим господам, а прачки отказываться тащить свой груз. Очевидная непрерывность жизни, которую обеспечивала забота о сохранности гробниц великих людей, внезапно оборвалась: могилы были ограблены, в том числе и пирамиды фараонов, и драгоценный усопший лежал на виду у всех на пустынном плоскогорье. Четкие границы, придающие Египту геометрические очертания, были стерты, красная пустыня начала наступать на черную плодородную почву, провинции были «расколоты на куски», и в Египет вошли чужеземцы. Когда провинции отказались платить налоги, центральный аппарат управления сельским хозяйством рухнул, и никто не пахал даже тогда, когда наступал благодатный разлив Нила. Исчезла прежняя выгодная торговля с Финикией и Нубией, и теперь появление немногочисленных жалких торговцев из пустыни, предлагавших зелень и птиц, стало заметным событием⁴⁶.

Хотя Египет упорно двигался по направлению к индивидуализму и децентрализованной власти, все же его краугольным камнем все еще оставалась царская власть. И когда она пала, рухнул весь государственный свод. «Смотрите, было приступлено к лишению страны царской власти немногими людьми, не знающими закона. Смотрите, сокровенное страны, границ которой не знали, стало всем известно. Столица, она разрушена в один час»¹⁷. Мы видели, что в древней дидактической литературе нормой хорошей жизни был преуспевающий чиновник. Теперь же чиновники пребывали в голоде и нужде. «Смотрите, все должности, они не на своих местах, подобно испуганному стаду без пастухов»¹⁸. «Наступили перемены, так что все уже не так, как в прошлом году, но один год обременительнее другого»¹⁹. Прежние ценности: успешная личная карьера, служебное положение и гробница, навеки обеспеченная пищей, были сметены. Чем можно было заменить эти ценности?

Потеряв надежду, некоторые находили лишь отрицательный ответ, впадая в скептицизм и отчаяние. Некоторые кончали с собой, и мы читаем, что речные крокодилы были сыты, ибо люди шли к ним по собственной воле²⁰. Одно из лучших произведений египетской литературы повествует о споре человека, готового к самоубийству, со своим *ка*, или душой. Жизнь стала ему невыносима, и он собирается найти смерть в огне. Характерно для этого времени, что душа, которой надлежало бы проявлять последовательное и твердое отношение к смерти, обнаруживает в этом споре нерешительность и не может дать никакого удовлетворительного ответа на сетования человека. Вначале она склонялась к тому, чтобы последовать за ним, каков бы ни был его конец; затем переменяла мнение и попыталась удержать человека от насилия над собой. Все же она не нашла действенных аргументов в пользу хорошей жизни на этом свете и могла лишь уговаривать человека забыть горести и искать чувственных наслаждений. В конце концов, когда человек противопоставил несчастья этой жизни тихим радостям загробного мира, душа согласилась последовать за ним независимо от того, какая его ожидает судьба. Вывод может быть только один: этот мир так плох, что следующий должен принести облегчение.

В этом документе заключена философия пессимизма, достойная изучения. Человек излагал душе свои доводы в четырех стихотворениях, состоящих из построенных по единому образцу тристихов, противопоставляя жизни избавление, даруемое смертью. В первом стихотворении говорится, что имя человека будет зловонным, если он последует совету души и предастся удовольствиям. У человека все еще остаются идеалы, и он не позволит запятнать свое доброе имя.

Видишь, имя мое ненависто
И зловонно, как рыбы отбросы
После ловли под небом раскаленным.

Видишь, имя мое ненавистно
И зловонно, как птичий помет
В летний полдень, когда пылает небо ²¹.

Еще в шести строфах человек живописует, сколь зловонна будет его репутация, если он последует трусливым советам своей души. Во втором стихотворении он принимается оплакивать крушение идеалов в современном ему обществе. Три строфы этого стихотворения звучат так:

Кому мне открыться сегодня?
Братья бесчестны,
Друзья охладели.

...Кому мне открыться сегодня?
Раздолье насильнику,
Вывелись добрые люди.

...Кому мне открыться сегодня?
Не помнит былого никто,
Добра за добро не дождешься ²².

После этих жизненных зол смерть представляется человеку благом избавлением.

Мне смерть представляется ныне
Исцеленьем больного,
Исходом из плена страданья.

Мне смерть представляется ныне
Благовонною миррой,
Сиденьем в тени паруса, полного ветром.

Мне смерть представляется ныне
Домом родным
После долгих лет заточенья ²³.

Наконец, человек настаивает на высоких привилегиях мертвого, который свободно общается с богами и во власти которого противостоят злу.

Воистину, кто перейдет в загробное царство —
Будет живым божеством,
Творящим возмездье за зло.

Воистину, кто перейдет в загробное царство —
Будет в числе мудрецов, без помехи
Говорящих с божественным Ра ²⁴.

[Пер. В. Потаповой]

Отказываясь от активных ценностей этой жизни ради пассивных благ будущей безмятежности, этот человек обогнал свое время. Как мы увидим, подобное смирение характерно для периода, на тысячу лет более позднего. В пессимизме этого периода предположительно существовала тенденция искать избавление в смерти, а не придавать значение продолжению жизни в этом мире.

В этом споре душа человека, настаивая на тщетности серьезного отношения к жизни, восклицает: «Проводи праздничный день и забудь заботы!»²⁵. Эту тему аморального гедонизма мы снова встречаем в другом тексте этой эпохи, где доводы таковы: прежние идеалы — обладание имуществом и общественным положением — рухнули, у нас нет уверенности в будущем, давайте же наслаждаться, чем только возможно, в этом мире. Прошлое говорит нам только о том, что жизнь коротка и преходяща, но что ждет нас после нее — неизвестно.

«Одни поколения проходят, а другие продолжают существовать

Со времен предков...
Они строили дома —
Не сохранилось даже место, где они стояли,
Смотри, что случилось с ними.
Я слышал слова Имхотепа и Джедефхора,
Слова, которые все повторяют.
А что с их гробницами?
Стены обрушились,
Не сохранилось даже место, где они стояли.
Словно никогда их и не было.
Никто еще не приходил оттуда,
Чтобы рассказать, что там,
Чтобы поведать, чего им нужно,
И наши сердца успокоить,
Пока мы сами не достигнем места,
Куда они удалились»²⁶.

А если мудрость, столь высоко ценимая в древние времена, не помогла мудрецам выжить и в прочных, ухоженных гробницах, и если невозможно узнать, как живет мертвому в загробном мире, то что нам остается делать, как не предаваться чувственным наслаждениям?

А потому празднуй прекрасный день
И не изнурай себя.
Видишь, никто не взял с собой своего достоянья.
Видишь, никто из ушедших не вернулся обратно²⁷.

[Пер. А. Ахматовой]

Итак, первой реакцией на крушение преуспевающего, жизне-радостного мира были отчаяние и цинизм. Но это была не единственная реакция. Египет еще обладал достаточной умственной и духовной мощью, чтобы отказаться от отрицания ценности человеческой личности. Человек все еще представлялся себе ценностью. А поскольку прежние ценности — материальный и общественный успех — оказались эфемерными, человек пытается искать на ощупь какие-то другие, более стойкие идеалы. Смутно и не сразу начинает он осознавать великую истину: видимые вещи преходящи, но невидимые, возможно, сделаны из того же материала, что и вечность. А вечная жизнь все еще остается для него великой целью.

Мы вели и ведем разговор в терминах современных этических суждений. Это сделано нарочно. Мы считаем, что египтя-

нин Среднего Царства в поисках хорошей жизни достиг моральных высот. Это — личное мнение, в котором мы следуем проф. Брестеду, хотя в анализе факторов мы с ним несколько расходимся. Некоторые исследователи придерживаются противоположных взглядов. Они указывают, что в самый ранний обозримый период — в эпоху Древнего Царства — египтяне достигли высот, которые позднее не были превзойдены, — будь то в совершенстве техники (Великая Пирамида, скульптура), в науке (замечательный хирургический папирус и введение календаря) или в философии («Мемфисский богословский трактат»). Согласно этой точке зрения, любое допущение прогресса в любом из указанных направлений отрицается. Более того, отрицается какой бы то ни было прогресс вообще: нашему взору якобы предстают изменения, которые происходят в пределах культуры, весьма статичной с самого момента своего возникновения. Чем более эта культура меняется, тем нагляднее тот факт, что она остается прежней. В этом есть несомненная истина. Мы уже отмечали, что для Древнего Царства характерен материализм — в этот новый период он все еще остается важным фактором. Социально-нравственные достижения, представляющиеся нам характерными для этого нового периода, проявлялись уже в эпоху Древнего Царства (растущая демократизация, понятие о справедливости и т. д.). С этой точки зрения, кроме того, следует воспротивиться тому, что мы прилагаем наши, основанные на сознании собственной правоты нормы нравственных оценок к древним египтянам. Вправе ли мы переводить *маат* как «справедливость», «истина» или «добродетельность» вместо «порядок», «правильность» или «согласованность»? Вправе ли мы объявлять растущую демократизацию взглядов древних египтян «прогрессом», который есть «благо»?

Мы настаиваем на своем праве выносить нравственные суждения и производить оценки в терминах прогресса или упадка. Это — понятия субъективные, а не строго научные. Но каждое поколение имеет право — более того, обязано — представить объективную информацию, а затем дать ей субъективную оценку. Мы знаем, что объективность не может быть полностью оторвана от субъективности, но ученый может попытаться указать, где кончается область фактов и где начинаются его собственные оценки. Мы согласны, что в эпоху, к исследованию которой мы сейчас приступим, грубый практический материализм был еще чрезвычайно силен, что антиэтическая сила магии играла огромную роль и что нравственные импульсы, которые мы подчеркнем особо, возникли ранее и продолжались и позднее. Но мы убеждены, что в этот период произошли сдвиги акцентов и что эти сдвиги представляются человеку современной западной культуры прогрессивными.

Две крупные перемены, как нам представляется, таковы. Во-первых, это — ослабление акцента на том, что земные бла-

га это положение в обществе и материальное благосостояние (и соответственно сдвиг в сторону представления, что благом является правильное социальное поведение). Во-вторых, тот факт, что индивидуалистическая тенденция Древнего Египта развивается теперь в представление, что все блага потенциально доступны всем без исключения людям. В конечном счете эти две тенденции сводимы к одной: если земное благо может быть достигнуто любым человеком, беден он или богат, то власть и богатство не являются наивысшей целью; справедливое же отношение к другим людям всегда чрезвычайно похвально.

Три цитаты дадут нам почувствовать новое настроение. В предыдущий период главной заботой было построить и содержать гробницу, внушительный погребальный монумент, сооружаемый навечно. Среднее Царство, продолжая заботиться о материальных постройках, вводит новую ноту. «Не гневайся — прекрасна невозмутимость духа. Увековечь имя свое, снискав любовь народа своего... и за дары твои будут молить богов о благополучии твоём, восхваляя имя твое»²⁸. Здесь долговечный памятник был благодарной реакцией других людей на добрые дела. Второй фрагмент ясно показывает, что богу приятнее был добрый характер, нежели изощренные подношения; таким образом, бедный человек мог иметь такое же право на благосклонность бога, как богатый. «Нрав прямодушного более приемлем, чем бык злодея»²⁹.

Но вот самый замечательный текст этого периода; насколько нам известно, мысль, выраженная в нем, позже не повторялась. Он стоит особняком и все же не чужд высочайшему стремлению этого времени; он дает основание оценить дух этой эпохи выше, чем эпох предшествующих или последующих. В нем попросту утверждается, что люди были созданы равными в своих возможностях. В таких словах верховное божество говорит о цели своего творения.

«Сотворил я четыре добрых дела внутри ворот небосклона (т. е. по его сторону ограды, в которую ведут врата);

Сотворил я четыре ветра, чтобы мог дышать каждый во время его (т. е. когда он дует) — это одно дело из их (числа).

Сотворил я воду половодья великую, чтобы пользовался ею малый и великий — это (другое) дело из их (числа).

Сотворил я человека всякого подобным другому и приказал, чтобы они не делали зла — это (уже) их сердца нарушили повеление (букв.: сказанное) мной — это (третье) дело из их (числа).

Сотворил я склонность сердец их к забвению запада (букв.: полноту сердец их, чтобы забыть о западе, т. е. о неизбежной кончине), чтобы творили они жертвы богам номов — это (четвертое) дело из их (числа)»^{30*}.

* Перевод О. Берлева. В английском тексте прямо противоположный смысл: «...чтобы не забывали о западе».

В первых двух пассажах этого текста утверждается, что ветер и вода в равной мере доступны всем людям. В стране, где благосостояние зависело от обеспечения человека должной долей паводковых вод и где распределение воды должно было быть мощным фактором установления превосходства одного человека над другим, гарантия равного доступа к воде означала фундаментальное равенство возможностей. Положение «Сотворил я человека всякого подобным другому», другими словами, «Люди сотворены равными», было связано с тем утверждением бога, что он намеревался, чтобы люди не делали зла, но что их собственные сердца склонились к дурному. Это противопоставление равенства и прегрешения говорит о том, что социальное неравенство не входит в намерения бога, но что человек должен нести ответственность единолично. Здесь — отчетливое утверждение, что идеальное общество было бы обществом всеобщего равенства. Разумеется, древний Египет никогда не приближался к этому идеалу, разве что в том же смысле, как и мы, современные люди, поступаем благочестиво, откладывая полное равенство до будущей жизни. Но все же это означало, что высочайшие чаяния того времени поднимались на гораздо более высокий уровень. С грустью говорится: «Все люди должны быть равны; бог-творец не создал их различными».

Последним благодеянием верховного бога было привлечение внимания людей к западу, области вечной жизни, и требование, чтобы они благочестиво чтили своих местных богов для того, чтобы достигнуть запада. Для этого периода то были важные перемены: демократизация потустороннего мира и более тесная связь с богами. Теперь все люди могли наслаждаться вечностью на тех же условиях, которые в предыдущих периодах были доступны только царю. Мы не знаем в точности, какие условия вечного существования были дарованы простому человеку Древнего Царства. Он должен был продолжать жить со своим *ка* и должен был стать *ах*, «действенной» личностью. Впрочем, фараон Древнего Царства должен был стать богом в царстве богов. Теперь это фараонское будущее было доступно также всем простолюдинам. Они должны были стать богами, подобно тому, как и он стал богом. Если в ранний период лишь умерший царь становился Осирисом, то теперь каждый скончавшийся египтянин становился богом Осирисом. Далее, его превращение в Осириса и достижение вечного блаженства было поставлено в связь с посмертным судилищем, на котором его личность оценивалась трибуналом богов.

В изобразительном плане эта оценка личности заключалась во взвешивании справедливости. Впоследствии она превращается в суд перед лицом Осириса как бога мертвых и сердце человека помещается на одну чашу весов, а символ справедливости — на другую. Элементы этого были уже в Среднем Царстве, а именно — Осирис в качестве бога мертвых и суд над усопшим, исходя из понятий справедливости, но все эти эле-

менты еще не были соединены в единую согласованную картину. Вместо этого там еще господствовал пережиток более древнего порядка, при котором судьей был верховный бог, бог солнца. Демократизация и «осиризация» загробного мира имела место, но доступ к вечной жизни не был целиком под контролем Осириса. Мы располагаем ссылками на «эти весы Рэ, на которых он взвешивает правду»³¹; и усопший был уверен, что «проступок твой будет устранен и грех твой стерт взвешиванием весов в день суда (букв: проверки нравов, характеров) и будет позволено, чтобы соединился ты с теми, что в Ладье (солнца)»³², и что «нет бога, который станет тягаться с тобой; нет богини, которая станет тягаться с тобой в день суда (=загробного; букв.: день учета, проверки нравов, характеров)»³³. Имелся трибунал богов, по-видимому под председательством верховного бога, перед которым усопший должен был давать отчет. «Да достигнет он Совета богов, места, в котором (пребывают) боги, причем двойник его вместе с ним, а жертвенные яства перед ним, и голос его (признан) правильным при исчислении разницы (добрых и злых дел). Да говоришь ты, грех твой исторгнут из всего того, что ты говоришь (т. е. теперь умерший может говорить свободно: печать с уст его снята)»³⁴. Все это показывает, что суд над мертвыми производился путем взвешивания избытка или недостатка его добрых качеств по сравнению с дурными и что благоприятный исход взвешивания был залогом вечного блаженства. Это взвешивание было исчислением *маат*, «справедливости».

Нам уже встречалась *маат*. В своей основе это, вероятно, физический термин, — «ровность, гладкость, прямота, правильность», в смысле регулярности или порядка. Отправляясь от этого, можно его использовать в метафорическом смысле — как «честность, праведность, истинность, справедливость». В эпоху Среднего Царства делался особый упор на *маат* в смысле общественной справедливости, честного взаимоотношения с ближними. Такова главная тема повести о красноречивом крестьянине, восходящей к этому периоду. Во всех своих ходатайствах крестьянин требовал от высокопоставленного чиновника простой справедливости, на которую предъявлял моральное право. Честные взаимоотношения предполагали как минимум совестливое выполнение обязанностей. «Плут наносит ущерб истине. Когда наполняют правильно, истина не преуменьшается, (но и) не преувеличивается»³⁵.

Однако, как мы видели в предыдущей главе, справедливость не сводилась лишь к соблюдению законности в делах, но была творением добра для нуждающихся: перевезти через реку бедняка, который не может заплатить, сделать добро без расчета на оплату. Ведущей же темой в Среднем Царстве была общественная ответственность: царь был пастухом, который лелеял свои стада; чиновник имел твердые обязательства в отношении вдовы и сироты; короче говоря, каждый обладал пра-

вами, влекущими обязательства по отношению к другим людям. Даже скульптуры этого времени старались подчеркнуть совестливый характер и стремились изобразить не столько величие и силу, сколько озабоченность обязанностями. Подобные портреты фараонов Среднего Царства, погруженных в заботы, хорошо известны.

Все это было в красноречивой форме высказано Брестедом, и нам нет нужды документировать это дальнейшими подробностями. Если бы мы захотели сформулировать его доводы в ином виде, то это свелось бы просто к различию в определении «совести» или «характера» и к тому, что рассказ утратил бы свои простые и непосредственные черты, которые он имел. В предыдущем периоде существовала потребность в справедливости в этом и в загробном мире³⁶ и, несомненно, властные личности, построившие великое государство, обладали сильными характерами. Но теперь, в Среднем Царстве, больший акцент в одних планах и меньший — в других способствовали наступлению века подлинной общественной совестливости, психологической и моральной основой которой была вера в то, что всякий человек есть божье творение, достойное заботы.

Вплоть до этого времени, до Среднего Царства, древний Египет имел центробежную и атомистическую тенденцию: ценной единицей был индивидуум. Во-первых, отмечалась ценность его индивидуальных способностей, во-вторых, признавались его индивидуальные права. Египет как бы слепо бред по пути от теократической автократии к своего рода демократии. В духе эпохи было поощрять активную жизнь и каждому человеку предоставлялась возможность сделать себя в здешней жизни энергичным, практичным и значительным. Следовательно, он продолжал любить жизнь и бросать вызов смерти. Определение успеха, возможно, претерпело некоторый сдвиг, но по-прежнему было верно, что успешная жизнь переносилась счастливым образом в загробный мир и повторялась в нем. Следовательно, гробницы, которые были мостиками между двумя существованиями, продолжали подчеркивать изобилие жизни. Сцены охоты, постройки судов и веселья были, как всегда, полны динамизма. Лишь возрастающее внимание к погребальным сценам и несколько изображений религиозных праздников привносят новую для нас ноту сдержанности. Величайшее благо все еще заключалось в хорошей жизни здесь, а не в бегстве от этой жизни к иной, будущей жизни, или в покорном подчинении богам. Личность все еще наслаждалась.

ИМПЕРИЯ И ПОСЛЕДУЮЩИЙ ПЕРИОД

Мы подошли теперь к причине великого изменения в египетском этосе. Мы подошли ко второй политической революции, ко Второму Промежуточному Периоду, лежащему между Средним

Царством и Империей, между XVIII и XVI столетиями до н. э. Централизованное правление снова рухнуло; снова возникло соперничество за власть среди множества мелких князьков. Вероятно, это развязывание себялюбивого индивидуализма местных князей имело причиной ослабление личной силы и характера в центральном правительстве. Однако на этот раз великим фактором было мощное и победоносное вторжение иноземцев. Азиатские князья, которых мы называем гиксосами, расположились вооруженными лагерями в пределах Египта и властвовали над страной с твердостью, угнетавшей все еще цветущий дух египтян. Впервые Египет как целое страдал от регресса в своей философии, гласившей: мы — центр и вершина мира; мы вольны распространять духовность на всех членов нашего сообщества. Теперь же, впервые, это сообщество осознало серьезную угрозу со стороны внешнего мира. Теперь впервые этому сообществу пришлось теснее сплотить свое единство, чтобы противостоять этой угрозе и отвести ее.

Египет действительно воссоединился и вышвырнул кочевников, осмелившихся править страной, «пренебрегая Рэ»³⁷. Но выгнать их из Египта было недостаточно, чтобы подавить опасность; необходимо было преследовать их в Азии и продолжать крушить их, так чтобы они не могли никогда более угрожать стране Нила. Возник психоз безопасности, невропатическое осознание угрозы, сходное с тем, которое было характерно для Европы в новое время. Эта всеобщая тяга к безопасности выковала национальное самосознание египтян. Было отмечено, что лишь в этот период освободительной борьбы египтяне говорили о своих войсках как о «нашей армии», вместо того чтобы приписывать свои силы царю³⁸. Возник патристический подъем, который ставил интересы страны выше интересов личности.

Такое единство духа было порождено чувством общей опасности. Общему стремлению к безопасности незачем было продолжать сохраняться после того, как египетская империя отодвинула военные границы Египта далеко в Азию и таким образом отдала угрозу от непосредственных границ. Это должно было привести к созданию внешней безопасности, которая уменьшила бы потребность в общественном единстве. Однако век этот был беспокойный и на далеком горизонте маячили угрозы, на которые можно было ссылаться для того, чтобы спланировать общество, коль скоро единство приносило выгоду некоторым центральным силам. Когда с гиксосской опасностью было покончено, над азиатской империей Египта стала нависать хеттская угроза. Затем появились «народы моря», ливийцы и ассирийцы. Психоз страха, однажды возникнув, не прекращался. А в Египте имелись силы, которые не давали угаснуть этому психозу страха, для того чтобы поддерживать единство Египта.

Развитие Империи находило свое оправдание в терминах

крестового похода, в смысле следования «велениям судьбы», предписывающим распространение одной культуры и ее доминирование над другой. Независимо от того, является ли империя в своей основе экономической или политической, она должна санкционироваться в религиозном, духовном и интеллектуальном аспектах. В Египте такая санкция исходила от бога-царя, который являл собой государство, и от других национальных богов, участвовавших в устранении угрозы Египту тем, что поддерживали расширение границ страны. Национальные боги уполномочили фараона выступить в поход и расширить страну; в сущности, они шли с ним во главе подразделений его армии. Расширение нации было расширением их самих.

Насколько велик был в чисто экономическом смысле слова вклад богов в египетскую победу, остается неясным. Мы не знаем, действовали ли храмы в качестве банкиров, финансирующих завоевания чужих земель. Они, вероятно, так поступали, когда стали богатыми и завладели значительными ценностями, ибо Империя постоянно увеличивала их богатство. Во всяком случае, они вносили вклад в египетскую победу в духовно-пропагандистском смысле, давая империи божественное благословение и божественную поддержку. За это они получали экономический доход. Об этом довольно явственно свидетельствуют памятники; фараон воздвигал здания, устанавливал и финансировал празднества и дарил земли и рабов богу, давшему победу. Поначалу скромные храмы Египта выросли в размерах; увеличились их штаты, земли и другое имущество, и они стали доминирующим фактором в политической, общественной и хозяйственной жизни Египта. Удалось установить, что после трехсот лет активной жизни Империи египетские храмы владели одним из каждых пяти жителей страны и почти одной третью возделываемых земель³⁹. Естественно, что храмы были заинтересованы в продлении и укреплении системы, которая была им столь выгодна. Для того, чтобы обеспечить эту выгоду, им надо было настаивать на групповой солидарности народа в интересах нации, которая сделала храмы богатыми и сильными. В конце концов они поглотили не только народ, но и самого фараона.

Теперь посмотрим, как все это выглядит по отношению к человеческому индивидууму. Предыдущая тенденция, начиная с Древнего Царства вплоть до Империи, была центробежной, атомистической, индивидуалистической. Хорошую жизнь надо было видеть в полнейшем раскрытии каждой личности. Теперь тенденция стала центростремительной, националистической, общинной: хорошую жизнь нужно было искать в коллективных интересах и индивидуума призывали приспособляться к объявленным нуждам коллектива. Любое уклонение и попытки выразить индивидуальность исключались; кардинальная доктрина заключалась в том, что египетское сообщество являло ценность само по себе, как таковое.

Такого рода духовная и интеллектуальная революция не может быть установлена собором, принимающим манифест об изменениях, она происходит настолько постепенно, что может быть усмотрена лишь через столетия. Даже восстание против перемен, характеризовавшее амарнскую революцию, было, быть может, в той же степени несистематизированным протестом против насильственной механики этих перемен, как и протестом против их принципов. В течение столетий египетские тексты продолжали повторять древние формулировки, в то время как египетские гробницы напоминали о древних чувственных наслаждениях, доставляемых разнообразными возможностями этой жизни. Получалось совершенно так, как если бы американцы перешли постепенно к социалистическому правлению и рационалистической этике, но продолжали повторять лозунги западной демократии и кальвинистского протестантизма; они бы не замечали перемен еще долгое время после того, как они произошли.

Таким образом, протекли столетия существования Империи, прежде чем масштаб перемены стал сказываться на египетских литературе и искусстве. Лишь постепенно старые стереотипы сменились новыми формулами. Когда революция завершалась, оказалось, что цели жизни сдвинулись: вместо полноценной, индивидуальной жизни в этом мире, вознаграждаемой ее продолжением в мире потустороннем, выступила конформистская и формализованная жизнь в этом мире. Для отдельного египтянина горизонт его возможностей сузился; ему предлагалось подчиниться, ибо ему давался выход из стеснений этого мира в виде обещания лучшего в ином мире. Это лучшее зависело уже не столько от него самого, сколько было даром богов. Сдвиг, таким образом, произошел не только от личности к коллективу, но и от наслаждения этим миром к обещанию иного мира. Это объясняет контраст между теми двумя гробницами, о которых мы писали выше в этой главе; более ранний памятник весело и жизнерадостно изображал поле, лавку и рыночную площадь, тогда как более поздний памятник сосредоточивался на ритуальном подходе к загробной жизни.

Попробуем прокомментировать этот тезис на основе литературы, и особенно дидактической литературы. Первое впечатление сводится к тому, что позднейшие правила поведения точно те же, что и более древние; в том же самом духе речей Полония они учат молодого человека, как ему преуспеть в его профессии. Нужный практический этикет — за столом, на улице или в суде — продолжает быть постоянной темой. Но постепенно замечаешь отличия. Наставления мотивируются иначе. В прежние времена человеку советовали заботиться о своей жене, ибо «она пашня благодатная для ее владыки». Теперь человеку говорят, чтобы он помнил о терпеливости и преданности его собственной матери и чтобы он обращался со своей

женой с той же любящей благодарностью, которую он испытывает к своей матери⁴⁰. Если старые тексты призывали чиновника к терпению и беспристрастности в обращении с бедными клиентами, то теперь он обязывался предпринимать в их отношении позитивные действия. «Если ты найдешь большую недоимку у бедняка, раздели ее на три: две части сбрось, оставь одну». Почему следует совершить такой бесхозяйственный акт? Оказывается, если он этого не сделает, он не сможет жить в ладу со своей совестью. «Ты увидишь: это путь (букв.: пути) жизни. Ты сможешь (спокойно) спать, а когда переночуешь, утром ты найдешь это приятным известием (букв.: как приятное известие). Лучше быть хвалимым в качестве любимого народом, чем (иметь) богатства в кладовой. Лучше (есть один) хлеб, когда сердце спокойно, чем (иметь) богатства, отягченные муками совести (букв.: под муками)»⁴¹. Здесь иное, чем в старых текстах; положение и состояние были теперь важны, как ощущение правильных взаимоотношений с людьми. Человек принадлежал обществу, а не самому себе.

Ключевым словом для развитого ума в эту эпоху было слово «молчаливость», которое можно передать также словами «хладнокровие, пассивность, спокойствие, смирение, подчинение, покорность». Эта «молчаливость» связана со слабостью или с бедностью в таких контекстах, как «Ты Амун, владыка спокойных (букв.: молчаливых)»⁴² и «Амун, защитник молчащих и спаситель бедных, приходящий на зов (собств.: жалобу; букв.: голос) бедняка»⁴³. Благодаря такому отождествлению эти характерные выражения смирения были обозначены как религия бедных⁴⁴. Это, конечно, верно, что покорность всегда была добродетелью, подчеркиваемой неимущим. Но мы считаем существенным подчеркнуть, что каждый египтянин той эпохи был неимущим в отношении права на самовыражение; его свободное саморазвитие уже больше не поощрялось, и он теперь вынуждался к детерминированному подчинению нуждам коллектива. Для доказательства того утверждения, что дух смирения уже не был лишь уделом бедняков, мы укажем, что весьма высокопоставленный чиновник лез из кожи вон, чтобы выказать себя «действительно спокойным (букв.: молчаливым настоящим)»⁴⁵, и что даже верховный жрец Амуна мог настаивать, что он был «действительно спокойный (букв.: молчаливый)»⁴⁶. В духе того времени деятельный и удачливый чиновник считал необходимым подчеркнуть свое подчинение национальному образцу послушания.

В качестве предосудительного контраста к «молчаливому» человеку тексты выдвигают «горячего» или «страстного» человека с «громким голосом». В терминах, напоминающих Первый Псалом, этот контраст обрисовывается так (также Иеремия XVII, 5—8):

«Что касается человека, не умеющего владеть собой (букв.: горячего) в храме, он как дерево, растущее на открытом

месте: в один миг происходит утрата им ветвей и конец ему приходит на верфи; или же оно плывет далеко от своего места и огонь — его гробница.

Спокойный (же) по-настоящему, он держится особняком. Он как дерево, растущее в саду: оно зеленеет и удваивает свой урожай; оно пред ликом господина его, и плоды его сладки, и сень его сладостна; конец его наступает в саду»⁴⁷.

Конечно, к молчанию часто призывали и в более ранний период, но то было молчание при определенных обстоятельствах: не говори или не сопротивляйся, если ты недостаточно искусен⁴⁸. И впрямь, подчеркивалось, что красноречие может встречаться в самых нижних слоях общества и что в таких случаях его следует поощрять⁴⁹. Теперь, в соответствии с новым духом постоянно призывали к молчанию. В общении со старшими, или в государственных учреждениях, для достижения успеха требовалось покорное молчание⁵⁰. Это приписывалось желаниям бога, «который любит тихого человека более, чем громкогласного»⁵¹, и чья защита приведет в смятение недругов⁵². «Святилище бога, мерзость для него шум. Молись себе сердцем любящим, причем слова его (т. е. сердца) все сокрыты (т. е. не произносятся вслух), и он (бог) удовлетворит просьбы (т. е. нужды) твои. Услышит он то, что ты скажешь, и примет жертву твою»⁵³. Кладезь премудрости открыт не для всех, кто желает испить из него: «Он закрыт (букв.: запечатан) для болтливового и открыт для умеющего молчать»⁵⁴.

Новая детерминистическая философия вполне определенно формировалась в терминах божьей воли, господствовавшей над человеческой беспомощностью: «Бог [всегда] берет верх, [тогда как] человек [всегда] неправ». Это утверждение о существенной нужде человека в боге нашло продолжение в одном из ранних выражений мысли: «человек предполагает, а бог располагает»; «одно дело слова, сказанные людьми, и другое — содеянное богом!»⁵⁵. Вместе с изменением общего мирового распорядка ушла и прежняя надежда человека на самого себя; отныне он, как нарочно, всегда терпел поражение, если не подчинялся тому, что предписывал бог.

Таким образом, в эту эпоху сформировалось глубокое ощущение рока или силы, решающей извне. Нельзя сказать, что и более старые времена не знали той или другой магической силы. Ка было наполовину отделившейся частью личности и влияло на карьеру человека. А теперь бог рока и богиня удачи стояли за спиной человека, твердо управляя им извне. Невозможно было преследовать свои собственные интересы, не считаясь с этими регуляторами, действовавшими от имени богов. «Не изощрай (букв: твори, строй) сердце свое (в погону) за богатством, (ибо) нельзя упускать из виду (существование) Судьбы и Удачи. (Но и) не надейся на силы сторонние: каждому ведь свой час (букв.: каждый — своему часу)»⁵⁶. Человеку предписывалось не вникать слишком глубоко в дела богов, ибо

он был ограничен и управлялся этими божествами судьбы. «Не испытывай силу бога (букв: не ищи для себя самого мощи бога), как если б не было Судьбы и Удачи»⁵⁷.

Может возникнуть искушение приписать этой эпохе исключительную роль идеи рока. Однако в детерминированной схеме событий все еще оставалось место для некоторого волюнтаризма. Молодого человека предупреждали против фатализма, который препятствует поиску мудрости: «Остерегайся говорить: „Каждый человек — сообразно с характером своим: невежественный и знающий — все равно (букв: случай один), (поскольку) Судьба и Удача начертаны (букв.: высечены резцом, вырезаны) на характере (человека) письменами бога самого“. В один миг каждый проживает свой век, (поэтому) благостно учение, нет утомления в нем (и) сын должен отвечать словами отца своего (т. е. знать литературу, классику). Даю я, чтобы ты знал правду в сердце своем (=умел отличать правильное), чтобы творил ты то, что правильно по мнению твоему»⁵⁸.

Если успех был делом только божьим, а человек был обречен совершать промахи, то можно рассчитывать найти выражения, в которых передано ощущение личной неудачи, находящее свое окончательное проявление в осознании греха. Такие выражения появляются в эту эпоху. Разумеется, природа греха не всегда ясна и он может быть связан лишь с прегрешениями против ритуала, а не с моральными проступками. Но мы можем настаивать на том, что когда человек говорит: «Если естественно для раба творить преступное, то для господина естественно быть милосердным»⁵⁹, то здесь есть признание ошибки. В другом случае грех клятвoprеступления побуждал человека сказать о своем боге: «Он богам и людям показал меня как человека, который делает мерзость против Владыки. Правилен (т. е. справедлив) Птах, владыка Правды, по отношению ко мне, когда он совершил мне наказание мое!»⁶⁰.

Что же остается людям, когда они лишены свободного самовыражения и заключены в жесткие рамки конформизма? Ну что ж, оставался выход из стеснения этого мира в виде надежды на мир иной, и мы можем различить усиливающееся желание ухода, выливающееся в конце концов в монашество и апокалипсическое упование. Но обещание чего-то отдаленного звучит неопределенно в контексте повседневной человеческой деятельности; человек жаждет какой-то теплоты немедленно. Таким образом, ощущение личной греховности породило противоядие в чувстве близости к богу с его милосердием. Личность была поглощена громадной безликой системой и чувствовала себя потерянной. Зато существовал бог, который принимал в человеке участие, который карал его за прегрешения, а затем прощал его в своем милосердии. Вновь и вновь тексты призывают к богу или богине прийти на помощь страдающему человеку. «Я воззвал к моей Госпоже, и вот она пришла ко мне с прохладным ветром. Она оказала мне милосердие, (после то-

го, как) она дала мне узреть свою руку. И вновь она обернулась ко мне в милосердии; она заставила меня забыть болель, что имел я. Да, вершина Запада милосердна для того, кто взывает к ней»⁶¹.

Таким образом, в возмещение утраты индивидуального волюнтаризма и принуждения к коллективному детерминизму между египтянином и его богом возникли более теплые личные взаимоотношения; и это побудило Брестеда охарактеризовать период поздней Империи как «век личного благочестия». На стороне верующего были любовь и упование, на стороне бога были справедливость и милосердие. В этой трансформации чувства египтянина хорошая жизнь заключалась уже не в культивировании жизни, а в сдаче личности на милость какой-то высшей силе; эта сдача вознаграждалась покровительством, оказываемым высшей силой.

Полный анализ развития этой изменившейся психологии народа занял бы слишком много времени. Подмена поощрения индивидуального духа божьей милостью оказалась неудовлетворительной. Из жизни ушла радость. Египтянин призывался довольствоваться смирением и верой. Смирение-то он проявлял. Но вера есть «уверенность в том, на что уповаешь, убеждение в том, чего не видел». Он, пожалуй, мог, да и в самом деле надеялся на перемены к лучшему в этой жизни, но его убеждение в том, чего он не видел, ограничивалось опытом виденного. Он видел, что его личный бог, милосердный к нему в его слабостях, был сам, как и он, мал и слаб. Он видел, что великие боги Египта, национальные боги, были богаты, отдалены, могучи и требовательны. Египетское жречество по-прежнему наращивало силу и власть и требовало слепого подчинения системе, дававшей силу и власть храмам. Личность была стиснута смирительной рубашкой ритуалов и обязанностей, и ее единственное утешение заключалось в успокоительных словах и отдаленных обещаниях. Она отвращалась от чувственных утех этой жизни и обращалась к способам бегства от этой жизни.

В своем желании ухода от действительности египтянин обращался не только к будущей потусторонней жизни, но также к счастливому прошлому. Как мы видели в главе 1, египтяне всегда в сильной степени ощущали совершенство, могущество и достоинство древних времен. Они постоянно обращались к прекрасным образцам своего прошлого, будь то мифологические времена правления богов или туманные исторические времена древних царей.

Ранее в этой главе мы цитировали древний образец агностицизма, где писатель говорил фактически следующее: на прежних мудрецов Имхотепа и Хардедефа часто ссылаются, однако они были неспособны защитить свои гробницы или имущество; что же в конце концов дала им их мудрость? В более поздние времена об этих предках судили иначе: их мудрость

послужила им на пользу, ибо они оставили памятник, достойный почитания. «Имена мудрых писцов, живших, когда истекло на земле время богов, и предрекших грядущее, остались навеки, хотя ушли они, завершив срок свой, и давно позабыты все близкие их. Они не возводили себе медных пирамид и надгробий железных. Они не оставили по себе наследниками детей своих, которые увековечили бы их имена, но дошли до нас их писания и поучения, что сложили они. Изречения их — пирамиды их, а калам — их дитя... Есть ли где равный Дедефхору? Найдешь ли подобного Имхотепу?.. Они ушли, но не забыты их имена, и живут они в писаниях своих и в памяти человеческой»⁶².

Это сильное чувство, вызываемое богатым и гордым прошлым, было утешением в век, ощущавший неуверенность в настоящем. В конце концов эта ностальгия по прежним временам переросла в архаизацию, довольно слепо и невежественно копирующую формы далекого прошлого. Личное благочестие было неспособно породить понятие единого, по-отечески относящегося к человеку бога. Поиски духовной поддержки в религии выродились в обращение к оракулам и к строгому соблюдению ритуалов, что привело к тому опустошению религии, которое было замечено Геродотом. В пределах системы национального конформизма даже бог-царь стал всего лишь марионеткой законов, каким он представлялся Диодору. У Египта не нашлось ни случая, ни способности выработать взаимоотношения между человеком и богом в удовлетворительной для обеих форме. Если выразить это иначе, у Египта не нашлось ни случая, ни способности выработать взаимоотношения между личностью и обществом во взаимно выгодной форме. Здесь древние евреи пошли дальше, но решение не найдено и поныне.

ДУХОВНАЯ РОЛЬ ЕГИПТА

Внес ли древний Египет сколько-нибудь значительный вклад в философию, этику и мироощущение более поздних времен? Нет, не внес, во всяком случае в каких-нибудь определенных областях, как то было с вавилонской наукой, древнееврейской теологией или греческим или китайским рационализмом. С критической точки зрения можно было бы сказать, что вес древнего Египта не соответствовал его размеру, что его интеллектуальный и духовный вклад не был соразмерен с длительностью его существования и с его материальными памятниками и что он не был в состоянии реализовать то, что он поначалу обещал во многих отношениях.

Однако самые размеры Египта оставили след на его соседях. Древние евреи и греки глубоко осознавали прошлую мощь и стабильность их колоссального соседа и давали смутную и некритическую оценку «всей премудрости египтян». Эта

высокая оценка обуславливала для них два фактора, стимулировавших их собственное мышление: во-первых, чувство высоких ценностей, лежащих вне их собственных времени и пространства, так что их философии выигрывали от помещения в исторический контекст, и, во-вторых, любопытство к наиболее очевидным египетским достижениям: совершенству в искусстве и архитектуре, государственной организации и чувству геометрического порядка. Если, удовлетворяя свой интерес к Египту, они наталкивались на какие-либо элементы интеллектуального или этического превосходства Египта, то эти последние имели для них значение лишь в терминах их собственного опыта, ибо они принадлежали уже древней истории Египта. Древним евреям и грекам предстояло открыть для себя заново те элементы, которые уже утратили силу убедительности для Египта. Эта культура достигла своих интеллектуальных и духовных высот слишком рано, чтобы позволить развиваться какой-либо философии, которая могла бы быть передана как культурное наследие последующим векам. Подобно Моисею, она взглянула издали на обетованную землю, но пересечь Иордан и начать завоевание суждено было другим.

Глава 5

МЕСОПОТАМИЯ: КОСМОС КАК ГОСУДАРСТВО

ВЛИЯНИЕ ОКРУЖАЮЩЕЙ СРЕДЫ В ЕГИПТЕ И МЕСОПОТАМИИ

Переходя от древнего Египта к древней Месопотамии, мы покидаем цивилизацию, вековые памятники которой высятся и по сей день в виде «горделивых каменных пирамид, свидетельствующих о чувстве суверенной власти человека в его триумфе над материальными силами». Мы переходим к цивилизации, памятники которой погибли и города которой, говоря словами пророка, «обратились в груды развалин». Скудным напоминанием о древнем величии служат низкие серые холмы, которыми и представлено прошлое Месопотамии.

И такое положение вещей совершенно закономерно. Оно отвечает самому духу обеих цивилизаций. Если бы сегодня возродился древний египтянин, то он, несомненно, с волнением отнесся бы к долговечности своих пирамид, ибо он придавал человеку и осязаемым творениям человека больше существенного значения, нежели большинство других цивилизаций. Если бы возродился житель древней Месопотамии, то он едва ли был бы серьезно расстроен тем, что его творения стерты с лица земли, ибо он всегда знал — и знал глубоко, — что, поскольку речь идет о «просто человеке, — дни его сочтены и, что бы он ни делал, он всегда лишь ветер»¹. Для него центр и смысл существования всегда лежал вне человека и вне его творений, вне осязаемых вещей — в неосязаемых силах, управляющих вселенной.

Каким образом египетская и месопотамская цивилизации приобрели эти совершенно различные этосы, один доверительно, а другой недоверчиво относящийся к могуществу и высшему значению человека, — вопрос нелегкий. «Этос» цивилизации — результат настолько запутанных и настолько сложных процессов, что не поддается точному анализу. Поэтому мы просто укажем на один из факторов, который, как представляется, сыграл значительную роль, — фактор окружающей сре-

ды. Главы 2—4 уже подчеркнули активную роль окружающей среды в формировании мировоззрения раннего Египта. Египетская цивилизация возникла в компактной стране, где одно селение лежало в успокоительно тесной близости к другому, а все пространство в целом было замкнуто и изолировано от окружающего мира защитным ограждением гор. Над этим надежным укрытием каждый день проходило надежное, неизменное солнце, вновь и вновь вызывая Египет к жизни и деятельности после ночного мрака; каждый год здесь разливался верный Нил, чтобы оплодотворить и оживить египетскую почву. Можно подумать, что Природа намеренно обуздала себя, что она обособила эту безопасную долину с тем, чтобы человек мог наслаждаться жизнью беспрепятственно. Совершенно не удивительно, что великая цивилизация, возникающая на таком фоне, должна быть исполнена чувства собственного могущества, должна быть глубоко впечатлена своими собственными — человеческими! — достижениями. Глава 4 определила мировоззренческую позицию раннего Египта как «пионерский дух явных достижений, первого успеха в новом направлении. Отсутствие препятствий порождало свойственную юности, полагающуюся на свои собственные силы самонадеянность. Человек довлел самому себе. Боги? Да, они существовали где-то там, и — в этом можно было не сомневаться — они создали этот отличный мир, но мир был хорош потому, что человек был сам себе хозяином и не нуждался в постоянной поддержке богов».

Опыт Природы, который породил этот подход, нашел свое непосредственное выражение в египетской концепции космоса. Египетский космос был в высшей степени заслуживающим доверия и успокоительным. Он обладал — цитируем главу 2 — «утешительной периодичностью, его структура и механика действия обеспечивали воспроизведение жизни посредством возрождения элементов, дающих жизнь».

Месопотамская цивилизация выросла в явно иной окружающей среде. Правда, мы находим здесь те же самые великие космические ритмы — смену времен года, неизменное движение солнца, луны и звезд, — но мы находим здесь также и элемент силы и насилия, которого не было в Египте. Тигр и Евфрат не похожи на Нил: они могут разливаться порывисто и непредсказуемо, разрушая дамбы человека и затопляя его посевы. Здесь дуют знойные ветры, засыпающие человека пылью и грозящие удушить его. Здесь идут проливные дожди, обращающие всю твердую поверхность земли в море грязи и лишаящие человека свободы передвижения: всякое движение застопоривается. Здесь, в Месопотамии, Природа не сдерживает себя; во всей своей мощи она сокрушает и попирает волю человека, дает ему почувствовать во всей полноте, сколь он ничтожен.

Дух месопотамской цивилизации отражает это. Человек не склонен переоценивать свои силы, когда он наблюдает столь могущественные силы природы, как гроза или ежегодное на-

воднение. О грозе житель Месопотамии говорил, что «ее ужасные вспышки света покрывают землю словно ткань»². О впечатлении, которое производило на него наводнение, можно судить по следующему описанию:

Потоп безудержный, что соперников не имеет,
Сотрясающий небо, разбивающий землю,
Что мать и дитя уносит в могучем покрове,
Что тростниковую буйную поросль ломает,
Урожай заливают во время его созревания,
Встающие воды, что страшны глазам человека,
Всевластный потоп, что сражается с дамбой
И вырывает могучие *месу-деревья**,
(Бешеный) шторм, сметающий все в завихренье могучем
И с собой увлекающий (в бурном водовороте)³.

Окруженный такими силами, человек видит, как он слаб; с ужасом осознает, что он вовлечен в игру чудовищных сил. Дух его становится тревожным. Его собственное бессилие вызывает в нем отчетливое осознание трагических возможностей.

Опыт Природы, породивший это настроение, нашел свое непосредственное выражение в представлении жителя Месопотамии о том космосе, в котором он жил. От его взора ни в коей мере не ускользали великие ритмы космоса: он видел в космосе порядок, а не анархию. Но для него этот порядок отнюдь не был таким безопасным и успокоительным, каким он был для египтянина. Через него и за ним он ощущал множество могущественных индивидуальных волей, потенциально расходящихся между собой, потенциально вступающих в конфликт, чреватых возможностью анархии. Он сталкивался в природе с чудовищными и своевольными индивидуальными силами.

Для жителя Месопотамии соответственно космический *порядок* не казался чем-то данным, скорее он становился чем-то достигнутым — достигнутым путем непрерывной интеграции множества индивидуальных космических волей, каждая из которых столь могущественна, столь пугающа. Поэтому его понимание космоса стремилось быть выраженным в терминах интеграции волей, т. е. в терминах социальных институтов, таких, как семья, община, и в особенности государство. Коротко говоря, космический порядок представлялся ему порядком волей — государством.

Излагая здесь это воззрение, мы обсудим сначала период, в который оно предположительно могло возникнуть. Затем мы рассмотрим вопрос о том, что видел житель Месопотамии в явлениях окружающего его мира, с тем, чтобы показать, каким образом для него было возможно приложение порядка, взятого из социальной сферы, государства, к существенно отличному миру Природы. И под конец мы обсудим этот порядок в деталях и прокомментируем те силы, которые играли в нем наиболее выдающуюся роль.

* *Месу-деревья* — возможно, кедры или сикоморы (?) (здесь и далее подстрочные примечания принадлежат В. Афанасьевой).

ВРЕМЯ ВОЗНИКНОВЕНИЯ МЕСОПОТАМСКОГО ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О МИРЕ

Представление жителя Месопотамии о вселенной, в которой он жил, судя по всему, приобрело свою характерную форму примерно в то время, когда месопотамская цивилизация оформилась в целом, т. е. в эпоху ранней письменности — около середины IV тысячелетия до н. э.

Тысячи лет протекли уже с тех пор, как человек впервые вступил в долину Двуречья. Одна доисторическая культура сменялась другой. Все они были существенно похожи одна на другую, и ни одна из них заметно не отличалась от того, что можно было найти в любом другом месте земного шара. В течение тысячелетий земледелие оставалось основным средством к существованию. Орудия труда изготовлялись из камня, редко — из меди. Деревни, состоящие из патриархальных семей, судя по всему, были типичной формой поселения. Наиболее значительной (хотя, безусловно, не слишком глубокой) переменной при переходе от одной культуры к другой представляется способ изготовления и украшения керамики.

Но с наступлением протописьменного периода картина резко меняется. Месопотамская цивилизация, так сказать, внезапно кристаллизуется. Фундаментальная модель, руководящая структура, в пределах которой Месопотамии предстояло прожить свою жизнь, сформулировать свои глубочайшие проблемы, оценить себя и оценить вселенную — на все грядущие века, — внезапно появляется на свет, уже завершенная во всех своих основных чертах.

В сфере экономики возникла *крупномасштабная планомерная ирригация*, которая с этих пор навсегда стала характерной чертой сельского хозяйства Месопотамии. Сопутствующим и тесно взаимосвязанным явлением был заметный рост населения. Старые деревни разрастались в города, по всей стране основывались новые поселения. И по мере того, как деревня перерастала в город, появилась и политическая модель новой цивилизации — *примитивная (первобытная) демократия*. В новом городе-государстве высшая политическая власть была возложена на общее собрание всех взрослых свободных граждан. Как правило, повседневными делами общины управлял совет старейшин, но в критический момент, например перед угрозой войны, общее собрание могло облечь абсолютной властью одного из членов совета старейшин и объявить его царем. Такая царская власть представляла собой должность, занимаемую в течение определенного срока, и после того, как кризис миновал, собрание могло отменить ее с такой же легкостью, с какой предоставило.

Централизация власти, которую сделала возможной эта новая политическая модель, вероятно, вызвала, наряду с другими факторами, и появление в Месопотамии истинно *монумент-*

тальной архитектуры. На равнине теперь начали вырастать величественные храмы, часто воздвигнутые на гигантских искусственных холмах из высушенных солнцем кирпичей, — знаменитые *зиккураты*. Сооружения таких грандиозных размеров очевидным образом предполагают высокую степень организации и управления общества, которое их воздвигало.

В то время как все это происходило в экономической и социальной областях, новые вершины были достигнуты в более духовных областях деятельности. Была изобретена *письменность*, первоначально служившая для облегчения усложнившейся бухгалтерии, которая, в свою очередь, стала необходимой с расширением городского и храмового хозяйства. В конечном счете ей предстояло стать средством передачи в высшей степени значительной литературы. Мало того, Месопотамия произвела *искусство*, достойное именоваться искусством, и произведения этих ранних художников великолепно выдерживают сравнение с лучшими творениями позднейших периодов.

Таким образом, в экономике, в политике и в искусствах Месопотамия получила на этой ранней стадии свои основные формы, создала определенные направления трактовки вселенной в тех ее различных аспектах, с которыми сталкивался человек. Поэтому было бы неудивительно, если бы мы обнаружили, что представление о вселенной в целом подобным же образом прояснилось и оформилось в это же время. На то, что это действительно произошло, указывает само месопотамское представление о мире. Как мы уже упоминали, месопотамская цивилизация интерпретировала вселенную как государство. А между тем в основе этой интерпретации лежало отнюдь не то государство, которое существовало в исторические времена, а та государственная форма, которая существовала до начала истории, примитивная демократия. Поэтому мы имеем право предполагать, что идея космического государства выкристаллизовалась очень рано, когда примитивная демократия была наиболее распространенным типом государства, т. е. одновременно с самой месопотамской цивилизацией.

МЕСОПОТАМСКОЕ ОТНОШЕНИЕ К ЯВЛЕНИЯМ ПРИРОДЫ

Итак, предполагая, что месопотамское воззрение на вселенную было таким же древним, как и сама месопотамская цивилизация, мы должны затем поставить вопрос, каким образом вообще было возможным такое воззрение. Безусловно, для нас лишено всякого смысла говорить о вселенной как о государстве; о камнях и звездах, ветрах и водах как о гражданах и членах законодательных собраний. Наша вселенная в значительной мере состоит из вещей, из мертвой материи, лишенной жизни и воли. Это ведет к вопросу о том, что видел житель Месопотамии в явлениях, которые его окружали, в мире, в котором он жил.

Читатель, вероятно, помнит из первой главы, что «мир для первобытного человека представляется не пустым или неодушевленным, но изобилующим жизнью». О первобытном человеке было сказано, что «в любой момент он может столкнуться с любым явлением не как с „Оно“, а как с „Ты“. В этом столкновении „Ты“ проявляет свою личность, свои качества, свою волю». Из повторяющегося переживания в опыте отношения «Я — Ты» может развиться вполне последовательное персоналистское восприятие. Предметы и явления, окружающие человека, персонифицируются в различной степени. Тем или иным образом они — живые, они обладают своими собственными волями, каждый представляет собой определенную волю. Другими словами, мы имеем здесь то, что покойный Эндрю Лэнг неодобрительно описал как «то нерасторжимое смешение, в котором люди, животные, растения, камни, звезды — все находятся на одном уровне личности и одушевленного существования»⁴.

Несколько примеров довольно, чтобы показать, что слова Лэнга хорошо описывают отношение жителя Месопотамии к явлениям окружающего его мира. Обычная кухонная соль для нас — неодушевленное вещество, минерал. Для жителя Месопотамии соль была дружественным существом, к чьей помощи можно прибегнуть, если человек стал жертвой колдовства и магии. Пострадавший должен был обратиться к ней следующим образом:

О Соль, что создана в месте священном!
В пищу великим богам тебя предназначил Эниль.
Без тебя не бывает и пира в Экуре,
Боги, цари и князья воскурения не вдыхают.
А я — имярек, сын имярека —
Злыми чарами я опутан,
Злыми кознями я охвачен!
Соль, наваждение с меня сними, развяжи мои чары!
Разрушь колдовство, и как бога-создателя тебя да восславлю!⁵

Таким же непосредственным образом — как к дружественному существу, обладающему особой силой, — можно было обратиться и к Зерну. Принося в жертву муку, чтобы умиротворить разгневанное божество, человек мог обратиться к ней так:

Я отправлю тебя к богу гневному моему, к богине гневной моей,
Чьи сердца полны против меня ярости гневной!
Бога гневного моего, богиню гневную мою усмири!

Таким образом, и Соль, и Зерно — вовсе не безжизненные вещества, какими они представляются нам. Они одушевлены, у них есть личность и воля, как и у любого явления в месопотамском мире, если взглянуть на него не с точки зрения банального, практического, ежедневного использования, а с точки зрения магии, религии, спекулятивной мысли. Очевидно, что в таком мире имеет больший смысл, чем в нашем, говорить о взаимоотношениях между явлениями природы как о социальных

взаимоотношениях, о порядке, в котором они функционируют, как о порядке воли, как о государстве.

Сказав, что для жителя Месопотамии явления природы были одушевлены, персонифицированы, мы многое упростили. Мы завуалировали то потенциальное различие, которое он ощущал. Не совсем верно было бы сказать, что каждое явление было личностью, лучше сказать, что воля и личность присутствовали в каждом явлении — в нем, и в то же время как бы за ним, ибо единичное конкретное явление не могло полностью очертить и выявить связанную с ним волю и личность. Например, определенный кусок кремня имел ясно различимую личность и волю. Темный, тяжелый и плотный, он проявлял удивительную готовность крошиться под инструментом ремесленника, хотя инструмент был сделан всего лишь из рога — вещества более мягкого, чем обрабатываемый камень. Но ведь эту характерную личность, с которой сталкиваешься вот тут, в этом конкретном куске кремня, можно встретить и там, в другом куске, который, кажется, так и говорит: «А вот и опять я — темный, тяжелый, плотный, готовый крошиться; это я — Кремень!» Где бы ты его ни встретил, его имя — «Кремень», и он охотно готов пострадать и крошиться. Ибо некогда он сразился с богом Нинуртой, и Нинурта в наказание придал ему свойство крошиться⁶.

А вот и другой пример — тростник, росший на болотах Месопотамии. Из наших текстов отчетливо явствует, что сам по себе он никогда не считался божественным. Любая отдельная тростинка считалась просто растением, вещью, как и все остальные тростинки. Однако конкретная отдельная тростинка обладала удивительными, вызывающими священный трепет свойствами. Тростник обладал таинственной силой, заставлявшей его пышно расти по болотам. Тростник был способен на удивительные вещи. Музыка, вылетавшая из пастушеской свирели, или бессмысленные значки, которые с помощью тростникового стиля в руках писца принимали определенную форму и складывались в рассказ или стихи, — силы эти, всегда одни и те же, таились в каждой тростинке. Для жителя Месопотамии они складывались в божественную личность — богиню Нидабу. Это она заставляла тростник разрастаться на болотах. Если ее не было рядом, пастух не мог усладить сердце музыкой из тростниковой свирели. Ей воздавал хвалу писец, когда ему удавался трудный отрывок текста. Таким образом, богиня была силой, присутствующей во всех тростинках, она делала их тем, чем они были, наделяла таинственными свойствами. С каждой тростинкой она составляла единое целое в том смысле, что она пропитывала тростник как одушевляющее и характеризующее начало, но личность ее не растворялась в конкретном явлении и не ограничивалась одной или даже всеми существующими тростинками⁷. Художники Месопотамии в грубой, но выразительной манере ссылались на это родство, когда изображали

богиню тростника. Она предстает в человеческом облике в виде почитенной матроны. Тут же изображен и тростник: он прорастает из ее плеч — он составляет с ней одно целое и кажется происходящим непосредственно из нее.

Таким образом, житель Месопотамии чувствовал, что в огромном числе индивидуальных явлений — конкретных кусках кремня, конкретных тростинках — он сталкивается с единой личностью. Он чувствовал, что существует как бы общий центр всех сил, наделенный особой индивидуальностью и сам по себе являющийся личностью. Этот личностный центр пронизывал все конкретные явления и придавал им те свойства, которые мы в них различаем: все куски кремня — «Кремень», все тростинки — Нидаба и т. д.

Однако еще любопытнее тот факт, что одна такая личность могла сливаться с другими личностями, и тогда, будучи отчасти тождественной им, наделять их своими свойствами. Пропитируем в качестве примера месопотамское заклинание, с помощью которого человек стремился слиться в одно целое с Землей и Небом:

Я — небеса, не коснешься меня!

Я — земля, не околдуешь меня! ⁸.

Человек пытается отвести чары от своего тела; внимание его сосредоточено на единственном качестве Земли и Неба — их священной неуязвимости. Когда он станет с ними одно, это свойство перейдет к нему и сольется с его существом, а тем самым он будет защищен от злых чар.

В другом, очень похожем заклинании человек стремится пропитать каждую часть своего тела неуязвимостью при помощи отождествления себя с богами и священными символами.

Энлиль — моя голова, лик мой — полдень!

Ураш несравненный — дух мой хранитель, что мой
путь направляет!

Шея моя — ожерелье богини Нинлиль!

Две руки мои — месяца западный серп!

Пальцы мои — тамариск, кости небесных богов!

Не допустят они колдовства в мое тело!

Боги Лугальэдинна и Латарак — мои грудь и колени!

Мухра — мои неустанно бегущие ноги ⁹.

И в этом случае человек ищет лишь частичного тождества. Качества этих богов и священных эмблем должны влиться в члены человека и сделать его неуязвимым.

Подобно тому, как человек мог частично отождествиться с различными богами, так и бог мог частично отождествиться с другими богами и разделить с ними их природу и их качества. Например, мы узнаем, что лицо бога Нинурты — Шамаш, бог солнца, что одно из ушей Нинурты — бог мудрости Эа, и т. д. ¹⁰. Очевидно, смысл этих любопытных заключений в том, что лицо Нинурты получило свой сияющий блеск от сияния, священного богу солнца, — и тем самым соучаствует в сиянии

свойственным богу солнца и сосредоточенном в нем. Таким же образом его ухо — ибо жители Месопотамии считали ухо, а не мозг, средоточием разума — соучаствует в той высшей мудрости, которая является главным свойством бога Эа.

Порой подобные представления о частичном тождестве принимают несколько иную форму. Например, говорится, что бог Мардук — это бог Энлиль, если он властвует и держит совет, но он же — Син, бог луны, если он сияет в ночи, и т. д.¹¹. Очевидно, это означает, что бог Мардук, властвуя и принимая решения, соучаствует в личности, качествах и способностях бога Энлиля, божественного исполнителя по преимуществу. Когда, с другой стороны, Мардук, как планета Юпитер, сияет на ночном небосклоне, он соучаствует в тех специфических силах, которые характеризуют бога луны и сосредоточены в нем.

Итак, всякое явление окружавшего месопотамянина мира было для него одушевленным, обладало собственной личностью, волей, собственным «Я». Но это «Я», проявлявшееся, например, в конкретном осколке кремня, не ограничивалось данным осколком; оно было и в нем, и за ним, оно пронизывало его и придавало ему его особый характер, равно как и всем другим кускам кремня. И поскольку подобное «Я» могло пронизывать много индивидуальных явлений, оно могло проникать и в другие «Я» и сообщать их собственным качествам нечто от своего специфического характера.

Таким образом, понять природу, многочисленные и разнообразные явления, окружающие человека, означало понять личности в этих явлениях, изучить их характеры, направленность их воли, а также пределы их власти. Это была задача, схожая с задачей понять других людей, изучить их характеры, желания, пределы их возможностей и влияния. И житель Двуречья интуитивно пользовался применительно к явлениям природы опытом, полученным в собственном человеческом обществе, истолковывая эти явления в социальных терминах. Проиллюстрируем это особенно ярким примером. У нас на глазах объективная реальность приобретает форму социального типа.

По месопотамским представлениям, околдованный человек мог уничтожить околдовавших его врагов, сжигая их изображения. Из этого изображения на человека глядело характерное «Я» его врага. Можно было настичь и уничтожить это «Я» как у изображения, так и у самого врага. И человек предавал изображение огню с такими словами:

Огонь палящий, что сыну небес подобен! *.
Ты, самый ярый меж твоих братьев!
Как месяц и солнце, разрешаешь все тяжбы.
Реши мое дело, спусти указанье!
Сожги моего колдуна и мою колдуню!

*Заклинание о разрушении чар при помощи бронзовой фигурки, обращенное к богу огня Гирре.— В. А.

Сожги, о Огонь, моих колдуна и колдунью!
Спали, о Огонь, моих колдуна и колдунью!
Сожги их, Огонь!
Спали их, Огонь!
Захвати их, Огонь!
Истреби их, Огонь!
Уничтожь их, Огонь! ¹².

Совершенно ясно, что человек обращается к огню, рассчитывая на его разрушительную силу. Но огонь обладает собственной волей; он сожжет изображения — и тем самым врагов человека, — только если пожелает. И, решая, сжечь ли ему изображения, огонь становится судьей между человеком и его врагами: вся ситуация превращается в судебный процесс, в котором человек является истцом и просит огонь отомстить за него. Сила, таящаяся в огне, приняла определенную форму, она истолковывается в социальных терминах; она — судья.

Так огонь становится судьей, а другие силы принимают свою форму в аналогичных важных ситуациях. Гроза была воином, она посылая смертоносные молнии, и слышен был скрежет, издаваемый колесами ее боевой колесницы. Земля была женщиной, матерью, ежегодно дающей жизнь новой растительности. В таких случаях обитатели Месопотамии делали то же, что делали и другие люди на протяжении столетий. «Люди, — как говорит Аристотель, — уподобляют самим себе не только богов, но и образ их жизни»¹³.

Если бы мы должны были попытаться выделить наиболее характерную черту жителей Двуречья, мы бы указали, пожалуй, на удивительную настойчивость, с которой этот народ отыскивал и подчеркивал организованные взаимосвязи сил, которые он видел в природе. В то время как все люди склонны очеловечивать нечеловеческие силы и часто рассматривают их как социальные типы, месопотамская спекулятивная мысль в необычайной степени выявляла и систематизировала импликацию социальной и политической функции, открытые в такой типизации, и оформила их в систему четко разграниченных учреждений. Очевидно, эта тенденция была тесно связана с природой общества, в котором обитатели Месопотамии жили и у которого заимствовали терминологию и иерархию ценностей.

Как мы уже сказали, вселенная обитателя Двуречья обрела свои очертания в эпоху примитивной демократии. Все великие начинания, все важные решения брали начало на общем собрании граждан, а не были делом рук отдельной личности. Естественно поэтому, что, пытаясь понять механизм возникновения великих космических событий, житель Месопотамии особенно интересовался, каким образом индивидуальные космические силы объединялись, чтобы править вселенной. В свете его представлений о вселенной его особенно интересовали космические учреждения, и структура вселенной ясно представлялась ему как структура государства.

Месопотамское космическое государство включало весь существующий мир — все, что могло мыслиться как реально существующее: людей, зверей, неодушевленные предметы, явления природы, а также понятия, такие, как справедливость, праведность, форма круга и т. д. Каким образом все эти реаллии могли мыслиться членами государства, мы уже показали: все они обладали волей, характером, силой. Но, будучи членами одного космического государства, все эти мыслимые предметы находились на различных политических уровнях. Критерием различия была власть.

В земном государстве существовали большие группы людей, не принимавших участия в управлении государством. Рабы, дети и, вероятно, женщины не имели голоса в собрании. Только взрослые свободные мужчины собирались для обсуждения общественных дел, только они были гражданами в полном смысле слова. Так же обстояло дело и в космическом государстве.

Лишь те природные силы, чья власть внушала человеку священный трепет и которые он поэтому возводил в ранг богов, считались полноправными гражданами вселенной, мыслились наделенными политическими правами и обладающими политическим влиянием. Общее собрание в космическом государстве было поэтому собранием богов.

В месопотамской литературе мы часто находим упоминание об этом собрании и в общих чертах представляем себе, как оно функционировало. Оно было высшей властью во вселенной. Здесь принимались и подтверждались членами собрания важные решения, касающиеся течения всех событий и судеб всех существ. Однако предварительно предложения обсуждались, и возможно с жаром, богами, выступавшими за или против. Председателем собрания был бог неба Ану. Рядом стоял его сын, бог грозы Энлиль. Один из них обычно оглашал дела, подлежавшие рассмотрению, и боги принимались их обсуждать. Во время этих обсуждений (жители Месопотамии называли это «спрашивать друг друга») улаживались спорные вопросы и вырабатывалось общее мнение.

Особый вес при обсуждении имели голоса небольшой группы самых значительных богов, «семи богов, определяющих судьбы». Таким образом, достигалось полное согласие, все боги твердо соглашались: «Да будет так», и Ану и Энлиль объявляли решение. Исполнительные обязанности (выполнение решений), по-видимому, возлагались на Энлиля.

ВОЖДИ КОСМИЧЕСКОГО ГОСУДАРСТВА

Итак, боги, составлявшие божественное собрание, были теми силами, которые жители Месопотамии видели в различных явлениях природы. Какие же силы играли самую видную роль в

собрании, более других влияли на судьбы вселенной? В каком-то смысле можно ответить так: «Силы тех элементов космоса, которые казались наиболее важными и значительными».

Ану, верховный бог, был богом неба, его имя было обычным словом для обозначения «неба». Доминирующая роль неба — даже в обычном пространственном смысле — в видимой вселенной и то положение, которое оно занимает — высоко над всеми другими вещами, — легко объясняют, почему Ану считался важнейшей силой в мире.

Энлиль — второе высшее божество — был богом грозы. Имя его означает «Господин Гроза», и он олицетворяет сущность грозы. Тот, кому довелось пережить грозу на плоских, открытых пространствах Месопотамии, вряд ли усомнится в могуществе этой космической силы. Гроза, властелин всего открытого поднебесного пространства, естественно считалась вторым великим компонентом мира.

Земля — третий основной компонент видимой вселенной. Она была столь близка человеку, столь жизненно важна для него во множестве своих аспектов, что ее трудно было воспринять и удерживать в рамках единого понятия. Она встречается нам как «Мать-Земля», плодородная подательница благ человеку, и как «царица богов» и «госпожа гор». Но земля также — источник животворных вод в реках, каналах, колодцах; вод, просачивающихся из огромного моря. И в качестве источника этих вод земля была мужчиной, *Эн-ки*, «господином земли», ранее, возможно, «Господином Землей». Третьим и четвертым в ряду месопотамских богов были эти два аспекта земли, Нинхурсаг и Энки. Они завершают список важнейших космических элементов.

А. Сила неба: власть

Но величина и местонахождение этих сил сами по себе едва ли могли обусловить специфический характер и функции, которые им приписывались. Житель Месопотамии осознавал характер и функцию явлений в непосредственном столкновении с ними, когда они «проявляли» себя и производили на него глубокое впечатление.

В какой-то момент, когда человек находится в состоянии необычной восприимчивости, небо может проявить себя почти устрашающим образом. Огромный свод, окружающий человека со всех сторон, воспринимается тогда как нечто подавляющее и внушающее трепет, самим фактом своего существования заставляя человека опуститься на колени. Чувство это вполне определено и может быть названо: оно порождено величием. В нем заключено переживание великого или даже ужасного. Возникает отчетливое осознание собственной незначительности, бесконечного ничтожества. Жители Месопотамии хорошо выражают это, говоря: «Бог, ужасный, как далекое небо, как ши-

рокое море». Но это чувство отдаленности не есть все же чувство абсолютной отрешенности: в нем силен элемент симпатии и самого неопределенного приятя.

И все же величие переживается прежде всего как власть, власть, граничащая с ужасным, но все же власть, бессознательно навязывающая свою волю. Эта власть столь велика, что требует повиновения безо всякого усилия со своей стороны, самим фактом своего присутствия; человек повинуеться свободно, побуждаемый категорическим императивом, возникающим в глубинах собственной души.

Это величие и абсолютную власть неба жители Месопотамии называли Ану. Ану был сверхмошной небесной личностью, он был «Ты», пронизывающим небо и ощущаемым за ним. Если же небо почему-либо мыслилось помимо Ану, оно относилось к категории предметов и становилось обычным жилищем бога.

«Ты», которое обитатель Месопотамии встречал, обращаясь к небу, переживалось им столь сильно, что ощущалось центром и источником всякого величия. Где бы человек ни встречал могущество и власть, он узнавал в них небесную силу, Ану. А встречал он их повсюду — ведь власть, сила, порождающая автоматическое согласие и повиновение, — главная составная часть любого организованного человеческого общества. Не будь беспрекословного повиновения обычаям, законам, властям — общество охватили бы хаос и анархия. Поэтому люди, носители власти — отец в семье, властелин в государстве — в глазах жителя Месопотамии имели в себе нечто от Ану и его сущности. Как отец богов, Ану был прототипом всех отцов; как «изначальный царь и властелин» — прототипом всех властителей. Ему принадлежат знаки отличия, в которых воплощена сущность царской власти: скипетр, корона, головная повязка и пастушеский посох, и ему они обязаны своим происхождением. Прежде, чем люди избрали первого царя, эти знаки отличия уже существовали, они находились в небесах у Ану.

Затем они опустились на землю. Ану также говорит в царе. Когда царь приказывает и приказание немедленно и безоговорочно выполняется, когда оно «осуществляется», то в этом опять проявляется сущность Ану. Это Ану отдает приказание устами царя; это сила Ану делает немедленным его осуществление.

Но человеческое общество было лишь частью огромного космического общества. Космос жителя Месопотамии — поскольку в нем не было неживой материи, поскольку каждый камень, каждое дерево, каждая мыслимая вещь в нем была существом со своей собственной волей и характером — также был подчинен высшей власти, и его члены также охотно и автоматически повиновались приказам, заставлявшим их поступать определенным образом. Мы называем эти приказы законами природы. Так, вся вселенная испытывала влияние специфической сущности Ану.

Когда в вавилонской легенде о сотворении мира бог Мардук наделяется высшей властью и все вещи и силы вселенной автоматически подчиняются его воле, немедленно выполняя все его распоряжения, то его приказ совпадает в своей сущности с Ану и боги восклицают: «Твое слово — Ану».

Итак, мы видим, что Ану — источник и активное начало всякой власти, как в человеческом обществе, так и в большем обществе — вселенском. Он — та сила, которая поднимает общество из хаоса и анархии и преобразует его в структуру, в организованное целое; он — та сила, которая обеспечивает необходимую готовность подчинения приказам, законам и обычаям в обществе и естественным законам в физическом мире, короче говоря, готовность подчинения мировому порядку. Подобно тому, как здание поддерживается фундаментом и отражает в своей структуре его очертания, так и вселенная жителей Месопотамии покоится на божественной воле и отражает ее в *своей структуре*. Приказ Ану — основа земли и неба.

То, что мы здесь пространно рассказали о функциях Ану, коротко и ясно сказано самими древними. Обращаясь к Ану в «Мифе о возвышении Инанны», великие боги восклицают:

То, что сказал ты, воистину верно!
Слова государя, владыки — твои приказанья, с тобою в согласьи!
О Ану! Твой могучий приказ превосходит —
Кто «нет» ему скажет?
О отец богов! Твой приказ —
Основанье небес и земли —
Из богов кто отвергнет? ¹⁴.

Как абсолютный властитель мира, высшая сила во вселенной, Ану описывается в следующих словах:

Владеющий Скиптром, Кольцом и Престолом,
О ты, назначающий царства,
Из богов наивысший,
Чье Слово в Совете великих богов торжествует!
Владыка победной короны, неодолимо твое чарованье,
Оседлавший могучие бури, захвативший престолы правленья,
Дивно царственный —
Уст твоих светлых речениям внемлют Игиги *,
Ануннаки * трепещут перед тобою в страхе,
Как тростник, опрокинутый бурей, пред Словом твоим
склоняются боги! ¹⁵.

Б. Сила грозы: мощь

Обратившись от бога неба Ану к богу грозы Энлилю, мы встречаем несколько иной вид силы. Как показывает само его имя *Эн-лиль*, «Господин Гроза», он был в каком-то смысле *самой грозой*. В качестве грозы, безоговорочного владыки всего

* Игиги и Ануннаки — две родовые группы богов. Часто Игигов ассоциируют с небесными, Ануннаков — с богами земли (но есть и подземные Ануннаки). — В. А.

пространства между небом и землей, Энлиль ошутимо представлялся второй величайшей силой видимой вселенной, уступавшей только небу над ним.

Он «проявляет» себя в грозе. То неистовство, та мощь, которая наполняет ее и переживается в ней, была богом, была Энлилем. Стало быть, через грозу, через ее неистовство и мощь мы должны попытаться понять бога и его функции во вселенной.

Город Ур долго царил над Вавилонией. Затем он пал под безжалостным натиском эламских орд, ринувшихся на него с восточных гор. Мы бы сказали, что город был полностью разрушен нападшими на него варварскими ордами. Но в месопотамских терминах понимания вселенной в этом нападении проявилась дикая разрушительная сила Энлиля. Вражеские полчища были лишь личиной, внешней формой, в которой эта сущность проявилась. Варварская орда в смысле более глубоком, истинном была грозой, грозой Энлиля, при помощи которой сам бог осуществил приговор, вынесенный Уру и его населению собранием богов, и нападение врагов осмыслено и описано как гроза:

Энлиль призвал бурю.
Страна скорбит.
Ветер живящий увел из страны.
Страна скорбит.
Добрые ветры увел из Шумера.
Страна скорбит.
Злые ветры призвал.
Страна скорбит.
Кингалуде, надсмотрщику бурь, поручил их.
Бурю призвал, что страну уничтожит.
Страна скорбит.
Разрушающий ветер призвал.
Страна скорбит.
Гибил * своим помощником выбрал Энлиль,
Великую бурю призвал,
Страна скорбит,—
Ураган, что воеет среди небес,—
Страна скорбит.
Дробящую бурю, что ревет средь страны,—
Страна скорбит.
Бурю, жестокую, словно потоп,
Что все городские суда пожирает и рушит —
Все их собрал у подножья небес,—
Страна скорбит.
Пламя, предвестник бури, спустил,—
Страна скорбит.
По всем сторонам бушующих ветров зной палящий
пустыни возжег,
Обжигающим жаром полдневным огонь тот палит ¹⁶.

Эта гроза — истинная причина падения города.

* Гибил — бог огня, палящего зноя.— В. А.

Бурю во гневе назначил Энлиль,
Бурю, что покрывает страну,
Что, как тканью, окутала Ур,
Как льняным покрывалом одела¹⁷.

Она причина содеянных разрушений:

В этот день оставила буря город.
Этот город разрушен.
Отец Нанна! Этот город лежит в руинах.
Страна скорбит.
В этот день оставила буря город.
Страна скорбит.
Не черепки — тела
Городские усеяли подступы.
Разломаны стены,
Врата и дороги
Мертвецами покрыты,
Средь улиц просторных, где толпа собиралась для пира,
Порознь они лежат.
По улицам всем и дорогам
Трупы лежат.
На открытых полях, где толпа собиралась для плясок,
В кучах они лежат.
Кровь страны заполняет пустоты,
Как металл — литейную форму.
Разлагаются трупы подобно жиру,
Что оставлен на солнце¹⁸.

В великих исторических катастрофах, в сокрушительных ударах, решение о которых выносит собрание богов, — присутствует Энлиль, сущность грозы. Он — мощь, он — исполнитель приговоров богов.

Но его деятельность не ограничивается функциями божественного шерифа, исполнителя всех карательных указов космического государства. Он участвует во всяком законном проявлении силы и поэтому возглавляет богов во время войны. Великий месопотамский миф о творении, «Энума элиш», имел несколько бурную историю; в качестве его героя выступает то один, то другой бог. Не приходится, однако, сомневаться, что в своем первоначальном виде миф сосредоточивался вокруг Энлиля. В таком виде он повествует об опасностях, которым некогда подверглись боги, когда силы хаоса угрожали напасть на них, о том, как ни воинство Энки, ни воинство Ану, поддерживаемые властью собрания богов, не смогли им противостоять, о том, как собравшиеся боги избрали юного Энлиля своим царем и защитником, и о том, как Энлиль победил Тиамат при помощи гроз, выражающих его сущность.

Итак, в обществе, составляющем вселенную, Ану олицетворяет власть, Энлиль — мощь. Ану, как мы видели, субъективно воспринимается как величие, как абсолютная власть, принуждающая к повиновению самим своим присутствием. Человек повинуетсЯ ему не под давлением извне, но движимый категорическим императивом, возникающим в его душе. Иначе обстоит дело с Энлилем, грозой. Это тоже власть, но власть силы,

принуждения. Противоборствующие воли сокрушены и приведены к подчинению. В собрании богов, руководящем органе вселенной, Ану председательствует и руководит судебными процедурами. Его воля и власть, принимаемые свободно и охотно, направляют собрание во многом подобно тому, как конституция направляет действие законодательных органов. В самом деле, его воля — живая, неписаная конституция мирового государства Месопотамии. Но всегда, когда на сцену выступает сила, когда космическое государство силой навязывает свою волю противнику, тогда центральной фигурой становится Энлиль. Он осуществляет исполнение приговоров, вынесенных собранием; он возглавляет богов в бою. Таким образом, Ану и Энлиль воплощают, на космическом уровне, две фундаментальные силы, составляющие любое государство: власть и законную силу, ибо, если власть сама по себе и способна сплотить общество, то такое общество становится государством лишь в том случае, если оно создает органы для поддержки этой власти силой, если его правительство, по словам Макса Вебера, «успешно осуществляет монополию на законное физическое принуждение». Исходя из этого, мы можем сказать, что в то время, как силы Ану делают вселенную организованным обществом, дополнительные силы Энлиля делают это общество государством.

Поскольку Энлиль — мощь, то его характер имеет специфическое свойство: он в одно и то же время и страх, и надежда человека. Он — законная сила, поддержка государства, незаменимая опора даже для богов. Человек приветствует его такими словами:

О ты, кто включил и небо, и землю,
Бог быстрый, наставник мудрый народов,
Кто все области мира обзореваает,
Государь, советник, чьи обдуманны речи,
Слово, сказанное тобой, ни один из богов не изменит!
Изречение уст твоих ни один из богов не оспорит!
Великий правитель, советник небесных богов,
Советчик богов на земле, благомыслящий князь! ¹⁰.

И в то же время, поскольку Энлиль — мощь, в глубинах его души таятся насилие и неистовство. Обычно Энлиль поддерживает космос, оберегает порядок от хаоса, но таящееся в нем буйство может внезапно и непредсказуемо прорваться наружу. Эта сторона его личности — ужасная противоестественность, разрушение всякой жизни и ее смысла. Поэтому человек никогда не может быть спокойным насчет Энлиля, но испытывает тайный страх, часто находящий выражение в дошедших до нас гимнах:

Что он замыслил?..
Что у Отца моего на сердце?
Что там, в разуме светлом Энлиля?
Разумом светлым что он задумал?
Он сеть раскинул — это вражьи сети,

Ловушку поставил — это вражья ловушка,
Он воды вспенил — он поймает рыбу,
Он сеть раскинул — он схватит птицу...²⁰

Тот же страх чувствуется и в других описаниях Энлиля, который может допустить, чтобы безжалостная гроза погубила его народ. Гнев бога — почти патология, внутреннее смятение души, делающее его бесчувственным, безучастным к любым мольбам:

О отец Энлиль, чьи очи дико сверкают,
Доколе — пока они с миром не глянут?
О окутавший голову тканью — доколе?
О склонивший главу на колена — доколе?
О сердце закрывший, словно шкатулку, — доколе?
О могучий, закрывший пальцами уши, — доколе?
О отец Энлиль! Они же погибнут!²¹

В. Сила земли: плодородие

Третий великий компонент видимого мира — Земля, и жители Месопотамии считали ее третьей важнейшей силой вселенной. Понимание этой силы и ее особенностей достигалось (так же как понимание неба и грозы) непосредственным переживанием присущих этой силе промысла и воли. Соответственно, древнему имени этого божества, *Ки*, «Земля», было нелегко удержаться, и оно постоянно стремилось уступить место другим именам, основанным на ее существенных свойствах. Земля для жителей Месопотамии проявлялась прежде всего как «Мать-Земля», великий неисчерпаемый таинственный источник плодородия во всех его формах. Каждый год она вновь порождает травы и растения.

Бесплодная пустыня внезапно зеленеет. Пастухи выгоняют свои стада. Овцы и козы приносят ягнят и козлят. Все цветет и разрастается. На прекрасных полях Шумера «зерно, зеленая девушка, подымает на пашне свою голову», скоро богатый урожай доверху заполнит амбары и кладовые. Пива, хлеба и молока будет вдосталь; сытые люди почувствуют, как жизнь переполнит их тело волной благополучия.

Сила, действующая во всем этом, — сила, проявляющаяся в плодородии, в рождении, в новой жизни, — это сущность земли. Земля, как божественная сила, это *Нин-ту*, «госпожа, дающая рождение», она — *Нин-зи-галь-дим-ме*, «устроительница всего, где только есть дыхание жизни». На рельефах она изображается в виде женщины, кормящей ребенка; другие дети прячутся под ее платьем и выглядывают откуда только могут; зародыши окружают ее. Как воплощение всех производительных сил вселенной, она — «мать богов», а также мать и творец человечества; она — как утверждает одна надпись — «мать всех детей». Если она того пожелает, она может отказать зло-

дею в потомстве или даже прекратить рождение во всей стране.

Как активное начало в рождении и плодородии, в постоянном обновлении растительности, в росте зерна, в увеличении стад, в увековечивании человеческого рода, она по праву занимает свое место господствующей силы, восседает вместе с Ану и Энлилем в собрании богов, правящем органе вселенной. Она — *Нинмах*, «великая царица», она «царица богов», «царица царей и господ», «госпожа, определяющая судьбы», и «госпожа, принимающая решения касательно[всего] на небе и на земле».

Г. Сила воды: созидание

Но, будучи столь близкой к человеку, столь разнообразной и многоликой, земля — как мы уже сказали — с трудом воспринималась разумом как единое существо. Она слишком богата и разнообразна, чтобы ее можно было полностью выразить с помощью одного-единственного понятия. Мы только что описали один из ее основных аспектов, плодородную почву, активное начало в рождении и размножении, Мать-Землю. Но из земли выходят и пресные воды, дающие жизнь, вода в колодцах, ручьях, реках; и в очень ранние времена эти «воды, блуждающие в земле», по-видимому, были сочтены частью ее существа, одним из множества ее аспектов. В этом аспекте, однако, сосредоточенная в ней сила была мужчиной, *Эн-ки* «господином земли». В исторические времена только имя Эн-ки и роль, которую он играет в некоторых мифах, указывают на то, что он и пресная вода, которую он обозначает, были некогда одним из аспектов земли, как таковой. Воды и сила, в них заключающаяся, освободились и приобрели собственную независимую индивидуальность и специфическую сущность. Сила, проявляющаяся для жителя Месопотамии в его субъективном переживании воды, была силой созидательной, божественной волей к порождению новой жизни, новых существ, новых вещей. В этом отношении она была сродни силам земли, плодородной почвы. Но была и разница, а именно между активностью и пассивностью. Земля, *Ки*, *Нинхурсаг*, или как бы мы ее ни называли, была неподвижной; ее производительность, плодородие — пассивны. Вода, напротив, приходит и уходит. Она струится по полю, орошая его, затем она иссякает и исчезает, как если бы она была наделена волей и целью. Она олицетворяет активную плодородность, сознательную мысль, творчество.

Более того, путь воды — окольный. Она не преодолевает, а скорее обходит препятствия, идет стороной и все же достигает цели. Крестьянин, орошающий поля, пускающий ее из канала в канал, знает, как она умеет хитрить, с какой легкостью она ускользает, какие неожиданные делает повороты. Так, можем мы заключить, идея хитрости, высшего интеллекта, стала

неотъемлемой частью Энки. Далее этот аспект его существа разовьется при созерцании темных, непроницаемых вод в колодцах и лагунах, что предполагало, возможно, более глубокий ум, мудрость и знание. В функционировании вселенной специфические силы Энки проявляются часто и в самых разных местах. Они отчетливо активны в любых ролях, в которых выступает вода: когда она падает дождем с неба, когда она течет в реках, когда ее проводят по каналам в поля и в сады, где она порождает урожай для страны и процветание народа. Но сущность Энки также проявляется во всяком знании.

Это — творческий элемент мысли, порождает ли она новые эффективные образцы действия — например, мудрый совет (Энки — тот, кто дает правителям их глубокий ум и «отворяет дверь понимания»), или творит новые вещи, как, например, в мастерстве ремесленников (Энки по преимуществу бог ремесленников). Более того, однако, его сущность, его сила проявляются в могущественных заклинаниях жрецов. Это он отдает могущественные приказания, составляющие заклинания жреца, приказания, которые умиротворяют сердитые силы или отведут злых демонов, напавших на человека.

Круг сил, подвластных Энки, место, которое они занимают в организованной вселенной, чрезвычайно четко выражены в той должности, которую Энки занимает в мировом государстве. Он *нун*, т. е. крупный вельможа, выдающийся своим опытом и мудростью, — советник, чем-то схожий с англосаксонским *витаном*. Но он не царь, не полновластный правитель. Место, занимаемое им в мировом государстве, он получил по назначению. Своей властью он обязан Ану и Энлилю; он их министр. Пожалуй, выражаясь в современных терминах, его можно назвать министром сельского хозяйства вселенной. В его обязанности входит наблюдение за реками, каналами и ирригацией, а также организация производительных сил в стране. Мы можем процитировать шумерский гимн, ясно и четко описывающий его и его службу:

Владыка волшебного взгляда, погруженный в раздумье, недвижимый —
все равно проникаешь все сущее,
Энки, твоим безграничным всеведением возвышен Совет Анунаков!
Многомудрый! Покорности ждущий, когда его разум направлен
На миротворчество и решения!
Советчик, в судебные споры вникающий
От восхода до солнечного заката!
О Энки, владыка истинных слов, тебя хочу я прославить!
Ану, твой отец, государь первородный, изначального мира владыка,
Предназначил тебя в небесах и земле создать и вести,
Возвеличил господство твое надо всеми!
Чистые устья Евфрата и Тигра расчистить,
Сделать зелень обильной,
Сделать тяжкими тучи, одарить в изобилие страны всех земледельцев водою,
Дать зерну в борозде поднять свою голову, дать пустыне обильные пастбища,
Молодым побегам в садах и полях превратиться в леса —
Все это Ану, владыка богов, тебе приказал (и доверил).
Энлиль подарил тебе свое славное грозное имя,

Над всем сотворенным правитель
Ты — молодой Энлиль,
Он один на земле и на небе, а ты его младший брат!
Судьбы Юга и Севера установить подобно ему — тебе он доверил!
Когда же в решениях твоих справедливых, что из уст твоих вышли,—
Дать жизнь городам опустелым,—
Когда, о Сабара, народ без числа страну наводнил,—
Ты пропитанье им дал,
Ты отцом их воистину стал,
Величие их отца и владыки они прославляют! ²².

РЕЗЮМЕ: КОСМИЧЕСКОЕ ГОСУДАРСТВО И ЕГО СТРУКТУРА

На Энки мы прервем подробный рассказ о существах и силах месопотамской вселенной. Список их очень длинен; одни силы проявляются в предметах и явлениях природы, другие — по крайней мере для нашего образа мышления — представляют собой абстрактные понятия. Каждая из них оказывает влияние на ход мировых событий совершенно определенным образом, в пределах одной четко очерченной сферы действия. Каждая сила обязана своей властью другой, стоящей выше в иерархии сил, слагающих вселенную. В некоторых случаях — как, скажем, в случае с Энки — должность была пожалована высшей властью — Ану или Энлилем. Впрочем, часто это был кто-либо, стоящий на более низкой ступени иерархической лестницы. Ибо — подобно тому как человеческое государство включает в себя множество различных вспомогательных структур — носителей власти на различных уровнях: семьи, крупные поместья и т. д., каждая с присущей ей организацией, но включенная наряду с другими в более обширную структуру государства — таким же образом было устроено и государство космическое. Оно также включало в себя малые группы — носители власти: божественные семьи, божественных придворных, божественные поместья с управляющими, надсмотрщиками, слугами и другой челядью.

Но мы надеемся, что основные аспекты воззрения жителей Месопотамии на вселенную стали ясны. Подведем итоги: вселенная жителя Месопотамии не знала, подобно нашей, фундаментального разделения на одушевленное и неодушевленное, живое и мертвое. В ней отсутствовали также различные уровни реальности: все, что могло быть почувствовано, выражено или подумано, тем самым начинало существовать, было частью космоса. Тем самым в месопотамской вселенной все, будь то живое существо, вещь или абстрактное понятие, — любой камень, любое дерево, любая идея обладали собственной волей и характером.

Мировой порядок, регулярность и система, наблюдаемые во вселенной, могли соответственно — во вселенной, состоящей исключительно из индивидуумов, — мыслиться только опреде-

ленным образом: как порядок воле. Вселенная как организованное целое была обществом, государством.

Более того, тип государства, которым представлялась вселенная жителю Месопотамии, являл собой примитивную демократию, тот тип государства, который, по-видимому, преобладал в эпоху, когда возникла месопотамская цивилизация.

В примитивной демократии ранней Месопотамии — как и в хорошо развитых демократиях классического мира — участие в управлении принадлежало большей части, но ни в коем случае не всем членам государства. Рабы, дети и женщины, например, не могли принимать участия в управлении государством в древних Афинах; в городах-государствах Месопотамии подобные группы не имели права голоса в народном собрании. Соответственно, во вселенском государстве существовало много членов, не имевших ни политического влияния, ни права участия в управлении. К таким группам, например, относился человек. Положение человека во вселенском государстве в точности соответствовало положению раба в человеческом городе-государстве.

Политическим влиянием во вселенной пользовались лишь те ее члены, которые благодаря присущей им силе могли относиться к разряду богов. Только они были истинными гражданами в политическом смысле. Мы упомянули некоторых, наиболее важных: небо, грозу, землю, воду. Более того, каждый бог рассматривался как выражение или проявление воли и силы быть таким-то и поступать так-то. Например, Энлиль — воля и сила буйствовать грозой, а также воля и сила разорять многолюдный город атакой варваров-горцев; и гроза и разорение рассматривались как проявление одной и той же сущности. Но осуществление множества этих воле не порождает анархии или хаоса. Для каждой из сил существуют пределы, в которых она действует; задача и служба, которые она выполняет. Ее воля совокупно с волями других сил составляет всеобщую схему поведения, превращающую вселенную в структуру, в организованное целое.

Фундаментальное слияние прослеживается до Ану. Другие силы добровольно приспосабливаются к его власти. Он назначает каждому его задание и службу в мировом государстве, таким образом, его воля — «основание» вселенной, отраженное в ее структуре.

Но, как и *подобает* каждому государству, месопотамская вселенная динамична, а не статична. Простое собрание должностей еще не есть государство. Государство представляет собой (и функционирует через) кооперацию воле, занимающих различные должности, в их приспособлении друг к другу, в их готовности к совместным действиям в заданной ситуации, в вопросах общей заботы. Для такого согласования воле в месопотамской вселенной имеется общее собрание всех граждан. Ану председательствует на этом собрании и руководит проце-

дурами. Члены собрания обсуждают вопросы, высказываясь за и против, пока, наконец, не возникает единодушие; чашу весов в пользу этого единодушия склоняют своим согласием семеро самых выдающихся богов, среди них Ану и Энлиль; таким образом, судьбы, великие предстоящие события создаются, утверждаются, поддерживаются объединенными волями великих сил вселенной и приводятся в исполнение Энлилем. Так функционирует вселенная.

ОТРАЖЕНИЯ ВЗГЛЯДА НА МИР В РАННИХ МИФАХ

Обрисованная нами философия, представление о действительности в целом как о государстве возникло, как мы уже сказали, вместе с самой месопотамской цивилизацией около IV тысячелетия до н. э.

В качестве философии бытия в целом, в качестве основной идеи месопотамской цивилизации взгляд этот должен был иметь в значительной мере характер аксиомы. И подобно тому, как математика чрезвычайно мало занимается своими аксиомами, ибо они суть не проблемы, а непосредственно очевидные истины, ее отправные пункты, так и месопотамская мысль III тысячелетия не проявляет никакого особого интереса к своей философской основе. Мы не располагаем — и это, несомненно, более чем случайность — ни одним ранним шумерским мифом, темой которого были бы фундаментальные вопросы: почему вселенная представляет собой государство? Каким образом она стала государством? Вместо этого мы находим принятие идеи мирового государства как самой по себе разумеющейся. Она образует широко известный и всеми принятый фон, на котором разворачиваются другие легенды и к которому они имеют отношение, но она никогда не служит основной темой. Основная тема — обычно какая-либо деталь: миф, например, ставит вопрос о месте одной или нескольких индивидуальных черт во всеобщей схеме и отвечает на него. Мы имеем дело с продуктами века, уже разрешившего большие вопросы, века внимания к деталям. Лишь значительно позже, когда «космическое государство» стало, возможно, не столь самоочевидным, основные вопросы, связанные с таким взглядом на мир, начали приниматься во внимание.

Вопросы, которые ставила и на которые отвечала обширная и разнообразная мифологическая литература III тысячелетия, могут быть в большинстве своем объединены в три больших раздела. Во-первых, это *мифы о происхождении*, ставящие вопрос о происхождении какого-либо существа или группы существ, населяющих вселенную: богов, растений, людей. Ответ обычно дается в терминах рождения, реже в терминах сотворения или ремесленного изготовления. Вторая группа состоит из *мифов об организации*. Эти мифы спрашивают, каким образом

та или иная черта или область существующего мира возникла, каким образом тот или иной бог приобрел свои функции и обязанности, как было организовано сельское хозяйство, каким образом те или иные аномальные группы человеческих существ возникли и получили свой статус. Мифы отвечают: «По воле богов». И наконец, в качестве подгруппы к мифам об организации существуют *мифы оценки*. Эти мифы спрашивают, по какому праву то или иное занимает свое место в мировом порядке. Такие мифы сравнивают земледельца с пастухом или, при другом подходе к тому же вопросу, зерно с шерстью, они оценивают сравнительные достоинства дорогого золота и более дешевой, но зато и более полезной меди и т. д. Оценки, подразумеваемые существующим порядком, подтверждаются и возводятся к божественному решению. Обратимся сначала к мифам, касающимся деталей происхождения.

А. Детали происхождения

Мы можем прокомментировать лишь несколько типичных примеров историй, касающихся происхождения, и выберем преимущественно такие рассказы, на которые мы уже ссылались, суммируя распространенные типы.

«Миф об Энлиле и Нинлиль»: бог луны и его братья

«Миф об Энлиле и Нинлиль» отвечает на вопрос: как возникла луна и каким образом у этого светлого небесного божества появились три брата, все связанные с потусторонним миром? Миф переносит нас в город Ниппур в центральной Вавилонии, к началу времен, называет город освященным веками именами, Дуранки и Дургишмар, и называет текущую через него реку, ее набережную, гавань, источник и канал соответственно: Идсалла, Каргештинна, Карусар, Пулал и Нунбирду, — все это местности исторического Ниппура и хорошо известны слушателям. Затем миф называет жителей этого города. Это — божества Энлиль, Нинлиль и Нунбаршегуну.

В этом самом городе воистину мы живем, в Дуранки.
В этом самом городе воистину мы живем, в Дургишмар.
Воистину это река его, Идсалла, река чистая.
Воистину это набережная его, Каргештинна, его набережная.
Воистину это гавань его, Карусар, его гавань.
Воистину это колодец его, Пулал, колодец с водою пресною.
Его возделанные поля — десяти «ику», если измеришь — не меньше, каждое.
И колодец его здесь — Энлиль,
И девица его здесь — Нинлиль,
И матушка его здесь — Нунбаршегуну ²⁸.

Нунбаршегуну предостерегает свою юную дочь: ей не следует купаться в канале одной, любопытные глаза могут ее увидеть, молодой человек может ею овладеть.

В те дни мать-родительница ее,
Юную девицу она наставляла,
Нунбаршегуну Нинлиль наставляла:
«В чистом потоке, девица, не купайся в чистом потоке,
В чистом потоке, Нинлиль, не купайся, девица, в чистом потоке!
На берег канала Нунбирду, о Нинлиль, не поднимайся!
Сияющим оком владыка, сияющим оком тебя он увидит!
Сияющим оком тебя он увидит, он, отец Энлиль, Утес Могучий!
Сияющим оком тебя он увидит, он, пастырь, что судьбы решает!
Тотчас же он тебя обнимет, тотчас же он тебя поцелует!»

Но Нинлиль молода и упряма.

Она не послушала наставлений, тех, что даны ей матерью были.
В чистом потоке, в этом чистом потоке она купается, она, девица.
На берег канала, на берег канала Нунбирду Нинлиль поднимается.

Все происходит так, как и опасалась Нунбаршегуну. Энлиль видит Нинлиль, пытается соблазнить ее, а когда она отказывается уступить ему, овладевает ею силой. Он оставляет ее беременной Сином, богом луны.

Но преступление Энлиля не проходит незамеченным. По возвращении в город, когда он пересекает площадь — так мы должны рассматривать Киур, большой открытый двор перед храмом, — его арестовывают и он предстает перед властями. Собрание богов, пятьдесят великих богов и семеро, чье мнение имеет особый, решающий вес, присуждают его, как виновного в насилии, к изгнанию из города. (Значение слова, которое мы переводим как «насильник», на самом деле имеет более общий смысл: «тот, кто находится под запретом в связи с делами пола».)

Энлиль направился в Киур*.
Когда Энлиль пришел в Киур,
Великие боги, их пятьдесят,
И семерка богов, что решает судьбы,
Энлиля в Киуре они схватили.
«Энлиль, насильник, прочь из города,
Нунамнир**, насильник, прочь из города!»

Согласно наложенному на него взысканию Энлиль покидает Ниппур и направляется прочь из страны живых в мрачное подземное царство. Но Нинлиль идет за ним следом.

Ушел Энлиль, как ему повелели,
Ушел Нунамнир, как ему повелели.
Следом за ним пошла Нинлиль.

Тогда Энлиль, который не хочет брать ее с собой открыто, начинает опасаться, что другие мужчины могут по дороге воспользоваться беззащитностью девушки, как сделал он сам. Первый человек, которого он встречает, это страж городских

* Киур — святилище Энлиля. — В. А.

** Нунамнир — второе имя, эпитет Энлиля. — В. А.

ворот. Энлиль останавливается, занимает место стражника и принимает его обличье, приказывая ему ничего не говорить Нинлиль, если она будет спрашивать.

Энлиль привратнику так молвит:
«О привратник, владыка засова!
Владыка затвора, засова священного!
Вот пришла владычица Нинлиль.
Если она обо мне спросит,
Не говори, где я нахожуся».
Энлиль привратнику так молвит:
«О привратник, владыка засова!
Владыка затвора, засова священного!
Вот пришла владычица Нинлиль,
Дева сладчайшая и прекрасная!
Ты не должен ее обнимать, ты не должен ее целовать!
Нинлиль сладчайшей и прекрасной
Владыка Энлиль оказал милость,
Взглянул на нее сияющим оком...»

И когда Нинлиль появляется, она застаёт Энлиля переменившим облик. Она не узнает его, а думает, что это страж. Он говорит ей, что его царь, Энлиль, поручил ее ему, а она в ответ объявляет ему, что, поскольку Энлиль — его царь, то она — его царица и что она носит ребенка Энлиля, бога луны Сина, под сердцем. Энлиль-страж делает вид — это подразумевается понятным, — что он чрезвычайно озабочен тем, что она берет с собой в преисподнюю сияющего отпрыска его господина, и предлагает ей вступить с ним в связь, чтобы зачать сына, который и заменил бы в преисподней царского сына, сияющую луну.

Да идет драгоценное семя царя моего — на небо*,
Мой (собственный) сын — в мир подземный,
Мой собственный сын в мир подземный (как замена),
Драгоценное семя (моего) царя...

Он вновь заключает Нинлиль в свои объятия и зачинает сына, бога Месламтаза (который, как мы знаем, считался братом Сина, луны). Затем Энлиль продолжает свой путь в преисподнюю, а Нинлиль продолжает свое преследование. Он останавливается еще дважды, первый раз, когда приходит к «человеку реки преисподней», в которого он аналогичным образом перевоплощается, зачиная бога Ниназу, также бога подземного мира, и второй раз — когда приходит к перевозчику через реку преисподней. В обличье перевозчика он зачинает третьего

* В этих строках заключена основная идея мифа: Энлиль производит на свет трех богов подземного мира, сам принимая образы других существ с тем, чтобы три другие бога — он сам, его супруга Нинлиль и их первенец, лунное божество Нанна, вышли из подземного царства. Расшифровка — в другом мифе — о нисхождении в подземный мир богини Инанны, где судьи подземного мира Анунаки не выпускают ее со словами: «Если Инанна покинет Страну без возврата, за голову голову пусть оставит». (См. Поэзия и проза Древнего Востока. М., 1973, с. 151.) Никто не мог покинуть подземное царство, не оставив вместо себя замены. — В. А.

бога подземного мира, но так как имя этого бога в тексте повреждено, его невозможно установить. Здесь — совершенно неожиданно для нашего образа мышления — рассказ заканчивается коротким хвалебным гимном Энлилю и Нинлилю:

Энлиль — владыка, Энлиль — повелитель!
Слову Энлиля — быть неизменным,
Слово Энлиля — ненарушимо!
Матери Нинлиль — слава!
Отцу Энлилю — слава!

Нам думается, что рассказанная здесь история не очень-то приглядна. Даже несмотря на то что всегда бывает чрезвычайно опасно прилагать собственные моральные представления к культурам и людям, столь отдаленным от нас во времени и в пространстве, все же есть что-то отвратительное в этой истории и в том, как она рассказана. Все же мы не должны забывать о двух вещах. Во-первых, этот рассказ исходит из общества, где честь женщины — понятие неизвестное. Насилие над незамужней женщиной было оскорблением ее опекуна; насилие над замужней женщиной — оскорблением ее мужа; и то и другое — оскорблением общества и его законов. Однако это никоим образом не было оскорблением самой женщины. Ни она, ни ее чувства попросту не принимались во внимание. Поэтому, когда Энлиль нарушает законы общества, обесчестив Нинлиль, возникает моральный конфликт: в том, что с ней случится после этого, может быть оскорблена только честь Энлиля, и он избегает этого, взяв под контроль тех мужчин, которых Нинлиль встречает по дороге. Во-вторых — и это гораздо важнее, — мы должны уяснить себе, что Нинлиль, чье положение не может не вызывать у нас сочувствия и которая кажется центральной фигурой, для рассказчика не представляет почти никакого интереса. Единственное, что его заботит, — дети, которых она должна родить, появление на свет бога луны и трех его братьев. Нинлиль существует для него лишь как потенциальная мать этих детей, а не как человеческое существо, интересное само по себе. Поэтому рассказ кончается в такой манере, которая кажется нам внезапной. Но для рассказчика, после того как появляется последний божественный ребенок, рассказывать больше не о чем. Только мы гадаем о том, что случилось дальше с Нинлиль и Энлилем, и хотели бы услышать, что в конце концов она стала его женой.

Стало быть, этот миф необходимо понимать и интерпретировать с точки зрения детей. Почему у сияющего бога луны появилось три брата, все — силы низших, подземных областей? Почему у Энлиля, грозы, космической силы, принадлежащей к верхнему миру, появились дети, принадлежащие к нижнему миру? Миф отвечает на вопрос в психологических терминах. Причину он ищет в самой природе Энлиля с его необычно темными и необузданными наклонностями. Именно эта его черта — дикость и необузданность — заставляет его нарушить законы и

запреты верхнего мира, когда он силой овладевает Нинлиль и зачинает Сина. Последствия — изгнание, присужденное силами, поддерживающими этот мир и его фундаментальный порядок, — собранием богов.

Следующие дети Энлиля зачаты после того, как он покинул ограду мира света, когда он находится на пути в преисподнюю и под ее зловещей тенью. Поэтому дети, которых он теперь зачинает, принадлежат преисподней, и их связь с подземным миром подтверждается словами, которые Энлиль произносит, чтобы склонить Нинлиль к близости с ним. Ибо такова сила слова Энлиля, что оно связывает, оно становится истиной, как бы и когда бы оно ни было произнесено. Вот почему, и очень уместно, миф заканчивается хвалебным пэаном слову Энлиля, которое не может быть изменено. Непосредственный ответ на вопрос мифа: «Почему дети Энлиля такие разные?», таков: «Потому что Энлиль так повелел!» Но миф, давая такой ответ, все еще не удовлетворен. Он расследует то, что стоит за непосредственным ответом: повествует о событиях и о ситуации, заставившей Энлиля сказать так, а не иначе. И он показывает, что эти события были ни в коей мере не случайны, но были вызваны глубоким противоречием в самой природе Энлиля. Фоном для мифа служит взгляд на вселенную как на государство. Энлиль, Нинлиль, Син и все другие действующие лица рассказа — силы природы. Но поскольку мифотворец рассматривает эти силы как «Ты», как членов общества, его стремление — понять их через психологический анализ их характеров и через их соответствующую реакцию на законы, управляющие вселенским государством.

*Миф о Тильмуне: взаимодействие земли и воды
в космосе и его результаты*

Миф о Тильмуне — миф о происхождении несколько другого рода и в каком-то смысле менее изощренный²⁴.

Миф об Энлиле и Нинлиль касался единственного, очевидно аномального, факта: разницы в характерах сыновей Энлиля. Он прослеживал их происхождение, находя, что различие коренится в контрастах самой природы Энлиля. В этом смысле миф о Тильмуне не стремится разрешить проблему. Он старается проследить причинное единство в огромном количестве несравнимых явлений и показывает их общее происхождение в конфликте двух начал: мужского и женского. Он повествует о борьбе воли в их взаимопритяжении и взаимном антагонизме, о противостоянии Матери-Земле, Нинхурсаг и божеству изменчивых вод Энки.

Действие рассказа начинается на острове Тильмун — современном Бахрейне в Персидском заливе. Этот остров достался по жребью Энки и Нинхурсаг, когда мир был поделен между богами. После того, как Энки по просьбе Нинхурсаг

снабдил остров свежей водой, он делает ей предложение, и хотя она вначале отказывается, все же в конце концов вынуждена согласиться. Их дочь — богиня растений Нинсар, рожденная от брака почвы, Нинхурсаг, и воды, Энки. Но подобно тому, как воды ежегодного наводнения в Месопотамии спадают и возвращаются в берега реки прежде, чем появляется растительность, так и Энки не остается жить с Нинхурсаг в качестве супруга, но покидает ее до того, как она родила богиню растений. И подобно тому, как растительность поздней весной густо покрывает берега рек, так и Нинсар приходит на берег реки, где находится Энки. Но он видит в богине растений лишь еще одну юную девушку. Он соединяется с ней, но жить с ней не собирается. Богиня растений дает жизнь дочери, представляющей — по нашей догадке — растительные волокна, используемые в ткань полотна. Чтобы получить такие волокна, растения вымачивались в воде до тех пор, пока мягкая масса не спивала и оставались лишь плотные волокна. Тем самым они в каком-то смысле являются детьми растений и воды. Затем все повторяется сначала: рождается богиня красителя, с помощью которого красят одежду, а она, в свою очередь, рождает богиню одежды и ткачества, Утту. Теперь, однако, Нинхурсаг осознала, как неверен Энки, и предостерегает Утту. Предупрежденная, Утту настаивает на свадьбе; Энки должен принести дары: огурцы и яблоки и виноград — очевидно, в качестве традиционного свадебного подношения, — только тогда она будет принадлежать ему. Энки соглашается, и, когда в качестве официального поклонника он появляется в доме с дарами, Утту с радостью впускает его. Вино, которым он ее угощает, опьяняет Утту, и он овладевает ею. Здесь лакуна прерывает рассказ и затемняет течение событий. Вырастают восемь растений, и Нинхурсаг еще не объявила, какими должны быть их имена, природа и качества. Затем она внезапно обнаруживает, что Энки уже установил все это самостоятельно и съел растения. При виде такого окончательного неуважения Нинхурсаг охвачена яростью ненависти, и она проклинает бога вод. При этом ужасном проклятии — которое, очевидно, олицетворяет изгнание пресных вод в подземную тьму и обречение их на медленную смерть, когда колодцы и реки высыхают в летний период, — все боги чрезвычайно расстроены. Но появляется лиса и обещает привести к ним Нинхурсаг. Она выполняет обещание. Нинхурсаг приходит, смягчается и наконец помогает больному Энки родить восемь божеств, по одному на каждый больной член его тела. Подразумевается, что эти божества — растения, которые проглотил Энки и которые застряли в его теле. Миф заканчивается назначением места в жизни для этих божеств.

Как мы уже отметили, миф стремится выявить причинное единство многих различных явлений, но это единство можно назвать причинным лишь в мифопоэтическом смысле. Когда ра-

стения рассматриваются как порождения земли и воды, нам это понятно, хотя и не без оговорок. Однако в конце мифа божества, рожденные для того, чтобы вылечить Энки, не имеют никакой внутренней связи ни с почвой, рождающей их, ни с водой. Их имена, впрочем, содержат элементы, напоминающие названия некоторых частей тела, тех частей тела Энки, которые излечиваются. Например, божество *А-зи-му-а*, чье имя может быть понято как «растущее прямо из руки», родилось, чтобы вылечить руку Энки. И здесь есть связь. Необходимо помнить, что для мифопоэтической мысли имя — это сила, содержащаяся в личности и подталкивающая ее в определенном направлении. Поскольку имя *А-зи-му-а* может быть понято как «растущее прямо из руки», хотя само это божество, насколько нам известно, никакого отношения к рукам не имеет, вопрос напрашивается сам собой: «Из чьей руки выросло это божество?» Миф тут же предлагает ответ: «Из руки Энки». Миф удовлетворяется установлением связи; его не интересует более глубокое родство природы двух сил, двух богов.

Рассматриваемый в его собственных терминах и с точки зрения мифопоэтической логики, миф существенно углубляет наше понимание двух великих сил вселенной, земли и воды, ибо в месопотамской вселенной понимание означает психологическое проникновение в сущность. Посредством этого мифа мы постигаем глубокую антитезу, лежащую в основе плодотворного взаимодействия этих природных сил; мы прослеживаем, как она достигает своего апогея в открытом столкновении, угрожающем уничтожить воду навсегда, и испытываем в конце облегчение при сцене примирения, восстановления гармонии во вселенной. Следуя за взаимодействием этих сил, мы, кроме того, узнаем о важности их как источников жизни: от них происходят растения, от них происходят ткачество и изготовление одежды, им обязаны своим существованием множество мощных и благотворных сил в жизни — множество малых божеств. Один участок вселенной стал понятным.

Прежде чем расстаться с этим мифом, обратим внимание на один заключенный в нем образчик взгляда на картину мира, когда мир был молод. Четкий и определенный характер вещей в мире возникает позже. На заре времени мир был лишь миром обещания, миром в бутоне, не принявшим определенной формы. Ни звери, ни люди еще не получили своих привычек и особенностей, у них еще не было определенных черт. Они лишь потенциально были такими, какими стали сейчас. Ворон еще не каркал, лев не убивал, волк не похищал ягнят. Болезни и старость, как таковые, еще не существовали, они еще не приобрели своих характерных черт и признаков и не могли поэтому быть определены как «старость» и «болезнь», какими они стали позднее.

Первые строки вводного раздела мифа обращены непосредственно к Энки и Нинхурсаг; эти божества — «Ты» этого

текста. Затем рассказ продолжается в обычном повествовательном стиле.

Когда вы делили первозданную землю (с вашими богами-собратьями),
Воистину вы! — и была страна Тильмун святою землею,
Когда вы делили первозданную землю (с вашими богами-собратьями),
Воистину вы! — и была страна Тильмун святою землею.
Страна Тильмун была светла, страна Тильмун была свежа,
Страна Тильмун была свежа, страна Тильмун обширна была.
И когда возлегли они на землю в уединении своем,
В стране Тильмун,
Ибо место, где Энки возлег с супругой,
Было свежим местом, просторным местом,
Когда возлегли они на землю в уединении своем,
В стране Тильмун,
Ибо место, где Энки возлег с супругой,
Было чистым местом, просторным местом.
Там ворон не каркал в Тильмуне (как ныне каркают вороны).
Там петух не кукарекал (как ныне петухи кукарекают),
Там лев не убивал,
Волк ягненка не хватал.
Дикий пес не знал, (как) схватить козленка,
Как едят зерно, не знал осел-жеребец.
.....
Глазная болезнь — «я болезнь глазная» — не говорила.
Головная боль — «я боль головная» — не говорила.
Старая женщина — «я старуха» — не говорила,
Старый мужчина — «я старик» — не говорил.
.....

Б. Детали мирового порядка

Приведем только два примера следующей группы мифов, повествующих лишь об установлении какой-то одной детали мирового порядка, а не о происхождении вещей и сил, как таковых. Первый из них — миф, дошедший, к сожалению, в поврежденном состоянии, — рассказывает о том, как была организована природная экономика обитателей Месопотамии.

Энки организует мировой манор 25*

Несохранившееся начало этого мифа рассказывало, вероятно, о том, как Ану и Энлиль утвердили Энки в его должности. С того места, где текст поддается прочтению, Энки инспектирует свою территорию, включающую большую часть известного тогда мира, и посещает крупнейшие административные комплексы, на которые он распадается.

Энки останавливается в каждой стране, благословляет ее и посредством своего благословения наделяет ее процветанием и подтверждает ее специфические функции. Затем он организует все водные массы и все, что имеет отношение к воде. Он наполняет реки Евфрат и Тигр чистой водой и назначает бога,

* Манор — феодальное поместье. — *Примеч. пер.*

который должен надзирать за ними. Затем он наполняет их рыбой и наделяет зарослями тростника. Для присмотра за ними он назначает еще одного божественного надзирателя. После этого он упорядочивает работу моря и назначает божественного надсмотрщика для управления морем. От моря Энки переходит к ветрам, приносящим дожди, а затем к сельскохозяйственным работам. Он заботится о пашне, прокладывает борозды и заставляет зерно расти на полях. Он выстраивает амбары в ряд. От полей он переходит к городу и селу, назначает бога кирпичей ответственным за их изготовление; он закладывает фундаменты, строит стены и назначает божественного мастера-строителя Мушдаму надзирателем за такого рода работами. Наконец, он организует дикую жизнь пустыни, отдав ее на попечение богу Сумукану, возводит загоны и стойла для домашних животных, отдав их под покровительство бога-пастуха Думузи, или Таммуза. Энки учредил все важнейшие функции в экономической жизни Месопотамии; он наладил ее механизм, он назначил божественного смотрителя для наблюдения за его работой. Порядок в природе рассматривается и интерпретируется в точности так, как если бы вселенная была огромным, отлично функционирующим поместьем, организованным умелым управляющим.

Энки и Нинмах: создание уродов ²⁶

Вселенский порядок, явный и очевидный для человеческого разума и обычно также вызывающий восхищение, тем не менее не всегда и не во всем таков, каким человек хотел бы его видеть. Даже оптимистически настроенный Александр Поп, как может припомнить читатель, считал, что он не может дать этому миру большей похвалы, чем назвав его «лучшим из возможных миров», что, очевидно, совсем не то, что «идеальный мир». Древние жители Месопотамии подобным же образом находили, что в этом мире есть вещи неприятные, или по крайней мере странные, и недоумевали, почему боги устроили так, а не иначе. Проблемы такого рода рассматривает миф, к которому мы сейчас обратимся. Он предлагает ответ, вполне соответствующий духу социального и психологического подхода жителей Месопотамии к силам вселенной: у богов, несмотря на всю их силу, есть и человеческие стороны. Их эмоции, особенно после того, как они выпьют слишком много пива, берут верх над разумом, и когда это случается, они подвергаются опасности быть сбитыми с толку своей собственной силой, обязывающей мощью своих собственных приказаний.

Этот миф — как и множество других шумерских мифов — рассказывает об Энки, боге пресных вод, и Нинхурсаг, богине земли. В этом мифе она названа своим эпитетом Нинмах, «великая госпожа», и мы сохраним это имя в нашем пересказе. Действие происходит опять-таки в те времена, когда мир был молод:

Во дни былые, во дни, когда небеса от земли отделились,
В ночи былые, в ночи, когда небеса от земли отделились...

В эти отдаленные времена боги вынуждены были сами трудиться, чтобы заработать себе на жизнь. Все боги должны были пользоваться серпом, мотыгой и другими сельскохозяйственными инструментами, копать каналы и, как правило, зарабатывать свой хлеб в поте лица. И они терпеть не могли это делать. Самый мудрый и широко мыслящий из них, бог Энки, потруился на своем ложе в глубокий сон и не желал вставать. К нему-то в отчаянии обратились боги, и его мать Намму, богиня водных глубин, изложила их жалобы своему спящему сыну. Старания ее не были тщетны. Энки приказал Намму подготовить все для того, чтобы дать рождение «глине, что над *ансу*» («над *ансу*» означает «под землей», но над водной глубиной, которая располагается под землей и более или менее идентична самой богине Намму). Эта глина должна быть отделена от Намму, подобно тому как ребенка отделяют от матери. Богиня Нинмах, земля, должна была встать над ней — земля, конечно, находится над подземными водами — и помочь ей при родах; другие восемь богинь также должны были оказывать помощь.

Таким образом глина, что над *ансу*, была рождена, и из нее был сотворен человек. Тут, однако, большой пропуск в тексте прерывает рассказ и мешает нам точно узнать, как было создано человечество. Когда текст вновь становится читаемым, Энки готовит пир для Нинмах и для своей матери, предположительно для того, чтобы отпраздновать ее разрешение от бремени. Приглашены все великие боги, и все они хвалят Энки за его ум, но по мере того, как пир разгорается, Нинмах затрагивает неприятную тему:

Когда Энки и Нинмах много выпили пива, их сердца взвеселились.

Так Нинмах говорит Энки:

«(Воистину) плоть человечья — хороша ли, дурна ли?

Как мне сердце подскажет — добрую, злую — судьбу назначу...»

Энки незамедлительно откликается на вызов:

«Судьбу, что ты ему замыслишь, — хороша ли, дурна ли —

Воистину я уравнию (?)».

И вот Нинмах берет немного глины, что над *ансу*, и лепит из нее странные человеческие существа, каждое с каким-либо телесным дефектом: мужчину, который не может удерживать мочу, женщину, неспособную рожать детей, существо, у которого нет ни женских, ни мужских органов. Шесть таких существ, одно за другим, принимают форму под ее пальцами. Но для каждого из них Энки немедленно prepares жребий, или судьбу. Для каждого из них он находит место в обществе, образ жизни, который позволит им существовать. Существо, у которого нет ни женских, ни мужских органов, очевидно евнуха, Энки назначает прислуживать царю, бесплодную женщину по-

мешает среди придворных дам царицы и т. д. Несомненно, шесть уродов, сделанных Нинмах, соответствуют определенным разрядам лиц шумерского общества, которые по той или иной причине отличались телесно от нормальных людей и тем самым представляли собой проблему.

Но состязание продолжается всерьез. Энки доказал, что он способен справиться даже с худшим из того, что может выдумать Нинмах. Теперь он предлагает поменяться ролями. Он вылепит уродов, а она придумает, что с ними делать. И Энки принимается за работу. О первой его попытке мы не знаем, так как текст мифа в этом месте поврежден, но узнаем о второй — о существе по имени *У-му-уль*, «мой день ушел», т. е. о таком старом человеке, чей день рождения — далеко в прошлом. Глаза несчастного больны, жизнь его угасает, болят сердце и печень, руки дрожат — это лишь часть его дефектов. Это-то существо Энки и преподносит Нинмах.

Энки обращается к Нинмах:

«Я назначил судьбу людям, что ты сотворила,
Дабы могли пропитаться.
Ныне ты назначь судьбу человеку, что сотворил я,
Дабы мог пропитаться!»

Это, однако, не под силу Нинмах. Она подходит к существу и задает ему вопрос, но тот не может ответить; она предлагает ему хлеб, который она ест, но он слишком слаб, чтобы протянуть за ним руку. В гневе она упрекает Энки: существо, созданное им, не живой человек. Но Энки лишь насмешливо напоминает ей, как он справился со всем, что она придумала, и нашел способ существования для всех ее созданий.

Еще один пробел в тексте не позволяет нам проследить детали их ссоры. В том месте, где текст возобновляется, ссора достигла высшей точки. Энки через второе существо, созданное им, принес в мир болезни и другие несчастья, сопутствующие преклонному возрасту. Без сомнения, первое существо, чье описание утрачено в лакуне, несло аналогичный груз людских зол. Ни с тем, ни с другим Нинмах не смогла справиться. Она оказалась не в силах приспособить их к мировому порядку, не в силах найти для них полезное место в обществе. Но они, будучи явным злом, вынуждены оставаться. Возможно, что воздействие только этих двух существ (старости и другого, неизвестного нам зла) на землю и город Нинмах ввергли ее в отчаяние; возможно также, что она подверглась дальнейшим унижениям со стороны Энки. Она жалуется:

Мой город разрушен, мой дом сокрушен, мои дети в плену,
Я, беглянка(?), Экур принуждена оставить,
Даже я сама не избегну твоей руки.

И она проклиняет его: «Отныне в небесах проживать ты не будешь, на земле проживать ты не будешь». Это обрекает бога пресных вод на существование в темных подземных областях.

Это проклятие напоминает другое, произнесенное ею в мифе о Тильмуне, и явно стремится объяснить ту же загадочную черту вселенной: почему благотворные пресные воды осуждены жить в вечной тьме под землей. Ибо их всегда можно найти там, если копать достаточно глубоко. Поскольку проклятие произнесено, Энки ничего не может поделать, ибо в этом проклятии — решительная сила приказа одного из великих богов. Он отвечает Нинмах: «Слово, из уст твоих исходящее, — может ли кто изменить его?»

Тем не менее устрашающий приговор был, по-видимому, каким-то образом смягчен и примирение было достигнуто (как в мифе о Тильмуне). В этом месте текст мифа становится чрезвычайно фрагментарным, так что сказать что-либо наверняка трудно. Однако, судя по тому, что миф еще какое-то время продолжается, проклятие Нинмах не было, по-видимому, решительным и окончательным результатом конфликта.

Пересказанный нами миф пробует объяснить некоторые странные черты мирового порядка: существование аномальных групп — евнухов, иеродул и т. д., составлявших часть месопотамского общества; обременительные, явно ненужные неприятности, связанные со старостью, и т. д. Однако миф, повествуя, не только объясняет; он выносит суждения. Эти черты фактически не имеют отношения к мировому порядку, они не были запланированы. Они возникли в момент невменяемости, когда боги напились и на какое-то время поддались зависти и желанию покрасоваться друг перед другом. Более того, миф анализирует и оценивает различные черты неодинаково. Если уроды, созданные Нинмах, были относительно безобидны и могли быть каким-то образом приспособлены к мировому порядку искусным Энки, то после того, как Энки использовал свой гибкий ум для злого дела, на это нельзя было надеяться.

Этой неясно выраженной оценкой черт, происхождение которых он описывает, наш миф образует связующую нить с третьей большой группой мифов, а именно мифов, основной темой которых является оценка некоторых черт мирового порядка.

В. Детали оценки

Часть мифов этой группы по форме почти аналогична хвалебным гимнам. Они относятся к какому-то одному элементу вселенной: божеству, предмету — к чему угодно — и превозносят его качества, подробно анализируя все его черты. Таков, например, «Миф о мотыге», рассказывающий о том, как Энки создал этот незаменимый инструмент, и разъясняющий его достоинства и назначение. Другие мифы этой группы, впрочем, относятся к двум предметам вселенной, противопоставляющим себя друг другу в аргументированной попытке осознать и утвердить свое относительное местоположение в существующем порядке вещей. Такие мифы часто принимают форму спора

двух участвующих элементов, каждый из которых превозносит свои достоинства до тех пор, пока спор не разрешает какой-нибудь бог. Для примера достаточно одного отрывка, взятого из мифа, в котором медь, полезная, но малоценная, оспаривает у серебра его право стоять на почетном месте царского придворного. Медь доказывает «бесполезность» серебра:

Холода наступят — и нет у тебя топора, чтобы дров нарубить,
Время жатвы придет — нет серпа у тебя, чтобы сжать урожай.
Оттого-то не нужно ты человеку...²⁷

Вполне естественно, что в такой стране, как Месопотамия, где основными занятиями были овцеводство и земледелие, эти два образа жизни становились излюбленными сюжетами для сравнения и оценки. Что лучше, важнее, полезнее? Мы располагаем не менее чем тремя мифами на эту тему. Один повествует о происхождении «овцы» и «зерна» с самого начала, когда одни лишь боги пользовались ими, и рассказывает о длинном споре между ними о том, кому из них следует отдать предпочтение. Другой миф рассказывает о споре двух божественных братьев, Энтена и Эмеша, сыновей Энлиля, один из которых явно олицетворяет земледельца, а другой — пастуха. Их спор разрешается Энлилем в пользу земледельца. Наиболее живо, однако, эта тема трактуется в мифе, озаглавленном «Сватовство Инанны».

*«Сватовство Инанны»:
сравнительные достоинства пастуха и земледельца²⁸*

Этот миф рассказывает о том, как божественный земледelec Энкимду и божественный пастух Думузи вместе сватаются к Инанне, которая рассматривается здесь не как супруга Ану и царица неба, но как обычная девушка на выданье. Ее брат и опекун, бог солнца Уту, на стороне пастуха и пытается повлиять на сестру.

Брат ее, воин, герой Уту,
Деве Инанне так он молвит:
«Сестра! Да станет пастух тебе мужем!
Дева Инанна! Отчего ты не хочешь?
Хороши его сливки, молоко превосходно,
Все, что пастух производит,— прекрасно!
Да станет супругом тебе Думузи, Инанна!»

Но сестра глуха к словам брата, она уже сделала свой выбор. Инанна хочет выйти замуж за земледельца.

Никогда не станет пастух мне супругом!
Никогда не покроет меня шерстяным одеянием!
Никогда не оденет меня шерстью тончайшей!
Я, дева, пойду только за земледельца,
И только он моим супругом да станет!
Земледелец, что растит изобильные травы,
Земледелец, что растит изобильные злаки!

Итак, выбран земледелец, и бедный пастух впадает в уныние. Он не просто отвергнут, ему предпочли земледельца, и это глубоко ранит его самолюбие. И он начинает сравнивать себя с земледельцем. Всем продуктам, которые производит земледелец, пастух противопоставляет свои, не уступающие по ценности тому, что предлагает его соперник:

Земледелец — и я? Земледелец — и я?
В чем превосходит меня земледелец?
Энкимду, хозяин плотин и каналов,—
В чем превосходит меня земледелец?
Одеяние черное он принесет мне —
Я земледельцу овец дам черных!
Одеяние белое он принесет мне —
Я земледельцу овец дам белых!
Первосортное пиво он изольет мне —
Густым молоком напою земледельца.

Миф перебирает весь перечень продукции лугов и пашни: молоко в противовес пиву, малые сыры в противовес бобам, творог с медом в противовес хлебу. К тому же, считает пастух, у него остается излишек — масло и молоко.

Ситуация, которую обрисовывает здесь пастух, — это типичное восточное состязание даров. Тот, кто преподносит больше, — тот и лучше; он ничего не должен другому, другой — его должник. И вот, развивая свой монолог, пастух чувствует себя все более и более довольным и приходит в прекраснейшее настроение. Он бесцеремонно гонит своих овец до самого берега реки в самую середину пашни. Внезапно он замечает земледельца и Инанну и, смущенный тем, что он делает, немедленно обращается в бегство, чтобы скрыться в пустыне. Энкимду и Инанна бегут за ним, и, если мы правильно толкуем текст, Инанна вызывает к нему:

Я и ты, о пастух, я и ты, о пастух!
Из-за чего нам с тобою спорить?
Овцы твои по берегам да пасутся,
На полях (?) и жнивье (?) траву да щиплют,
Да едят зерно на полях Урука.
Твои ягнята, твои козлята,
Да напьются они водою чистой
В Адабе, моем канале.

Хотя она предпочитает взять в мужья земледельца, она не питает дурных чувств к пастуху:

А тебе, пастух, не стать мне супругом,
Земледельцем, (тем, кто мне станет) другом,
Ты не сможешь стать моим другом, земледельцем Энкимду,
Земледельцем другом.
Я принесу тебе пшеницы, я принесу тебе бобов *...

* Трактовка окончания сложна и спорна. По нашему мнению, более логичный вариант окончания:

«А мне — пастуху, мне — супругу,
Земледелец да станет мне другом!

Таким образом, эта история заканчивается примирением. В ней сравнивались земледелец и пастух; в ней, по сути дела, отдается предпочтение земледельцу, ибо богиня выходит замуж за него. Однако здесь старательно доказывается, что выдвижение на первый план земледельца по сравнению с пастухом — дело личного вкуса, каприз молодой девушки. На самом деле, один стоит другого. И тот и другой — одинаково полезные и необходимые члены общества; продукция одного уравнивает продукцию другого. Хотя между ними и существует соперничество, но вражды быть не должно. Земледелец должен понимать, что пастух настолько нравится Инанне, что она предоставила жнивьё его стадам и позволила ему поить своих овец в каналах, принадлежащих земледельцу. Земледелец и пастух должны стараться ладить друг с другом.

На этом мы можем закончить наш обзор древнейшего месопотамского мифологического материала. Основа этого материала известна нам из копий, написанных в конце III — начале II тысячелетия до н. э. Но сами мифы, без сомнения, много старше. По ним ясно видно, что они собой представляют: это ответы на вопросы о частностях. Они рассматривают такие разнообразные проблемы, как происхождение, место и относительная ценность всякого рода специфических сущностей или групп сущностей в пределах космоса. Они, однако, едины в лежащем в их основе взгляде на мир. Их космос — это государство, организация индивидуумов. Эти мифы также едины в своем подходе к проблемам. Это — психологический подход: ключом к пониманию сил, точно так же как и ключом к пониманию людей, является уяснение черт их характера.

ОТРАЖЕНИЕ ВЗГЛЯДА НА МИР В ПОЗДНЕЙШИХ МИФАХ:

«ЭНУМА ЭЛИШ»

Впрочем, хотя взгляд на вселенную как на государство лежит в основе всех этих рассказов, или, точнее, потому, что он лежит в их основе, служит самой почвой, на которой эти рассказы возникают, — мы не найдем попыток изложить эти взгляды как целое. Подлинная космогония, трактующая фундаментальные проблемы космоса, как он представлялся жителям Месопотамии, — его происхождение и происхождение порядка, который он выражает, — появляется не ранее первой половины II тысячелетия до н. э. Здесь он уже дается в грандиозном сочинении, носящем название *«Энума элиш»*, *«Когда вверху»*. *«Энума элиш»* имеет долгую и сложную историю. Это

Земледелец Энкимду да станет мне другом!

Земледелец воистину станет мне другом!

„Я принесу тебе пшеницы, я принесу тебе бобов...“»

Ибо в конце концов, как показывают другие тексты, Инанна все же становится супругой Думузи, а не Энкимду. — В. А.

сочинение написано по-аккадски²⁹, по-видимому, приблизительно в середине II тысячелетия до н. э. В это время сочинение предположительно приобрело ту форму, в которой оно дошло до нас. Центральной фигурой выступает здесь Мардук, вавилонский бог, в соответствии с тем фактом, что Вавилон был в это время политическим и культурным центром месопотамского мира. Позднее, в I тысячелетии до н. э., когда Ассирия выросла в доминирующую силу на Ближнем Востоке, ассирийские писцы, по-видимому, заменили Мардука своим собственным богом Ашшуром и внесли несколько изменений, приспособляющих рассказ к новому герою. Эта поздняя версия известна нам из копии мифа, найденной в Ассирии.

Подмена Мардука Ашшуром в качестве героя и центральной фигуры рассказа, по-видимому, была не единственной и не первой из сделанных замен. Нашей теперешней версии с Мардуком в качестве героя, несомненно, предшествует еще более ранняя версия, в которой центральную роль играл не Мардук, а Энлиль из Ниппура. Эту более древнюю форму можно вывести из многих указаний, содержащихся в самом мифе. Из них самым важным является тот факт, что Энлиль, несмотря на то что он всегда был по крайней мере вторым по важности месопотамским божеством, оказывается не играющим никакой роли в дошедшем до нас мифе, в то время как все остальные важные боги занимают подобающие им места. Опять-таки та роль, которую играет Мардук, не согласуется с характером этого бога. Мардук первоначально был земледельческим или, может быть, солнечным божеством, тогда как центральную роль в *«Энума элиш»* играет бог грозы, каковым был Энлиль. Действительно, центральный подвиг, приписываемый Мардуку в рассказе, отделение неба от земли, это тот самый подвиг, который приписывается Энлилю в другом мифологическом материале, и притом по праву, ибо именно ветер, помещенный между небом и землей, держит их врозь, подобно двум сторонам надутого кожаного меха. Поэтому представляется, что первоначальным героем повествования был Энлиль, замененный Мардуком при сочинении наиболее ранней из известных нам версий около середины II тысячелетия до н. э. Как далеко уходит в прошлое сам этот миф, сказать трудно. Он содержит материал и отражает представления, уходящие в глубь III тысячелетия до н. э.

А. Основы происхождения

Теперь можно обратиться к содержанию мифа. Он распадается, грубо говоря, на две части: одну, повествующую о происхождении основных черт вселенной, и другую, рассказывающую о том, как был установлен нынешний мировой порядок. Четкого разделения этих двух тем, однако, нет. События второй части мифа предвосхищаются и переплетаются с событиями, рассказанными в первой части.

Поэма начинается с описания вселенной, какой она была вначале:

Когдаверху небеса именованы не были,
А название суши внизу еще не мыслилось,
Когда только лишь первородный Апсу, их сотворитель,
И Мумму, и Тиамат — та, что всем дала порождение,
Воедино свои смешивали воды,
Когда не было никакого болота,
Островка никакого еще не возникло,
Когда ни один из богов не создан,
Ничто по Имени не было названо, никому не был присужден жребий,
Тогда сотворились внутри них боги³⁰.

Это описание представляет древнейшее состояние вселенной в виде водного хаоса. Хаос состоял из трех сплетенных вместе элементов: Апсу, представляющего пресные воды, Тиамат, представляющей море, и Мумму, которого пока нельзя с уверенностью отождествить, но который, вероятно, олицетворяет гряды облаков и тумана. Эти три типа воды были смешаны в огромную неопределенную массу. Не возникало даже мысли о небеверху и о твердой земле внизу; все было водой, еще не было даже болота, ни тем более островка; и еще не было богов.

Затем, посреди этого водного хаоса, возникли два бога: Лахму и Лахаму. Текст ясно дает понять нам, что они были зачаты Апсу, пресными водами, и рождены Тиамат, морем. Может показаться, что они олицетворяют ил, образовавшийся в водах. От Лахму и Лахаму происходит следующая божественная пара: Аншар и Кишар, два аспекта «горизонта». Мифотворец, видимо, считал горизонт одновременно мужским и женским: окружность, охватывающая небосвод (мужское начало), и окружность, охватывающая землю — начало женское.

Аншар и Кишар порождают Ану, бога неба; Ану зачинает Нудиммуда. Нудиммуд — иное имя для Эа, или Энки, бога пресной воды. В этом случае, однако, он должен, по-видимому, рассматриваться в своем древнейшем аспекте, как представитель самой земли; он *Эн-ки*, «господин земли». Об Аншаре говорится, что он создал Ану по своему подобию, ибо небо похоже на горизонт, поскольку оно тоже круглое. А про Ану сказано, что он сделал Нудиммуда, землю, подобной себе; ибо земля имела, по мнению жителей Месопотамии, форму, подобную диску, или даже форму круглой чаши:

Создались Лахму и Лахаму, наречены они Именем были.
Год за годом мужали они, возрастая,
Аншар и Кишар затем были созданы, превосходны над теми.
Многие годы они жили, к годам добавляли годы.
Их сыном стал Ану, отцам он своим был равен.
Создал Аншар первенца Ану по собственному подобию.
По своему же подобию Ану произвел Нудиммуда.
Нудиммуд, превосходнейший меж богов, своих братьев,
Светлый разумом, мудрый, могучий силою,
Мощнее, чем отец отца его Аншар,
Не имел себе равных средь богов, его братьев.

Рассуждения, с которыми мы здесь встречаемся, рассуждения, с помощью которых древние думали проникнуть в тайну, окутывающую происхождение вселенной, очевидно, основаны на наблюдении того, каким образом новые участки суши формируются в Месопотамии в действительности. Месопотамия — аллювиальная страна. Она образовалась в ходе тысячелетий из ила, принесенного двумя великими реками — Евфратом и Тигром и отложившимся в их устьях. Этот процесс все еще продолжается; изо дня в день, из года в год страна медленно растёт, выступая все далее в Персидский залив. Именно эта картина — когда пресные воды обеих рек встречаются и смешиваются с солеными водами моря, а гряды облаков низко нависают над водами — была спроецирована назад, в начало времен. Здесь мы снова имеем первобытный водный хаос, в котором Апсу, пресные воды, смешиваются с Тиамат, солеными водами моря, и здесь ил, олицетворяемый первыми богами, Лахму и Лахаму, отделяется от воды, становится заметным, осаждается.

Лахму и Лахаму породили Аншара и Кишар; стало быть, первобытный ил, рожденный от соленой и пресной воды в изначальном водяном хаосе, откладывался по кругу в виде гигантского кольца — горизонта. От Аншара — верхней части этого кольца и от Кишар — нижней его части — выросли спустя дни и годы отложений Ану, небо, и Нудиммуд-Энки, земля. Согласно описанию, содержащемуся в *«Энума элиш»*, Ану, небо, образовался первым и он зачал Нудиммуда.

Это изложение развивается через парные образы — Лахму-Лахаму, Аншар-Кишар, — после чего мы ждем третьей пары, Ан-Ки, «небо и земля»; вместо этого мы получаем Ану, за которым следует Нудиммуд. Этот сбой подсказывает нам, что здесь мы имеем дело с изменением первоначального рассказа, вероятно, сделанного редактором, введшим в качестве героя мифа вавилонского Мардука. Быть может, он желал подчеркнуть мужской аспект земли, Эа-Энки, поскольку последний фигурировал в вавилонской теологии как отец Мардука. Поэтому первоначально за Аншаром-Кишар мог следовать Ан-Ки, «небо и земля». Эта догадка подкрепляется вариантом нашего рассказа, сохранившимся в древнем месопотамском списке богов, известном как список Ан-Анум. Здесь мы находим более раннюю, менее искаженную версию нашей спекуляции: от горизонта, от Аншара и Кишар в качестве объединенной пары возникли небо и земля. Небо и земля, по-видимому, должны рассматриваться как два огромных диска, образованных из ила, который продолжал откладываться с внутреннего кольца окружности горизонта, когда последний «жил много дней, слагая годы с годами». Впоследствии эти диски были расторгнуты ветром, надувшим их, подобно большому мешку, внутри которого мы живем; его низ — земля, верх — небо.

Размышляя о происхождении мира, жители Месопотамии

выбрали, таким образом, в качестве отправной точки то, что они знали и могли наблюдать относительно геологии их собственной страны. Их земля, Месопотамия, образована илом, отложившимся там, где пресные воды встречаются с солеными; небо, состоящее, по-видимому, как и земля, из твердого вещества, должно было отложиться сходным образом и должно было быть позднее поднято и занять свое теперешнее возвышенное положение.

Б. Основы мирового порядка

Подобно тому, как наблюдаемые факты, касающиеся физического происхождения его собственной страны, образуют основу спекуляций жителя Месопотамии о происхождении основных черт вселенной, так, по-видимому, и определенный объем знаний о происхождении его собственной политической организации управляют его спекуляциями, касающимися происхождения организации вселенной. Происхождение мирового порядка видится как продолжительный конфликт между двумя началами; силами, выражающими активность, и силами, выражающими бездействие. В этом конфликте первая победа над бездействием одерживается при помощи одной лишь власти; вторая, решающая победа — при помощи власти, сочетающейся с силой. Этот переход отражает, с одной стороны, историческое развитие от примитивной общественной организации, в которой для обеспечения согласованного действия общины имеется лишь обычай и власть, не поддержанная силою, к организации подлинного государства, в котором правитель располагает как властью, так и силой для обеспечения необходимых согласованных действий. С другой стороны, это отражает нормальную для организованного государства процедуру, ибо здесь достаточно сначала применения одной лишь власти, тогда как к силе, к физическому принуждению, обращаются лишь тогда, когда власти недостаточно, чтобы вызвать желаемое поведение.

Вернемся к «Энума элиш». С рождением богов из хаоса в мире возникло новое начало — движение, активность. Новые существа резко контрастируют с силами хаоса, выражающими покой и бездействие. В типично мифопоэтической манере этот идеальный конфликт активности и бездействия приобретает конкретную форму в многозначительной ситуации: боги собираются в общей пляске.

Собирались вместе братья-боги,
Туда и сюда сновали, Тиамат они тормошили,
Чрево Тиамат они волновали
Плясом (в глубинах ее), там, где создано небо.
Не может справиться с их тамом Апсу,
И Тиамат безмолвствует...
Но ненавистны ей их деянья,
Дурны их пути...

Конфликт налицо. Первая из сил хаоса, выступающая открыто против богов и их новых повадок, — это Апсу.

Тогда Апсу, создатель богов великих,
Кличет Мумму, слугу своего, так ему он молвит:
«Мумму, слуга мой, веселящий мне сердце*,
Давай-ка пойдем с тобою к Тиамат».
И они пошли, перед Тиамат воссели,
О богах, своих первенцах, совет держали.
Апсу начал свои речи.
Так он молвил светлой Тиамат:
«Их пути для меня ненавистны.
Мне днем нет покоя, я не сплю ночами.
Я их уничтожу, я пути их разрушу.
Снова мир воцарится, будем спать в покое».

Эта новость ошеломляет богов. Они бесцельно мечутся; затем успокаиваются и усаживаются в безмолвном отчаянии. Лишь один, мудрый Эа-Энки, на высоте положения.

Но он сверхмудрый, хитроумный, искусный,
Эа, кто знает все сути, он познал их планы.
Он сотворил, он воздвиг перед собою
Очертания, форму вселенной**.
Заклинанье овятое могучее он сотворил хитроумно.
Он произнес его вслух и пустил его в воду (в Апсу).
Он дремоту излил, сном глубоким забылся Апсу.

Воды, над которыми Эа произносит свое заклинание, его «конфигурация вселенной» — это Апсу. Апсу склоняется перед магическим приказом и погружается в глубокий сон. Затем Эа отбирает у него его корону и окутывает себя принадлежащим Апсу плащом из огненных лучей. Он убивает Апсу и учреждает свое жилище над ним. Потом он берет в плен Мумму, продает веревку через его нос и садится, держа его за конец этой уздечки.

С первого взгляда, возможно, не совсем ясно, что все это значит; однако это можно понять. Средство, примененное Эа для того, чтобы подавить Апсу, — это заклинание, это — могущественное слово, властный приказ. Ибо жители Месопотамии рассматривали власть как силу, внутренне присущую приказам, силу, которая обеспечивала их выполнение, вызывала их реализацию. Власть, сила приказов Эа, была достаточно большой, чтобы добиться осуществления ситуации, выраженной в приказе. Намек на природу этой ситуации мы получаем, исходя из того, что она названа «очертанием вселенной»; это — замысел, который теперь реализуется. Эа приказал, чтобы все было так, как оно есть теперь, и так оно и происходит. Апсу — пресные воды — погрузились в смертный сон, сковывающий их неподвижно под землей. Прямо над ними было учреждено жилище Эа — земля, покоящаяся на Апсу. Эа держит в своих ру-

* В тексте — печень.— В. А.

** Перевод интерпретационный. В тексте этих слов нет.— В. А.

ках уздечку пленного Мумму, быть может — если наша интерпретация этой трудной фигуры верна, — гряды облаков, низко стелющихся над землей. Однако, какими бы ни были детали интерпретации, существенно то, что эта первая великая победа богов над силами хаоса, победа сил активности, была одержана с помощью власти, а не с помощью физической силы. Она была выиграна благодаря власти, внутренне присущей приказу, благодаря магии, заключенной в заклинании. Существенно также, что она была выиграна мощью одного бога, действующего по своей собственной инициативе, а не соединенными усилиями всего сообщества богов. Миф развивается на примитивном уровне общественной организации, когда опасности, грозящей сообществу, дается отпор изолированным действием одной или нескольких могучих личностей, а не кооперацией общества как целого.

Вернемся к нашему сюжету. В жилище, созданном Эа из Апсу, рождается Мардук, подлинный герой мифа в том виде, в котором мы им располагаем; но в версиях, более близких к изначальной, речь здесь шла, несомненно, о рождении Энлиля. Текст описывает его:

Превосходен ростом, с сияющим взором,
С походкою мужа, он рожден был владыкой,
Взликовал, узрев его, отец его Эа,
Просиял, его сердце наполнилось счастьем.
Божью силу двойную ему он добавил.
Был он всех превыше, всего превосходней.
Его совершенство непостижимо, его превосходство
неизмеримо,
Его облик ужасен для созерцанья —
Четыре глаза, четыре уха,
Он рот раскроет — изо рта его пламя.

Но в то время как Мардук вырастал среди богов, силы хаоса стали грозить новыми бедами. Они злобно бранят Тиамат:

Когда они Апсу, супруга твоего убивали,
Не пришла ты ему на помощь, ты сидела молча.

Наконец им удастся вывести ее из терпения. Вскоре боги узнают, что все силы хаоса готовятся к битве с ними:

Замышляя во злобе планы, без устали днем и ночью
Они готовятся к битве, словно львы ярься и таяся.
В Совете собравшись, обдумывали нападение.
Матерь Хубур * — та, что всё породила,
Грозное им подарила оружие — змеей чудовищных сотворила.
С зубами острыми, с клыками свирепыми.
Тела их ядом вместо крови наполнила.
Драконов яростных одела ужасом,
Сияньем окутала, с богами сравнила их.
Кто посмеет взглянуть на них, тот погибнет от страха.
Коли тело воздымут свое, то назад уже не отступят.

* Матерь Хубур — Тиамат. — В. А.

Во главе своей грозной армии Тиамат поставила своего второго мужа, Кингу. Она наделила его полной властью и доверила ему таблички судеб, выражающие верховную власть над вселенной. Ее силы в боевом порядке выстраиваются, готовые напасть на богов. Первые сведения о том, что происходит, достигают всегда хорошо осведомленного Эа. Сначала — типичная примитивная реакция — он полностью ошеломлен. Проходит некоторое время, прежде чем он может собраться с духом и начать действовать.

Обо всем об этом услышал Эа.

Погрузился в молчанье, сидел безмолвно.

Но затем поразмыслил глубоко, улеглась сумятица в мыслях,

Он пошел к Аншару, к отцу своему породителю,

Он ему рассказал обо всем, что Тиамат замыслила.

Аншар также в глубоком смятении, и он бьет себя по голени и кусает свою губу в душевной тоске. Он не видит иного выхода, кроме как послать Эа против Тиамат. Он напоминает Эа о его победе над Апсу и Мумму и, по-видимому, советует использовать те же средства, что и в прошлый раз. Но на этот раз Эа не удастся добиться успеха. Слово одиночки, даже могущественное слово Эа, не властно над Тиамат и ее воинством.

Тогда Аншар обращается к Ану и велит ему выступить. Ану вооружен властью даже большей, чем власть Эа, ибо ему говорят:

Если слово твое не захочет слушать,

Наше слово скажи ей, чтоб она подчинилась.

Если над Тиамат не властен ни один отдельный бог, то против нее должен быть использован приказ всех богов, за которым стоит их соединенная власть. Но и это не помогает; Ану не в состоянии противостоять Тиамат; он возвращается к Аншару и просит избавить его от возложенного на него поручения. Неподкрепленная власть, даже наивысшая, которой располагают боги, недостаточна. Теперь для богов настал час величайшей опасности. Аншар, который до сих пор управлял действиями, замолкает.

В великом безмолвье Аншар устался в землю,

Затем покачал головой, покивал Эа.

Ануннаки заняли места в Совете.

Губы поджали, безмолвны сидели.

Затем, наконец, вздымаясь во всем своем величии, Аншар предлагает сыну Эа, молодому Мардуку, «сила которого могуча», выступить на защиту своих отцов, богов. Эа согласен передать предложение Мардуку, который принимает его достаточно охотно, однако не без условия:

Если я вашим защитником стану,

Погублю Тиамат, спасу ваши жизни,

Собери Совет, возгласи мой возвышенный жребий,

Соберитесь все вместе в радости в Убшукинне*,
Да смогу я, подобно вам, словом уст моих вершить Судьбы.
Все, что я ни решу, да будет оно нерушимым,
Все, что я ни скажу, да будет оно неизменным.

Мардук — молодой бог. Он преисполнен силы, юной отваги, и он готовится к физическому поединку с полной уверенностью в себе. Однако ему, человеку молодому, не хватает влияния. Он требует власти наравне с той, которой обладают могущественнейшие старшие члены сообщества. Перед нами здесь новый и неслыханный союз сил: его требования предвосхищают грядущее государство с его сочетанием силы и власти в личности царя.

Итак, раздается призыв и боги сходятся в Убшукинне, во дворе собраний в Ниппуре. По прибытии они встречают родных и друзей, также съехавшихся для участия в сборище; все обнимаются. В крытом дворе боги усаживаются за пышную трапезу; вина и крепкие напитки вскоре приводят их в счастливое и беззаботное настроение, страхи и заботы исчезают, и собрание готово заняться более серьезными делами.

Языками причмокивая, на пиру они все воссели.
Они ели хлеб, вино они пили.
Сладкое питье разогнало их страхи.
Пели радостно, напитками наслаждаясь.
Беспечье их возрастало, светлели сердца их,
И Мардуку, их бойцу, они вручили Судьбы.

«Судьбы» — это полная власть, равная власти верховных богов. Собрание впервые наделяет Мардука почетным местом и затем наделяет его новыми формами могущества:

Они воздвигли ему престол Величья,
Пред отцами своими воссел он в Совете.
«Ты почтеннейший среди богов благородных!
Непревозможен твой приказ, а слово твое — Ану!
Мардук, ты несравнен среди богов благородных!
Твой приказ неизменен, а слово твое — Ану!
С этих дней непреложны да будут твои повеленья!
Все, что сказал ты, отныне верно, твое слово да не скажут все,
И никто среди богов твоих прав не преступит отныне».

То, чем собрание богов наделяет здесь Мардука, представляет собой самодержавие: сочетание власти со средствами принуждения; решающий голос в советах мирного времени; предводительство армией во время войны; полицейские полномочия для наказания злодеев.

Мы престол тебе дали, над всеми вещами господство,
Займи твое место в Совете, и да будет твое Слово — первым!
Да будет без промаха твоё оружие, да поразит оно вражью силу!
Подари дыхание жизни тому, кто в тебя поверил,
Но бога, что злое замыслил, — погуби его душу.

Наделив Мардука властью, боги хотят убедиться, что он действительно приобрел ее, что его приказ теперь обладает тем

* Убшукинна — зал совета богов. — В. А.

магическим качеством, которое позволяет ему осуществиться. Они делают опыт:

Они положили меж собой одеянье,
Первородному Мардуку так они молвили:
«О владыка, чей жребий средь богов — наивысший!
Прикажи ли создать, прикажи ли разрушить — все будет верно.
Да исчезнет по Слову твоему одеянье!
Затем снова скажи — и пусть сотворится!»
Он сказал — и по Слову одеянье исчезло,
Он снова сказал — одеянье возникло.
Боги, отцы его, силу Слова увидя,
Ликовали и радовались: «Только Мардук — властитель!»

Тогда они передают ему символы самодержавия: скипетр, трон и царское облачение (?) и вооружают его для предстоящего конфликта. Оружие Мардука — это оружие бога грозы и грома, что понятно, когда мы вспомним, что сказание первоначально было сказанием о боге грозы Энлиле. В его распоряжении радуга, молнии и сеть, которую поддерживают за углы четыре ветра.

Он сделал лук — для сражения в битве,
Он стрелы приладил, тетиву укрепил он.
Булаву обхватил он своею десницей.
Лук и колчан на боку повесил,
Выпустил молнию перед собою,
Сверкающим пламенем наполнил тело.
Сеть он сделал — нутро уловить Тиамат.
Четыре ветра поставил — ничто из нее бы не вышло —
Южный, Северный, Западный и Восточный ветер —
Дар отца его Ану — он расставил по краям сети.

Сверх того, он вздувает семь ужасных бурь, поднимает свою палицу, что означает потоп, восходит на свою колесницу, «Непреоборимую Грозу» и скачет на битву с Тиамат со своей армией, а боги спуют вокруг него.

При приближении Мардука Кингу и вражеская армия теряют мужество и приходят в крайнее смятение; лишь Тиамат держится стойко и вызывает молодого бога на битву. Мардук принимает вызов, и битва начинается. Простирая свою мощную сеть, Мардук опутывает Тиамат петлями сети. Когда она разевает челюсти, чтобы проглотить его, он напускает на нее ветры, не позволяющие челюстям сомкнуться. Ветры раздувают ее тело, и Мардук пускает в ее разинутый рот стрелу, которая пронзает ее сердце и убивает ее. Когда ее воины видят Мардука, попирающего их мертвую заступницу, они пытаются обратиться в бегство, но попадают в петли сети; он ломает их оружие и берет их в плен. Кингу также становится узником, и Мардук отбирает у него «таблички судеб».

Одержав, таким образом, полную победу, Мардук возвращается к телу Тиамат, размозжает ее череп своей палицей и перерезает ее артерии; ветры уносят ее кровь. Затем он разрезает ее тело на две части и поднимает одну из половин, чтобы образовать небо. Для того, чтобы воды из него не выливались,

он ставит запоры и назначает стражей. Он тщательно измеряет сделанное таким образом небо, и подобно тому как Эа после своей победы над Апсу воздвиг свое жилище над телом своего мертвого противника, так и Мардук воздвигает свое жилище над той частью тела Тиамат, которую он превратил в небо. С помощью измерений он добивается того, что оно оказывается в точности напротив жилища Эа, образуя его симметричное дополнение.

Здесь стоит снова прервать ненадолго наш рассказ, чтобы спросить, что все это означает? В основе битвы Мардука или Энлиля с Тиамат, битвы ветра и воды, вероятно, лежит древняя интерпретация весенних разливов. Каждую весну вода затопляет Месопотамскую долину и мир возвращается в первобытный водный хаос, пока ветры не одолеют воды, не высушат их и не восстановят сушу. Остатки этого представления можно усмотреть из той детали, что ветры уносят кровь Тиамат. Но такие древние представления давно стали средствами космологических спекуляций. Мы уже упоминали о существовании взгляда, по которому небо и земля были двумя большими дисками, отложенными илом в водном хаосе и разъединенными ветром, так что нынешняя вселенная представляет собой нечто вроде раздутого мешка, окруженного водами сверху и снизу. Эта спекуляция оставила ясные следы в шумерских мифах и в списках Ан-Анум. Здесь, в *«Энума элиш»*, мы имеем дело с вариантом этого мифа: ветры раздувают и убивают Тиамат, первобытное море. Половина ее — нынешнее море — осталась здесь, внизу. Из другой половины образовано небо, к которому приделаны запоры, с тем чтобы вода не могла вытечь, иначе как изредка, когда часть ее выпадает в виде дождя.

Таким образом, используя мифологический материал, *«Энума элиш»* двояко объясняет сотворение неба. Во-первых, небо возникает в лице бога Ану, чье имя означает небо и который сам есть бог неба, затем опять-таки небо создается богом ветра из половины тела моря.

В тот период, однако, когда акцент уже переместился с визуальных аспектов великих компонентов вселенной на силы, действовавшие, как казалось, внутри этих компонентов и через них, Ану в качестве силы, которая кроется за небом, воспринимался уже достаточно отличным от самого неба, чтобы это противоречие было не столь резким.

Таким же значимым, как и прямая космологическая идентификация лиц, действующих в этих событиях, является и отношение, которое эти события имеют к установлению космического порядка. Под давлением острого кризиса, угрозы войны, общество, организованное более или менее примитивно, развилось в государство.

Оценивая это достижение в современных, и конечно субъективных, терминах, мы могли бы сказать, что силы движения и активности, боги, одержали полную и окончательную победу

над силами покоя и косности. Чтобы совершить это, им пришлось проявить себя в крайней степени. И они нашли форму, метод организации, которая позволила им пустить в ход все, что у них имелось. Подобно тому, как активные силы общества интегрируются в форме государства и способны, таким образом, преодолеть вечно грозящие тенденции к хаосу и косности, точно так же и активные силы месопотамской вселенной через эту же самую форму, государство, преодолевают и побеждают силы хаоса, бездействия и косности. Однако как бы то ни было, ясно одно: кризис вынудил богов к созданию государства типа примитивной демократии. Все главные вопросы решаются на общем собрании, где подтверждаются декреты, формулируются планы и выносятся приговоры. Богам приписываются должности, самые важные из которых отходят пятидесяти старшим богам, среди которых находятся семеро, чье мнение является решающим. В добавление к этому законодательному и судебному собранию теперь, однако, появляется исполнительная власть — молодой царь, власть которого равна власти самых влиятельных членов собрания; он предводительствует армией во время войны, он наказывает злодеев в мирное время и он в согласии с собранием вообще проявляет активность в вопросах внутренней организации.

Именно к задачам внутренней организации обращается Мардук после своей победы. Первой задачей было создание календаря — всегдашняя забота правителя Месопотамии. На небе, сделанном им, он помещает созвездия, для того чтобы определить по их восходу и заходу год, месяцы и дни. Местоположение планеты Юпитер было установлено для того, чтобы звать «обязанности» дней в их появляющейся череде:

Свои обязанности дабы знали,
Никто бы не сбился, с пути бы не уклонился.

Он также поместил на небе две полосы, известные как «пути» Энлиля и Эа. На обеих сторонах неба, там, где солнце появляется утром и скрывается вечером, Мардук сделал ворота и снабдил их крепкими запорами. Посредине неба он укрепил зенит, заставил сиять месяц и дал ему его распорядок.

Луне повелел он вставать, ночь ей доверил.
Сделал ее созданием тьмы — дабы мерить время,
Одарил короной на каждый месяц.
«В начале месяца, как взойдешь над землю,
Сияньем рогов твоей короны шесть дней да отмеришь!
В день седьмой появишься в половине короны!
Полным месяцем встань перед ликом солнца.

Но когда во глуби небес взойдет над тобою солнце,
Уменьши свое сиянье, убавляя его рост».

Далее в тексте следуют еще более подробные предписания.

Многие дальнейшие новшества, введенные энергичным молодым правителем, утрачены в обширной лакуне, прерывающей

текст в этом месте. Когда текст снова становится читаемым, Мардук — по-видимому в ответ на просьбу богов — занят планами избавления богов ото всех обременительных мелких забот и разбивки богов на две большие группы:

Я свяжу жилы, я плоть укреплю костями,
Я люллю создам, я его назову «человеком».
Воистину я сотворю человека, люллю.
Бремя богов на него возложу я,
Дабы они вздохнули свободно.
Божьи пути изменю и улучшу,
Разделю их на группы,
Дам им отличья.

«Разделю» — значит разобью на две группы. Следуя предложению своего отца Эа, Мардук затем созывает богов на собрание; здесь он просит их теперь, когда они выступают в качестве судилища, установить, кто же был ответствен за нападение, кто натравил Тиамат. И собрание обвиняет Кингу. И вот Кингу связан и казнен, и из его крови под руководством Эа создается человечество.

Связали они его, повлекли его к Эа,
Вину объявили ему, ему перерезали жилы.
На крови его замешали они человека.
Божье бремя Эа дал человеку,
Богам от бремени дал свободу.

Исключительное искусство, с которым выделан человек, вызывает восхищение нашего поэта.

Непостижимо это деянье для разума человека,
По искусному замыслу Мардука сотворил это Эа.

Затем Мардук разделил богов и передал их Ану, чтобы они следовали его указаниям. Три сотни он поместил на небе для выполнения сторожевых обязанностей, а тремстам другим были даны земные задачи. Таким образом, божественные силы стали организованны и получили соответствующие задания по всей вселенной.

Боги поистине благодарны Мардуку за его старания. Для того, чтобы выразить ему свою благодарность, они берутся в последний раз за работу и строят ему город и храм с треном, под балдахинами которого боги размещаются, когда они ходят там на собрание. Первое собрание созывается по случаю посвящения храма. Как обычно, сначала боги садятся пировать. Затем обсуждаются и решаются государственные вопросы, а когда с текущими делами покончено, Ану поднимается, чтобы утвердить Мардука царем. Он определяет навечно статут оружия Мардука, его лука; он определяет статут его трона; наконец, он призывает собравшихся богов определить и утвердить статут самого Мардука, его функции во вселенной, перечисляя пятьдесят его имен, каждое выражающее один из его аспектов, каждое определяющее одну из его функ-

ций. Каталогом этих имен поэма и кончается. Эти имена подытоживают, что есть Мардук и что он означает: окончательную победу над хаосом и установление упорядоченной, организованной вселенной, космического государства месопотамян.

В *«Энума элиш»* мы достигли той фазы месопотамской цивилизации, в которой древний взгляд на мир, сформулировавший подсознательную, интуитивно воспринимаемую основу для всех индивидуальных спекуляций, начинает становиться темой сознательного исследования. В то время как древние мифы отвечали на вопросы, касающиеся происхождения, порядка и оценки деталей, *«Энума элиш»* отвечает на вопросы, касающиеся фундаментальных основ. Этот миф касается возникновения и порядка вселенной как целого. Он имеет дело, однако, лишь с происхождением и порядком, но не с оценкой. Фундаментальный вопрос об оценке связан со справедливостью мирового порядка. Этот вопрос действительно был поднят, но не в мифологическом плане. Полученные ответы составляют содержание главы 7, посвященной «добронравной жизни». Вначале, однако, мы должны рассмотреть, как отражается взгляд жителей Месопотамии на мировой порядок в общественной и политической жизни. Мы обратимся к функции государства.

Глава 6

МЕСОПОТАМИЯ: ФУНКЦИЯ ГОСУДАРСТВА

Первый предмет, который мы собираемся рассмотреть, это «функция государства», т. е. особая функция, которую человеческое государство в Месопотамии должно было, как полагали, выполнять в ходе функционирования вселенной как целого. Однако прежде, чем мы двинемся дальше, стоит рассмотреть наше современное понятие «государства», чтобы оно не подвело нас, когда мы приложим его к древним месопотамским понятиям. Когда мы говорим о государстве, мы обычно подразумеваем внутреннюю суверенность и независимость от всякого внешнего контроля. Более того, мы представляем себе государство доминирующим на определенной территории и мы видим его главную задачу в защите его членов и в способствовании их благополучию.

Однако согласно взгляду на мир древних обитателей Месопотамии, эти атрибуты не принадлежат, да и не могут принадлежать никакой человеческой организации. Единственно подлинное суверенное государство, независимое от любого внешнего контроля, есть государство, учреждаемое самой вселенной, государство, управляемое собранием богов. Это государство, более того, есть государство, доминирующее над территорией Месопотамии; боги в этой стране владеют землей, большими поместьями. Наконец, поскольку человек был создан специально для блага богов, его назначение заключается в служении им. Поэтому ни один человеческий институт не может иметь своей первичной целью благоденствие своих членов. Он должен в первую очередь способствовать благоденствию богов.

Но если наш термин «государство» применим по праву только к государству, учрежденному месопотамской вселенной, то позволительно спросить, что же тогда представляют собой политические единицы на человеческом уровне, с которыми мы встречаемся на всем протяжении истории Месопотамии, называемые городами-государствами и государствами? Ответ, по видимому заключается в том, что это — вторичные державные структуры внутри истинного государства. Так называемый го-

род-государство является частной организацией и преследует в первую очередь экономическую цель. Это оплот, поместье одного из великих богов. Национальное государство есть также вторичная державная структура, но она имеет политическую функцию; она может рассматриваться как продолжение исполнительных органов мирового государства, как полицейская сила.

Определив, таким образом, в общем виде сущности, с которыми мы будем иметь дело, мы можем более подробно рассмотреть функции, которые они выполняют во вселенной, в космическом государстве.

МЕСОПОТАМСКИЙ ГОРОД-ГОСУДАРСТВО

На протяжении III тысячелетия до н. э. Месопотамия состояла из маленьких политических единиц, так называемых городов-государств. Каждое такое государство состояло из города с окружающей его территорией, возделываемой населением города. Иногда город-государство включал в себя несколько городов. Это могли быть два или три городка и несколько деревень, зависящих от главного города. Время от времени появлялись завоеватели, которым удавалось объединить под своей властью большинство городов-государств в единое большое национальное государство; но этим национальным государствам обычно удавалось просуществовать сравнительно небольшое время, после чего страна снова распадалась на города-государства.

Центром города-государства был город, а центром города был храм, посвященный богу города. Храм бога города являлся обычно крупнейшим земельным собственником государства, и он возделывал свои обширные владения с помощью сервов и издольщиков. Другие храмы, принадлежащие супруге бога города, их божественным детям и божествам, связанным с главным богом, также владели обширными землями, так что, по оценкам исследователей, в середине III тысячелетия до н. э. большинство земель месопотамского города-государства были храмовыми землями. Соответственно этому большинство жителей зарабатывали себе на жизнь в качестве издольщиков, сервов или служителей богов.

Эта ситуация отображала экономические и политические реалии, выраженные в месопотамских мифах, которые утверждают, что человек был создан для того, чтобы избавить богов от тяжелой работы, для того, чтобы трудиться в поместьях, принадлежащих богам. Ибо для жителей Месопотамии город-государство действительно был поместьем, или скорее — подобно средневековому манору, с которым мы его сравнивали, — имел поместье в качестве своей основы. Этим основным поместьем, главным храмом с его землями, владел и управлял бог

города, самолично издававший все важнейшие распоряжения.

Для выполнения этих приказаний бог города имел в своем подчинении обширный штат божественных и человеческих слуг. Человеческие слуги работали дома и в полях и были соответствующим образом организованы. Божественные слуги, младшие боги, были надсмотрщиками. Каждый из этих младших богов имел свой специальный участок в системе управления помещьем; здесь он вливал свою божественную силу в работу своих человеческих подчиненных, для того чтобы все процветало и плодоносило.

Мы особенно хорошо осведомлены¹ об организации главного храма в городе-государстве Лагаш, который принадлежал богу по имени Нингирсу. Этот храм поэтому может послужить нам образцом.

Во-первых, имеются божественные слуги Нингирсу — младшие боги, принадлежащие его семье и окружению. Они распадаются на две группы: одни несут свои обязанности в здании манора, т. е. в самом храме, другие работают на землях храма — в поле.

Среди богов, занятых в храме, мы находим сына владельца, бога Игалимма, который служит привратником в святая святых и допускает посетителей, ищущих аудиенции, к Нингирсу. Другой сын Нингирсу, Дуншагана, является главным дворецким. Он наблюдает за приготовлением и подачей еды и питья, приглядывает за храмовыми пивоварнями и следит за тем, чтобы пастухи поставляли ягнят и молочные продукты к столу бога. Далее следуют два оружейника, которые заботятся об оружии Нингирсу и сопровождают его в бою в качестве оруженосцев. В более миролобивой обстановке Нингирсу пользуется поддержкой божественного советника, обсуждающего с ним нужды города. О его персональных нуждах заботятся его личный слуга, бог Шаканшабар, который служит у него на посылках, и божественный камергер Уриззи, ведающий жилищем бога; он следит за тем, чтобы постель бога была каждый вечер надлежащим образом приготовлена, и т. д. В стойлах храма мы находим кучера Энсигнуна, возничего колесницы Нингирсу, который заботится об ослах бога и его колеснице. Здесь и Энлулим, божественный козопас, заботящийся о храмовых стадах и следящий за тем, чтобы молоко и масло были в изобилии.

Возвращаясь собственно к жилищу, мы замечаем музыканта Нингирсу, ведающего музыкальными инструментами; его задача — веселить двор игрой на них. Есть здесь и барабанщик. Он играет главным образом тогда, когда Нингирсу расстроен или недоволен; глухие удары барабана при этом помогают утешить сердце бога и унять его слезы. У Нингирсу семь дочерей от его жены Бабы. Они служат фрейлинами при дворе.

Обязанности бога Гишбаре, управляющего имением Нингир-

су, лежат вне дома, в полях; ему поручено делать так, чтобы поля давали урожай, чтобы вода в каналах поднималась и чтобы житницы храма наполнялись зерном. Здесь мы встречаем также божественного управляющего рыбным хозяйством; он пополняет пруды рыбой, присматривает за тростниковыми зарослями и посылает свои отчеты Нингирсу. Дичью в поместье ведает божественный егерь, или лесничий, который смотрит за тем, чтобы птицы спокойно несли яйца и чтобы птичий и звериный молодняк рос в целости и сохранности.

Наконец, божественный шериф обеспечивает соблюдение приказов в городе, держит охрану на его стенах и патрулирует город с дубиной в руке.

В то время, как эти божественные надзиратели благословляют труды, совершаемые в поместьях Нингирсу, подлинная черная работа делается людьми. Эти человеческие работники, будь то издольщики, сервы или храмовые прислужники, пастухи, пивовары или повара, были организованы в группы, под присмотром человеческих же надзирателей, образуя иерархию, на вершине которой стоял высочайший человеческий слуга бога, *энси*, управляющий поместьем бога и управляющий его городом-государством.

Мы называем *энси* управляющим поместьем бога, и его положение относительно бога было совершенно аналогично положению управляющего имением, эконома, относительно собственника имения. Эконом, назначенный для управления имением, обязан, прежде всего, поддерживать и соблюдать установленный в этом имении порядок, во-вторых, он должен выполнять те специальные распоряжения, которые хозяин считает нужным сделать касательно изменений, нововведений или способа справиться с неожиданно возникающими ситуациями. Точно так же *энси* полагалось поддерживать установленный порядок в храме бога и в городе в целом, и ему полагалось испрашивать совета у бога и выполнять любое специальное приказание, которое богу будет угодно отдать.

Первая часть задач, возложенных на *энси*, заключалась в выполнении административных функций в храме и храмовом поместье. На нем полностью лежало все, что касается сельскохозяйственных работ, храмовых лесов, рыбных заводов храма, прядилен, ткачества, пивоварен, пекарен и пр., составляющих часть храмового комплекса. Корпус писцов составлял подробнейшие отчеты по всем этим видам деятельности; эти отчеты подавались *энси* для утверждения. В то время, как он управлял храмом города, его жена управляла храмом и поместьем божественной супруги бога города, а его дети управляли храмами детей бога города. В дополнение к этим задачам *энси* отвечал за закон и порядок в государстве и должен был следить за тем, чтобы с каждым поступали по справедливости. Так, например, об одном *энси* говорится, что он «по договору с богом Нингирсу — да не отдаст сироту и вдову власть иму-

шему»². Следовательно, *энси* являл собой высшую юридическую власть. Но были у него также и другие обязанности: он был главнокомандующим армией города-государства, он вел переговоры от имени своего господина бога с другими *энси*, представителями богов других городов-государств, заключая мир или ведя войну.

Говоря об этих последних функциях, мы касаемся другого аспекта задач, возложенных на *энси*, а именно исполнения особых приказаний бога: ибо война и мир были связаны с решениями, выходявшими за пределы нормального распорядка, решениями, которые могли быть приняты только самим богом. Среди других вопросов, решение которых могло бы быть принято только самим богом города, был вопрос о перестройке главного храма. Для того, чтобы удостовериться в том, какова воля его хозяина, в распоряжении *энси* было несколько способов. Он мог усмотреть приказание в появлении чего-то необычного или знаменательного в природе, через знамение, значение которого жрецы могли бы установить из длинных каталогов, содержащих перечень таких знамений и их смысла. Он мог, однако, также искать ответа на определенный вопрос, жертвуя животное богу и читая послание бога в очертаниях печени жертвенного животного. Если ответ поначалу казался неясным, он мог повторить эту процедуру. Еще один путь общения с богом, наиболее прямой, заключался в сновидениях. *Энси* шел в храм ночью, приносил жертву, молился и ложился спать. Во сне бог мог явиться к нему и дать ему приказания.

Мы обладаем рядом подобных отчетов о том, как такие приказания передавались от бога к его человеческому слуге. Примером может служить приказание Нингирсу его слуге Гудее, *энси* Лагаша³. Это приказание касалось перестройки храма Нингирсу, Эннинну. Гудеа сначала заметил что-то неладное, когда река Тигр, управляемая Нингирсу, не разлилась, как обычно, и не наводнила поля. Гудеа немедленно отправился в храм и там имел сновидение. Во сне он увидел гигантского человека с божественной короной, с крыльями, как у большой птицы, и с телом, которое переходило внизу в волну паводка. Справа и слева от этого человека возлежали львы. Этот человек приказал Гудее строить ему храм. Затем на горизонте занялся день. Затем возникла женщина и стала соскабливать строительный чертеж. В ее руке был золотой стиль и глиняная табличка, на которой были помечены созвездия. Она их изучала. Затем появился воин, держа табличку из ляпис-лазури, на которой он набросал план дома. Перед Гудеей стояла форма для кирпича и корзина. Люди-птицы не переставая лили воду в корыто, а осел, стоявший по правую сторону от бога, нетерпеливо рыл землю копытом.

Хотя Гудеа понял общий смысл этого сна, заключавшийся в том, что он должен был перестроить храм Нингирсу, значение подробностей сна было ему отнюдь не ясно. Поэтому он ре-

шил посоветоваться с богиней Нанше, жившей в одном из городков его царства и особенно умело толковавшей сны. Путешествие было долгим, но он останавливался в каждом храме на своем пути, чтобы помолиться о помощи и поддержке. Наконец он прибыл и отправился к богине, чтобы поделиться с ней своим недоумением. Ее ответ последовал незамедлительно (каким образом она сообщила его, нам не говорят; сообщает только сам ответ): человек с короной и крыльями был Нингирсу, приказывавший Гудее перестроить его храм Эннину. Дневным светом был личный бог Гудеи; этот бог будет оказывать активную помощь в любом месте мира, принося успех торговым экспедициям, которые Гудеа захочет послать, чтобы достать строительные материалы для храма. Богиня, рассматривавшая табличку со звездами, определяла ту особую звезду, под которой будет благоприятно перестраивать храм. План, который чертил бог, был планом этого храма. Форма для кирпича и корзина были формой и корзиной для священных кирпичей храма; люди-птицы, работавшие без остановки, означали, что Гудеа не позволит себе спать, прежде чем не окончит свою задачу, а нетерпеливый осел, бьющий землю копытом, символизировал самого *энси*, нетерпеливо ожидающего начала работ. Однако приказ все еще нуждался в уточнении. Какого рода храм хотел иметь Нингирсу? Что в нем должно содержаться? Нанше посоветовала Гудее искать у бога новой информации. Он должен построить новую боевую колесницу для Нингирсу, роскошно ее украсить и привести ее к богу под звуки барабанов. Тогда Нингирсу, «который обожает подарки», согласится внять молитвам Гудеи и в точности сообщит ему, как должен быть построен храм. Гудеа последовал этому совету и, проведя в храме несколько ночей безрезультатно, наконец увидел Нингирсу, который подробно сообщил ему, из каких элементов должен состоять новый храм.

Гудеа ото сна пробудился,
Он содрогнулся — то был сон.
Перед словами Нингирсу, бога,
Голову преклонил.

Теперь Гудеа мог приступить к делу. Он созвал свой народ, рассказал ему о божественном приказе, назначил повинности для строительных операций, снарядил торговые экспедиции и т. д. Теперь, когда он получил приказания, он знал, что ему делать.

Мы описали здесь божественное распоряжение предпринять постройку храма. Подобным же образом, впрочем путем прямого божественного приказания, начинались все значительные предприятия. Бог приказывал начать войну, заключить мир, вводить новые законы и обычаи, управляющие обществом.

Роль города-государства внутри большого государства, составляемого вселенной, таким образом, достаточно ясна. Это — частный институт, функция которого является главным обра-

зом экономической. Он принадлежит частному гражданину космического государства, одному из великих богов, и возглавляется им, это его манор. В качестве манора, он снабжает бога тем, что жизненно необходимо: едой, одеждой и кровом, и причем в таком изобилии, что бог может вести подобающий ему образ жизни, как вельможа, окруженный слугами, помощниками и вещественным богатством. Таким образом, он может себе позволить свободное, ничем не сдерживаемое самовыражение.

Но каждый великий бог, как мы уже видели, представляет собой силу, заключенную в какой-либо из великих сил природы или стоящую за ней, будь то небо, гроза или что-либо иное. Поддерживая великого бога, создавая экономическую базу, позволяющую этому богу наслаждаться полным и свободным самовыражением, город-государство поддерживает какую-либо из великих сил природы, обеспечивает ей свободу должного функционирования. Это и есть функция человеческого города-государства в пределах космоса. Таким образом город-государство способствует поддержке и осуществлению упорядоченного космоса и его сил.

НАЦИОНАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВО В МЕСОПОТАМИИ

Национальное государство в Месопотамии, отличаясь по своим функциям от города-государства, проявляло активность не столько в экономическом, сколько в политическом плане. Как город-государство, так и национальное государство были державными структурами, переросшими в конце концов чисто человеческий уровень; оба имели своей высшей точкой великого бога. Однако, если черты города-государства сходились как в фокус к великому богу в том его качестве, в котором он был частным гражданином космического государства, черты национального государства фокусировались в великом боге в том его качестве, в котором он был чиновником. Национальное государство стало, таким образом, продолжением правящего органа единственно подлинного и суверенного государства.

Правящим корпусом космического государства является, как мы помним, собрание богов. Здесь Ану руководит дебатами, тогда как Энлиль представляет исполнительную власть в качестве шерифа и командующего вооруженными силами. Впрочем, хотя Энлиль выражает элемент силы в мировом правительстве, он не является ее единственным носителем. Собрание может назначить любого из своих членов для поддержания внутреннего порядка и для руководства вооруженными силами, объявив его царем. Бог, избранный царем, выполняет тогда эти функции среди богов, в то время как на земле он действует через своего наместника, правителя города-государства. Этот наместник соответственно доминирует над другими правителя-

ми в Месопотамии и через них — над их городами-государствами. Например, тот период времени около середины II тысячелетия до н. э., когда города-государства Инанны, а именно Киш и Агаде, последовательно властвовали над Месопотамией, был «периодом царствования Инанны». Позже, когда доминировал Ур, его бог Нанна исполнял должность царя среди богов.

Узы, связывающие Энлиля с этими исполнительными функциями, были, однако, столь сильны, что царская власть часто упоминалась просто как «функция Энлиля» и предполагалось, что бог, занимавший эту должность, действовал под руководством Энлиля.

Царские функции были двоякими: наказывать злодеев и поддерживать закон и порядок внутри страны и вести войны и защищать Месопотамию от нападений извне. Для уяснения теории можно привести два примера.

Когда Хаммурапи после тридцати лет правления небольшим городом-государством Вавилон сумел подчинить всю Южную Месопотамию, его успех значил — в космических терминах, — что Мардук, городской бог Вавилона, был избран божественным собранием, действовавшим по указаниям его предводителей Ану и Энлиля, для выполнения функций Энлиля. Соответственно наместнику Мардука среди людей, Хаммурапи, было доверено выполнение этих функций на земле. Хаммурапи рассказывает об этом следующим образом:

Когда Ану всевышний,
царь Ануннаков,
Энлиль,
Владыка небес
и тверди,
что назначают
странам судьбы,
Мардуку —
первородному сыну
Энки,
господство
над всеми людьми
вручили,
среди Игигов
его возвеличили,
Вавилон
его именем высоким назвали,
на четыре страны света
могущество его простерли,
и там
вечную царственность,
чье, как небес
и земли
основание
прочное, — установили,
тогда
Ану и Энлиль,
Хаммурапи,
государя
славного,

богов почитающего — меня,
справедливость
в стране
дабы воссияла,
беззаконие, зло
дабы уничтожить,
сильный
слабого
не угнетал бы,
чтобы, словно Уту,
я восходил бы
и страну
озарял... ⁴

Мардук, как мы видим из этого отрывка, служит исполнителем воли Энлиля, а Хаммурапи — Мардука. Поскольку отрывок взят из введения в кодекс законов Хаммурапи, вполне естественно, что те из функций Энлиля, которые имеют отношение к поддержанию закона и порядка, подчеркнуты особо.

Прежде, чем функции Энлиля перешли к Мардуку и Вавилону, они выполнялись городом Исином и его богиней Нининсиной. Мы можем процитировать текст, в котором богиня сама говорит о своих обязанностях; она подчеркивает свои функции в качестве предводителя в иноземных войнах:

Когда сердце Энлиля, Могучего Утеса, взъерилось,
Когда пред страной враждебной он брови нахмурил,
Судьбу страны той мятежной решил,
Тогда отец мой Энлиль в страну мятежа меня направил,
Страну, пред которою он брови нахмурил,
И я, дева, герой, воин могучий — я,
на них иду я! ⁵.

Далее она описывает наказание, которому ее вооруженные силы подвергают чужую страну, и рассказывает, как она представляет отчет Энлилю в Ниппуре.

Поскольку наместник действует для бога города, даже когда бог города выбран царем и выполняет функции Энлиля, то назначение наместника в этом случае также не является уже частным делом бога города; необходимо согласие собрания богов. Соответственно этому мы узнаем, что, когда бог Ура, Нанна, становится царем богов, он должен отправиться в Ниппур, ходатайствовать о должности для своего наместника, Шульги. В Ниппуре Нанна получает аудиенцию у Энлиля и его предложение принимается. Энлиль говорит:

Да несет кару странам мятежным пастырь мой Шульги.
Да говорит справедливость его устами ⁶.

Он упоминает два важнейших аспекта службы: предводительство в войне и поддержание правосудия. Затем Нанна передает своему земному протезе радостную новость о том, что его кандидатура принята.

Более полное и детальное описание такого подтверждения назначения на должность содержится в петиции правителя

Исина, Ишме-Дагана. Сначала он просит, чтобы Энлиль дал ему в подчинение север и юг и чтобы Ану, по совету Энлиля, передал ему все пастушьи посохи. Затем каждого из других великих богов просят добавить что-либо, оказать специальную помощь. Когда, таким образом, должность и связанные с ней прерогативы оказываются полностью очерченными, царь просит:

Да скажут Энки, Нинки, Энул, Нинул и все великие Ануннаки, что решают судьбы, и боги-хранители Ниппура и духи-защитники Экура среди великих богов
о доле, той, что они назначили,
свое непреложное: «Да будет!»⁷.

Другими словами, да подтвердит собрание богов это назначение голосами одобрения.

Тот факт, что месопотамская вселенная мыслилась как государство — что боги, которым принадлежали различные управляемые ими города-государства, связанные между собой в единство высшего порядка, т. е. в собрание богов, обладавшее исполнительными органами для оказания внешнего давления, а также внедрявшее закон и порядок внутри, — имел далеко идущие последствия в истории Месопотамии, определяя взгляды древних на исторические события и понимание этих событий. Это заметно усилило тенденции к политическому объединению страны, санкционируя даже самые жестокие средства, использовавшиеся для этой цели. Ибо в каждом завоевателе, если он имел успех, видели агента Энлиля. Это также давало — даже во времена, когда национальное единство стояло на низком уровне и многие из городов-государств были во всех практических отношениях независимыми единицами, — основу, на которой могло действовать международное право. Уже на заре истории мы видели, что пограничный спор между соседними городами-государствами — Лагашем и Уммой — рассматривался как спор между двумя божественными землевладельцами — Нингирсу, богом Лагаша, и Шарой, богом Уммы. В качестве такового он мог быть передан в суд на рассмотрение Энлиля в Ниппуре. Энлиль провел в жизнь свое решение через правителя, который был в то время его человеческим представителем, Месилима, царя Киша. Месилим измерил спорную территорию и отметил границу, назначенную Энлилем⁸.

Сходным образом и другие «цари» в ходе истории Месопотамии служили посредниками и судьями в спорах между городами-государствами, выполняя свои задачи как представители Энлиля. Так, например, Утухенгаль из Урука, после того как он освободил и объединил Шумер, уладил пограничные споры между Лагашем и Уром⁹. Далее, Ур-Намму, первый из царей Третьей Династии Ура, предстал с аналогичным спором перед судьей богов, богом солнца Уту, и «в согласии с праведным приговором Уту он выяснил и подтвердил (с помощью свидетелей) лежащие в основе факты»¹⁰.

Эта тенденция рассматривать то, что в чисто человеческих терминах было открытым конфликтом сил, в качестве легальной процедуры в государстве богов, в качестве исполнения божественного вердикта, предстает в полном свете в надписи, в которой Утухенгаль рассказывает, как он освободил Шумер от гутийских угнетателей⁴¹. Рассказав во введении о недостойном характере учрежденного гутиями правления, Утухенгаль переходит к рассказу о том, как Энлиль произнес вердикт, лишавший их власти. Исполнение повеления Энлиля поручается Утухенгалю, назначается божественный депутат для сопровождения последнего, и Утухенгалю поручается действовать в качестве законного уполномоченного агента. В конце мы узнаем о его победе.

Функция, которую выполняло национальное государство как продолжение исполнительных органов космического государства, была важной, но не необходимой. Было время, когда царская власть оставалась на небе у Ану и еще не спустилась на землю, и были времена в истории, когда боги не назначали человеческого царя на земле. Вселенная все же существовала. И точно так же, как национальное царство само по себе не было необходимым, так и любое практическое замещение этой должности было еще менее необходимым. Время от времени бог и город, исправлявший царскую власть, признавались непригодными для выполнения этой функции, хотя бы по той причине, что божественная ассамблея желала перемен. Тогда город «поражался оружием» и царственность либо передавалась другому богу, либо временно приостанавливалась. Когда намечались такие зловещие события, царский город начинал чувствовать, что его хватка ослабевает, что его правление становится неэффективным. Все знаки и знамения становились путанными, боги переставали давать ясные ответы на то, о чем их вопрошали люди, приказания не передавались, появлялись зловещие предзнаменования, и люди с дурными предчувствиями и страхом ожидали катастрофы.

Боги обреченного города страдали вместе с ним. Мы знаем, например, о чувстве, которое охватило Нингаль, богиню Ура, в дни, когда приближалось падение этого города, когда предстоящее собрание богов должно было постановить, что царствование, которое осуществлял Ур, должно быть отнято у него, а сам город должен погибнуть в чудовищной и ужасной буре, насланной Энлилем. Сама богиня рассказывает об этих днях:

Когда я скорбела в ожидании бури,
бури, назначенной мне судьбою,
дня гореваний тяжких, что был на меня возложен,
на меня, на жену,—
и хотя я дрожала в предчувствии этой бури,
бури, назначенной мне судьбою,
дня гореваний тяжких, что был на меня возложен,
этого жуткого дня — бури, назначенной мне судьбою,—
я не могла убежать ото дня моего рокового.

И тут ощутила я — нет счастливого дня моему правленью,
ни одного счастливого дня моему правленью!
И хотя я дрожала в ожидании этой ночи,
ночи горчайшего плача, назначенной мне судьбою,—
я не могла убежать от той роковой моей ночи!
Потопу подобная буря, ужас ее разрушений легли в меня камнем!
И нету мне сна
На ночном моем ложе,
Нет мне забвенья
На ложе покоя!
Ибо горькому плачу народ обречен мой!
И хотя бы грызла землю —
корова в поисках своего теленка, — мне не вернуть мой народ обратно,
ибо горькое это горе городу моему суждено судьбою.
И хотя бы я птицей крыльями била,
птицею полетела в мой город,—
Но городу моему — разрушену быть — до основания,
Но Уру моему погублену быть — лечь развалинами.
Ибо буря с небес к нему протянула руки.
И хотя я вопила пронзительно, громко кричала:
«Буря, назад уходи, возвращайся в (свою) пустыню!» —
но буря груди своей не повернула¹².

Хотя Нингаль знает, что дело безнадежно, что у богов уже все решено, она делает все, на что она способна, чтобы отговорить собрание, когда произносится роковой вердикт, сначала умоляя руководителей Ану и Энлиля, затем, когда это не удалось, даже делая последнюю попытку обратиться ко всему собранию в целом — все безрезультатно.

И воистину, обратясь к совету, где собиралось собрание,
Когда Ануннаки, (решеньем) связав себя, все вместе воссели,
Я ползла на коленях, я тянула руки,
Перед Аном потоки слез проливалась,
К Энлилю мольбы свои обращала:
«Неужто же городу моему разрушену быть?» — так говорила.
«Неужто же Уру разрушену быть?» — так говорила.
Но Ан на слова мои не обернулся.
Но Энлиль, не сказав: «Хорошо, да быть по сему», не успокоил мне сердца.
Ибо дали они приказ — мой город разрушить.
Ибо дали они приказ — Ур уничтожить.
И всех его жителей присудили к смерти¹³.

И вот Ур пал под натиском варваров. Боги решили — как говорит другой гимн об этом событии —

Донести до тех дней, отменить решение — пока буря бушует подобно потоку — уничтожить пути Шумера¹⁴.

Мы цитируем эти строки, потому что они подытоживают то, чем было чревато национальное царство. Национальное царство было гарантией «Шумерского пути» (т. е. пути цивилизованной Месопотамии), упорядоченного, законопослушного образа жизни. Его функция в мире заключалась в защите против врагов, в обеспечении того, чтобы в человеческих делах царили праведность и справедливость.

Этим обсуждением города-государства и национального государства мы очертили функции государства людей в месопотамской вселенной вообще. Город-государство имел экономическую функцию. Он создавал для великого бога и для его окружения экономическую базу, которая позволила бы ему жить полной жизнью и беспрепятственно выявлять свою сущность. Национальное государство имело политическую функцию. Оно было продолжением исполнительных органов вселенского государства и проводило решения богов на человеческом уровне, обеспечивая вооруженную защиту их поместий, поддерживая справедливость и праведность как основу взаимоотношений своих слуг — людей.

Нам не следует, однако, расставаться с нашим предметом — функцией государства, прежде чем мы не обратим внимания на любопытный и интересный аспект, который иногда выпадает из поля зрения, когда государство людей рассматривается с точки зрения вселенского государства. Этот аспект есть отношение государства людей к природе.

Мы отметили, что город-государство дает экономический фон, который позволяет богам жить полной жизнью в ничем не стесняемом самовыражении. Это самовыражение было различным для различных богов. У каждого был свой особый образ жизни, свои собственные характерные обряды и обычаи. Это видно из больших культовых празднеств, которые иногда группируются вокруг свадебных обрядов, а иногда вокруг ритуальных драм, посвященных смерти и воскресению или же битве богов. Эти культовые празднества были государственными делом, зачастую царь или правитель города-государства исполняли главную роль в культовой драме. Но почему же они должны быть государственным делом?

Мы можем рассмотреть одно из этих культовых празднеств несколько подробнее. Примерно в конце III тысячелетия город Исин, который был тогда главным городом в Южной Месопотамии, праздновал ежегодно брак богини Инанны и бога Думузи, или Таммуза. Понятно, что брак должен быть типичной формой самовыражения для юной богини, и — с точки зрения вселенной как государства — вполне логично, что ее человеческие слуги и вассалы должны прислуживать на свадьбе и принимать участие в праздновании в качестве гостей и зрителей. Поскольку эта богиня является воплощением плодородия природы, а ее супруг, бог-пастух Думузи, воплощает в себе животворные силы весны, понятно, что это ежегодное соединение бога и богини и *есть* пробуждение природы весной. В браке этих божеств плодородие и творящие силы природы проявляются сами по себе. Но почему, спросим мы, должны человеческие слуги богов, человек-правитель и, по-видимому, жрица, преступить свой человеческий статус, принять на себя личности

богов Думузи и Инанны и провести церемонию брака? Ибо это и имеет место в ритуалах. Ответ на этот вопрос отнесет нас назад к тем временам, когда взгляд на мир как на государство еще не сформировался, назад в те доисторические века, когда боги еще не были антропоморфными правителями государств и городов, а были еще непосредственно явлениями природы. В те дни позиция человека еще не была лишь позицией пассивного послушания; она взывала к активному вмешательству, как это происходит у многих примитивных народов и ныне. Один из догматов мифопоэтической логики заключается в том, что сходство и тождественность сливаются; «быть похожим» это то же, что просто «быть кем-то». Поэтому, будучи похожим, исполняя роль силы природы или бога, человек, осуществляя культ, облакался этими силами, сливался с ними, с личностью богов, и своими действиями после такого отождествления мог заставить соответствующие силы действовать так, как ему нужно. Отождествляя себя с Думузи, царь есть Думузи; точно так же и жрица есть Инанна, — наш текст прямо устанавливает это. Их брак есть брак животворных сил весны. Таким образом, через волевой акт человека достигается божественный союз, в котором есть всепроникающая животворная, возрождающая сила, от которой зависит, как гласит наш текст, «жизнь всех земель», а также ровное течение дней, обновление новолуний в течение всего нового года¹⁵.

С остальными видами культовых празднеств дело обстоит так же, как с этим брачным ритуалом. В драме смерти-возрождения человек становится богом растительности, богом травы и растений, которые исчезли после сухого лета и холодной зимы. Став богом, человек позволяет найти себя и таким образом вызывает возвращение бога, новой растительности, которая возрастает повсюду с приходом весны. Эти ритуалы обычно включают скорбные процессии, оплакивающие утраченного бога, нахождение его и триумфальное возвращение с ним¹⁶.

Тот же подход лежит в основе драмы, в которой разыгрывается битва. Каждый новый год, когда паводки угрожали ввергнуть страну в первобытный водный хаос, было существенно, чтобы боги вновь вступили в ту первобытную битву, в которой впервые был завоеван мир. И вот человек присваивал себе личность бога: в культовом обряде царь становился Энлилем, или Мардуком, или Ашшуром и в качестве бога боролся с силами хаоса. В самом конце месопотамской цивилизации, за несколько столетий до нашей эры царь в Вавилоне каждый новый год превращался в Мардука и побеждал Кингу, вождя вражеских войск Тиамат, сжигая ягненка, в котором было воплощено это божество¹⁷.

В этих празднествах, носивших государственный характер, государство людей участвовало в управлении природой, в поддержании упорядоченного космоса. Ритуалами человек обеспечивал возрождение природы весной, выигрывал космическую

битву против хаоса и ежегодно творил заново из хаоса упорядоченный мир.

Хотя эти функции государства людей были в известной степени соединены со взглядом на вселенную как на государство, хотя празднества рассматривались как деятельность, самовыражение божественной знати — браки богов, их битвы, их смерть и воскресение, — в которых люди принимали участие так, как принимали бы участие слуги в великих событиях жизни своих хозяев, тем не менее более глубокое значение, внутренний смысл этих празднеств лежит вне взгляда на вселенную как на государство и не вполне им обосновывается. Поэтому не следует удивляться тому, что они не могут выступать в правильной перспективе при изложении этого взгляда; они представляют собой более древний слой «спекулятивной мысли».

Согласно взгляду на мир как на государство человек есть раб великих космических сил, он служит им и подчиняется им, и единственное, чем он может повлиять на них, — это молитва и жертва, т. е. уговоры и дары. Согласно древним взглядам, породившим празднества, человек мог сам стать богом, мог сам воплотиться в великие космические силы вселенной, окружающие его, и мог справиться с ними путем действия, а не только мольбы.

Глава 7

МЕСОПОТАМИЯ: ДОБРОНРАВНАЯ ЖИЗНЬ

ПЕРВАЯ ДОБРОДЕТЕЛЬ: ПОСЛУШАНИЕ

В цивилизации, которая рассматривает всю вселенную как государство, послушание должно необходимым образом выступать первейшей добродетелью, ибо государство построено на послушании, на безоговорочном приятии власти. Поэтому неудивительно, что в Месопотамии «добронравная жизнь» была «послушной жизнью». Индивидуум стоял в центре все расширяющихся кругов власти, которая ограничивала свободу его действий. Ближайший и теснейший из этих кругов был образован властью в его собственной семье: отец и мать, старшие братья и старшие сестры. В нашем распоряжении имеется гимн, описывающий золотой век, и мы видим, что этот век характеризуется как век послушания, как

Дни, когда один не должен другому,

Когда сын почитал отца,

Дни, когда уважение жило в стране, когда малый почитал большого,

Когда младший брат чтит старшего брата.

Когда старший сын наставлял младшего сына,

Когда младший подчинялся старшему¹.

Человека постоянно увещевают: «Внемли словам матери твоей, как речениям бога твоего»; «Чти старшего брата твоего»; «Внемли словам брата твоего, как словам отца твоего»; «Не гневи сердца старшей сестры своей».

Однако слушаться старших членов своей семьи — это лишь начало. За пределами семьи располагаются другие круги, другие власти: государство и общество. Там, где ты работаешь, имеется старшóй, имеется управляющий имением, надзирающий за сельскохозяйственными работами, в которых ты принимаешь участие. Имеется царь. Все они могут и должны требовать абсолютного послушания. Житель Месопотамии смотрел с неодобрением и жалостью, да и со страхом на толпу, не имеющую предводителя: «Воины без царя — это овцы без пастуха»².

Толпа без вождя, организующего и направляющего ее, рас-терянна и смятенна, подобно стаду овец без пастуха. Впрочем, она еще и опасна; она может быть разрушительной, подобно водам, прорывающим сдерживающую их плотину и затопляющим поля и сады, если нет на месте надсмотрщика каналов, ведающего починкой плотин: «Ремесленники без старейшины — воды без надсмотрщика каналов»³.

Наконец, лишенная предводителя, неорганизованная толпа беспомощна и непродуктивна, подобно полю, которое не приносит ничего, если оно не вспахано: «Земледельцы без управителя — поле без пахаря»⁴.

Следовательно, упорядоченный мир немыслим без верховной власти, налагающей на него свою волю. Житель Месопотамии убежден, что власти всегда правы: «Приказ дворца, подобно приказу Ану, не может быть изменен. Слово царя правильно, его высказывание, подобно высказыванию бога, не может быть изменено!»⁵. И подобно тому, как существуют сферы человеческой власти в семье, обществе и государстве, сковывающие свободу индивидуума, так существуют и сферы божественной власти, которые нельзя преступить. Здесь мы снова находим более непосредственные и более отдаленные узы подчинения. Ибо узы, связывающие индивидуума с великими богами, имели — по крайней мере в III тысячелетии — несколько отдаленный характер. Он служил им не столько как индивидуум, сколько как член своего сообщества; он обрабатывал для них землю в их поместьях, вместе со своими соседями и согражданами он подчинялся их законам и указам, и он принимал участие в их ежегодных праздниках в качестве зрителя. Однако, совершенно подобно тому, как раб редко находится в тесных личных отношениях с владельцем манора, так и индивидуум смотрел на великих богов как на отдаленные силы, к которым он мог взывать лишь во время каких-либо великих кризисов, да и тогда только через посредников. Тесные личные отношения — такие отношения, которые он имел с носителями власти в своей семье: с отцом, матерью, старшим братом и сестрой — индивидуум имел только с одним божеством — со своим личным богом.

Личный бог обычно представлял собой какое-либо из младших божеств в пантеоне, которое испытывало специальный интерес к семье данного человека или симпатию к нему лично. В некотором смысле — и, может быть, это и есть первоначальный аспект — личный бог выступает как персонификация успеха и удачи. Успех интерпретируется как сила, влияющая извне в деяния человека и делающая их результативными. В основе достигнутых успехов лежат не способности человека, ибо он слаб и не имеет силы повлиять на ход событий во вселенной в сколько-нибудь заметной степени. Это может сделать только бог, поэтому, если все выходит так, как человек надеялся, или даже лучше, то несомненно, им и его делами заинтере-

совался кто-то из богов, который и принес ему успех. Человек, пользуясь месопотамским термином, «приобрел бога». Исначальный аспект личного бога как силы, стоящей за успехом человека, очень ясно выступает в таких сентенциях, как «Без личного бога человек жить не может, мальчику не совершить подвига в битве»⁶, и в том, как личный бог связан с предусмотрительностью и планированием: «Если ты обдумал твои планы заранее — твой бог с тобой, если ты не обдумал твои планы заранее — твой бог не с тобой»⁷. Это значит, что, только планируя заранее, ты можешь рассчитывать на успех, только тогда твой бог с тобою.

Поскольку личный бог есть сила, способствующая успеху в человеческих действиях, то вполне естественно, что он или она должны также нести моральную ответственность за эти действия. Когда Лугальзагеси, правитель Уммы, напал на город Лагаш и частично разрушил его, население Лагаша не колеблясь возложило вину на божество Лугальзагеси: «Пусть ляжет это преступление на шею его личного божества богини Нидабы!»⁸. Это значит, пусть истинные божественные власти, управляющие вселенной, сочтут ее ответственной за то, чему она помогала и к чему она подстрекала.

Этого-то личного бога прежде всех других человек обязан был почитать и слушаться. В каждом доме существовало маленькое святилище для личного бога, где владелец дома поклонялся ему и делал ежедневные приношения.

Воистину обязан муж возглашать величие бога своего,
Всем сердцем своим должен юноша подчиняться словам бога своего⁹.

НАГРАДА ЗА ПОСЛУШАНИЕ

Если эта монотонная тема послушания — семье, правителям, богам — была сущностью добронравия, т. е. правильной жизни в древней Месопотамии, то что же, позволительно спросить, выигрывал человек, ведя добронравную жизнь? Наилучший ответ может быть дан в терминах месопотамского мировоззрения, в терминах положения человека в космическом государстве. Человек, как вы помните, был создан для рабской службы богам. Он — их слуга. Так вот, усердный и послушный слуга может обращаться к своему хозяину за защитой. Более того, усердный и послушный слуга может рассчитывать на продвижение, на знаки милости и награды со стороны своего хозяина. Нерадивый, непослушный слуга, с другой стороны, не может рассчитывать ни на что подобное. Таким образом, путь послушания, службы и почитания есть путь для обретения защиты; это также путь к земному успеху, к высочайшим ценностям месопотамской жизни: к здоровью и долголетию, к почетному положению в общине, к богатству и обилию сыновей.

Когда мы рассматриваем месопотамскую вселенную с точ-

ки зрения выгод, которые могут быть получены индивидуумом для самого себя, то личный бог становится центральной фигурой. Он представляет собой звено, связывающее индивидуума со вселенной и ее силами. Он представляет собой Архимедову точку опоры, позволяющую сдвинуть мир. Ибо личный бог не так идеален и грозен, как великие боги; он близок и знаком. И он участлив. С ним можно поговорить, можно поклянчить, сыграть на его жалости — словом, использовать все средства, которые применяет ребенок, чтобы добиться своего от родителей. Характер этих взаимоотношений может быть проиллюстрирован письмом человека к своему богу, ибо жители Месопотамии часто писали письма своим богам. Быть может, они полагали, что, обращаясь к богу, нельзя быть всегда уверенным, что он дома, тогда как корреспонденцию бог просматривает наверняка. Опять-таки это зачастую могло быть связано с тем, что пишущий мог быть слишком болен, чтобы явиться лично, и поэтому обращался письменно. В случае письма, которое мы процитируем, представляется, что пишущий воздерживается от личного прихода потому, что он дуется на бога. Его чувства задеты, ибо он думает, что бог пренебрегает им. Он намекает, что такое пренебрежение очень неразумно со стороны бога, ибо верных почитателей раздобыть нелегко, да и заменить трудно. Но если только бог удовлетворит его желания, то он немедленно явится и воздаст ему хвалу. Наконец, он старается разжалобить бога: бог должен принять во внимание, что речь идет не только о нем, но у него есть также семья и бедные маленькие детки, которые страдают вместе с ним. Письмо гласит: «Богу моему отцу скажи, так говорит. Апиль-Адад, раб твой: „Пошто пренебрегаешь ты мною? Мне подобного кто тебе даст, кто заменит меня? Мардуку, что любит тебя, о том напиши! Узы мои да разорвет он! Лик твой да узрю я, ноги твои да поцелую я! Помилуй и семью мою — старых и малых моих! Ради них милость мне окажи, помощь свою мне даруй!“»¹⁰.

Узы, о которых идет речь в письме, — это какая-то болезнь. Любая болезнь рассматривалась как злой демон, который схватил жертву и держит ее в плену. Такой случай фактически выходит из рамок могущества личного бога. Личный бог может помочь человеку в его предприятиях, может создать ему положение и снискать ему уважение общины; но он недостаточно силен, чтобы вырвать его из когтей злого, незаконного демона. Однако — и вот почему так замечательно обладать связями с теми, кто занимает высокие посты, — личный бог имеет влиятельных друзей. Он вращается в кругах великих богов и хорошо их знает. Поэтому теперь, когда его подопечный схвачен злым демоном, время воспользоваться всем своим влиянием, чтобы привести громоздкую машину божественного правосудия в движение: «Мардуку, что любит тебя, о том напиши», — говорится в нашем письме.

Мы, живущие в современном государстве, считаем само со-

бой разумеющимся, что машина правосудия — суды, судьи, полиция — находится в распоряжении любого человека, считающего себя обиженным. Но это очень современная точка зрения. Достаточно отойти вспять в средневековую Англию, чтобы обнаружить государство, в котором было очень трудно заставить королевский суд вести твое дело. А раннее месопотамское государство, по модели которого было создано космическое государство, было гораздо более примитивным, чем средневековая Англия. В этом примитивном государстве еще не развилась исполнительная машина, предназначенная для исполнения приговора суда. Исполнение предоставлялось выигравшей стороне, и по этой причине суд не принимал дело, пока он не был уверен, что за истцом стояла власть, могучий покровитель, который бы гарантировал, что судебное решение будет исполнено. Точно так же первый шаг личного бога заключался в том, чтобы найти такого покровителя среди великих богов. Обычно Эа, бог пресных вод, брался осуществить покровительство. Но Эа был столь величественным и отдаленным, что личный бог не мог прямо обратиться к нему. Он обращался к сыну Эа, Мардуку, а Мардук побуждал затем своего отца к действию. Если Эа соглашался действовать, то он отправлял своего посланника, жреца-заклинателя, сопровождавшего личного бога в суд богов, где посланник выступал от имени Эа в том смысле, что бог солнца (божественный судья) принимает данное дело для обсуждения. Он обращался к восходящему солнцу во время впечатляющего храмового церемониала. Воздав похвалы солнцу как судье, как способному оказать законную помощь против всякого рода демонов и исцелить болящего, жрец продолжал:

Бог-солнце! Во власти твоей долю их облегчить!
Ты, кто улаживает раздоры так, будто это нечто единое!
Я — посланец бога Эа,
Послание, что Эа дал мне, так тебе повторил:
«Что человека того, сына бога своего, касается, то суди его дело,
Изрекши приговор ему, злую болезнь из тела его изгони!»¹¹.

Решением бога солнца, гарантированным могучим Эа, злой демон, таким образом, вынуждался отпустить свою жертву.

Случай, в которых личного бога просили использовать свое влияние для того, чтобы добиться божественного правосудия, относятся к наиболее типичным проявлениям его полезности, но, естественно, его просили воспользоваться своим влиянием также и для того, чтобы добиться общего благосостояния и преуспевания. Он должен был замолвить доброе слово за своего подопечного при любой возможности. Так, например, правитель Энтемена молится, чтобы его личному богу было навсегда позволено предстать перед великим богом Нингирсу, ходатайствуя о здоровье и долголетию Энтемены¹².

Если подытожить теперь, что говорят нам наши тексты по поводу наград за добронравную жизнь, мы находим, что жизнь — это вещь, полная произвола. Послушанием и службой:

человек может завоевать благорасположение своего личного бога. Личный бог может использовать свое влияние среди высших богов для того, чтобы добиться от них милостей для своего протекже. Однако даже справедливость относится к таким милостям; ее нельзя требовать, но ее можно добиться через личные связи, личное давление, через фаворитизм. Даже самое совершенное добронравие несет в себе лишь посул, а не уверенность в ощутимых наградах.

ОЦЕНКА ОСНОВ: ТРЕБОВАНИЕ СПРАВЕДЛИВОГО МИРА

В то время, как концепция космического государства оставалась сравнительно стабильной на протяжении всего III тысячелетия, реальное государство людей значительно развилось. Центральная власть усилилась, машина правосудия стала более эффективной, преступления со все большей регулярностью сопровождалась наказаниями. Идея о том, что правосудие есть нечто, на что человек имеет право, постепенно оформлялась, и во II тысячелетии — соответственно в том тысячелетии, в котором появился кодекс Хаммурапи, — правосудие как право, а не как милость, по-видимому, стало общей концепцией.

Эта идея, однако, не могла не войти в сильнейший конфликт с давно установившимся взглядом на мир. Возникли фундаментальные проблемы, такие, как правомерность смерти и проблема праведного страдальца. Эти две проблемы вырисовываются с разной степенью ясности, однако и та и другая были в равной степени жгуче неотложными для человека.

А. Бунт против смерти: эпос о Гильгамеше

Менее разработанной, менее рационализированной из этих двух проблем был, вероятно, бунт против смерти. Мы встречаем его как тлеющее недовольство, как глубинное ощущение несправедливости; это скорее чувство, чем мысль. Однако вряд ли можно сомневаться, что это чувство имеет основу в новом понимании человеческих прав, в требовании справедливости во вселенной. Смерть — зло. Она суровее всякого наказания; она, по существу, есть *высшее* наказание. Почему человек должен быть наказан смертью, если он не совершил ничего дурного? В старом мире, основанном на произволе, этот вопрос не стоял остро, ибо и добро и зло были делом произвола. В новом мире, с его правом на справедливость, этот вопрос приобрел жгучую неотложность. Мы находим его трактовку в эпосе о Гильгамеше, который, по-видимому, был составлен примерно в начале II тысячелетия. Этот эпос составлен на более старом материале, но старые сказания были сплетены в новое целое, были сгруппированы вокруг новой темы, темы смерти.

Полный юношеской энергии Гильгамеш, правитель Урука в

Южной Вавилонии слишком сурово правит своим народом. Народ взывает к богам, умолая сотворить ему партнера, чтобы они начали состязаться и оставили народ в покое. Боги соглашаются и создают Энкиду, который становится товарищем и другом Гильгамеша. Друзья вместе отправляются на поиски опасных приключений. Они проникают в кедровый лес на западе, где вдвоем убивают страшное чудовище Хумбабу, которое охраняет лес Энлиля. По их возвращении богиня Инанна влюбляется в Гильгамеша, а когда он отвергает ее, она насылает на него страшного «небесного быка». Здесь, однако, снова оба героя оказываются победителями. Они сражаются с быком и убивают его. Их сила и власть, по-видимому, не имеют пределов. Даже самые ужасные противники не могут устоять перед их оружием. Они могут себе позволить обращаться с могучей богиней самым дерзким образом. Тогда Энлиль решает, что Энкиду должен умереть в наказание за убийство Хумбабы. И вот непобедимый Энкиду заболевает и умирает. До сих пор смерть значила мало для Гильгамеша. Он усвоил обычные стандарты бесстрашного героя и обычные стандарты своей цивилизации: что смерть неизбежна и незачем о ней беспокоиться. Если суждено умереть, пусть его смерть будет славной, встреченной в бою с достойным противником, так чтобы его слава продолжала жить. Перед походом против Хумбабы, когда храбрость на время покинула Энкиду, Гильгамеш строго одергивает его:

Кто, мой друг, вознесся на небо?
Только боги с Солнцем пребудут вечно,
А человек — сочтены его годы,
Что б он ни делал — все ветер!
Ты и сейчас боишься смерти,
Где ж она, сила твоей отваги?
Я пойду перед тобою, а ты кричи мне: «Иди, не бойся!»
Если паду я — оставлю имя:
«Гильгамеш принял бой со свирепым Хумбабой!»

Он продолжает рассказывать ему, как в этом случае Энкиду будет рассказывать сыну Гильгамеша о подвигах его отца. Здесь смерть не страшна; она составляет часть игры, и она до некоторой степени смягчена славой, ибо имя погибшего будет жить в будущих поколениях.

Но тогда Гильгамеш имел лишь отвлеченное понятие о смерти. Она никогда не задевала его непосредственно, во всей ее суровой реальности. Это происходит, когда умирает Энкиду:

«Младший мой брат, гонитель онагров в степи, пантер
на просторах!
Энкиду, младший мой брат, гонитель онагров в степи,
пантер на просторах!
С кем мы, встретившись вместе, поднимались в горы,
Вместе схвативши, быка убили,—
Что за сон теперь овладел тобою?
Стал ты темен и меня не слышишь!»
А тот головы поднять не может.
Тронул он сердце — оно не бьется.

Закрыв он другу лицо как невесте,
Сам, как орел, над ним кружит он,
Точно львица, чьи львята — в ловушке,
Мечется грозно взад и вперед он,
Словно кудель, раздирает власы он,
Словно скверну, срывает одежду.

Потеря, постигшая его, слишком непереносима. Он всей своей душой отказывается смириться с ней.

Друг мой, которого так любил я,
С которым мы все труды делили,—
Его постигла судьба человека!
Шесть дней, семь ночей над ним я плакал,
Не предавая его могиле,—
Не встанет ли друг мой в ответ на мой голос?
Пока в его нос не проникли черви!
Устрашился я смерти, не найти мне жизни!
Словно разбойник, брожу в пустыне.

Мысль о смерти продолжает преследовать Гильгамеша. Он одержим лишь одной мечтой, одной целью — найти вечную жизнь; и вот он отправляется на ее поиски. На краю света, за водами смерти живет его предок, достигший вечной жизни. Он должен знать секрет. К нему и направится Гильгамеш. В одиночестве проделывает он длинный путь к горам, за которыми садится солнце, следует по темному проходу, по которому солнце движется ночью, почти отчаявшись снова увидеть свет, и в конце концов выходит на берег широкого моря. Всех, кто попадается ему навстречу во время его странствия, он спрашивает о пути к Утнапишти и о бессмертии. Все отвечают ему, что поиски безнадежны.

Гильгамеш! Куда ты стремишься?
Жизни, что ищешь, не найдешь ты!
Боги, когда создавали человека,—
Смерть они определили человеку,
Жизнь в своих руках удержали.
Ты же, Гильгамеш, насыщай желудок,
Днем и ночью да будешь ты весел,
Праздник справляй ежедневно,
Днем и ночью играй и пляши ты!
Светлы да будут твои одежды,
Волосы чисты, водой омывайся,
Гляди, как дитя твою руку держит,
Своими объятьями радуй подругу —
Только в этом дело человека!

Но Гильгамеш не может сдаться, не может обречь себя на общую участь. Жажда бессмертия снедает его и влечет его вперед. На берегу моря он встречает лодочника Утнапишти и добивается, чтобы его перевезли через воды смерти. Таким образом он в конце концов находит Утнапишти и получает возможность спросить его, как достигнуть бессмертия; но Утнапишти не может ему помочь. Тот факт, что сам он живет веч-

но, обязан исключительно стечению обстоятельств, которое никогда не повторится. Когда боги во время оно решили уничтожить человечество и, предводительствуемые Энлилем, наслали потоп, спаслись лишь Утнапишти и его жена. Утнапишти был предупрежден; он построил большой корабль и в нем спас себя, свою жену и по паре всех живых существ. Впоследствии Энлиль раскаялся в том, что он необдуманно наслал потоп, и наградил Утнапишти бессмертием за спасение жизни на земле. Ясно, что такие обстоятельства больше не повторяются.

Впрочем, Гильгамеш может попробовать победить смерть. Утнапишти предлагает ему побороться со сном, с магическим сном, который представляет собой лишь иную форму смерти. И Гильгамеш почти тотчас же сражен. Он уже почти погиб, когда жена Утнапишти, испытывающая к нему жалость, пробуждает его в последний момент. Но желанная цель поиска упущена. Сокрушенный Гильгамеш собирается возвращаться в Урук. В этот момент жена Утнапишти уговаривает своего мужа сделать ему прощальный подарок, и Утнапишти рассказывает Гильгамешу о растении, которое находится на дне моря и которое возвращает юность тому, кто поест его. Упавший было духом, Гильгамеш снова обретает бодрость. В сопровождении лодочника Утнапишти, Уршанаби, он находит нужное место, ныряет и возвращается с драгоценным растением в руках. Они плывут назад в Урук, достигают берегов Персидского залива и продолжают свой путь пешком по суше. День, однако, жаркий, и путешествие утомительно. Завидев манящий прохладный пруд, Гильгамеш сбрасывает свои одежды и идет купаться. Растение он оставляет на берегу. Его чует змея; она выползает из своей норы и крадет растение.

По этой-то причине — потому, что они поели этого растения, — змеи не умирают. Когда к ним приходит старость, они сбрасывают свои старые тела и возрождаются юными и сильными. Человечество, у которого выкрали растение Гильгамеша, не может поэтому вечно обретать юность, а Гильгамеш, полный горечи, размышляет о том, как нелепо закончился его поход.

Между тем Гильгамеш сидит и плачет,
По щекам его побежали слезы;

«Для кого же, Уршанаби, трудились руки?
Для кого же кровью истекает сердце?
Себе самому не принес я блага,
Доставил благо льву земляному!»

Эпос о Гильгамеше не приходит к гармоническому завершению; чувства, бушующие в нем, остаются безутешными; нет здесь и никакого чувства катарсиса, характерного для трагедии, никакого фундаментального приятия рокового. Это — насмешливая, несчастливая и неудовлетворительная концовка. Буря внутреннего смятения осталась бушевать, жизненно важный вопрос не нашел ответа.

Более отчетливым, более рассудительным и поэтому менее сильным в своем выражении является бунт против общей несправедливости мира. Однако — как мы уже выше отмечали (см. в этой главе, А.) — он тоже основан на переходе от «справедливости как милости» к «справедливости как праву», на том переходе, который стимулировал протест против смерти.

По мере того, как государство людей становилось более цивилизованным и крепче организованным, его силы порядка становились более эффективными. Воры и бандиты, бывшие вечной угрозой, теперь становятся менее опасными, менее сильным элементом повседневной жизни. Эта убыль силы воров и разбойников людей, по-видимому, повлияла на оценку, даваемую космическим ворами и разбойникам — злым демонам. Их фигуры не маячили уже столь грозно в космическом государстве. Фон Зоден указал, что приблизительно в начале II тысячелетия произошли некоторые тонкие изменения в концепции личного бога. До этого времени полагали, что личный бог бессилен против демонов, нападавших на его подопечного, и должен обращаться за помощью к кому-нибудь из великих богов. С наступлением II тысячелетия, однако, сила демонов ослабла, так что личный бог был вполне способен защитить от них подопечного ему человека. Ныне, если нападение было успешным, то лишь потому, что личный бог был рассержен, отвернулся от своего подопечного и предоставил ему справляться самому. Обиды, способные рассердить личного бога, стали включать, более того, почти все серьезные нарушения этических и моральных норм.

Эти изменения, при всей своей кажущейся незначительности, в действительности привели к сдвигу всего взгляда на мир. Человек больше не соглашался с коренным произволом своего мира; он требовал, чтобы мир имел твердую моральную основу. Зло и болезнь, нападения демонов не рассматривались более лишь как происшествия, несчастные случаи: боги, позволяя им происходить, в конечном счете несут ответственность, ибо личный бог был вправе рассердиться и отвернуться, только будучи оскорбленным. Таким образом, в человеческой морали и в этических ценностях человек нашел меру, с помощью которой он самонадеянно стал мерить богов и их деяния. Намечался явный конфликт. Воля богов и человеческая этика оказались несоизмеримыми. Всплыла жгучая проблема праведного страдальца.

Мы располагаем несколькими месопотамскими трактовками этой проблемы. Здесь, однако, мы будем иметь дело лишь с одной из наиболее известных, с сочинением под названием «*Ludlul bel nemeqi*» («Я восхваляю господина мудрости»). Это — параллель, хотя и значительно более слабая, к Книге Иова. Герой поэмы сам знает, что он праведен, что он жил доб-

ронравной жизнью, но он одержим сомнениями касательно ценности жизни:

А ведь я постоянно возносил молитвы!
Мне молитва — закон, жертва — обычай!
День почтения бога — вот радость сердца!
День (процессий) богини — и благо, и польза!
Славить царя — мое блаженство!
Песнопенья святые — мое наслаждение!
Я сословье мое научал обрядам,
Чтить богини имя я учил народ мой,
Царя я славил, сравнивал его с богом,
Почтенье к дворцу внушал я войску!
Вонистину, верил, богам это мило!

Ибо, несмотря на его праведность, его постигли жесточайшие беды:

Алю-болезнь, как одежда, тело мое покрыва,
Сон, словно сети, меня опутал,
Отверзты — да не видят — очи,
Внимают — да не слышат — уши,
Изнурение овладело плотью.

Он стонает о том, что

Бич надо мною внушает мне ужас,
Я воспален, пронзен я жалом,
День напролет меня гонит гонитель,
Не дает передышки мне ночью глубокой.

Его бог покинул его:

Из помогал мне бог мой хранитель, не держал мою руку,
Богиня-заступница милости мне не явила.

Все уже отступили от него как от мертвого и поступают соответственно:

Еще не засыпана моя могила, а они уж в добре моем рылись.
Жив я еще, еще не умер, а они по мне прекратили плачи.

Все его враги ликуют:

Зложелатель услышал — просиял ликом,
У моей ненавистницы просветлела лечень.

И вот возникает четко поставленная проблема: с человеком, который всю жизнь был праведником, силы, управляющие существованием, могут обойтись так, как если бы он был злейшим грешником. За свои благочестивые деяния он получил возмездие, полагающееся безбожникам; с ним обошлись как с тем, кто

Не склоняется ниц, не бьет поклоны,
Чьи уста забыли мольбы и молитвы.

Реальность этой проблемы нельзя оспаривать. В такой крайней форме случай праведного страдальца может быть редким, однако никто не может закрывать глаза на его общее значение.

Праведность, добронравная жизнь, не является гарантией здоровья и счастья. В самом деле, часто несправедная жизнь представляется лучшим путем к успеху.

Существует ли ответ? Наш текст дает два ответа: один — разуму, который решает интеллектуальную проблему, другой — сердцу, чувства которого были взбудоражены созерцанием зла, причиненного именно этому праведному страдальцу. Ответ разуму заключается в отрицании того, что людская шкала ценностей может быть применена к богам. Человек слишком мал, слишком ограничен в своем кругозоре, чтобы судить о вещах божественных. Он не имеет права противопоставлять свои человеческие ценности ценностям богов.

Но что мнится похвальным тебе, столь ли угодно богу?

Что сердце твое отвращает — быть может, пред богом — благо?

Разум божий в глубинах неба кто может постигнуть?

Мысли божьи — что воды глубокие, кто может в них погрузиться?

Человеческие суждения не могут быть истинными, ибо человек есть существо эфемерное; он не может быть дальновидным, его настроение постоянно изменяется, он не может достигнуть глубокого понимания того, что мотивирует поступки вневременных и вечных богов.

Кто вчера еще жив был, умирает сегодня.

Неожиданно горе громит человека.

Вот миг один — он поет-веселится,

Еще мгновенье — он, плакальщик, плачет.

Переменно настроенье людское, утром — одно, ввечеру — другое.

Когда голодны, лежат, как трупы,

Наелись — им мнится, равны они богу.

Все ладно у них — твердят, что подымутся к небу,

Беда приключилась — о мире подземном заводятся речи.

Что же тогда есть суждение человеческое, которое он дерзает противопоставить суждению богов?

Однако, хотя это строгое *non licet* * может удовлетворить разум, может показать, что поставленный вопрос недопустим, вряд ли оно может удовлетворить сердце. Взбудоражены глубокие чувства, выросло горестное ощущение злого. И вот в качестве ответа сердцу наша поэма выдвигает обязанность надеяться и верить. Праведный страдалец не брошен в своих страданиях. Когда всякая надежда пропала, приходит освобождение. В самый черный час боги смилостивились над страдальцем и обратились к нему, полные добра и света. Мардук вернул ему здоровье и достоинство, очистил его, и все вновь стало прекрасным. Таким образом, наша поэма поощряет доверие и надежду. Пути богов могут показаться людям неисповедимыми, но это потому, что у человека не хватает глубокого понимания того, что движет богами. И хотя человек может быть ввергнут в глубочайшее отчаяние, боги не оставляют его; он должен надеяться на их доброту и милость.

* Не подобает (лат.) — *Примеч. пер.*

Хорошо известно, что по мере старения цивилизации ее основные ценности рискуют потерять свое значение для носителей этой культуры. Скептицизм, сомнение и безразличие начинают подтачивать духовную структуру цивилизации. Такой скептицизм по отношению ко всем ценностям, крайнее отрицание возможностей добронравной жизни начинают появляться в месопотамской цивилизации в I тысячелетии до н. э. Этот скептицизм нашел выражение в длинном диалоге между хозяином и его рабом; он известен как «Пессимистический диалог».

Схема диалога крайне проста. Хозяин объявляет рабу, что он намерен что-то сделать, а раб подбодряет его, перечисляя все приятные аспекты, сопровождающие намерение хозяина. Но тем временем хозяину уже надоела его затея, и он говорит, что он не будет делать того, что намеревался. Это тоже одобряется рабом, который перечисляет все отрицательные стороны задуманного дела. Таким способом все типичные занятия месопотамского вельможи взвешиваются и оказываются ущербными. Ничто, в сущности, не хорошо, ничто не стоит стараний, будь то искание милостей при дворе, радости стола, набег на кочевников в пустыню, увлекательность жизни мятежника, начало судебного процесса или что бы там ни было. Мы процитируем несколько строф, сначала о любви:

— Раб, соглашайся со мною! — Да, господин мой, да!
— Женщину я полюблю! — Полюби, господин, полюби!
Любящий женщину позабудет печаль и невзгоды.
— Нет, раб, о нет, я женщину не полюблю!
— Не полюби, господин, не полюби!
Женщина — яма, западня и ловушка,
Женщина — острый кинжал, что горло мужчины пронзает.

О благочестии:

— Раб, соглашайся со мною! — Да, господин мой, да!
— Воды принеси мне скорей, омовение рук совершу и богу воздам жертву!
— Воздай, господин, воздай!
Воздающему жертву — сколь легко у него на сердце,
Дает он заем за займом!
— Нет, раб, о нет, не хочу воздавать я жертвы!
— Не воздавай, господин, не воздавай!
Пусть лучше бог твой побегает за тобою собакой,
А то все командует: то «послужи», то «не проси», то хочет чего-то иного.

Другими словами, «будь строптивым с богом»; пусть почувствует, что он зависит от тебя в отношении служения, молитвы и многого другого, так что ему придется за тобой побегать, добиваясь твоего поклонения.

— Раб, соглашайся со мною! Да, господин мой, да!
— Благodeянье стране окажу я!
— Окажи, господин, окажи!
Благodeянье стране — твое благо! Благие деянья — у Мардука на ладони!

Это значит, что будто бы Мардук сам получил эту милостыню и со своей стороны воздаст дающему.

— Нет, раб, о нет, не окажу я благоденья!

— Не окажи, господин, не окажи!

Поднимись на развалины древних холмов, по руинам былых городов
прогуляйся,

На черепа погляди — что былых, что новых времен,

Кто из них был злодеем, а кто благодетелем был?

Безразлично, делает ли человек добро или зло; придет время, и никто об этом не вспомнит. Мы не знаем, кто был добрым, а кто злым среди древних. Они покоятся забытыми в своих забытых городах.

И вот спор подытоживается: ничто не является истинно хорошим. Все — тщета.

— Раб, соглашайся со мною! — Да, господин мой, да!

— Итак, а ныне что благо?

Шею тебе бы и мне бы сломать бы,

В реку бы броситься — вот что есть благо!

Если все в мире — тщета, лишь смерть кажется привлекательной. Раб stoически отвечает старинной поговоркой, выражающей смирение:

Кто столь высок, чтоб достать до неба?

Кто столь широк, чтоб покрыть всю землю?

Тщетно искать абсолютного добра. Лучше смириться и оставить это; мы не можем сделать невозможное. Но хозяин еще раз передумывает:

— Нет, раб, о нет, я только тебя убью и перед собою отправлю!

— А сможет ли мой господин и три дня прожить без меня?

— спрашивает раб. Если в жизни нет толку, если ничто не хорошо, если все — тщета, то какую выгоду может извлечь хозяин, продолжая жизнь? Как он может вытерпеть ее хотя бы еще три дня?

На этом отрицании всех ценностей, отрицании того, что «добронравная жизнь» существует, мы заканчиваем обзор спекулятивного мышления обитателей Месопотамии. Месопотамская цивилизация с воплощенными в ней ценностями уже была готова утратить свое влияние на человека. Она прошла свой путь и была готова уступить дорогу новому, резко отличному и более энергичному образу мысли.

Глава 8

ОСВОБОЖДЕНИЕ МЫСЛИ ОТ МИФА

Когда в 18 Псалме мы читаем о том, что «небеса проповедуют славу Божию, и о делах рук Его вещает твердь», нам слышится голос, насмехающийся над верованиями египтян и вавилонян. Небеса, которые для псалмиста были лишь свидетелями величия божьего, для жителей Месопотамии были самим величием бога, верховного правителя Ану. Для египтян небеса означали тайну божественной матери, посредством которой возрождался человек. В Египте и Месопотамии божественное понималось как имманентное: боги были в природе. Египтяне видели в солнце все, что доступно человеку в его знании о Творце; вавилоняне видели в нем бога Шамаша, вершителя справедливости. Но для псалмиста солнце было преданным слугой Бога, оно «выходит, как жених из брачного чертога своего, радуется, как исполин, пробежать поприще». Бог псалмистов и пророков не был в природе. Он был трансцендентен природе и более того — трансцендентен области мифопоэтической мысли. Похоже, что древние евреи в не меньшей степени, чем древние греки, порвали со спекулятивным образом мышления, господствовавшим вплоть до их времени.

Главной движущей силой поступков, мыслей и чувств древнего человека было убеждение в том, что божественное имманентно природе, а природа тесно взаимосвязана с обществом. Доктор Уилсон подчеркнул этот факт, назвав египтян монофизитами. Доктор Якобсен указал, что такой подход к месопотамской мысли был бы односторонним, однако мифы и верования, которые он разбирает, отражают такой взгляд на каждом шагу. А в первой нашей главе мы показали, что допущение существенной корреляции природы и человека дает нам основу для понимания мифопоэтической мысли. Ее логика, ее специфическая структура вырастает из постоянного сознания живого родства человека с миром явлений. В значительные моменты

своей жизни человек сталкивался не с безличной, недушевленной природой, не с «Оно», а с «Ты». Мы видели, что такое родство включало не только разум человека, но и все его существо — его чувства и волю в не меньшей степени, чем мысль. Поэтому древний человек отверг бы беспристрастность чисто интеллектуального отношения к природе, как неадекватного своему опыту, если бы он вообще был способен к такому отношению.

До тех пор, пока народы древнего Ближнего Востока сохраняли свою культурную целостность — с середины IV до середины I тысячелетия до н. э., — они осознавали свою тесную связь с природой. Это осознание оставалось живым, несмотря на условия городской жизни. Расцвет цивилизации в Египте и Месопотамии принес с собой потребность в разделении труда и во внесении разнообразия в жизнь, что возможно только тогда, когда люди собираются вместе в количестве, достаточном для того, чтобы часть их была освобождена от необходимости зарабатывать себе на жизнь. Но древние города, по нашим меркам, были малы, и их население не было оторвано от земли. Напротив, многие получали доход от окружающих полей, все они почитали богов, олицетворяющих природные силы, и все они принимали участие в празднествах, отмечавших поворотные пункты земледельческого года. В великой метрополии, Вавилоне, выдающимся ежегодным событием был праздник Нового года, отмечающий обновление производящих сил природы. Во всех городах Месопотамии ежедневные труды прерывались по несколько раз в течение каждого месяца, когда луна завершала одну из своих фаз или другие природные явления требовали соответствующих действий от части общества. В Египте также земледельческие заботы находили выражение в празднествах в Фивах, Мемфисе и других египетских городах, во время которых отмечался подъем Нила, окончание наводнения или завершение сбора урожая. Городская жизнь ни в коей мере не уменьшала осознание человеком его сущностного родства с природой.

Останавливаясь на основной концепции древней ближневосточной мысли, как мы только что сделали, мы по необходимости затемняем ее богатство и разнообразие. В пределах поля зрения мифопоэтической мысли возможно большое разнообразие позиций и взглядов, и контрасты, так же как и разнообразие, становятся очевидными, когда мы сравниваем спекулятивные мифы Египта и Месопотамии. Верно, что в этих двух странах часто олицетворялись одни и те же явления и что часто для описания их использовались одни и те же образы. Однако дух этих мифов и значение образов в высшей степени несхожи.

Например, в обеих странах считалось, что существующий мир возник из вод хаоса. В Египте первобытный океан был мужчиной — богом Нун. Другими словами, он мыслился как оплодотворяющее начало, и в этом качестве он был постоянным

фактором созданной вселенной и был узнаваем и в подпочвенных водах, и в ежегодном разливе Нила. В Месопотамии оплодотворяющая сила воды олицетворялась как бог Энки, или Эа. Но с первобытным океаном он не имел ничего общего. Океан был женским существом, Тиамат, матерью, порождавшей богов и чудовищ в таком изобилии, что ее безграничная плодородность угрожала самому существованию вселенной. Она была убита в битве с Мардуком, сформировавшим мир из ее тела. Таким образом, и для вавилонян и для египтян вода имела значение как источник и как средство поддержания жизни. Но эти представления выражались двумя народами совершенно различным образом.

Аналогичный контраст проявляется в отношении к земле. Месопотамия почитала благотворную Великую Мать, чье плодородие проявлялось в дарах земли; дополнительную религиозную значимость она приобретала благодаря разнообразию ассоциаций. Земля рассматривалась как необходимое дополнение (и, следовательно, супруга) Ану, неба, или Энки, вод, или даже Энлиля, царственного бога грозы. С другой стороны, в Египте земля была мужчиной — Гебом, или Птахом, или Осирисом; вездесущая богиня-мать не была связана с почвой. Ее образ либо отлился в примитивном и древнем обличье коровы, либо был спроецирован на небо, которое, в качестве Нут, ежедневно порождало солнце и звезды на заре и в сумерках. Более того, мертвые вступали в ее тело, чтобы возродиться бессмертными. Постоянная забота египтян о смерти и загробной жизни не находит, однако, никакого эквивалента в Месопотамии. Напротив, смерть там понималась как почти полное разрушение личности; и основными желаниями человека были достойная жизнь и свобода от болезней, добрая репутация и пережившие его потомки; небо было не богиней, склонившейся над своими детьми, а самым недоступным из богов мужского рода.

Перечисленные нами различия не просто воспроизводят ничего не значащее разнообразие образов; они выдают глубочайший контраст между взглядами египтян и месопотамян на природу вселенной, в которой живет человек. На всем протяжении месопотамских текстов нам слышатся ноты беспокойства, выражающие, как кажется, мучительный страх, что бесчисленные и грозные силы в любой момент могут принести несчастье человеческому обществу. А боги Египта были могучими, не будучи жестокими. Природа представлялась установившимся порядком, в котором перемены были либо поверхностными и незначительными, либо представляли собой разворачивание во времени того, что было предопределено изначально. Более того, царская власть в Египте гарантировала стабильность общества. Ибо, как объясняет д-р Уилсон, на троне восседал один из богов. Фараон был божеством, сыном и образом Творца. Таким образом, фараон обеспечивал гармоническое слияние

природы и общества во все времена. А в Месопотамии собрание богов назначало для управления людьми простого смертного, и он мог в любой момент лишиться божественной благосклонности. Человек находился во власти решений, ни повлиять на которые, ни оценить которые он был не в состоянии. Поэтому царь и его советники следили за небесными и земными предзнаменованиями, могущими открыть изменение божественной милости, с тем, чтобы предугадать и по возможности предотвратить катастрофу. В Египте же ни астрология, ни пророчества не были сколько-нибудь заметно развиты.

Различия в характере этих двух стран ярко отразились в их мифах о творении. В Египте творение рассматривалось как выдающийся акт всемогущего Творца, упорядочившего послушные элементы. Общество составляло неизменную часть созданного им прочного порядка. В Месопотамии Творец был избран собранием богов, беспомощных перед угрозой сил хаоса. Их защитник, Мардук, одержал победу над своими противниками, создав вселенную. Похоже было, что он, хотя и поздно, но спохватился; и человек был специально предназначен для служения богам. В человеческой жизни не было ничего постоянного. Каждый раз в день Нового года боги собирались, чтобы «установить судьбы» человечества по своему вкусу.

Различия между мировоззрениями египтян и месопотамян чрезвычайно глубоки. И в то же время оба народа сходились в основополагающих убеждениях, а именно в том, что личность — часть общества, что общество включено в природу, а природа — лишь проявление божественного. Этот взгляд фактически разделялся всеми древними народами, за исключением одних лишь древних евреев.

* * *

Древние евреи появились на исторической сцене поздно и поселились в стране, проникнутой влияниями двух выдающихся соседних культур. Можно было ожидать, что новоприбывшие ассимилируют чужой образ мысли, поддерживаемый столь громадным престижем. Бесчисленные пришельцы из пустынь и с гор в прошлом так и поступали, и многие отдельные иудеи действительно приспособились к образу мысли неевреев. Но ассимиляция была не характерна для древнееврейской мысли. Напротив, она с поразительным упорством и надменностью противостояла мудрости соседей Израиля. Можно проследить влияние египетских и месопотамских верований во многих эпизодах Ветхого завета, однако этот документ оставляет непрсодолжимое впечатление оригинального, а не заимствованного.

Основным догматом древнееврейской мысли является абсолютная трансцендентность Бога. Яхве не присутствует в природе. Ни земля, ни солнце, ни небеса не божественны; даже самые мощные явления природы — лишь отражения Божьего величия. Бога невозможно даже назвать по имени:

И сказал Моисей Богу: вот, я приду к сынам Израилевым и скажу им: Бог отцов ваших послал меня к вам. А они скажут мне: как Ему имя? Что сказать мне им? Бог сказал Моисею: Я есмь Сущий. И сказал: так скажи сынам Израилевым: Сущий [Иегова] послал меня к вам (Исход, 3, 13—14).

Бог древних евреев — чистая сущность, безусловная, невыразимая. Он свят. Это означает, что Он — *sui generis* *. Это не значит, что Он табу или что Он — сила. Это означает, что все ценности в конечном счете — качества одного лишь Бога. Следовательно, все конкретные явления обесценены. Может быть, в древнееврейской мысли человек и природа не обязательно испорченны. Но они по необходимости лишены ценности перед лицом Бога. Как Элифаз говорит Иову:

...Человек ли пред Богом прав,
перед Творцом своим чист ли муж?
Вот, не верит Он и Слугам Своим,
и в Ангелах обличает порок.
Что сказать о тех, чей дом
из глины и стоит на пыли? (Иов, IV, 17—19a)
[Пер. С. Аверинцева].

Аналогичный смысл заключен в словах Исайи (Исайя, 64, 6): «Все мы сделались — как нечистый, и вся праведность наша — как запачканная одежда». Даже праведность человека, выходящая из добродетели, обесценивается в сравнении с абсолютным.

В области материальной культуры такая концепция Бога ведет к иконоборству; и необходимо усилие воображения, чтобы осознать всю сокрушительную дерзость этого презрения к изображениям во времена древних евреев и в конкретной исторической обстановке. Повсеместно религиозный пыл не только вдохновлял на стихосложение и ритуальные действия, но также искал и пластического, и живописного выражения. Однако древние евреи отрицали уместность «кумиров»; беспредельное не могло иметь формы; безусловное могло оскорбиться изображением, с каким бы искусством и преданностью оно ни было исполнено. Любая конечная реальность обращалась в ничтожество перед абсолютной ценностью, которую являл собой Бог.

Можно лучше всего проиллюстрировать глубочайшее различие между древнееврейским и обычным ближневосточным мировоззрениями на примере того, как трактуется одна и та же тема: непрочность социального порядка. Мы располагаем несколькими египетскими текстами, рассказывающими о периоде социального переворота, последовавшем за великой эрой строителей пирамид. Разрушение установленного порядка вызывало ужас. Неферти говорил: «В бедствии и горе вижу страну: слабый превратится в могучего... подчиненный станет начальником... Поселится богатый на кладбище, и бедняк заберет достояние его...»¹. Самое знаменитое предание, «Жало-

* Здесь: самодостаточен, самодовлеющий (лат.). — Примеч. пер.

бы Ипувера», выражается еще яснее: оно, например, осуждает как чудовищную пародию на порядок тот факт, что «золото, ляпис-лазурь, серебро и бирюза, сердолик и бронза... украшают шею рабыни... Владелицы домов говорят: „Хоть бы было у нас что поесть... Смотрите, владелец ложа спит на земле; проводивший ночи в убожестве стелет себе кожаное ложе“». В результате — явное несчастье для всех: «Воистину, — говорят и малые и великие, — хотел бы я умереть!»².

В Ветхом завете мы встречаем ту же тему: перевертывание установившихся социальных условий. Когда Анна после многих лет бесплодия молит о сыне и рождается Самуил, она благодарит Бога: «Нет столь святого, как Господь; ибо нет другого, кроме Тебя; и нет твердыни, как Бог наш. . . Лук сильных преломляется, а немощные препоясываются силою; сытые работают из хлеба, а голодные отдыхают... Господь делает нищим и обогащает, унижает и возвышает. Из праха подымлет Он бедного, из брения возвышает нищего, посаждая с вельможами, и престол славы дает им в наследие; ибо у Господа основания земли, и Он утвердил на них вселенную» (1 Царств 2,2—8).

Заметьте, что последние стихи ясно говорят, что существующий общественный порядок создан Богом, однако, что чрезвычайно характерно, этот порядок не приобрел ни святости, ни ценности, несмотря на свое божественное происхождение. И святость и ценность остаются атрибутами одного лишь Бога, а резкие перемены судьбы, наблюдаемые в общественной жизни, — лишь свидетельства Божьего всемогущества. Нигде более мы не встречаем этого фанатического обесценивания явлений природы и человеческих достижений — искусства, доблести, социального порядка — перед лицом исключительной значимости божества. Справедливо указывалось, что монотеизм древних евреев — коррелирует их безусловного требования абсолютной природы Бога³. Лишь Бог, трансцендентный любому явлению, не ограниченный никаким способом проявления, лишь безусловный Бог может быть единым и единственным основанием *всего* сущего.

Эта концепция Бога представляет собой столь высокий уровень абстракции, что для его достижения древние евреи, кажется, вышли за рамки мифопоэтической мысли. Это впечатление усиливается, когда мы замечаем, что Ветхий завет удивительно беден мифологией того типа, с которым мы встречаемся в Египте и Месопотамии. Однако это впечатление требует поправки. Процессы мифопоэтической мысли бесспорны для многих разделов Ветхого завета. Например, изумительные стихи из Книги Притч (8, 22—31) описывают Премудрость Божью, персонифицированную и овеществленную таким же образом, каким соответствующая концепция *маат* трактуется египтянами. Даже великая концепция единого трансцендентного Бога не была полностью свободна от мифа, так как она была плодом не беспристрастной спекуляции, а страстного и динамич-

ного переживания. Древнееврейская мысль не преодолела полностью мифопоэтическую мысль. Фактически она создала новый миф — миф о Воле Божьей.

Несмотря на то что великое «Ты», представляющее перед древними евреями, было трансцендентно природе, оно находилось в специфической связи с еврейским народом. Ибо когда он был освобожден от рабства и скитался «в пустыне, в степи печальной и дикой... Господь один водил его, и не было с Ним чужого бога» (Второзаконие, 32, 10—12). И Бог сказал: «А ты, Израиль, раб Мой, Иаков, которого Я избрал, семя Авраама, друга Моего — ты, которого Я взял от концов земли и призвал от краев ее, и сказал тебе: „Ты Мой раб. Я избрал тебя и не отвергну тебя“» (Исайя, 41, 8—9). Таким образом, воля Бога ощущалась сфокусированной на одной особой, конкретной группе человеческих существ; утверждалось, что она проявилась в один решительный момент их истории и беспрестанно понуждала, награждала и карала избранный Богом народ. Ибо в Синае Бог сказал: «Вы будете у Меня царством священников и народом святым» (Исход, 19, 6).

Этот драматический древнееврейский миф об избранном народе, о божественном обещании, о возложенном устрашающем моральном бремени, — прелюдия к позднему мифу о Царстве Божьем, этой более отдаленной и духовной «земле обетованной». Ибо в мифе об избранном народе невыразимое величие Бога и ничтожность человека взаимосвязаны в полной драматизма ситуации, которая должна разворачиваться во времени и направлена в будущее, где отдаленные, но соотносенные параллели человеческого и Божьего существования должны встретиться в бесконечности.

Не космические явления, но сама история наполнилась здесь смыслом; история стала раскрытием динамической воли Бога. Человек был не просто слугой бога, как в Месопотамии, но был он и поставлен, как в Египте, в predetermined положение в статической вселенной, не нуждавшейся в вопрошении, да и не могущей быть вопрошенной. Человек, по мысли древних евреев, был интерпретатором и слугой Бога, на него даже возлагалась почетная обязанность служить исполнителем воли Божьей. Таким образом, человек был осужден на бесконечные усилия, обреченные на неудачу вследствие его неполноценности. Человек Ветхого завета обладает новой свободой и новым бременем ответственности. Там же мы находим новую и крайнюю нехватку *эудаймонии*, гармонии, — будь то с миром разума или с миром чувства.

Все это может помочь понять странную горечь отдельных личностей Ветхого завета. Нигде в литературе Египта и Вавилонии мы не встретим ничего похожего на одиночество библейских фигур, поразительно живых в своем смещении уродства и красоты, гордыни и раскаяния, успехов и неудач. Такова трагическая фигура Саула, сомнительный Давид; и таких бесчис-

ленное множество. Мы видим одиночек в ужасной изоляции перед лицом трансцендентного Бога: Авраама, бредущего к месту заклания со своим сыном, борющегося Иакова, Моисея и пророков. В Египте и Месопотамии человека подавлял, но и поддерживал великий природный ритм. Если в мрачные моменты своей жизни он чувствовал себя уловленным в сеть непостижимых решений, то все же в целом его связь с природой носила успокоительный характер. Его жизнь мирно следовала ежегодным приливам и отливам времен года. Глубокая и тесная связь человека с природой выразилась в древнем символе богини-матери. Но древнееврейская мысль полностью игнорировала этот образ. Она признавала лишь сурового Отца, о котором было сказано: «Он ограждал его (Иакова, народ), смотрел за ним, хранил его, как зеницу ока Своего» (Второзаконие 32, 106). Связь между Яхве и избранным им народом окончательно установилась во время Исхода. Древние евреи считали сорокалетие, проведенное в пустыне, решающей фазой в своем развитии. Так же и мы сможем понять оригинальность и связность их спекуляций, если соотнесем их с их опытом пребывания в пустыне.

Читатель помнит, что в предыдущих главах много внимания уделено описанию египетского и месопотамского ландшафтов. При этом авторы не поддались неоправданному натурализму и не провозгласили явления культуры производными от физико-географических причин. Они просто предположили, что связь между страной и культурой может существовать, — предположение, которое мы примем тем охотнее, что, как мы видели, окружающий мир представлял перед древним человеком в качестве «Ты». Стало быть, мы вправе спросить, каким было природное окружение, определившее переживание древним евреем окружавшего его мира. Древние евреи, кто бы ни были их предки и исторические предшественники, были племенными кочевниками. А поскольку они были кочевниками на Ближнем Востоке, они должны были жить не в беспредельных степях, но между пустыней и возделанной землей, между плодороднейшей из земель и полной безжизненностью, что в этом удивительном уголке мира располагается бок о бок. Стало быть, им по опыту должны были быть известны достоинства и недостатки жизни там и тут.

Древние евреи страстно желали навсегда обосноваться на плодородных равнинах. Но характерно, что они мечтали о землях, «текущих млеком и медом», а не о землях, изобилующих урожаями, подобных тем, какие представляли себе в загробной жизни египтяне. По-видимому, пустыня в качестве метафизического переживания принимала для древних евреев преувеличенные размеры и окрашивала все их оценки. Возможно, именно напряжением между этими двумя оценками — желанием и презрением к желаемому — можно объяснить некоторые парадоксы древнееврейских верований.

Организованные государства древнего Ближнего Востока были земледельческими, но ценности земледельческой общины противоположны ценностям кочевого племени, а в особенности — их крайнего типа — кочевников пустыни. Уважение оседлых земледельцев к безличной власти и зависимость, принуждение, налагаемые организованным государством, означают для кочевника непереносимую нехватку личной свободы. Вечная забота земледельца обо всем, что связано с явлениями произрастания, и его полная зависимость от этих явлений представляются кочевнику формой рабства. Более того, для него пустыня чиста, а картина жизни, которая в то же время есть картина гниения, отвратительна.

С другой стороны, свобода кочевника может быть куплена лишь за определенную цену; ибо тот, кто отбрасывает сложности и взаимозависимости земледельческого общества, не только обретает свободу, но также теряет связь с миром явлений, он фактически покупает свободу ценой отказа от значащих форм, ибо повсюду, где мы находим связь с явлениями жизни и произрастания, мы находим и заботу об имманентности божества и о *форме* его проявления. Но в абсолютном одиночестве пустыни, где ничто не меняется, ничто не движется (лишь человек по своей свободной воле), где черты ландшафта — лишь вехи, указатели, не имеющие собственного значения, — здесь можно ожидать, что образ Бога будет трансцендентен совокупности конкретных явлений. Человек, встречаясь с Богом, будет не созерцать его, а слышать его голос и приказания, подобно Моисею, и пророкам, и Мухаммеду.

Сравнивая среду обитания египтян и жителей Месопотамии, мы интересовались не связью коллективной психологии с естественной средой, а глубокими различиями в древнейших религиозных переживаниях. То специфическое переживание, которое мы только что описали, кажется, характерно для всех наиболее значительных фигур Ветхого завета. Это важно осознать не только потому, что это заставит нас лучше понять их как личности, но потому, что тогда мы осознаем, что окрашивало и формировало их мысль. Они выдвинули не спекулятивную теорию, а революционное и динамическое учение. Учение о едином, безусловном, трансцендентном Боге отбрасывало освещенные временем ценности, провозглашало новые и постулировало метафизическую значимость истории и человеческого поведения. С бесконечной *моральной* отвагой почитали древние евреи абсолютного Бога и соглашались ради своей веры жертвовать гармоническим существованием. Преодолевая ближневосточные мифы об имманентном божестве, они создали, как мы видели, новый миф о Воле Божьей. Грекам, с их специфической *интеллектуальной* отвагой, оставалось найти такую *форму* спекулятивной мысли, которая полностью преодолела бы миф.

В VI веке до н. э. греки в своих великих городах на малоазийском побережье поддерживали связи со всеми ведущими центрами цивилизованного мира: с Египтом и Финикией; с Лидией, Персией и Вавилоном. Нет никакого сомнения в том, что этот контакт играл некоторую роль в стремительном развитии греческой культуры. Однако оценить размеры долга греков древнему Ближнему Востоку невозможно. Как и всегда, когда культурный контакт истинно плодотворен, простое заимствование является редкостью. Все, что греки заимствовали, они преобразовали.

В греческих мистериях мы встречаем хорошо известные восточные мотивы. Деметра была тоскующей матерью-богиней, разыскивающей свое дитя; Дионис умер насильственной смертью, но воскрес. В некоторых ритуалах участники действий переживали непосредственную связь с божеством, проявляющимся в природе; и в этом аспекте есть сходство с древним Ближним Востоком. Однако трудно было бы найти происхождение идеи о личном спасении, которого удостоится посвященные. Возможной параллелью мог бы быть культ Осириса, но, насколько нам известно, египтянин не подвергался инициациям и не разделял судьбы бога в своей земной жизни. Во всяком случае, в греческих мистериях есть ряд черт, не имеющих прецедента. Обычно они восходят к преуменьшению дистанции между людьми и богами. Например, посвященный в Орфические мистерии не только надеялся освободиться от «круга рождений», но и фактически выходил из своего союза с матерью-богиней, «царицей мертвых», богом. Орфические мифы содержат спекуляции о природе человека, типично греческие по своему характеру. Говорилось, что титаны разорвали на части и пожрали Диониса-Загрея и за это были испепелены молнией Зевса, создавшего из их праха человека. Человек, поскольку он состоит из вещества титанического, зол и недолговечен, но так как титаны вкусили тела бога, то человек содержит в себе божественную и бессмертную искру. Такой дуализм и признание в человеке некой бессмертной частицы неизвестны на древнем Ближнем Востоке нигде за пределами Персии.

Не только в мистериях религии греки помещали человека ближе к богам, чем когда-либо это делали египтяне и вавилоняне. Греческая литература называет много женщин, имевших любовниками богов и родивших им детей, и уже указывалось, что типичным грешником в Греции был человек, пытавшийся овладеть богиней⁴. Более того, олимпийские боги хотя и проявлялись в природе, но не создали вселенную и не могли распоряжаться человеком как своим творением с тем не подлежащим обсуждению правом собственности, которым пользовались древние ближневосточные боги. Фактически греки притязали на общих с богами предков и соответственно тем острее

страдали от собственного бессилия. Вот, например, начало Шестой Немейской оды Пиндара:

Есть племя людей,
Есть племя богов,
Дыхание в нас — от единой матери,
Но сила отпущена разная:
Человек — ничто,
А медное небо — незыблемая обитель
Во веки веков.

[Пер. М. Гаспарова].

Дух такой поэзии глубоко отличен от духа древней поэзии Ближнего Востока, хотя в это время Греция еще разделяла с Востоком много верований. Общая мать богов и людей, на которую ссылается Пиндар, — это Гея, земля; в то же время земля, как Нинхурсаг, в Месопотамии часто рассматривалась как Великая Мать. Гомер еще знал о первобытных водах: «Океан — родитель всех [богов]»⁵. Однако еще важнее, чем эти отголоски ближневосточных верований, сходство между греческим и восточными способами интерпретации природы: упорядоченный взгляд на вселенную достигался приведением ее элементов в генеалогическое родство между собой. В Греции подобная процедура нашла монументальное выражение в «Теогонии» Гесиода, написанной, вероятно, около 700 г. до н. э. Гесиод начинает свое повествование с Хаоса и провозглашает Небо и Землю родоначальниками богов и людей. Он вводит многочисленные олицетворения, напоминающие египетскую *маат* или Премудрость Божью Книги Притч. «...Затем он (Зевс) взял в жены блестящую Фемиду, которая родила Ор, Евномию (Благозаконие), Дике (Правду) и цветущую Эйрене (Мир), которая заботится о делах смертных людей» (Теогония 901—903)⁶.

Часто возникают ассоциации и «соучастия», типичные для мифопоэтической мысли. Вот особенно яркий пример: «И Ночь родила ненавистного Мора (Насильственную смерть), и черную Керу, и Смерть родила Сон, родила сонм сновидений; ни с кем не разделив ложа, родила их богиня, темная Ночь» (Теогония 211 и далее). Таким образом, естественный процесс воспроизведения снабдил Гесиода схемой, позволившей ему связать явления и организовать их в понятную систему. Вавилонский эпос о творении и список Ан-Анум используют тот же прием, его же мы встречаем и в Египте, когда об Атуме говорится, что он произвел на свет Шу и Тефнут (Воздух и Влагу), которые, в свою очередь, породили Геба и Нут (Землю и Небо).

И все же в одном отношении у Гесиода нет восточного прецедента: описываемые им боги и вселенная интересовали его как частного человека. Для Ближнего Востока такая свобода неслыханна, если не считать древних евреев, у которых Амос, например, был пастухом. В Египте и Месопотамии религиозные темы трактовались членами установленной иерархии. А Гесиод был беотийским крестьянином, которого призвали Музы, «ког-

да он пас стада под священным Геликоном». Он говорит: [Музы] вдохнули в меня божественный голос, чтобы я воспе-вал как будущее, так и прошлое, и приказали мне воспевать род блаженных, вечноживущих [богов]» (Теогония 31). Так греческий мирянин осознал свое призвание и стал певцом, избравшим своей темой богов и природу, продолжая, однако, использовать традиционную форму эпической поэзии.

Та же свобода, то же пренебрежение к профессионализму и иерархии характерны для ионийских философов, живших столетием или немного позже Гесиода. Фалес, по-видимому, был инженером и государственным деятелем, Анаксимандр — картографом. Цицерон утверждал: «Те семеро, кого греки называли мудрецами, почти все, как я вижу, вращались в центре государственных дел» (О государстве I, 7). Таким образом, эти люди в противоположность жрецам Ближнего Востока не были уполномочены своими общинами заниматься духовными делами. Ими руководило лишь собственное желание понять природу, и они не колеблясь публиковали свои открытия, не будучи при этом профессиональными пророками. Их любопытство было столь же живым, сколь не стесненным догмой. Подобно Гесиоду, ионийские философы обратили свое внимание на проблему происхождения, но для них она приобрела совершенно новый характер. Начало, *ἀρχή*, которое они искали, понималось не в терминах мифа. Они не описывали божество-первопредка или прародителя. Они даже не искали «начала» в смысле изначального состояния, замещенного последующими во времени состояниями бытия. Ионийцы искали имманентную и *непреходящую* основу бытия. *Ἀρχή* означает «начало» не во временном смысле, но в смысле «первоначала», «онтологического принципа» или «первопричины».

Эта перемена точки зрения поразительна. Она переносит проблемы, с которыми человек сталкивался в природе, из области веры и поэтической интуиции в интеллектуальную сферу. Появилась возможность критической оценки любой теории и, стало быть, возможность постепенного проникновения в природу вещей. Космогонический миф не подлежит обсуждению. Он описывает последовательность священных событий, которую можно либо принимать, либо не принимать. Но никакая космогония не может стать частью постепенного и кумулятивного роста знаний. Как мы сказали в нашей первой главе, миф притязает на безоговорочное признание со стороны верующего, а не на оправдание перед судом критического ума. Но онтологический принцип или первопричина должны быть рационально постижимы, даже если впервые они были открыты во вспышке озарения. Они не ставят перед выбором: принять или отвергнуть? Они могут быть проанализированы, видоизменены или исправлены. Короче говоря, они — предмет интеллектуального суждения.

Тем не менее учения ранних греческих философов отнюдь

не изложены языком беспристрастной и систематической рефлексии. Их высказывания звучат скорее как вдохновенные оракулы. И это неудивительно, ибо эти люди строили свои теории — с самоуверенностью, противоречащей здравому смыслу, — на основании абсолютно недоказанных допущений. Они считали вселенную интеллигибельным целым. Иными словами, они исходили из предположения, что под хаосом наших ощущений лежит единый порядок и, более того, что этот порядок мы способны познать.

Спекулятивная смелость ионийцев часто недооценивается. Их учения фактически были обречены на то, чтобы оказаться неверно понятыми современными учеными, а точнее, учеными XIX века. Когда Фалес объявляет первопричиной воду, или Анаксимен — воздух; когда Анаксимандр говорит о «Безграничном», а Гераклит — об огне; более того, когда атомистическая теория Демокрита рассматривается как результат этих более ранних спекуляций, тогда нам нечего удивляться тому, что комментаторы позитивистского века невольно узнали знакомые коннотации в квазиматериалистических учениях ионийцев и рассматривали этих древнейших философов как первых ученых. Никакое другое предубеждение не могло бы коварнее исказить величие достижений ионийцев. Материалистическое истолкование их учений принимает как само собой разумеющееся то, что было открыто только в результате трудов этих древних мыслителей, — различие между объективным и субъективным. А научная мысль возможна только на основе этого различия.

На самом деле, ионийцы обретались в необычной пограничной области. Они предчувствовали возможность установления интеллигибельной связи в мире явлений, и все же они еще находились под властью нерасторгнутой связи человека с природой. И поэтому мы пребываем в некоторой неуверенности относительно точного смысла сохранившихся высказываний ионийцев. Фалес, например, говорил, что вода — ἀρχή, высший принцип или первопричина всех вещей, но он также говорил: «Все полно богов», «Магнесийский камень (=магнит) имеет душу, так как он движет железом»⁷. Анаксимен говорил: «Подобно тому, как наша душа, будучи воздухом, сдерживает нас, так дыхание и воздух объемлют весь космос» (13 В 2DK).

Ясно, что Анаксимен не рассматривал воздух лишь как физическое вещество, хотя он и считал его среди прочего веществом, качества которого меняются в зависимости от того, сгущается он или разрежается. Но в то же время воздух был таинственным образом связан с поддержанием самой жизни: он был носителем жизненной силы. Анаксимен считал воздух чем-то достаточно изменчивым, чтобы можно было интерпретировать самые разнообразные феномены как его проявления. Фалес предпочел воду, но он также не считал свою первопричину просто нейтральной, бесцветной жидкостью. Мы должны

помнить, что семена, луковицы, а также яйца насекомых безжизненно покоятся в тучной почве Восточного Средиземноморья до тех пор, пока не пойдет дождь, должны помнить также о господствующей роли жидких веществ в процессах зачатия и рождения в животном мире. Возможно, что древний восточный взгляд на воду как на оплодотворяющее начало не утратил своего значения и для Фалеса. Возможно также, что он разделял восточную концепцию первобытного океана, из которого произошло все живое. Гомер, как мы видели, называл Океан родителем богов и людей. Ученик Фалеса Анаксимандр определенно утверждал, что «первые животные зародились в воде» (12 A 30 DK). Есть много других символических значений, которые мы можем приписать теории Фалеса, ибо, в конце концов, море и поныне проявляет свое волшебство. Так, было высказано предположение (Йозлем), что Фалес рассматривал море как символ изменения, как это делали многие поэты после него.

Итак, утверждение, на основании всех или любой из этих аналогий, что вода — первопричина всех вещей, означает аргументирование в духе мифопоэтической мысли. Однако заметьте, что Фалес говорит о *воде*, а не о божестве воды, Анаксимен — о *воздухе*, а не о божестве воздуха или грозы. И в этом проявляется ошеломляющая новизна их подхода. Несмотря на то, что «все полно богов», эти люди пытаются понять связь *вещей*. Анаксимен, объяснив, что воздух — первопричина, «подобно тому, как наша душа, будучи воздухом, сдерживает нас», затем определяет, каким образом воздух может действовать в качестве основного принципа: «[воздух] различается в [разных] веществах разреженностью и плотностью» (13 A 5DK). Или еще подробнее: «Разрежаясь, он становится огнем, уплотняясь — ветром, затем — облаком, [уплотнившись] еще больше — водой, затем — землей, затем — камнями» (там же).

Подобный тип аргументации не имеет никакого прецедента. Он оригинален вдвойне. Прежде всего, ранняя греческая философия (по словам Корнфорда) «с поразительной смелостью игнорировала предписанные традицией святыни религиозных представлений»⁸. Второе, что ее характеризует, — страстная последовательность. Однажды принятая, теория доводится до логического конца, невзирая на противоречия с видимыми фактами или с правдоподобием. Обе эти характеристики свидетельствуют о безоговорочном признании автономии мысли; они также подчеркивают промежуточное положение ранней греческой философии. От мифопоэтической мысли ее отделяют отсутствие персонификации, отсутствие богов. Пренебрежение к данным опыта в ее стремлении к последовательности отличают ее от более поздней мысли. Ее гипотезы не выводились путем индукции из систематических наблюдений, но скорее носили характер вдохновенных догадок или прозрений, с помощью которых делалась попытка достичь такой выгодной позиции, в

которой явления проявят свою скрытую связь. Непокколебимым убеждением нонийцев, пифагорейцев и ранних элейцев было то, что такая позиция существует, и они искали путей к ней, но не как ученые, а как конкистадоры.

Анаксимандр, ученик Фалеса, сделал важный шаг вперед. Он осознал, что основной принцип всех определенных явлений сам не может быть определен. Основа всего сущего должна была быть существенно отлична от эмпирических элементов, она должна быть *ἐτέρα φύσις* — «другой природой», — содержа при этом все противоположности и специфические качества. Свою *ἀρχή* Анаксимандр называл *ἄπειρον* — «Бесконечное» или «Безграничное». Согласно сообщению Теофраста, Анаксимандр говорит, «что начало и элемент сущего — Безграничное... Он говорит, что оно — не вода и не какой-либо из так называемых элементов, но некая отличная от них бесконечная субстанция, из которой возникают все небосводы и находящиеся в них космосы» (12 A 9 DK) ⁹. Заметим, что Анаксимандр подчиняется субстанциализирующей тенденции мифопоэтической мысли, когда называет *ἄπειρον* субстанцией или, в следующей цитате, телом: «Возникновение он объясняет не качественным изменением первоэлемента, а выделением [из него] противоположностей вследствие вечногo движения» (12 A 9 Dk).

Противоположности, найденные Анаксимандром, в действительности были традиционными: теплое и холодное, влажное и сухое. Когда он утверждал, что эти противоположности «выделились из Безграничного», он отнюдь не имел в виду (как можно было бы ожидать) механический процесс. Он говорит об этом так: «А из чего сущие [вещи] рождаются, в то они и погибают согласно необходимости, ибо они терпят друг от друга наказание и платят друг другу штраф за беззаконие согласно установлению Времени» (12 B 1DK). Зимой холодное совершает беззаконие по отношению к теплomu и т. д. Вновь мы встречаем поразительную смесь образной, эмоциональной и интеллектуальной энергии, характерной для Греции VI и V вв. до н. э. Даже абстрактнейшее из понятий, само Безграничное, описано Анаксимандром как «бессмертное и нестареющее», *ἀθάνατος καὶ ἀγήρω* — трафаретное выражение, используемое Гомером для характеристики богов. И все же Анаксимандр, подобно Фалесу и Анаксимену, описывает вселенную в чисто светских терминах. Нам, к счастью, довольно хорошо известна его космография. Приведем в качестве характерного образца его утверждение, что «земля парит, ничем не поддерживаемая. Она остается на месте вследствие одинакового расстояния от всех [точек периферии]» (12 A 11 § 3). Небесные тела описываются как «колеса, наполненные огнем»: «Отдушинами служат некоторые трубковидные проходы, через которые видны звезды» (12 A 11 § 4). Гром и молния — это порывы ветра, — теория, широко пародируемая в «Облаках» Аристофана, а что касается живых существ, то здесь мы находим любопытное

предвидение эволюционной теории: «Животные возникли [из влаги] по мере того, как она испарялась солнцем. Человек возник первоначально похожим на другое животное, а именно на рыбу» (12 А 11 № 6). И вновь Анаксимандр являет удивительный гибрид эмпирической и мифопоэтической мысли. Но признавая, что основа всего определенного существования не может быть сама определена, утверждая, что ни вода, ни какой-либо другой элемент, но лишь «Безграничное», из которого «выделились» все противоположности, может быть ἀρχή он проявляет силу абстракции, дотоле неизвестную.

В лице Гераклита Эфесского философия нашла свой *locus standi** — «Мудрость в одном: познавать мысль, которой управляются все вещи без исключения» (В 41/85 М)¹⁰. Здесь внимание впервые обращено не на познаваемый предмет, но на познание предмета. Мысль, γνῶμη (можно перевести также «суждение» или «понимание»), управляет явлениями, и она же формирует мыслителя. Проблема понимания природы опять переносится в новый план. На древнем Ближнем Востоке она не выходила за пределы сферы мифа. Милетская философская школа переносит ее в область интеллекта, провозглашая вселенную *интеллигибельным* целым. Все многообразие мира выводилось из основного принципа или первопричины, но ее следовало искать в мире явлений. Вопрос о том, каким образом мы познаем окружающий нас мир, не ставился. Гераклит утверждал, что вселенная познаваема, ибо она управляется «мыслью», или «суждением», и что один и тот же принцип тем самым управляет и бытием и познанием. Он осознал, что эта мудрость превосходила даже самую величественную концепцию греческой мифопоэтической мысли: «Мудрое только одно. Оно хочет и не хочет называться именем Зевса» (В 32/84 М)¹¹.

Гераклит называл эту мудрость *Логосом*. Этот термин так обременен ассоциациями, что представляет затруднение вне зависимости от того, переведем мы его или нет. «Разум», пожалуй, перевод, наименее вызывающий возражения. «Услышав не меня, но Логос, мудро признать, что все — одно» (В 50/26 М)¹². Все — одно. Вещи, различающиеся между собой, или качества, являющиеся взаимными противоположностями, не имеют постоянного существования. Они — лишь переходные ступени в вечном потоке. Никакое статическое описание вселенной не верно. «Бытие» есть лишь «становление». Космос — лишь динамика существования. Противоположности, которые для Анаксимандра «выделяются» из «Безграничного», для Гераклита объединены натяжением, заставляющим каждую из них переходить в конце концов в свою противоположность. «Люди не понимают, как враждебное ладит с самим собой. Гармония противоположных натяжений, как у лука и лиры» (В 51/27 М)¹³.

* Постоянное место (лат.). — Примеч. пер.

Но если вселенная постоянно изменяется в соответствии с натяжением между противоположностями, то бессмысленно задаваться вопросом о ее происхождении в духе мифа. Гераклит торжественно заявляет: «Этот космос, один и тот же для всех, не сотворил никто из богов и никто из людей, но он был, есть и будет вечноживой огонь, мерно вспыхивающий и мерно уга-сающий» (В 30/51 М) ¹⁴. Огонь — символ вселенной, перетекающей от одной противоположности к другой. Как говорит Бернет: «Количество огня в ровно горящем пламени представляет постоянным; пламя кажется тем, что мы называем „вещью“. И все же его вещество постоянно меняется. Оно постоянно улетучивается с дымом, а на его место постоянно поступает свежее вещество из питающего его топлива» ¹⁵.

Гераклит усиленно подчеркивает, что длится и, стало быть, имеет значение лишь процесс в целом: «Дорога вверх и вниз — одна и та же» (В 60/33 М) ¹⁶, или «изменяясь, покоится» (В 84а/56а М) ¹⁷, или, более метафорически, «огонь — голод и сытость» (В 65/55 М) ¹⁸, или «на входящих в одну и ту же реку течет в один раз — одна, в другой раз — другая вода» (В 12/40 М) ¹⁹.

В этом постоянном изменении ни одна моментальная фраза не является более важной, чем любая другая. Все противоположности преходящи: «Огонь живет смертью воздуха, а воздух живет смертью огня; вода живет смертью земли, а земля живет смертью воды» (В 76/66е М) ²⁰. Этот фрагмент мог бы удивить нас, так как огонь здесь выступает как один из «элементов» наряду с землей, воздухом и водой, и могло бы показаться, что мы отброшены назад на уровень Фалеса и Анаксимена. Гераклит использует здесь огонь как один из традиционных четырех элементов с тем, чтобы подчеркнуть зыбкость различий между ними. В другом фрагменте возникновение и исчезновение всех конкретных вещей в одном непрерывном потоке изменения выражено следующим образом: «Все есть обменный эквивалент огня, и огонь есть обменный эквивалент всего, подобно тому как товары — обменный эквивалент золота, а золото — товаров» (В 90/54 М) ²¹. Символическое значение огня здесь очевидно.

В сочинении Гераклита в большей мере, нежели когда-либо прежде, образы не тягостят своей конкретностью, но целиком и полностью служат достижению ясности и точности. Даже для Фалеса и Анаксимена вода и воздух были не просто веществами материального мира. Они также обладают и символическим значением, хотя бы в качестве носителей жизненной силы. Но для Гераклита огонь — исключительно символ текущей реальности. Он называет мудростью «познание мысли, которой управляются все вещи без исключения» (В 41/85 М).

Гераклит дает наиболее отчетливое и глубокое выражение ионийскому постулату, согласно которому вселенная есть интеллигибельное целое. Она интеллигибельна, поскольку *мысль*

правит всеми вещами. Она есть некое целое, поскольку она есть непрерывный поток изменения. Правда, в этой форме учение сохраняет одно противоречие. Чистое изменение и поток не могут быть интеллигибельны, ибо они образуют не космос, а хаос. Гераклит разрешал эту трудность тем, что он признавал господство меры над потоком изменения. Мы помним, что мир был для него «вечноживым огнем, мерно вспыхивающим и мерно угасающим». Непрерывный переход всего в свою противоположность регулировался этой мерой, которая была, как мы уже видели, «гармонией противоположных натяжений, как у лука и лиры». По этой причине Гераклит отвергал учение Анаксимандра, согласно которому противоположности должны были платить друг другу возмещение убытков за свое беззаконие. Он полагал, что постоянная смена противоположностей была в природе вещей:

«Должно знать, что война — всеобща, и что правда — раздор, и что все происходит согласно раздору и необходимости» (В 80/28 М)²².

«Война — „отец всех“ и „царь всех“ Одних она являет богами, других — людьми, одних делает рабами, других — свободными» (В 53/29 М)²³.

«Гераклит порицает Гомера за то, что он говорил: „Да пропадет вражда среди богов и людей“: [тогда] все сгнуло бы» (А 22=26 с⁶ М)²⁴.

Гераклит отнюдь не имел в виду отождествить существование со слепым конфликтом противоположных сил, но он называл «войной» движущую силу бытия, необходимым образом предполагающую «скрытую гармонию», которая «лучше, чем явная» (В 54/9 М)²⁵. Эта гармония входит в самую сущность бытия. Она действительна в том же смысле, в каком мы признаем действительность законов природы: «Солнце не преступит своих мер, а не то Эриннии, союзницы Правосудия, разыщут его» (В 94/52 М)²⁶. Эта ссылка на солнце, возможно, указывает на то, что регулярность движений небесных тел предполагала для Гераклита, что все подчинено «скрытой гармонии». Если бы это предположение было верным, оно связало бы его как с мифопоэтической, так и с платоновской мыслью.

Философия Гераклита обнаруживает как параллели, так и контрасты по отношению к философии его старшего современника Пифагора. Пифагор также учил о том, что тайная мера управляет всеми явлениями. Но в то время как Гераклит довольствовался тем, что провозглашал ее существование, пифагорейцы стремились определить ее количественно. Они полагали, что знание сущности вещей сводится к знанию чисел, и пытались открыть внутренне присущую миру пропорциональность. Отправной точкой их рассуждений служило замечательное открытие Пифагора. Измеряя длины струны лиры между местами, где берутся четыре основные ноты греческой гаммы, он обнаружил, что они находятся в отношении 6 : 8 : 12. Эта гармо-

ническая пропорция содержит октаву (12 : 6), квинту (12 : 8) и кварту (8 : 6). Если мы попытаемся рассмотреть это открытие с наивной точки зрения, то мы признаем, что оно потрясает. Оно ставит в соответствие музыкальные созвучия, принадлежащие к миру духа ничуть в не меньшей степени, чем к миру чувственного восприятия, с точными абстракциями числовых отношений. Пифагорейцам казалось правомерным, что подобные соответствия могли быть открыты, и с подлинно греческой страстью к доведению мысли до ее логических пределов они утверждали, что определенные арифметические пропорции объясняют любой аспект действительности. Гераклит презрительно говорил: «Многознание уму не научает, иначе оно научило бы Гесиода и Пифагора» (В 40/16 DK)²⁷.

Более того, пифагорейцы отнюдь не разделяли взглядов Гераклита. В то время как он с гордостью говорил: «Я познал самого себя» (В 101/15М)²⁸, пифагорейцы в значительной мере придерживались традиционной мудрости. В то время как Гераклит утверждал, что все бытие — всего лишь становление, пифагорейцы признавали реальность противоположностей и разделяли общее предпочтение, отдаваемое свету, неподвижному и единому, рассматривая темное, изменяющееся и множественное как зло. Их дуализм, их вера в переселение душ и их надежда на освобождение от «круга рождений» связывало пифагорейское учение с орфизмом. В действительности учения Пифагора принадлежат преимущественно к сфере мифопоэтической мысли. Это можно объяснить, помня о его ориентации. Пифагора не интересовало знание ради знания, он не разделял отрешенной любознательности ионийцев. Он проповедовал «путь жизни». Пифагорейское общество было религиозным братством, стремившимся сделать своих членов святыми. В этом оно опять-таки напоминало орфические общины. Но его богом был Аполлон, а не Дионис. Его методом было познание, а не экстаз. Для пифагорейцев знание было частью искусства жить, а жизнь была поисками спасения. Мы видели в первой главе, что человек, вовлеченный в процесс познания всем своим существом, не может достичь интеллектуальной отрешенности. Поэтому пифагорейская мысль погружена в миф, и все же именно член пифагорейского общества после своего отступничества освободил мысль от последних пут мифа. Этим человеком был Парменид, основатель элейской школы.

Парменид также исходил из постулата, что мир есть интеллигибельное целое. Но, как замечает Бернет, «он раз и навсегда показал, что, принимая всерьез Единое, вы обязаны отрицать все остальное»²⁹. Парменид понимал, что не только любая теория происхождения, но и любая теория изменения или движения делала понятие бытия проблематичным. Абсолютное бытие не может быть понято как возникновение из состояния небытия.

«Каким же образом сущее могло бы существовать в буду-

шем и каким образом оно могло бы [когда-либо] возникнуть? Ведь оно не обладает [истинным] бытием, если оно возникло или если ему некогда предстоит существовать. Таким образом, возникновение погасло и гибель пропала без вести» (28 В 8, 19—21) ³⁰.

Вывод Парменида о том, что это так, — чисто логический, и поэтому мы можем сказать, что им была определенно установлена автономия мысли. Мы видели, что Гераклит пошел в этом направлении далеко, утверждая соответствие истины и реальности: «Мудрость в одном: познавать мысль, которой управляются все вещи без исключения» (В 41/85 М).

Когда Парменид вновь выдвинул этот тезис, он устранил последние остатки мифологической конкретности и образности, которые сохранялись в виде пережитков в гераклитовском «управляются» и в его символе огня. Парменид говорил: «Одно и то же мысль и то, на что мысль устремляется. Ибо нельзя отыскать мысли без бытия, в котором осуществлена [эта мысль]» (В 8, 34—36) ³¹. Но поскольку Парменид считал, что «становление погасло и гибель пропала без вести», он занял совершенно новую позицию. Милетцы попытались поставить в соответствие *бытие* (как статическую основу реальности) и *становление* (наблюдаемое в явлениях). Гераклит объявил *бытие* вечным *становлением* и соотнес оба эти понятия со скрытой гармонией. И вот Парменид объявил, что они взаимоисключают друг друга и что реально только *бытие*.

«Итак, если угодно, я скажу (ты же внимательно слушай мою речь), какие пути исследования единственно мыслимы. Первый [путь исследования заключается в том], что [бытие] есть и не может не существовать. Это — путь [богини] Убеждения ³², ибо он следует за Истиной. Другой путь: есть небытие и [это] небытие необходимо существует. Последний путь (объявляю я тебе) совершенно непригоден для познания. Ибо небытия невозможно ни познать (ведь оно непостижимо), ни высказать» (28 В 2). «Ведь мышление и бытие одно и то же» (28 В 3ДК) ³³.

И опять же:

«Остается еще только сказать о пути [исследования, признающем], что [только бытие] есть. На этом пути находится весьма много признаков, указывающих, что сущее не возникло и не подвержено гибели, что оно закончено в себе, однородно, неподвижно и не имеет конца. Оно никогда не существовало и не будет существовать, так как оно [всегда] находится в настоящем целиком во всей своей совокупности, единое и непрерывное. Ибо какое начало станешь искать для него? Как и откуда ему вырасти? Я не позволю тебе ни говорить, ни мыслить, чтобы [оно могло возникнуть] из небытия. Ибо несуществование бытия невыразимо [в словах] и непредставимо в мысли» (28 В 8, 1—9) ³⁴. Здесь в том, что Парменид называет «бестрепетным сердцем хорошо закругленной истины», мы встречаем философию

ский абсолют, который напоминает нам религиозный абсолют Ветхого завета. В строго идеалистической позиции Парменида автономия мысли защищена и мысль освобождена от всякой сращенности с мифом.

И все же Парменид крепко связан со своими предшественниками в одном отношении: в своем отрицании реальности движения, изменения и различности бытия он пришел к выводу, который, подобно выводам его предшественников, находился в странном противоречии с данными опыта. Он сознавал это и апеллировал к разуму вопреки свидетельству чувств. «Но в стороне от подобных изысканий держи ты свои мысли и да не увлекает тебя против твоего желания на этот путь слепая привычка, давая волю твоим бесцельно глядящим очам, твоему притупленному слуху и языку, — нет, с помощью разума³⁵ обсуди ты предложенный мною спорный вопрос» (28 В 7, 2 сл.)³⁶. Та же самая позиция — имплицитно или эксплицитно — была принята всеми греческими мыслителями VI и V вв. до н. э. Ибо ни их основной постулат, согласно которому мир есть интеллигибельное целое, ни дальнейший тезис, гласящий, что мир развергивается в противоположностях, ни какое бы то ни было другое из их положений не может быть доказано с помощью логики, эксперимента или наблюдения. С непререкаемой убежденностью они выдвигали теории, которые были результатом первоначальной интуиции, обработанной затем дедуктивным мышлением. Каждая система основывалась на определенном постулате, признававшемся аксиоматически верным и служившим фундаментом для постройки, возводившейся без какой-либо дальнейшей соотнесенности с эмпирическими данными. Внутренняя непротиворечивость ценилась выше, чем внешнее правдоподобие. Этот факт уже сам по себе показывает, что на протяжении всей истории ранней греческой философии разум признавался высшим судьей, даже несмотря на то что Логос не упоминается до Гераклита и Парменида. Именно эта — молчаливая или открыто высказанная — апелляция к разуму, ничуть не менее чем независимость от «предписанных традиций святынь религии», и ставит раннюю греческую философию в самый резкий контраст с мыслью древнего Ближнего Востока.

Мы уже сказали выше, что мифопоэтические космологии в своей основе суть откровения, полученные в столкновении с космическим «Ты». А спорить об откровении нельзя: оно выходит за границы разума. В философских системах греков человеческий разум становится полноправным владельцем своей собственности: он может забрать назад то, что сам же и создал, может изменить, а может и развить. Это верно даже для милетских философских систем, хотя они и не отбросили полностью синкретизм мифа. Это очевидным образом верно для учения Гераклита, которое отбросило Анаксимандра и Пифагора и провозгласило абсолютное *становление*. И это в равной

мере верно для учения Парменида, который смел Гераклита и провозгласил абсолютное *бытие*.

Нам остается ответить на один вопрос. Если мифопоэтическая мысль сформировалась в условиях нерасторгнутой связи между человеком и природой, то что стало с этой связью, когда мысль эмансипировалась? Мы ответим на этот вопрос и тем самым закончим эту главу так же, как и начали ее, — цитатой. Мы видели, что в 18 Псалме природа является лишенной божественности перед лицом абсолютного Бога: «Небеса проповедуют славу Божию, и о делах рук Его вещает твердь». И вот мы читаем в «Тимее» Платона (47 а): «...мы не смогли бы сказать ни единого слова о природе Вселенной, если бы никогда не видели ни звезд, ни Солнца, ни неба. Поскольку же день и ночь, круговороты месяцев и годов, равноденствия и солнцестояния зримы, глаза открыли нам число, дали понятие о времени и побудили исследовать природу Вселенной, а из этого возникло то, что называется философией и лучше чего не было и не будет подарка смертному роду от богов» [пер. С. Аверинцева].

ПРИМЕЧАНИЯ

Вместо предисловия

¹ Шилейко Вл. К. Вавилония.— Новый энциклопедический словарь. Т. 9. СПб., [б. г.], с. 217.

² См.: Антес Р. Мифология в древнем Египте. Пер. О. Д. Берлсва.— Мифологии древнего мира. Пер. с англ. М., 1977, с. 95—96.

³ Тураев Б. А. Египетская литература. Т. 1. Исторический очерк древне-египетской литературы. М., 1920, с. 40—41.

⁴ Матье М. Э. Древнеегипетские мифы. М., 1956, с. 26, 84.

⁵ Там же, с. 84.

⁶ Wessetzky W. Zur Problematik des d-Präfixes und der Name des Thot.— «Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde» (в дальнейшем сокращенно — ZAS), Bd. 82. H. 2, 1958, с. 152—154. О знаке бога Тховта — «ибис на насесте» см.: Берлев О. Д. Имя персонажа «Повести о красноречивом жителе оазиса» и иератический знак Möller I 207 В.— Древний Восток. Сб. I. М., 1975, с. 15—24.

⁷ Иванов В. В. Очерки по истории семиотики в СССР. М., 1976, с. 257.

⁸ Grarow H. Von den medizinischen Texten (Grundriss der Medizin der Alten Agypter II). В., 1955, с. 41.

⁹ Firchow O. Grundzüge der Stilistik in die altägyptischen Pyramidentexten, 1953 (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Institut für Orientalforschung, Veröffentlichung № 21), с. 37, 55, 61, 172, 227—235). Сказки и повести Древнего Египта. Перевод и комментарии И. Г. Лившица. Л., 1979 (Литературные памятники), с. 73, 74, 233 (примеч. 73).

¹⁰ Иванов В. В. Очерки по истории семиотики в СССР, с. 35 и сл. (там же параллели и литература вопроса); ср. Топоров В. Н. Имена.— Мифы народов мира. Т. I. М., 1980, с. 508—510 (с дальнейшей библиографией); к последнему двухтомному изданию (ко второму тому которого, изданному в 1982 г., приложен индекс всех описываемых в нем мифологических персонажей, в том числе египетских, шумерских и аккадских) полезно обращаться за справками как по общим вопросам современной науки о мифологии, так и относительно отдельных божеств, упомянутых в настоящей книге.

¹¹ См. пересказ, частичный перевод и толкование этого шумерского мифа как части древнего знания о человеке и других мифов о творении в 12-й главе книги: Крамер С. Н. История начинается в Шумере. Пер. с англ. М., 1965. Перевод и комментарии В. К. Афанасьевой к вавилонской поэме см. в кн.: Я открою тебе сокровенное слово. Литература Вавилонии и Ассирии. М., 1981, с. 32, 48—50, 288, 289. Общий обзор шумерской литературы: Афанасьева В. К. Гильгамеш и Энкиду. Эпические образы в искусстве. М., 1979 (Культура народов Востока), гл. V—VIII.

¹² Иванов В. В. Очерки по истории семиотики в СССР, с. 43—48 (с библиографией вопроса).

¹³ Finkelstein J. J. The West, the Bible and the Ancient Near East: aperceptions and categorisations.— «Man». 1974, vol. 9, № 4, с. 601, 602.

¹⁴ Дьяконов И. М. Вавилонская филология. История лингвистических

учений. Древний мир. Л., 1980, с. 17—37; Fellman J. The first linguists.— «Language sciences». 1974, № 29, с. 23, 24.

¹⁵ Lévi-Strauss. La pensée sauvage. P., 1962.

¹⁶ См., например: Антес Р. Мифология в древнем Египте.

¹⁷ Grapow H. Von den medizinischen Texten, с. 39.

¹⁸ Там же; Struve W. W. Mathematischer Papyrus des Staatlichen Museums der schönen Künste in Moskau. B., 1930 (Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik. A, 1).

¹⁹ Grapow H. Von der medizinischen Texten, с. 25, 26, 73, 81.

²⁰ Коростовцев М. А. Введение в египетскую филологию. М., 1963, с. 226.

²¹ Lanczkowski G. Reden und Schweigen im ägyptischen Verständnis, vornehmlich des Mittleren Reiches.— Ägyptologische Studien, hrsgb. von. O. Firchow. B., 1955 (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Institut für Orientalforschung, Veröffentlichung № 29), с. 193.

²² Тураев Б. Н. Египетская литература. Т. 1, с. 37.

²³ Там же, с. 38.

²⁴ См. примеры таких текстов: Тураев Б. А. Рассказ египтянина Синухета и образцы египетских документальных биографий. М., 1915 (Культурно-исторические памятники Древнего Востока, под общей ред. проф. Б. А. Тураева, вып. 3). Сказки и повести Древнего Египта, с. 9 и сл.; Хрестоматия по истории Древнего Востока. Ч. 1. М., 1980, с. 17 и сл.

²⁵ Frankfort H. Kingship and the Gods. Chicago, 1948; Иванов Вяч. Вс. «Близнецы» культ и двойная символическая классификация в Африке.— Africana. Африканский этнографический сборник. Т. II. Л., 1978 (с подробной библиографией, в том числе египтологической).

²⁶ Sethe K. Die ägyptischen Ausdrücke für rechts und links.— «Nachrichten d. Göttingen. Gesellschaft». 1922, с. 202 и сл.; Morenz S. Rechts und links im Totengericht.— ZAS. Bd. 82, H. 1, 1957, с. 62—71; ср. тонкое наблюдение о мужской (левой) и женской (правой) половине: Перепелкин Ю. Я. Частная собственность в представлении египтян Старого Царства.— Палестинский сборник. Вып. 16 (79). М.—Л., 1966, с. 31, ср. с. 54, 55.

²⁷ Золотарев А. М. Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964; Иванов Вяч. Вс. Дуальная организация первобытных народов и происхождение дуалистических космогоний.— «Советская археология». 1968, № 4.

²⁸ Hocart A. M. Kings and councillors. Cairo, 1936 (2 ed., 1970).

²⁹ Anthes R. Die Sonnenboote in den Pyramidentexten.— ZAS. Bd. 82, H. 2, 1958, с. 79—80; Thausing G. Über das dualistische Denken im alten Ägypten.— «Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes». Bd. 62, 1969.

³⁰ Перепелкин Ю. Я. Частная собственность в представлении египтян Старого Царства, с. 9. См. развитие идей Ю. Я. Перепелкина: Берлев О. Д. Трудовое население Египта в эпоху Среднего Царства. М., 1972.

³¹ Перепелкин Ю. Я. Частная собственность в представлении египтян Старого Царства, с. 9, 116.

³² Там же.

³³ Там же, с. 15, 16, 19, 37, 38, 43, 51, 59, 65, 67, 72, 80, 84, 120.

³⁴ Там же, с. 39, 72.

³⁵ Kees H. Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter. Grundlagen und Entwicklung bis zum Ende des Mittleren Reiches. B., 1956 (2. Aufl.), с. 46—52; он же. Der Götterglaube im alten Ägypten. B., 1956 (2. Aufl.), с. 100, 101, 103, 145, 163, 164, 171, 291, 294, 319.

³⁶ Термин Ю. Я. Перепелкина, см.: Перепелкин Ю. Я. Переворот Аменхотпа IV. Ч. Кн. I и II. М., 1967, с. 248 и сл.

³⁷ Cp. Yamaguchi M. La royauté et le symbolisme dualiste chez les Jukun de Nigeria.— «Journal of Asian and African Studies». 1978, vol. 8.

³⁸ Firchow O. Grundzüge der Stilistik in die altägyptischen Pyramidentexten, с. 12—128; 147—191.

³⁹ Там же, с. 183.

⁴⁰ Sethe K. Von Zahlen und Zahlwörtern bei den alten Ägyptern und was für andere Völker und Sprachen daraus zu lernen ist. Strassburg, 1916 (Schriften der Strassburg. Wissenschaftlich. Gesellschaft).

⁴¹ Нейгебауэр О. Точные науки в древности. Пер. с англ. М., 1968, с. 87.

⁴² Варден ван дер Б. Л. Пробуждающаяся наука. Математика Древнего Египта, Вавилона и Греции. Пер. с гол. М., 1959, с. 28.

⁴³ Ср.: Лебедев А. В. Анаксимандр.— *Философский энциклопедический словарь*. М., 1983, с. 22; он же. Досократики.— Там же, с. 175; в этих и других статьях того же автора о раннегреческих философах (см. список на с. 838) можно найти новейшую литературу вопроса, существенно меняющую ту картину, на которую ориентировались Франкфорты в заключительной главе настоящей книги.

⁴⁴ Sethe K. Ein altägyptischer Fingerzählreim.— *ZAS*. Bd. 57, 1918, с. 16—39.

⁴⁵ Давиденков С. Н. Эволюционно-генетические проблемы в невропатологии. Л., 1947.

⁴⁶ Раушенбах Б. В. Пространственные построения в живописи. М., 1980. гл. 1. Живопись и рельеф древнего Египта. Художественное черчение, с. 9, 11, 15—41.

⁴⁷ Schmandt-Besserat D. From tokens to tablets: a revaluation of the so-called «Numerical tablets».— «Visible Language». 1981, vol. 15, № 4, с. 345—372; ср. Гельб И. Е. Опыт изучения письма (Основы грамматики). М., 1982, с. 324—328.

⁴⁸ Вайман А. А. О протошумерской письменности.— *Тайны древних писмен*. М., 1976, с. 578—585; Green M. W. Animal husbandry at Uruk in the archaic period.— «Journal of Near Eastern Studies». 1980, vol. 39, № 1, с. 1—36; она же. The Construction and Implementation of the Cuneiform Writing System.— «Visible Language». 1981, vol. 15, № 4, с. 321—344.

⁴⁹ Гельб И. Е. Опыт изучения письма, с. 328.

⁵⁰ Леруа-Гуран А. Археологические исследования пещеры Ласко.— «В мире науки». 1983, № 2, с. 48, ср. метки на рис. на с. 49; раковина с отверстием для шнура (там же, с. 44, 47) могла быть символом типа позднейших трехмерных.

⁵¹ Мартиросян А. А. Аргистихинили. Ер., 1974 (Археологические памятники Армении, 8. Урартские памятники, вып. 1), с. 152, 159; Maddin R. Early Iron Metallurgy in the Near East.— «Transactions of the Iron and Steel Institute of Japan. Nippon Tekko Kyokai». 1975, vol. 15, № 2.

⁵² Markotić V. Some Aspects of Neolithic Religion in Southeast Europe.— *Networks of the Past: Regional Interaction in Archaeology*. Calgary, 1981, с. 151—169.

⁵³ Черных Е. Н. На пороге несостоявшейся цивилизации.— «Природа». 1976, № 2, с. 58—69; он же. Горное дело и металлургия в древнейшей Болгарии. София, 1978; Renfrew C. Varna and Social Context of Early Metallurgy.— «Antiquity». 1978, vol. 52, № 206, с. 199—203.

⁵⁴ Gale N. H., Stos-Gale Z. Lead and silver in the Ancient Aegean.— «Scientific American». 1981, vol. 244, № 6, с. 176—192.

⁵⁵ Хокинс Дж., Уайт Дж. Разгадка тайны Стоунхенджа. Пер. с англ. М., 1973; Hoyle F. From Stonehenge to Modern Cosmology. San Francisco, 1973; Astronomy of the Ancients. Cambridge (Mass.), 1980; Hawkins G. S. Astro-Archaeology, Cambridge (Mass.). 1966 (Smithsonian Institution Special Report, 226).

⁵⁶ Гельб И. Е. Опыт изучения письма, с. 324, 328.

⁵⁷ Нейгебауэр О. Точные науки в древности, с. 108.

⁵⁸ Sileiko V. Mondlaufprognosen aus der Zeit der ersten babylonischen Dynastie.— «Доклады АН СССР». 1927, [серия] В, № 6, с. 125—128; он же. Fragment eines astrologischen Kommentars.— Там же, № 9, с. 196—199.

⁵⁹ Sileiko V. Ein Omentext Sargons von Akkad und sein Anklang bei Römischen Dichtern.— «Archiv für Orientforschung». 1929, Bd. 5, H. 5—6, с. 214, примеч. 4, с. 215, рис.; Jeyes U. The Act of Extispicy in Ancient Mesopotamia: an outline.— *Assyriological Miscellanies*, Vol. 1. Copenhagen, 1980, с. 19, 27, 30.

⁶⁰ Ср. Афанасьева В. К. О своеобразии мышления гадательных вави-

лонских текстов (Омина по рождению).— Вопросы древневосточной культуры. Даугавпилс, 1982, с. 29, 30.

⁶¹ Берлев О. Д. Общественные отношения в Египте эпохи Среднего Царства. Социальный строй «царских *ḥmww*». М., 1978, с. 33, 34.

⁶² Kees H. Göttinger Totenbuchstudien. B., 1954 (Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Ägyptens. Bd. 17), с. 23.

⁶³ Сказки и повести древнего Египта, с. 70, 229.

⁶⁴ Франк-Каменецкий И. Г. Памятники египетской религии в фиванский период. II. М., 1918 (Культурно-исторические памятники Древнего Востока. Вып. 6). Для понимания смысла переворота важен последний раздел книги: Перепелкин Ю. Я. Кэе и Семнех-ке-рэ. К исходу солнцепоклоннического переворота в Египте. М., 1979, с. 258 и сл.

⁶⁵ Albright W. F. From the Stone Age to Christianity. Monotheism and the Historical Process. Baltimore, 1940, с. 282—284.

⁶⁶ Herdner A. Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques. P., 1965, 4.4.41; 3.5.28; 3.5.10.

⁶⁷ Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977, с. 153.

⁶⁸ Франк-Каменецкий И. Г. Вода и огонь в библейской поэзии.— Яфетический сборник. 1924. М.—Л., 1925, с. 126—164 (о Мудрости см. с. 154, 155); он же. Растительность и земледелие в поэтических образах Библии и в гомеровских сравнениях.— Язык и литература. Т. IV. Л., 1929, с. 123—170; он же. Иштарь-Исольда в библейской поэзии.— Тристан и Исольда. Л., 1932 (Труды Института языка и мышления, 2), с. 71—89.

⁶⁹ Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. М., 1978 (Исследования по фольклору и мифологии Востока), с. 491—531.

⁷⁰ Там же, с. 322; ср. о том же: Vernant J.-P., Vidal-Naquet P. Mythe et tragédie en Grèce ancienne. P., 1972.

⁷¹ Вернадский В. И. Размышления натуралиста. Кн. 2. Научная мысль как планетное явление. М., 1977, с. 23. Ср.: Иванов Вяч. Вс. В. И. Вернадский и история древности.— «Вестник древней истории». 1984, № 3.

Глава 1

¹ Seligmann, in *Fourth Report of the Wellcome Tropical Research Laboratories at the Gordon Memorial College, Khartoum* (London, 1911), Vol. B.: *General Science*, p. 219.

² D. D. Luckenbill, *Ancient Records of Assyria and Babylonia*, Vol. II, par. 558.

³ Sethe, *Die altägyptischen Pyramidentexte nach den Papierabdrücken und Photographien des Berliner Museums* (Leipzig, 1908), par. 1466.

⁴ Adolph Erman, *Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum*, ed. Hermann Ranke (Tübingen, 1923), p. 170.

Глава 2

¹ Champollion, *Mon.*, 238—240.

² Admon., 3,1; 1,9.

³ Wenamon, 2, 19—22.

⁴ Aton Hymn, 3.

⁵ Tombos, 1.13.

⁶ Aton Hymn, 9—10.

⁷ Anast. I, 19, 2—4; 24, 1—4.

⁸ Merikarē, 91—8.

⁹ Med. Habu II, 83, 11.57—8.

¹⁰ Louvre, C 14, 8—10.

¹¹ Urk. IV, 329.

¹² *ibid.*, 373.

- ¹³ Aton Hymn, 3—6.
- ¹⁴ Aton Hymn, 5.
- ¹⁵ BD, Introductory Hymn.
- ¹⁶ Urk. IV, 612.
- ¹⁷ *ibid.*, 183, 843.
- ¹⁸ *Encyclopaedia Britannica* (11th ed.)
- ¹⁹ Urk. V, 6=BD, 17.
- ²⁰ Pyr. 1248.
- ²¹ In Beatty I, p. 24.
- ²² Merikarē, 130—4.
- ²³ Kurt Sethe, *Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen*.
- ²⁴ Peasant, B 1, 307—11.
- ²⁵ Cairo 28085; Lacau, *Sarc. ant.*, p. 206.
- ²⁶ Anast. I, 11, 4—7.

Глава 3

- ¹ Urk. IV, 614—18.
- ² Memphite Theology, 60—1.
- ³ Seheteptibrē.
- ⁴ Leyden Amon Hymn, 4, 21—6.
- ⁵ Beatty IV, Recto.
- ⁶ Beatty I, 9, 7—10.
- ⁷ Destruction, 1—24.
- ⁸ Beatty I, 3, 10—4, 3.
- ⁹ Pyr. 393—404.
- ¹⁰ Mutter und Kind, 1, 9—2, 6.
- ¹¹ Smith, 19, 6.
- ¹² Sinuhe, B 44—5.
- ¹³ *ibid.*, 55—67.
- ¹⁴ Israel, 12—13.
- ¹⁵ Ptahhotep, 330.
- ¹⁶ Westcar, 9, 9—11.
- ¹⁷ Urk. IV, 219—221.
- ¹⁸ Sinuhe, R 5; cf. Urk. IV, 896.
- ¹⁹ Sinuhe, B 224—6.
- ²⁰ Anast. I, 28, 5—6.
- ²¹ Nauri, 3—4.
- ²² Urk. I, 232.
- ²³ Wenamon, 2, 45—7.
- ²⁴ Urk. IV, 1074.
- ²⁵ Kubban, 13—14.
- ²⁶ Admon., 7, 2—6.
- ²⁷ Aton Hymn, 12.
- ²⁸ Amenemhet, 1, 2—6.
- ²⁹ Berlin Leather Roll, 1, 6.
- ³⁰ Admon., 12, 1.
- ³¹ Dümichen, *Hist. Inschr.*, II, 39, 25.
- ³² Cairo, 34501.
- ³³ Peasant, B 18—20.
- ³⁴ Peasant, B 42—6.
- ³⁵ *Analecta orientalia*, 17, 4 ff.
- ³⁶ *Egyptian Religion*, 1933, p. 39.
- ³⁷ Kubban, 21, 2.
- ³⁸ Anast. II, 2, 4.
- ³⁹ Marriage, 36—8.
- ⁴⁰ *Egyptian Religion*, 1933, p. 41.
- ⁴¹ Sall. I, 8, 7—9, 1.
- ⁴² Peasant, B 1, 188 ff.
- ⁴³ Kadesh Poem, 26.

- ⁴⁴ Petrie, *Koptos*, XII, 3,4.
- ⁴⁶ Pyr., 300, 307.
- ⁴⁶ Admon., 12, 12.
- ⁴⁷ Kubban, 18.
- ⁴⁸ Neferti, 68—9.
- ⁴⁹ Sall. I, 8, 9—10.
- ⁵⁰ *ibid.*, 8,8.
- ⁵¹ Peasant, B 307—11.
- ⁵² *ibid.*, B 109—11.
- ⁵³ *ibid.*, B 171—3.
- ⁵⁴ *ibid.*, B 189—92.
- ⁵⁶ Sehetepibrē.
- ⁵⁶ *Amarna*, III, 29.
- ⁵⁷ Merikarē, 48—50.
- ⁵⁸ Lansing, 9—3.
- ⁵⁹ Sall. I, 6, 8—9.
- ⁶⁰ Anast. II, 8,5—7.
- ⁶¹ Peasant, B 296—8.
- ⁶² Neferti, 50—1.
- ⁶³ Cf. *JEA*, 22, 186.
- ⁶⁴ Bologna 1094, 2, 3—7.
- ⁶⁵ Urk. IV, 1087—9.
- ⁶⁶ *ibid.*, 1090—2.
- ⁶⁷ *ibid.*, 1082.
- ⁶⁸ Inscr. dedic., 36.

Глава 4

¹ Это гробницы Мерерука, визиря Шестой Династии, и Бекенренефа, визиря Двадцать шестой Династии. Ссылки см. в: Porter and Moss, *Topographical Bibliography*, Vol. III: Memphis, pp. 140 ff., 171 ff.

² «Dedication Address», December 5, 1931.

³ Urk. I, 105—6.

⁴ Ptahhotep, *passim*.

⁵ Urk. IV, 117.

⁶ *ibid.*, 499.

⁷ Ptahhotep, 52—50.

⁸ Anthes. *Lebensregeln und Lebensweisheit der alter Agypter*, pp. 12—13.

⁹ Ptahhotep, 60—83.

¹⁰ *ibid.*, 119—33.

¹¹ *ibid.*, 264—9.

¹² *ibid.*, 325—32.

¹³ *ibid.*, 573.

¹⁴ *ibid.*, 339—49.

¹⁵ *ibid.*, 84—98.

¹⁶ Admon., *passim*.

¹⁷ *ibid.*, 7,2—4.

¹⁸ *ibid.*, 9—2.

¹⁹ Khékheperresonbu, 10.

²⁰ Admon., 2, 12.

²¹ Leb., 93—5, 86—8.

²² *ibid.*, 103—16.

²³ *ibid.*, 130—42.

²⁴ *ibid.*, 142—7.

²⁵ *ibid.*, 68.

²⁶ Harris 500, 6,2—9.

²⁷ *ibid.*, 7, 2—3.

²⁸ Merikarē, 36—7.

²⁹ *ibid.*, 128—9.

- ³⁰ Coffin Texts, B₃C, ll. 570—6; B6C, ll. 503—11; BiBo, ll. 618—22; см. Breasted, *Dawn of Conscience*, p. 221.
- ³¹ TR 37; Rec., 30, 189.
- ³² Coffin Texts, I, 181.
- ³³ Bersheh, II, XIX, 8,8—9.
- ³⁴ BIFAO, 30: 425 ff.
- ³⁵ Peasant, B, 250—2.
- ³⁶ e. g., Pyr. Spr. 260; cf. Sethe, *Kommentar*, I, 394: «Der rote Faden in dem Texte ist: Gerechtigkeit, in dem was dem Toten im Leben zuteil wurde und in dem was er selbst nach seinem Tode thut».
- ³⁷ Urk. IV, 390.
- ³⁸ Breasted, *Ancient Records*, Vol. II, § 39, n. d.
- ³⁹ Schädel, *Die Listen des grossen Papyrus Harris*, p. 67.
- ⁴⁰ Anii, 7, 17—8,3.
- ⁴¹ Amenemope, 16,5—14.
- ⁴² Berlin 20377; Erman, *Denksteine*, pp. 1086 ff.
- ⁴³ Berlin 6910, Ag. Inschr., II, 70.
- ⁴⁴ JEA, 3,83 ff.
- ⁴⁵ Urk. IV, 993; cf. *ibid.*, 66; BIFAO, 30, 504— all Eighteenth Dynasty.
- ⁴⁶ *Bibl. Eg.*, IV, 279, 281; Cairo 42155; both Bekenkhonsu of Nineteenth Dynasty.
- ⁴⁷ Amenemope, 6, 1—12.
- ⁴⁸ Prisse, 1,1—3; 8,11—12; 11,8—11; Peasant, B, 298—9; B, 313—16; Kheperresonbu, Verso, 4; Sall. II, 9,9—10,1.
- ⁴⁹ Ptahhotep, 58—9; Peasant, B, 74—80.
- ⁵⁰ Anii, 3,17—4,1; 9,10; Amenemope, 22,1—18; 22,20—23,11.
- ⁵¹ Beatty IV, Recto, 5,8; cf. Beatty IV, Verso, 5,1—2.
- ⁵² Amenemope, 23, 10—11.
- ⁵³ Anii, 4,1—4.
- ⁵⁴ Sall. I, 8,5—6.
- ⁵⁵ Amenemope, 19, 14—17.
- ⁵⁶ *ibid.*, 9, 10—13.
- ⁵⁷ *ibid.*, 21, 15—16.
- ⁵⁸ Beatty IV, Verso, 6,5—9.
- ⁵⁹ Berlin 20377.
- ⁶⁰ British Museum 589.
- ⁶¹ Turin 102.
- ⁶² Beatty IV, Verso, 2,5—3,11.

Глава 5

- ¹ Gilgamesh Epic. Old Babylonian version, Yale Tablet IV, 7—8.
- ² CT XV, 15.12.
- ³ Reissner, *SBH* VII, rev. 17—24.
- ⁴ «Mythology».—*Encyclopaedia Britannica* (11th ed.), vol. 19, p. 134.
- ⁵ *Maqlû*, Tablet VI, 111—19.
- ⁶ Verdict on Flint in *Lugal-e*.
- ⁷ Cf. the Nidaba hymn, *OECT* I, 36—9.
- ⁸ *Maqlû*, Tablet III, 151—2.
- ⁹ *ibid.*, VI, 1—8.
- ¹⁰ KAR 102.
- ¹¹ CT XXIV, 50, № 47406 obv. 6 and 8.
- ¹² *Maqlû*, Tablet II, 104—15.
- ¹³ *Politics* 1252b.
- ¹⁴ RA XI, 144 obv. 3—5.
- ¹⁵ Thureau-Dangin, *Rit. acc.* 70 obv. 1—14.
- ¹⁶ Kramer, AS XII, 34 and 36, ll. 173—89.
- ¹⁷ *ibid.*, p. 38, ll. 203—4.
- ¹⁸ *ibid.*, p. 38 and 40, ll. 208—18.
- ¹⁹ KAR 25. III. 21—9, and 68 obv. 1—11.

- ²⁰ KAR 375. II. 1—8.
- ²¹ Reissner, *SBH*, pp. 130 ff., ll. 48—55.
- ²² CT XXXVI, Pl. 31, 1—20.
- ²³ Kramer, *Mythology*, nn. 47 and 48.
- ²⁴ *ibid.*, nn. 54 and 55.
- ²⁵ *ibid.*, n. 59.
- ²⁶ *ibid.*, n. 73.
- ²⁷ Chiera, *SRT*, 4 obv. 17—22.
- ²⁸ *ibid.*, 3.
- ²⁹ Семитский язык, долго существовавший в Месопотамии наравне с шумерским и к концу III тысячелетия до н.э. полностью вытеснивший его и ставший единственным языком, на котором говорило население страны.
- ³⁰ Т. е. внутри Апсу, Мумму и Тиамат.

Глава 6

- ¹ Largely through the account in Gudea's Cyl. B.
- ² Urukagina Cones B and C XII, 23—8.
- ³ Gudea, Cyl. A.
- ⁴ CH I, 1—44.
- ⁵ Chiera, *SRT* 6, III, 32—7.
- ⁶ TSR II. 86 and BE XXXI, 24, I, 22—3.
- ⁷ PBS X₂, 9, rev. I, 16—20.
- ⁸ Entemena, Cone A.
- ⁹ YOS IX, Nos. 18—20.
- ¹⁰ Urnammu Clay-nail B.
- ¹¹ Utuhegal inscription, RA IX, III ff., and X, 99 ff.
- ¹² Kramer, AS XII, pp. 26 and 28, ll. 88—112.
- ¹³ *ibid.*, p. 32, ll. 152—64.
- ¹⁴ BE XXI, 3, 1—3.
- ¹⁵ Cf. Chiera, *SRT* I, V, 14 ff.
- ¹⁶ Cf., e. g. De Genouillac, *TRS* I, № 8.
- ¹⁷ CT XV, Pl. 44, ll. 8' ff.

Глава 7

- ¹ STVC, 66 and 67; TRS, 15, 11th KI-RU-GU.
- ² RA XVII, p. 123, rev. II, 14'—15'.
- ³ *ibid.*, 16'—17'.
- ⁴ *ibid.*, 18'—19'.
- ⁵ *ibid.*, p. 132; K 4160, 1—3.
- ⁶ STVC I, 1, 15—18.
- ⁷ RA XVII, p. 122, III and IV, 5—8.
- ⁸ Urukagina, Clay Tablet.
- ⁹ STVC I, 1, 1—4.
- ¹⁰ YOS, 2, 141.
- ¹¹ B11 Rimki Tablet III.
- ¹² Entemena, Brick B.
- ¹³ Langdon, *Babylonian Wisdom*, pp. 35—66.
- ¹⁴ *ibid.*, pp. 67—81.

Глава 8

- ¹ Erman, *Literature of the Egyptians*, p. 115.
- ² *ibid.*, pp. 94 ff.
- ³ Johannes Hehn, *Die biblische und die babylonische Gottes dee* (1913), p. 284.

- ⁴ F. M. Cornford, *From Religion to Philosophy* (London, 1912), 119—20.
⁵ *Iliad* XIV, 201, 241.
⁶ A. W. Mair, *Hesiod, The Poems and Fragments* (Oxford, 1908).
⁷ J. Burnet, *Early Greek Philosophy* (4th ed., London, 1930).
⁸ *Cambridge Ancient History*, IV, 532.
⁹ Burnet, op. cit., p. 52.
¹⁰ Burnet, fr. 19.
¹¹ Burnet, fr. 65. Это утверждение станет еще знаменательнее, если вспомнить, что Гераклит был современником Эсхила.
¹² Burnet, fr. 1. Бернет переводит: «мое слово».
¹³ Burnet, fr. 45.
¹⁴ Burnet, fr. 20.
¹⁵ Op. cit., p. 145.
¹⁶ Burnet, fr. 69.
¹⁷ Burnet, 83.
¹⁸ Burnet, fr. 24.
¹⁹ Burnet, fr. 41—42.
²⁰ Burnet, fr. 25.
²¹ Burnet, fr. 22.
²² Burnet, fr. 62.
²³ Burnet, fr. 44.
²⁴ Burnet, fr. 43.
²⁵ Burnet, fr. 47.
²⁶ Burnet, fr. 29.
²⁷ Burnet, fr. 16.
²⁸ Burnet, fr. 80.
²⁹ Op. cit., p. 179.
³⁰ *ibid.*, p. 175, ll. 19—22.
³¹ *ibid.*, p. 176, ll. 34—6.
³² Burnet (*ibid.*, p. 173) переводит «веры».
³³ *ibid.*, p. 173; fr. 4 and 5.
³⁴ *ibid.*, p. 174; fr. 8, ll. 1—9.
³⁵ Burnet (*ibid.*, p. 173n.) отстаивает перевод *logos* как «аргумент».
³⁶ *ibid.*, ll. 33—6.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Аа-хепер-ка-ра 80; см. также Тутмос I
 Авраам 207, 208
 Адапа 34
А-зи-му-а 150
 Акру 76
 Аманет 30, 63
 Амон см. Амун
 Амос 211
 Амун 30, 48, 63, 73, 74, 80, 84, 88, 93, 115
 Амун-Рэ 61, 79, 93
 Амун-Рэ-Атум-Харахти 74
 Ан 183; см. также Ану
 Анаксимандр 212—216, 218, 221
 Анаксимен 213—215, 217
 Анна 206
 Ану 131—134, 136, 137, 139—143, 151, 156, 160, 161, 165—168, 170, 178, 179, 181—183, 188, 201, 203
 Ануннаки 134, 140, 146, 165, 179, 181, 183
 Аншар 160, 161, 165
 Апиль-Адад 190
 Аполлон 219
 Апоп 42, 78
 Апсу 160—165, 168
 Аристотель 130
 Аристофан 215
 Архимед 190
 Асархаддон 32
 Атум 11—13, 30, 38, 62, 64, 65, 68, 74, 211
 Афанасьева В. К. 23, 128, 223
 Ашшур 159, 185
 Бастет 73, 91
 Бахтин М. М. 5
 Бекенренеф 228
 Берлев О. Д. 23, 108
 Бернет Дж. 217, 219, 231
 Бор Н. 8
 Брестед Дж. 5, 66, 98, 107, 111, 118
 Вайман А. А. 15
 Вебер М. 137
 Вензинк 42, 43
 Вернадский В. И. 20—21
 Восьмерица см. Огдоада
 Гардинер А. 8
 Геб 11, 30, 65, 203, 211
 Гераклит Эфесский 213, 216—222, 231
 Гермес 5
 Геродот 43, 87, 88, 119
 Геснод 211, 212, 219
 Гея 211
 Гибил 135
 Гибрис 20
 Гильгамеш 19, 34, 192—195
 Гирра 129
 Гишбаре 174
 Гомер 211, 214, 215, 218
 Гор 10, 12, 13, 37, 39, 59, 73, 75, 80—82
 Грапов Г. 8
 Грин М. 15
 Гройневеген-Франкфорт Г. А. 10
 Гудеа 33, 35, 176, 177
 Давид 207
 Давиденков С. Н. 14

- Девятерица 63, 67; см. также Девятка, Эннеада
 Девятка (Девятерица, Эннеада) 5, 63, 64, 67, 68, 70, 75, 76
 Дедефхор (Джедефхор, Хардедеф) 106, 118, 119
 Деметра 210
 Демокрит 213
 Деунт Адок 29
 Джедефхор см. Дедефхор
 Джеду 43
 Дика (Дике) 20, 211
 Дике см. Дика
 Диодор 82, 87, 88, 119
 Дионис 210, 219
 Дионис-Загрей см. Дионис
 Думузи (Таммуз) 152, 156, 158, 184, 185
 Дуншагана 174
 Дьяконов И. М. 23

 Евномия 211

 Зевс 210, 211, 216
 Зете К. 10
 Золотарев А. М. 10

 Иаков 207—208
 Игалимма 174
 Игиги 134, 179
 Иегова 205
 Имдугуд 27
 Имхотеп 106, 118, 119
 Инанна 6, 134, 146, 156—158, 179, 184, 185, 193
 Иов 205
 Исая 205
 Исида 36, 37, 65, 78, 81
 Ишме-Даган 181

 Иоэль 214

 Кассирер Э. 41
 Каукет 30, 63
 Кера 211
 Кес (Kees Н.) 18
 Ки 138
 Кингалуда 135
 Кингу 165, 167, 170, 185

 Кишар 160, 161
 Кола 29
 Корнфорд Ф. 214
 Коростовцев М. М. 8, 23
 Крамер С. 16
 Краули 26
 Кук 30, 63, 64

 Ламашту 36
 Лаплас П. -С. 28
 Латарак 128
 Лахаму 160, 161
 Лахму 160, 161
 Лившиц И. Г. 23
 Лугальбанда 19
 Лугальзагеси 189
 Лугальэдinna 128
 Лэнг Э. 126

 Маат 90
 Мерерука 228
 Меслим 181
 Месламтаза 146
 Моисей 120, 205, 208, 209
 Монту-Рэ 61
 Мор 211
 Музы 211, 212
 Мумму 160, 163—165, 230
 Мухаммед 209
 Мухра 128
 Мушдама 152

 Намму 153
 Нанна 136, 146, 179, 180
 Нанше 177
 Наунет 30, 63
 Немаатре 90
 Неферти 205
 Нефр-ке-рэ 10, 11
 Нефтида 65
 Нидаба 127, 128
 Нишаза 146
 Нингаль 182, 183
 Нингирсу 174—177, 181, 191
 Нин-зи-галь-дим-ме 138
 Нининсина 180
 Нинки 181
 Нинлиль 128, 144—148
 Нинмах 17, 18, 139, 152—155

- Нинсар 149
Нин-ту 138
 Нинул 181
 Нинурта 127, 128
 Нинхурсаг 132, 139, 148—150, 152, 211; см. также *Ки*
 Нудиммуд 160, 161; см. также *Энки*
 Нун 30, 41, 57, 61—64, 67, 202
 Нунамир 145; см. также *Энлиль*
 Нунбаршегуну 144, 145
 Нут 30, 37, 38, 58, 65, 203, 211
 Ньютон И. 34
- Оаннес 33
 Огдоада (Восьмерица) 30
 Олбрайт (Albright W. F.) 20
 Осирис 11—13, 30, 33, 37, 38, 43, 59, 65, 75, 78, 80, 81, 101, 102, 109, 110, 203, 210
 Оры 21
- Парменид 219—222
 Перепелкин Ю. Я. 10, 11, 24
 Пиндар 211
 Пифагор 218, 219, 221
 Платон 222
 Полоний 114
 Поп А. 152
 Прометей 21
 Птах 4, 5, 11, 66—69, 74, 100, 117, 203
- Рамсес II 19, 88
 Раушенбах Б. В. 14
 Рахарахт 75; см. также *Рэ-Харахти*
Рэ 5, 9, 11—13, 37, 38, 42, 44, 54, 60, 62, 66, 73—75, 79-83, 90, 100, 110, 112
Рэ-Атум 60, 62, 66
Рэ-Харахти 61; см. также *Рахарахт*
- Сабара 141
 Самуил 206
 Саул 207
 Сет 10, 12, 13, 65, 75, 78, 81, 86
 Сети I 41
 Сехмет 73, 75, 78, 91
 Сиа 5, 67, 73, 89
 Сидури 34
 Син 129, 145, 146, 148
 Смит Э. 8, 98
- Собек-Рэ 61
 Соломон 84
 Струве В. В. 8
 Сумукан 152
 Схетепибре 80
- Таммуз см. *Думузи*
 Теннисон А. 61
 Теофраст 215
 Тefнуг 11, 30, 38, 64, 65, 68, 211
 Тнамат 17, 30, 136, 160—165, 167, 168, 170, 185, 203, 230
 Тот (Тховт) 5, 9, 13, 59, 70, 83, 223
 Торма С. фон 16
 Тронский И. М. 6
 Тураев Б. А. 4, 9
 Тутанхамон 87
 Тутмос I 79, 80
 Тховт см. *Тот*
- Уилсон Дж. 4, 5, 8, 9—11, 13, 18, 201, 203
У-му-уль 154
 Уннос 10, 11
 Ураш 128
 Уризи 174
 Ур-Намму 181
 Уршанаби 195
 Утнапишти 194, 195
 Уту 156, 180, 181; см. также *Шамаш*
 Утухенгаль 181, 182
 Утту 149
- Фалес 212—215, 217
 Фемида 211
 Франк-Каменецкий И. Г. 20
 Франкфорт Г. 3, 10—12
 Франкфорты 20, 225
 Фрейденберг О. М. 20
- Хаммурапи 179, 180, 192
 Харахти 74
 Хардедеф 118, см. также *Дедефхэр*
 Хаттусилис III 19
 Хатшепсут 79
 Хаухет 30, 63
 Херпри 75
 Хнемет-Амун-Хат-шепсут 80
 Хнум 65, 73, 91
 Хнум-Рэ 61
 Хокарт 10

Хонсу Фиванский 19
Хор (Гор) 10, 52, см. также Гор
Ху 5, 9, 67, 89
Хубур 164, см. также Тиамат
Хуфу-онех 98
Хух 30, 63
Хэпрэр 12

Цицерон 212

Шаканшабар 174
Шамаш 128, 201; см. также Уту
Шара 181
Шилейко В. К. 4, 17, 18
Шу 11; 30, 37, 38, 58, 62, 64, 65, 68, 75,
79, 211
Шульги 180

Эа 128, 129, 160, 163—165, 168—170,
191, 203; см. также Энки
Эврпид 17
Эйрене 211
Элифаз 205
Эль 20
Эмеш 156

Энки 5, 17, 34, 132, 136, 139—141,
148—155, 161, 179, 181, 203; см.
также Эа
Энкиду 18, 193
Энкимду 156—158
Энлиль 128, 129, 131, 132, 134—148,
156, 159, 164, 167—169, 178—183,
185, 193, 195, 203; см. также Ну-
дimmуд
Энлулим 174
Эннеада 63, 64; см. также Девяте-
рица, Девятка
Энсигнун 174
Эптемена 191
Эnten 156
Энул 181
Эрида 20
Эрос 20
Эсхил 231
Эхнатон (Эх-не-йот) 4, 20, 93

Ю-ок 29

Якобсен Т. 3, 4, 6, 16, 17, 20 201
Яхве 204, 208

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Вяч. Вс. Иванов. До — во время — после? (Вместо предисловия)</i> . . .	3
Предисловие авторов	22
Глава 1. Миф и реальность. <i>Г. и Г. А. Франкфорт</i>	24
Глава 2. Египет: природа вселенной. Географические факторы. <i>Дж. Уилсон</i>	45
Глава 3. Египет: функция государства. Вселенная и государство. <i>Дж. Уилсон</i>	71
Глава 4. Египет: ценности жизни. Характер этого исследования. <i>Дж. Уилсон</i>	96
Глава 5. Месопотамия: космос как государство. Влияние окружающей среды в Египте и Месопотамии. <i>Т. Якобсен</i>	121
Глава 6. Месопотамия: функция государства. <i>Т. Якобсен</i>	172
Глава 7. Месопотамия: добронравная жизнь. Первая добродетель: послушание. <i>Т. Якобсен</i>	187
Глава 8. Освобождение мысли от мифа. <i>Г. и Г. А. Франкфорт</i>	201
Примечания	223
Указатель имен	232

**Франкфорт Г., Франкфорт Г. А., Уилсон Дж.,
Ф 40 Якобсен Т.**

В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. Пер. с англ. Т. Н. Толстой. М., Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1984.

236 с. с ил.

Группа известных американских ученых исследует духовный мир древнего человека, показывает отражение в литературе и воззрениях древних жителей Египта и Месопотамии мифотворческого образа мышления.

Ф 0302010000-080
103(02)-84

Без объявления

ББК 87.3

**Генри Франкфорт, Г. А. Франкфорт,
Джон А. Уилсон, Торкильд Якобсен**

В ПРЕДДВЕРИИ ФИЛОСОФИИ

Духовные искания древнего человека

Редакторы И. С. Ключков, С. С. Цельникер

Младший редактор М. А. Зонина

Художник А. Н. Жданов

Художественный редактор Э. Л. Эрман

Технический редактор М. В. Погоскина

Корректор Л. И. Письман

ИБ № 14654

Сдано в набор 11.10.83. Подписано к печати 27.03.84. Формат 60×90¹/₁₆. Бумага типографская № 2. Гарнитура литературная. Печать высокая. Усл. п. л. 15,0. Усл. кр.-отт. 15,38. Уч.-изд. л. 16,56. Тираж 20 000 экз. Изд. № 5049. Зак. 743. Цена 1 р. 10 к.

**Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука»
Москва К-31, ул. Жданова, 12/1**

**3-я типография издательства «Наука»
Москва Б-143, Открытое шоссе, 28**

1 р. 10 к.

Египет и Месопотамия — великие цивилизации древнего Ближнего Востока. Духовной культуре древних египтян и обитателей Месопотамии посвящена эта книга. Четверо известных ученых-востоковедов предприняли попытку проникнуть во внутренний мир людей, отдаленных от нас тысячелетиями. В книге рассказывается о религиозных, космологических, социальных и этических представлениях египтян, шумеров и вавилонян. Написанная в середине 1940-х годов книга до сих пор остается одной из лучших работ, знакомящих читателя с удивительным миром древнего Востока.

